PIERRE DARDOT
CHRISTIAN LAVAL

COMMUN

ESSAI SUR LA RÉVOLUTION AU XXIe SIÈCLE

LA DÉCOUVERTE

Pierre Dardot et Christian Laval

Commun

Essai sur la révolution au XXIe siècle

2014

La Découverte

Présentation

Partout dans le monde, des mouvements contestent l'appropriation par une petite oligarchie des ressources naturelles, des espaces et des services publics, des connaissances et des réseaux de communication. Ces luttes élèvent toutes une même exigence, reposent toutes sur un même principe : le commun.

Pierre Dardot et Christian Laval montrent pourquoi ce principe s'impose aujourd'hui comme le terme central de l'alternative politique pour le XXIe siècle : il noue la lutte anticapitaliste et l'écologie politique par la revendication des « communs » contre les nouvelles formes d'appropriation privée et étatique ; il articule les luttes pratiques aux recherches sur le gouvernement collectif des ressources naturelles ou informationnelles ; il désigne des formes démocratiques nouvelles qui ambitionnent de prendre la relève de la représentation politique et du monopole des partis.

Cette émergence du commun dans l'action appelle un travail de clarification dans la pensée. Le sens actuel du commun se distingue des nombreux usages passés de cette notion, qu'ils soient philosophiques, juridiques ou théologiques : bien suprême de la cité, universalité d'essence, propriété inhérente à certaines choses, quand ce n'est pas la fin poursuivie par la création divine. Mais il est un autre fil qui rattache le commun, non à l'essence des hommes ou à la nature des choses, mais à l'activité des hommes eux-mêmes : seule une pratique de mise en commun peut décider de ce qui est « commun », réserver certaines choses à l'usage commun, produire les règles capables d'obliger les hommes. En ce sens, le commun appelle à une nouvelle institution de la société par elle-même : une révolution.

Pour en savoir plus…

Les auteurs

Pierre Dardot, philosophe et enseignant, poursuit des recherches sur Marx et Hegel.

Christian Laval est sociologue et a publié L'Homme économique (Gallimard, 2007).

Tous deux sont les auteurs de La Nouvelle Raison du monde (La Découverte, 2009), de Marx, prénom : Karl (Gallimard, 2012) et, avec El Mouhoub Mouhoud, de Sauver Marx ? (La Découverte, 2007). Depuis 2004, ils animent le groupe d'études et de recherches « Question Marx » qui entend contribuer au renouvellement de la pensée critique.

Collection

Cahiers libres

Copyright

© Éditions La Découverte, Paris, 2014.
ISBN numérique : 978-2-7071-8252-4
ISBN papier : 978-2-7071-6938-9

Composition numérique : Facompo (Lisieux), mars 2014.

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales.

S’informer

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d’information bimensuelle par courriel, à partir de notre site www.editionsladecouverte.fr, où vous retrouverez l’ensemble de notre catalogue.

Table

Remerciements

Introduction - Le commun, un principe politique
La tragédie du non-commun
L'émergence stratégique du commun

Chapitre 1 - Archéologie du commun
La co-activité comme fondement de l'obligation politique
Le commun, entre l'étatique et le théologique
La réification du commun
Le commun, entre le vulgaire et l'universel
Commun et praxis

Première partie - L'émergence du commun

Chapitre 2 - L'hypothèque communiste, ou le communisme contre le commun
Le communisme de la « communauté de vie »
Le communisme de l'« association des producteurs »
Le communisme d'État, ou la capture bureaucratique du commun
L'État-Parti, instrument d'imposition de la logique productiviste
Le commun de la démocratie contre le commun étatique de production
Libérer le commun de sa capture par l'État

Chapitre 3 - La grande appropriation et le retour des « communs »
La nouvelle « enclosure » du monde
Le paradigme de l'« enclosure des communs »
Un renouveau des luttes contre le néolibéralisme
Droit de propriété et concurrence par l'innovation
La revendication des communs contre la « propriété intellectuelle »
Le « grand récit » de l'expropriation des communs
L'impérialisme comme exacerbation de la violence capitaliste
La « dépossession » comme mode d'accumulation typique du capitalisme financier
Les limites du paradigme de l'« enclosure des communs »

Chapitre 4 - Critique de l'économie politique des communs
« Biens privés » et « biens publics »
La découverte des « biens communs »
Le débat autour de la « tragédie des communs »
L'institution au cœur des communs
Le « cadre analytique » des communs
Limites de l'analyse institutionnelle des communs
D'un commun, l'autre
La connaissance est-elle naturellement commune ?
Les « bases constitutionnelles » des communs de la connaissance
Une nouvelle éthique généralisable ?
« Libre » et « commun »
L'illusion du « communisme technologique »
Les « communs de la connaissance » vus depuis le capital

Chapitre 5 - Commun, rente et capital
Définir le commun
Capitalisme cognitif, rente et vol
Proudhon : le commun comme force sociale spontanée
Marx : la production historique du commun par le capital
Commun du capital et commun ouvrier

Sortir des deux modèles

Deuxième partie - Droit et institution du commun

Chapitre 6 - Le droit de propriété et l'inappropriable
L'activité de « mettre en commun » (koinônein) comme institution du commun (koinôn)
L'« illusion de la propriété collective archaïque »
L'avènement de l'individualisme propriétaire
La « summa divisio » (« division suprême ») : droit public et droit privé
Le domaine public, la propriété de l'État et la « res nullius »
Usage et administration de l'indisponible
Primauté des pratiques créatrices de droit sur l'État
Le commun de l'« être-en-commun » et le commun de l'« agir commun »

Chapitre 7 - Droit du commun et « droit commun »
Un mythe national : la « continuité organique » de la Common Law
Une référence fondatrice : la Magna Carta
La Magna Carta : un document en attente d'accomplissement ?
Coutume, commun, Common Law
La « guerre de la forêt » et le Black Act (1723)
La coutume comme lieu d'un conflit

Chapitre 8 - Le « droit coutumier de la pauvreté »
Une « loi » contraire au « droit rationnel »
« Coutumes de la pauvreté » contre « coutumes des privilégiés »
Quel fondement juridique pour les coutumes de la pauvreté ?
« Pauvreté physique » et « pauvreté humaine »
L'« instinct juridique » des pauvres
L'« activité » comme fondement du droit des pauvres
L'hétérogénéité irréductible des coutumes de la pauvreté
Le communisme des pauvres, obstacle au progrès ?

Chapitre 9 - Le commun des ouvriers : entre coutume et institution
Coutumes et créations institutionnelles
L'institution de la force collective
La « constitution sociale »
Le fédéralisme comme organisation sociale et politique
Le « droit prolétarien »
La coopération socialiste de Mauss et de Jaurès
Transformer les hommes en transformant les pratiques sociales
Que reste-t-il du commun des ouvriers ?

Chapitre 10 - La praxis instituante
La réduction sociologique de l'institution à l'institué
Institution, souveraineté, autorité
Institution et pouvoir constituant
Pouvoir instituant et imaginaire social
Praxis et création
La praxis instituante
La praxis comme co-institution des règles

Troisième partie - Propositions politiques

Proposition politique 1 - Il faut construire une politique du commun
La convergence plutôt que le contournement
Le commun est le principe de transformation du social

Proposition politique 2 - Il faut opposer le droit d'usage à la propriété

Usage et propriété
« Usage » et « usufruit » : le modèle classique
Accès, propriété et contrôle du temps
La théorie de la propriété comme « bundle of rights »
Pour un droit d'usage étendu contre le droit de propriété

Proposition politique 3 - Le commun est le principe de l'émancipation du travail

Proposition politique 4 - Il faut instituer l'entreprise commune

Proposition politique 5 - L'association dans l'économie doit préparer la société du commun
Peut-on refaire la société à partir de l'économie sociale ?

Proposition politique 6 - Le commun doit fonder la démocratie sociale
Citoyenneté sociale et économique

Proposition politique 7 - Les services publics doivent devenir des institutions du commun
Des « organes de la société » aux institutions publiques du commun
« I comuni per i beni comuni »

Proposition politique 8 - Il faut instituer les communs mondiaux
L'Humanité, un sujet juridique ?
Les limites de la mondialisation du droit
Les « biens publics mondiaux », ou comment ne pas changer de cadre
« Patrimoine commun de l'humanité » : le retour ambigu de la « chose commune »
Les droits communs fondamentaux : une dynamique enrayée

Proposition politique 9 - Il faut instituer une fédération des communs
Le fédéralisme à l'échelle internationale
La « république fédérative »
Fédéralisme « intra-étatique » et « interétatique »
La véritable portée du principe fédératif
Pour une double fédération des « communs »
Construire une citoyenneté politique transnationale

Post-scriptum sur la révolution au XXI e siècle
Retrouver la grandeur de l'idée de « révolution »
La révolution comme « auto-institution de la société »
Instituer l'inappropriable

Index des principaux noms

Remerciements

Notre réflexion sur le principe du commun doit beaucoup à toutes celles et tous ceux qui ont participé aux travaux collectifs du groupe d'études et de recherches Question Marx et au séminaire « Du public au commun » dans le cadre du Collège international de philosophie et du Centre d'économie de la Sorbonne entre 2010 et 2012, que nous avons coanimé avec Antonio Negri et Carlo Vercellone.

Nous remercions toutes les personnes qui ont proposé des contributions dans nos séances de travail et qui ont participé aux discussions publiques que nous avons organisées, notamment : Philippe Aigrain, Laurent Baronian, Saïd Benmouffok, Alain Bertho, Yves Bonin, Philippe Chanial, José Chatroussat, François Chesnais, Serge Cosseron, Nathalie Coste, Thomas Coutrot, Patrick Dieuaide, Jean-Michel Drevon, François Duchamp, Giorgio Grizotti, Nicolas Guilhot, Laurent Jeanpierre, Mathieu Léonard, Anne Le Strat, Danièle Linhart, Alberto Lucarelli, Jason Francis Mc Gimsey, Éric Martin, Ugo Mattei, Jean-Marie Monnier, El Mouhoub Mouhoud, Gabriel Nadeau-Dubois, Paolo Napoli, Jorge Novoa, Bernard Paulré, Jérôme Pelisse, Pascal Petit, Frédéric Pierru, Franck Poupeau, Anne Querrien, Judith Revel, Hossein Sadeghi, Christophe Schneider, Andrée Steidel, Ferhat Taylan, Bruno Théret, Olivier Weinstein.

Nous remercions les personnes qui nous ont fourni des éléments précieux de documentation, notamment Gilles Candar, Guy Dreux, Louise Katz, Jean-Louis Laville, Alexis Pelletier, Pierre Sauvêtre et Valentin Schaepelynck. Nous n'oublions pas Corine et Thierry Richoux, pour qui le noble et antique métier de vigneron est aussi un art du commun.

L'aboutissement de ce livre doit beaucoup à notre éditeur, Rémy Toulouse, qui nous a apporté depuis le début un soutien sans faille et qui nous a prodigué de nombreux conseils et suggestions pour rendre l'argumentation aussi claire que possible.

Qu'Anne Dardot et Évelyne Meziani-Laval, nos épouses respectives, soient encore une fois remerciées pour leur appui, leur confiance et leurs avis toujours aussi essentiels pour nous.

Commun le jour la nuit – communes la terre les eaux,
Votre ferme – votre travail, métier, occupation,
La sagesse démocratique en dessous comme base solide pour tous.

Walt WITHMAN, « The common place »,
Leaves of Grass

Avis aux non-communistes :
Tout est commun, même Dieu.

Charles BAUDELAIRE, Mon cœur mis à nu,
« feuillet 61 »

Mlash a dit : « Je n'ai rien de commun avec moi-même. » Et pour vous, ce sera quoi ?

Alexis PELLETIER,
Pensées inédites et commentées de Mlash

Introduction

Le commun, un principe politique

L'avenir semble interdit. Nous vivons cet étrange moment, désespérant et inquiétant, où rien ne paraît possible. La cause n'en est pas mystérieuse, et elle tient non pas à quelque éternité du capitalisme, mais au fait que ce dernier ne trouve pas encore en face de lui les contreforces suffisantes. Le capitalisme continue de déployer son implacable logique lors même qu'il démontre chaque jour sa redoutable incapacité à apporter la moindre solution aux crises et aux désastres qu'il engendre. Il semble même étendre son emprise sur la société à mesure qu'il déroule toutes ses conséquences. Bureaucraties publiques, partis de la « démocratie représentative », experts, sont de plus en plus enfermés dans des carcans théoriques et des dispositifs pratiques dont ils ne peuvent sortir. L'effondrement de ce qui avait constitué l'alternative socialiste depuis le milieu du XIXe siècle, et qui avait permis de contenir ou de corriger certains des effets les plus destructeurs du capitalisme, accroît le sentiment que l'action politique effective est impossible ou impuissante. Faillite de l'État communiste, mue néolibérale de ce qui ne mérite même plus l'appellation de « social-démocratie », dérive souverainiste d'une bonne partie de la gauche occidentale, affaiblissement du salariat organisé, montée de la haine xénophobe et du nationalisme, autant d'éléments qui conduisent à se demander s'il y a encore des forces sociales, des modèles alternatifs, des modes d'organisation et des concepts qui pourraient laisser espérer un au-delà du capitalisme.

La tragédie du non-commun

La situation qui s'impose à l'humanité est pourtant de plus en plus intolérable. Le véritable « esprit du capitalisme » n'est jamais mieux rendu que par l'expression attribuée à Louis XV : « Après moi le déluge[1]. » Le capitalisme, en produisant sur une base toujours plus large les conditions de son expansion, est en train de détruire les conditions de vie sur la planète et conduit à la destruction de l'homme par l'homme[2]. La poussée du capitalisme avait pourtant été plus ou moins canalisée par des politiques redistributrices et sociales après la Seconde Guerre mondiale, parant ainsi, croyait-on, au retour des désastres sociaux, politiques et militaires qu'il avait produits depuis le XIXe siècle. Dans les années 1980, le néolibéralisme, à l'aide de tout l'arsenal des politiques publiques, a imposé une tout autre voie en étendant la logique de concurrence à toute la société.

Il en est résulté un nouveau système de normes qui s'empare des activités de travail, des comportements, des esprits même. Ce nouveau système met en œuvre une concurrence généralisée, il ordonne le rapport à soi et aux autres à la logique du dépassement de soi et de la performance indéfinie. Cette norme de la concurrence ne naît pas spontanément en chacun de nous comme un produit naturel du cerveau, elle n'est pas biologique, elle est l'effet d'une politique délibérée. C'est avec l'aide très active de l'État que l'accumulation illimitée du capital commande de façon de plus en plus impérative et rapide la transformation des sociétés, des rapports sociaux et des subjectivités. Nous sommes à l'époque du cosmo-capitalisme, dans lequel, bien au-delà de la sphère du travail, les institutions, les activités, les temps de vie sont soumis à une logique normative générale qui les refaçonne et les réoriente selon les buts et les rythmes de l'accumulation du capital. C'est ce système de normes qui alimente aujourd'hui la guerre économique généralisée, qui soutient le pouvoir de la finance de marché, qui engendre les inégalités croissantes et la vulnérabilité sociale du plus grand nombre, qui accélère la sortie hors de la démocratie[3].

C'est également cette logique normative qui précipite la crise écologique. Chacun, dans le capitalisme néolibéral, est transformé en « ennemi de la nature », selon la formule de Joel Kovel[4]. Depuis des années, le Programme des Nations unies pour le développement (PNUD) et le Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC) produisent rapports sur rapports présentant le réchauffement climatique comme le problème le plus important et le plus urgent qui se soit jamais posé à l'humanité[5]. Ce sont les populations les plus pauvres qui, les premières, feront les frais du réchauffement climatique, et, dès le milieu du XXIe siècle, ce sont toutes les nouvelles générations nées d'ici là qui auront à pâtir du dérèglement du climat. Dans un livre d'une grande lucidité, Les Guerres du climat, Harald Welzer affirme que « le réchauffement climatique aggrave les inégalités globales entre conditions de vie et de survie, parce qu'il frappe les sociétés de façons très diverses », et prévoit que le XXIe siècle verra « non seulement des tensions dont l'enjeu sera les droits à l'eau et à l'exploitation, mais de véritables guerres pour les ressources »[6].

La crise écologique n'est pas la seule à affecter le destin des populations du globe et il

y aurait même un certain danger à penser que seule l'urgence climatique devrait appeler une mobilisation générale tandis que les entreprises, les classes dominantes et les États pourraient continuer, comme si de rien n'était, à se battre pour accaparer le maximum de richesse, de pouvoir, de prestige, as usual. Mais cette crise, sans doute plus que les autres, est significative des impasses auxquelles nous sommes confrontés. Le monde ne sera pas protégé par l'établissement d'une sorte de réserve de « biens communs naturels » (terre, eau, air, forêts, etc.) « miraculeusement » préservés de l'expansion indéfinie du capitalisme. Toutes les activités et toutes les régions interagissent. Il ne s'agit donc pas tant de protéger des « biens » fondamentaux pour la survie humaine que de transformer profondément l'économie et la société en renversant le système des normes qui menace maintenant très directement l'humanité et la nature. C'est bien ce qu'ont compris tous ceux pour qui l'écologie politique conséquente ne peut être qu'un anticapitalisme radical[7]. Car d'où vient que le désastre annoncé par les autorités scientifiques ne suscite pas, en dehors d'une minorité, la mobilisation que l'on pourrait attendre ? Le diagnostic d'une gravité extrême posé par le PNUD, par le GIEC et par de nombreuses institutions aujourd'hui pose la question des conditions d'une action collective en mesure de répondre à l'urgence climatique. Ni les entreprises ni les États n'apportent les réponses permettant de faire face aux processus enclenchés. Les échecs à répétition des sommets sur le changement climatique soulignent en effet l'enfermement des dirigeants économiques et politiques dans la logique de la compétition mondiale. L'idée d'un destin commun de l'humanité ne s'impose toujours pas, les voies de l'indispensable coopération sont toujours bouchées. Nous vivons en réalité la tragédie du non-commun.

Cette tragédie ne tient pas au fait que l'humanité ignore ce qui l'attend, elle tient à ce qu'elle est dominée par des groupes économiques, des classes sociales et des castes politiques qui, sans rien céder de leurs pouvoirs et de leurs privilèges, voudraient prolonger l'exercice de leur domination par l'entretien de la guerre économique, le chantage au chômage, la peur des étrangers. L'impasse dans laquelle nous nous trouvons témoigne du désarmement politique des sociétés. En même temps que nous payons le prix de l'illimitation capitaliste, nous subissons l'affaiblissement considérable de la « démocratie », c'est-à-dire des quelques moyens, pourtant rares et limités, par lesquels il était possible de contenir la logique économique dominante, d'entretenir des espaces de vie non marchands, de soutenir des institutions relevant d'autres principes que ceux du profit, de corriger ou d'atténuer les effets de la « loi de la concurrence mondiale ». Les « responsables politiques » qui se succèdent au gré des alternances ont aujourd'hui largement perdu leur liberté d'action face à des pouvoirs économiques qu'ils ont eux-mêmes encouragés et renforcés. La montée du nationalisme, de la xénophobie, de la paranoïa sécuritaire est la conséquence directe de cette subordination de l'État dont la principale fonction aujourd'hui est de plier la société aux contraintes du marché mondial.

Attendre encore de l'État national qu'il protège efficacement la population des marchés financiers, des délocalisations, de la dégradation climatique est bien illusoire. Sans doute les mouvements sociaux de ces dernières décennies ont-ils bien tenté de sauver ce qui pouvait l'être des services publics, de la protection sociale et du droit du travail. Mais on sent bien que le cadre national et le levier étatique sont insuffisants ou inadéquats pour faire face aux régressions sociales et aux risques environnementaux. On voit surtout que l'État change et de forme et de fonction à mesure que s'accentue la compétition

capitaliste mondiale et qu'il a moins pour but d'administrer une population pour améliorer son bien-être que de lui imposer la dure loi de la mondialisation. En réalité, si le commun devient une question si importante aujourd'hui, c'est parce qu'il révoque brutalement les croyances et les espérances progressistes dans l'État. Il ne s'agit évidemment pas de faire écho à la condamnation néolibérale des interventions sociales, culturelles ou éducatives de l'État, mais de les dégager de leurs limites bureaucratiques et de les soumettre à l'activité sociale et à la participation politique du grand nombre. Au fond, c'est paradoxalement le néolibéralisme lui-même qui a imposé le tournant de la pensée politique vers le commun en brisant la fausse alternative en miroir de l'État et du marché, en faisant voir qu'il était désormais vain d'attendre de l'État qu'il « réencastre » l'économie capitaliste dans le droit républicain, la justice sociale et même la démocratie libérale. Il a ainsi mis fin à l'idée que l'État pouvait être le recours de la société contre les effets désastreux du capitalisme. De ce point de vue, Ugo Mattei a eu parfaitement raison d'insister sur le sens des « privatisations » qui ont fait passer des mains de l'État aux mains de groupes particuliers oligarchiques ce qui pouvait être regardé comme le fruit du travail commun ou bien relevait de l'usage commun[8]. La propriété publique est alors apparue non pas comme une protection du commun, mais comme une forme « collective » de propriété privée réservée à la classe dominante, laquelle pouvait en disposer à sa guise et spolier la population selon ses désirs et ses intérêts. Que la gauche dite de gouvernement ait été fort zélée un peu partout dans le monde dans cette opération de spoliation n'est pas pour rien dans la défiance de masse vis-à-vis de la politique que l'on observe aujourd'hui.

Plus largement, partout où l'on porte son regard, l'action collective apparaît comme difficilement praticable. L'écrasante domination bureaucratique qui caractérise l'administration du « social » n'y est pas pour rien, pas plus que la prégnance dans la vie quotidienne du consumérisme de masse comme compensation psychique ou signe de prestige. S'y est ajoutée l'individualisation extrême des politiques de gestion de la main-d'œuvre, dont l'objectif et l'effet ont été de briser les collectifs de travail. Devenir « entrepreneur de soi-même », « se responsabiliser », « dépasser ses objectifs », autant d'injonctions qui ne prédisposent pas à la résistance collective des salariés en position de dépendance et de subordination. Si ceux qui « gagnent » savent très bien défendre collectivement leurs positions, ceux qui coulent restent isolés dans la compétition générale et sont finalement réduits à l'impuissance. Cette décollectivisation de l'action, qui touche surtout les salariés de base, explique cette sorte de vide social que chacun ressent, forme contemporaine de l'expérience que Hannah Arendt appelait la « désolation ».

Devant des constats aussi accablants, la posture la plus répandue consiste à déplorer l'absence d'alternatives politiques, la ruine des idéaux collectifs, ou encore le trop faible écho des utopies concrètes. Il est surtout temps de produire des vues nouvelles sur l'au-delà du capitalisme, de penser les conditions et les formes possibles de l'agir commun, de dégager les principes qui peuvent orienter les luttes, de lier les pratiques dispersées à la forme que pourrait prendre une nouvelle institution générale des sociétés. Nous ne surestimons pas l'importance de ce travail : il ne suffira pas car rien ne viendra remplacer l'engagement dans l'action. Mais il est indispensable[9].

L'émergence stratégique du commun

La revendication du commun a d'abord été portée à l'existence par les luttes sociales et culturelles contre l'ordre capitaliste et l'État entrepreneurial. Terme central de l'alternative au néolibéralisme, le « commun » est devenu le principe effectif des combats et des mouvements qui, depuis deux décennies, ont résisté à la dynamique du capital et ont donné lieu à des formes d'action et de discours originales. Loin d'être une pure invention conceptuelle, il est la formule des mouvements et des courants de pensée qui entendent s'opposer à la tendance majeure de notre époque : l'extension de l'appropriation privée à toutes les sphères de la société, de la culture et du vivant. En ce sens, ce terme de « commun » désigne non la résurgence d'une Idée communiste éternelle, mais l'émergence d'une façon nouvelle de contester le capitalisme, voire d'envisager son dépassement. C'est aussi une manière de tourner définitivement le dos au communisme étatique. L'État, devenu propriétaire de tous les moyens de production et d'administration, a méthodiquement anéanti le socialisme, « qui a toujours été conçu comme un approfondissement de la démocratie politique et non comme son refus[10] ». Il s'est donc agi, pour ceux qui ne se satisfont pas de la « liberté » néolibérale, de frayer un autre chemin. C'est ce contexte qui explique la manière dont le thème du commun a surgi dans les années 1990, à la fois dans les luttes locales les plus concrètes et dans les mobilisations politiques de grande ampleur.

Les revendications autour du commun sont apparues dans les mouvements altermondialistes et écologistes. Elles ont pris pour référence l'ancien terme de « commons », en cherchant à s'opposer à ce qui était perçu comme une « seconde vague d'enclosures ». Cette expression renvoie au processus pluriséculaire d'accaparement des terres utilisées collectivement (« communaux ») et de suppression des droits coutumiers dans les campagnes européennes du fait de la « mise en clôture » (enclosures) des champs et des prés. L'esprit général du mouvement est bien résumé par cette formule des acteurs de la « bataille de l'eau » de Cochabamba : « Nous avons été les sujets d'un grand vol alors que nous ne sommes propriétaires de rien[11]. » Ces commons ont simultanément fait l'objet d'une intense réflexion théorique. De nombreux travaux empiriques, pour certains à l'initiative d'Elinor Ostrom, ont porté sur les formes institutionnelles, les règles de fonctionnement, les instruments juridiques qui permettent à des collectivités de gérer « en commun » des ressources partagées en dehors du marché et de l'État, qu'il s'agisse des ressources naturelles ou des « communs de connaissance ». L'expansion fulgurante de l'Internet depuis les deux ou trois dernières décennies a mis autant en lumière les possibilités nouvelles de la coopération intellectuelle et de la réciprocité des échanges sur les réseaux que les risques qui pèsent sur les libertés du fait de la concentration du capitalisme numérique et du contrôle policier exercé par les États. Philosophes, juristes et économistes ont depuis multiplié les travaux constituant ainsi peu à peu le domaine de plus en plus riche des commons studies. Michael Hardt et Antonio Negri, de leur côté, ont donné la première théorie du commun, ce qui a eu le mérite historique de faire passer la réflexion du plan des expériences concrètes des commons (au pluriel) à une conception plus abstraite et politiquement plus ambitieuse du commun (au singulier)[12]. Bref, «

commun » est devenu le nom d'un régime de pratiques, de luttes, d'institutions et de recherches ouvrant sur un avenir non capitaliste.

Le propos de ce livre est précisément de refonder le concept de commun de façon rigoureuse, et ceci en réarticulant les pratiques qui y trouvent aujourd'hui leur sens et un certain nombre de catégories et d'institutions parfois très anciennes qui ont fait du commun, dans l'histoire occidentale, un terme à la fois valorisé et maudit. Valorisé et même sacralisé, car le commun entretient une grande affinité avec ce qui excède le commerce profane ; maudit, car il est le terme qui toujours menace les jouissances de la propriété privée ou étatique. Les recherches que nous présentons ici visent donc à aller au « fond des choses », à la racine du droit et de l'économie politique. Elles interrogent ce qu'on entend par « richesse », par « valeur », par « bien », par « chose ». Elles questionnent le socle philosophique, juridique et économique du capitalisme et visent à porter au jour ce que cet édifice politique a refoulé, ce qu'il a interdit de penser et d'instituer. L'institution de la propriété privée individuelle, donnant maîtrise et jouissance exclusive de la chose, selon l'antique figure romaine du *dominium*, est la pièce décisive de l'édifice, et ceci en dépit de son démembrement relatif et de la crise doctrinale qu'elle connaît depuis la fin du XIXe siècle. Cette institution, dont le principe consiste à retirer les choses de l'usage commun, nie la coopération sans laquelle rien ne serait produit, ignore le trésor commun accumulé dans lequel toute richesse nouvelle vient trouver ses conditions de possibilité. La « fiction propriétaire », en même temps qu'elle s'étend aujourd'hui à l'immense domaine de la culture, des idées, de la technologie, de la vie, démontre chaque jour ses limites et ses effets. La propriété d'État en est moins le contraire que la transposition et le complément, d'autant que l'État, non content d'intégrer les normes du privé, prend souvent l'initiative de sa propre défection : c'est l'État qui, au Brésil, a abandonné au privé les transports publics dans les grandes villes ; c'est encore l'État qui, à Istanbul, privatise les espaces urbains au profit des grandes entreprises de l'immobilier ; c'est toujours l'État qui, en Éthiopie, concède à des multinationales les terres dont il est l'unique propriétaire avec des baux de quatre-vingt-dix-neuf ans. Le régime de la propriété privée a été ébranlé au XIXe siècle par la grande protestation socialiste, tant il peinait à justifier l'accaparement des fruits du travail des salariés. Il est exposé aujourd'hui à une autre critique, qui fait apparaître que la propriété n'est pas seulement ce dispositif bien fait pour tirer jouissance du travail collectif d'autrui, mais une menace générale sur les conditions de toute vie en commun[13]. La possibilité d'un renversement politique radical est là : tandis que le commun était jusqu'alors conçu comme la grande menace sur la propriété, laquelle était donnée comme moyen et raison de vivre, c'est désormais cette même propriété que nous avons des raisons de regarder comme la première menace sur la possibilité même de la vie.

L'ouvrage entend identifier dans le principe politique du commun le sens des mouvements, des luttes et des discours qui, ces dernières années, se sont opposés à la rationalité néolibérale un peu partout dans le monde. Les combats pour la « démocratie réelle », le « mouvement des places », les nouveaux « printemps » des peuples, les luttes étudiantes contre l'université capitaliste, les mobilisations pour le contrôle populaire de la distribution d'eau ne sont pas des événements chaotiques et aléatoires, des éruptions accidentelles et passagères, des jacqueries dispersées et sans but. Ces luttes politiques obéissent à la rationalité politique du commun, elles sont des recherches collectives de

formes démocratiques nouvelles.

C'est ce qu'exprime de façon très claire la relation entre la « Commune » et les « communs » que le mouvement du parc Gezi d'Istanbul, au printemps 2013, s'inscrivant dans la longue série des occupations de places et de parcs un peu partout dans le monde depuis 2011, a fait apparaître au grand jour : « Commune » est le nom d'une forme politique, celle de l'autogouvernement local, « communs » est, en particulier, le nom de ces espaces urbains que la politique néolibérale d'Erdogan entend confisquer au profit d'intérêts privés. C'est également le nom d'un groupement qui s'est constitué en février 2013, Our Commons, pour s'opposer à la « perte de ce qui est commun[14] ». Pendant dix jours, du 1er au 11 juin, à l'abri de barricades sur lesquelles on pouvait lire « Commune de Taksim », la place Taksim et le parc Gezi sont devenus un espace de vie, un lieu où s'expérimentait la mise en commun de pratiques et de formes d'action. L'essentiel est là : traités de « voyous » par le pouvoir, « des citadins défendent leurs espaces de vie, créent du commun là où ils sont matériellement contraints à l'isolement, prennent soin de l'espace collectif et d'eux-mêmes[15] ». C'est précisément pourquoi on a de tous côtés cherché à assigner une identité aux acteurs du mouvement Occupy Gezi, comme s'il fallait à tout prix que cette résistance vienne de « quelqu'un » en particulier, comme si sa valeur politique irremplaçable ne venait pas de ce que la subjectivation collective à l'œuvre a fait voler en éclats tous les cloisonnements identitaires (kémalistes contre islamistes, « Turcs blancs » privilégiés contre Turcs pauvres issus des provinces, etc.)[16]. C'est à explorer cette signification politique des luttes contemporaines contre le néolibéralisme que le présent ouvrage est consacré.

Le chapitre liminaire (chapitre 1) précise ce que l'on entendra ici par « commun » : si « Commune » est le nom de l'autogouvernement politique local et « communs » le nom des objets de nature très diverse pris en charge par l'activité collective des individus, « commun » est proprement le nom du principe qui anime cette activité et qui préside en même temps à la construction de cette forme d'autogouvernement. Cette mise au point est d'autant plus nécessaire que le terme est utilisé dans des contextes théoriques très différents et qu'il est surchargé historiquement des connotations philosophiques, juridiques, religieuses les plus hétérogènes. Dans la première partie, « L'émergence du commun », il s'agira pour nous de reconstituer le contexte historique qui a vu s'affirmer le nouveau principe du commun et de critiquer autant qu'il est nécessaire les limites des conceptions qui ont pu en être données ces dernières années, aussi bien par des économistes, des philosophes ou des juristes que par des militants. Dans la deuxième partie, « Droit et institution du commun », il s'agira plus directement de refonder le concept de commun en nous situant délibérément sur le terrain du droit et de l'institution. Rien ne serait pire que d'abandonner le droit à ceux qui font profession de l'édicter. Pour nous, le système des normes est toujours l'enjeu de conflits, et le droit en tant que tel est un terrain de lutte. Nous ne partons pas de rien, contrairement à une illusion d'optique qui pourrait faire croire que le thème est récent. Nous nous appuierons sur la longue histoire des créations institutionnelles et juridiques qui ont défié l'ordre bourgeois et la logique propriétaire, comme nous nous aiderons des multiples apports de l'histoire, de la théorie juridique, de la philosophie politique, de la tradition socialiste, pour donner du commun

une conception nouvelle, capable d'éclairer le sens des combats du présent et de mieux déterminer leurs lieux et leurs enjeux. Enfin dans la dernière partie, sans prétendre rédiger un « programme », nous esquisserons les grandes lignes d'une « politique du commun ».

Notes du chapitre

1. Cf. Michael LÖWY, Écosocialisme, l'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste , Mille et une Nuits, Paris, 2011.

2. Isabelle STENGERS, Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient , Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, Paris, 2009.

3. Nous renvoyons à l'un de nos précédents livres, La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale, La Découverte, Paris, 2010.

4. Joel KOVEL, The Ennemy of Nature. The End of Capitalism or the End of the World ? , Zed Books, New York, 2002.

5. PNUD, « Rapport mondial sur le développement humain 2007/2008. La lutte contre le changement climatique : un impératif de solidarité humaine dans un monde divisé ».

6. Harold WELZER, Les Guerres du climat. Pourquoi on tue au XXIe siècle, Gallimard, Paris, 2009, p. 13.

7. Cf. John BELLAMY FOSTER, « Ecology against Capitalism », Monthly Review, vol. 53, n° 5, octobre 2001.

8. Ugo MATTEI, « Rendre inaliénables les biens communs », Le Monde diplomatique, décembre 2011. Cf. Ugo MATTEI, Beni comuni. Un manifesto, Laterza, Rome, 2011, p. viii et ix.

9. Nous reprendrions volontiers à notre compte la formule de Cornelius Castoriadis lorsqu'il mettait fin, en 1967, à la parution de la revue Socialisme ou Barbarie : « Une activité révolutionnaire ne redeviendra possible que lorsqu'une reconstruction idéologique radicale pourra rencontrer un mouvement social réel. » Cf. C. Castoriadis, « La suspension de la publication de Socialisme ou Barbarie », Circulaire adressée aux abonnés et lecteurs de Socialisme ou Barbarie en juin 1967, in L'Expérience du mouvement ouvrier, vol. 2, 10/18, UGE, 1974, p. 424.

10. Moshe LEWIN, Le Siècle soviétique, Fayard/Le Monde diplomatique, Paris, 2008, p. 477.

11. Premier communiqué de la Cordinadora de defensa del agua y la vida (Cochabamba, décembre 1999).

12. Cf. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Multitude, La Découverte, Paris, 2004 ; et surtout Commonwealth, Stock, Paris, 2012.

13. Cf. Hervé KEMPF, Comment les riches détruisent la planète, Le Seuil, Paris, 2007.

14. On se reportera au texte manifeste Our Commons. Who, why ? , consultable en ligne sur le site mustereklerimiz.org.

15. Ferhat TAYLAN, « Taksim, une place vitale », La Revue des Livres, n° 12, juillet-août 2013, p. 57.

16. Cf. le texte de Zeynep Gambetti, professeure de théorie politique à l'université du Bosphore : « The Gezi resistance as surplus value », qui montre bien en quoi la « valeur » créée par ce mouvement constitue un excès de sens et de praxis qui dépasse de loin les individus qui ont participé aux événements (publié le 5 juillet 2013 sur le site www. jadoliyya. com).

Chapitre 1

Archéologie du commun

Identifier dans le commun le principe des luttes actuelles contre le capitalisme, et cela partout dans le monde, impose de s'expliquer au préalable sur ce que l'on entend ici par commun. L'usage extensif de l'adjectif « commun » dans les expressions « bien commun » ou « biens communs » pourrait laisser penser qu'il veut tout dire, que tout le monde peut s'en réclamer : ce serait, au fond, l'un de ces « mots caoutchouc » dont parlait Auguste Blanqui à propos de la « démocratie »[1]. Nous aurions affaire à un mot insignifiant, à un non-concept, à un terme au fond sans intérêt. Et, de fait, il est souvent utilisé comme s'il désignait le plus petit commun dénominateur des mobilisations, le terme moyen qui devrait rassembler les « hommes de bonne volonté » de toutes classes et de toutes confessions. Ni les bonnes intentions ni les sursauts de la conscience ne suffiront jamais à faire une politique affrontant réellement le capitalisme. Et si le commun ne se rapportait qu'à la « bonne vie », à l'« harmonie avec la nature » ou au « lien social », il n'y aurait pas grand-chose de plus à en dire : les traités de morale y suffiraient. Que pourrait-on dire de nouveau des luttes actuelles si nous n'avions affaire qu'à des mouvements d'indignation morale cherchant à introduire dans un monde ravagé comme jamais par l'égoïsme des oligarchies dominantes un peu plus d'attention aux autres, de partage, de soin ? Qui ne se retrouverait, au moins en paroles, dans l'aspiration à refaire « monde commun », à rétablir une « communication rationnelle », à redéfinir un « vivre ensemble » ? Une aspiration qui peut d'ailleurs nourrir aussi bien le républicanisme le plus intransigeant que tous les communautarismes particuliers qui en appellent aux enracinements, aux origines, aux traditions, aux croyances.

Nous entendrons ici le commun d'une manière qui tranche avec un certain nombre d'usages courants assez peu réfléchis et, pour tout dire, passablement amnésiques. Pour commencer à penser la nouvelle raison du commun, il nous faut entreprendre un travail d'archéologie. Ce qui se présente comme le plus nouveau dans les luttes émerge dans un contexte et s'inscrit dans une histoire. C'est l'exploration de cette longue histoire qui permet de sortir des banalités, des confusions et des contresens. Nous proposons dans ce chapitre liminaire un premier repérage des discours autour du « commun », tant pour dire ce que le commun n'est pas que pour introduire la conception que nous voulons élaborer dans cet ouvrage.

La co-activité comme fondement de l'obligation politique

La racine étymologique du mot « commun » nous donne une indication décisive et une direction de recherche. Émile Benveniste indique que le terme latin « munus » appartient dans les langues indo-européennes au vaste registre anthropologique du don, tout en désignant un phénomène social spécifique : par sa racine, il renvoie à un type particulier de prestations et de contre-prestations qui concernent des honneurs et des avantages attachés à des charges. Il désigne ainsi inséparablement ce que l'on doit accomplir activement : un office, une fonction, une tâche, une œuvre, une charge, et ce que l'on donne sous forme de présents et de récompenses. On retrouve dans les significations du terme la double face de la dette et du don, du devoir et de la reconnaissance, propre au fait social fondamental de l'échange symbolique. La littérature ethnologique et sociologique en a, depuis Marcel Mauss, étudié les multiples formes dans les sociétés humaines. Le terme qui désigne la réciprocité, « mutuum », est d'ailleurs un dérivé de munus. Mais le munus n'est pas pour autant réductible à une exigence formelle de réciprocité. Sa singularité réside dans le caractère collectif et souvent politique de la charge ré-munérée (au sens étymologique du verbe remuneror, qui veut dire offrir en retour un présent ou récompenser). Ce ne sont pas d'abord ou surtout des dons et des obligations entre membres de la parentèle ou entre amis qui sont désignés par le terme, mais, plus souvent, des prestations et contre-prestations qui concernent une communauté entière. Ce que l'on retrouve aussi bien dans la désignation latine du spectacle public de gladiateurs (gladiatorum munus) que dans le terme qui exprime la structure politique d'une ville (municipium) formée de citoyens de la municipalité (municipes). On comprend alors que l'immunitas renvoie à la dispense de la charge ou de l'impôt et puisse à l'occasion se rapporter, sur le plan moral, à la conduite de celui qui cherche à échapper à ses devoirs envers les autres par égoïsme. On comprend surtout que les termes « communis », « commune », « communia » ou « communio », tous formés sur la même articulation de cum et de munus, veuillent donc désigner non seulement ce qui est « mis en commun », mais aussi et surtout ceux qui ont des « charges en commun ». Le commun, le commune latin, implique donc toujours une certaine obligation de réciprocité liée à l'exercice de responsabilités publiques[2]. On en tirera ici cette conséquence que le terme de « commun » est particulièrement apte à désigner le principe politique d'une co-obligation pour tous ceux qui sont engagés dans une même activité. Il fait en effet entendre le double sens contenu dans munus, à la fois l'obligation et la participation à une même « tâche » ou une même « activité » – selon un sens plus large que celui de la stricte « fonction ». Nous parlerons ici d'agir commun pour désigner le fait que des hommes s'engagent ensemble dans une même tâche et produisent, en agissant ainsi, des normes morales et juridiques qui règlent leur action. Au sens strict, le principe politique du commun s'énoncera donc en ces termes : « Il n'y a d'obligation qu'entre ceux qui participent à une même activité ou à une même tâche. » Il exclut par conséquent que l'obligation trouve son fondement dans une appartenance qui serait donnée

indépendamment de l'activité.

Cette conception retrouve, au-delà de l'étymologie latine, ce que donne à penser le grec, langue politique par excellence, et plus précisément le grec tel qu'il est fixé dans le lexique aristotélicien. Le commun d'origine latine résonne avec la conception de l'institution du commun (koinôn) et du « mettre en commun » (koinônein) chez Aristote. Selon la conception aristotélicienne, ce sont les citoyens qui délibèrent en commun pour déterminer ce qui convient pour la cité et ce qu'il est juste de faire[3]. « Vivre ensemble » ce n'est pas, comme dans le cas du bétail, « paître au même endroit », ce n'est pas non plus tout mettre en commun, c'est « mettre en commun des paroles et des pensées », c'est produire, par la délibération et la législation, des mœurs semblables et des règles de vie s'appliquant à tous ceux qui poursuivent une même fin[4]. L'institution du commun (koinôn) est l'effet d'une « mise en commun » qui suppose toujours une réciprocité entre ceux qui prennent part à une activité ou partagent un mode d'existence. Ce qui est vrai d'une petite communauté d'amis visant une fin commune l'est également, à une autre échelle, de la cité qui est orientée vers le « bien souverain ». Il n'est pas lieu ici d'entrer plus avant dans l'analyse de la conception aristotélicienne de l'activité de « mise en commun ». Il suffira de dire ici qu'elle est véritablement matricielle pour notre propre élaboration du commun : elle fait de la pratique de mise en commun la condition même de tout commun, dans ses dimensions affectives et normatives[5]. Sa principale limite, qu'il ne saurait être question de méconnaître, est de préconiser la propriété privée des biens sous la condition que ce qui est possédé privativement relève de l'usage commun[6]. Car, si la distinction entre la propriété et l'usage est théoriquement féconde, comme nous aurons l'occasion de nous en convaincre tout au long de l'ouvrage, la réalité de l'usage commun des biens privés est remise à la seule « vertu » qui résulte de la législation et de l'éducation[7], ce qui revient à sous-estimer le poids d'une institution comme la propriété privée et la façon dont elle peut déterminer un certain type de conduite.

La conception de l'agir commun que nous voulons élaborer à partir d'Aristote est absolument irréductible aux discours les plus courants qui font usage de l'adjectif « commun ». Lorsqu'on parcourt cette littérature politique, on est frappé du mélange des traditions, de la superposition des significations, de la confusion des concepts. On trouve ainsi chez de nombreux auteurs une même conception syncrétique du commun : la politique à mettre en œuvre devrait viser le « bien commun » par la production de « biens communs » qui constitueraient un « patrimoine commun de l'humanité »[8]. La très ancienne notion théologico-politique de « bien commun » est ainsi redéfinie et réactualisée à la fois par le recours à la catégorie juridico-économique des « biens communs » et par une conception, souvent très essentialiste, d'une commune nature humaine, qui serait au fondement de « besoins vitaux essentiels à l'humanité » ou encore à la notion de « coexistence sociale naturelle des hommes » et parfois même aux trois à la fois. Quiconque entreprend ainsi aujourd'hui de penser à nouveaux frais la catégorie de commun se heurte donc dès l'abord à une triple tradition qui continue encore d'agir, plus ou moins consciemment, dans nos représentations du commun. La première, d'origine essentiellement théologique, conçoit le « commun » comme finalité suprême des institutions politiques et religieuses : la norme supérieure du « bien commun » (au singulier) devrait être le principe d'action et de conduite de ceux qui ont la charge des

corps et des âmes. La deuxième est d'origine juridique et trouve de nos jours une forme de prolongement dans un certain discours économiste sur la classification des « biens » (au pluriel) : elle tend à réserver la qualification de « commun » à un certain type de « choses ». C'est par exemple l'orientation des mouvements altermondialistes, qui voudraient promouvoir des « biens communs mondiaux » comme l'atmosphère, l'eau ou la connaissance[9]. La troisième est d'origine philosophique : elle tend à identifier le commun à l'universel (ce qui est commun à tous) ou bien à rejeter ce qui du commun résiste à cette identification dans les marges insignifiantes de l'ordinaire et du banal. Nous examinerons ici brièvement tour à tour ces traditions de manière à faire apparaître ce qui fait obstacle à l'élaboration d'un concept véritablement politique du commun.

Le commun, entre l'étatique et le théologique

Le réinvestissement de la notion théologico-politique de « bien commun » pose un certain nombre de questions qui ne sont généralement pas traitées, par exemple celles de savoir qui est en position de définir ce qu'est le « bien commun » ou de préciser qui détient les moyens effectifs d'une politique supposée conforme à ce « bien commun ». En réalité, le recours au « bien commun » reconduit un certain nombre de postulats parfaitement antidémocratiques qui attribuent à l'État, ou à des « sages » ou à des « experts en éthique », ou encore à l'Église, le soin de dire ce qu'il est.

La notion de « bien commun » a une longue histoire que l'on ne peut retracer ici. On conviendra cependant d'en dégager quelques aspects notables et de mettre en évidence certaines difficultés soulevées par ses emplois réactualisés. Les expressions de « bien commun », d'« avantage commun » ou d'« utilité commune » nous viennent directement du latin. Mais les formules latines correspondantes viennent, elles, de la philosophie grecque et de la manière dont cette dernière discute de l'accord du juste et de l'avantageux. Elles traduisent plus précisément l'expression grecque employée par Aristote pour signifier l'avantage commun : « koinê sumpheron ». C'est principalement par l'intermédiaire de Cicéron que l'expression « utilitas communis », qui traduit cette expression aristotélicienne, est passée dans la réflexion éthique et politique traditionnelle en Occident. Elle sera assimilée et transmise par les passeurs de textes que furent les Pères de l'Église – en particulier Augustin. Cicéron, lorsqu'il utilise cette expression, fait particulièrement valoir la dimension du devoir qui est attendu des magistrats dans l'exercice de leur fonction. Tous ceux qui ont une charge doivent servir non point leur intérêt propre, mais l'utilité commune, laquelle se confond avec la société humaine, en ce qu'elle obéit aux obligations de réciprocité qui s'y établissent naturellement, aussi bien qu'avec l'utilité de la chose publique (utilitas rei publicae) dans une perspective républicaine. Trahir l'utilité commune au profit de son seul égoïsme cupide, comme le font les tyrans, est contre nature. C'est pour cela qu'ils doivent être extirpés de la communauté humaine : « L'abandon de l'utilité commune est contre nature ; il est de fait injuste[10]. » Les responsables de la cité doivent viser dans leurs actes l'utilité de tous pris comme ensemble (utilitas universorum), mais cette dernière ne peut que s'identifier à l'utilité commune (utilitas communis). L'utilité commune est utilité de l'homme en tant qu'homme (utilitas hominum) : « Si la nature prescrit que l'homme veuille qu'on prenne soin de l'homme, quel qu'il soit, pour cette raison même qu'il est homme, il suit nécessairement, selon la même nature, que l'utilité de tous (omnium utilitas) est l'utilité commune (utilitas communis)[11]. » Autant dire que l'homme en tant que partie du cosmos et membre de l'humanité doit conformer son intérêt aux obligations de la vie en société en luttant contre la cupiditas destructrice de la communauté des hommes. La conception cicéronienne va loin : la primauté de l'utilité commune autorise le sage à confisquer les biens d'un homme nuisible qui parasite la communauté[12].

On retiendra que, dans le cadre d'une telle philosophie stoïcienne, c'est la nature qui

prescrit ce qu'est l'utilité commune et qui dicte donc la conduite de celui qui a la responsabilité politique en tant que garant de l'utilité de la chose publique (utilitas rei publicae). En d'autres termes, c'est à l'homme honnête et sage de savoir ce qu'est cet « avantage commun » constitutif de la société humaine comme telle. Pendant des siècles, par la transmission et la culture des textes de l'âge classique, le service de l'utilité commune sera réclamé de l'homme vertueux, qui doit toujours y soumettre son intérêt propre. Il faudra le remaniement utilitariste du XVIIIe siècle pour renverser de façon nette la hiérarchie des termes et faire de l'intérêt propre la marque même de la nature humaine et le nouveau fondement des normes.

Pour Cicéron, la législation et l'action gouvernementale devraient toujours être « pour l'utilité commune » (communi utilitati). Cicéron ne confond pas l'utilité de la « chose publique », qui s'impose à tous, et l'utilité « publique », au sens étroit des intérêts de l'État. Il ne saurait être question de justifier tous les actes de l'État à qui il peut arriver de défendre des intérêts spécifiques qui s'opposent à l'utilité de la société : « Ils sont remarquables les cas où l'on méprise l'apparence de l'utilité publique en comparaison de la beauté morale[13]. » Cette opposition proprement républicaine ne se retrouve pas dans l'ensemble de la doctrine politique romaine, et elle disparaîtra même à l'époque impériale. On doit d'ailleurs souligner la relative indistinction, qui durera longtemps, entre utilité commune et utilité publique (utilitas publica) : la chose publique et les obligations de la société humaine (societas hominum) se confondent. Cette confusion tient à ce que le terme public peut ainsi être employé selon deux significations différentes [14], dualité qui perdure d'ailleurs dans de multiples langues. Le public s'oppose au privé, comme le commun s'oppose au propre[15]. D'un côté, il s'oppose donc à tout ce qui relève du domaine privé mais n'est pas nécessairement relié à l'État : c'est ainsi que l'on parle de « lecture publique », c'est-à-dire faite devant tout le monde, ou que l'on parle encore aujourd'hui d'« opinion publique », laquelle n'est évidemment pas l'opinion d'État. D'un autre côté, le terme « public » désigne ce qui tient à l'État en tant que tel, à ses institutions et à ses fonctions : le publicum est le trésor de l'État, les bona publica sont les biens de l'État. La doctrine politique romaine a légué un terme qui, pour renvoyer à la communauté des citoyens, a pu cependant être utilisé aussi pour magnifier et augmenter la domination de l'institution étatique sur les sujets politiques.

Il est remarquable que l'usage du terme d'« utilité publique » soit de plus en plus souvent attesté dans les codes et les constitutions du Bas Empire pour signifier les intérêts spécifiques de l'État, distincts de ceux de la société, le terme se mettant alors à fonctionner pratiquement comme « un principe d'action politique des empereurs[16] ». La Salus Rei publicae va devenir, après la République romaine et face aux crises multiples qui menacent l'Empire, le levier de l'absolutisme impérial. L'opposition cicéronienne entre l'« utilité de la chose publique » et l'« utilité publique », au sens restreint du terme, s'efface au fur et à mesure que progresse l'étatisme. Il est significatif, comme on peut le déduire du relevé très précis que fait Jean Gaudemet à partir des écrits juridiques, que le terme d'« utilitas communis » en vient sous Théodose Ier (au IVe siècle) à ne plus désigner que les « délibérations des assemblées provinciales, considérées moins comme un service d'État que comme l'organe représentatif d'intérêts collectifs[17] ». Dès lors que l'utilité de la communauté passe après les intérêts des services étatiques, le paysage doctrinal en vient

à opposer aux IVe et Ve siècles l'utilité publique et l'utilité des particuliers (utilitas privatorum) en affirmant la prééminence de la première.

L'histoire cependant n'a rien de linéaire. Dans l'Empire chrétien d'Orient, la doctrine, telle qu'on peut la reconstituer à partir de la compilation juridique du Code de Justinien au VIe siècle, rétablit la notion d'une utilité du commun distincte d'une utilité de l'État, mais c'est pour affirmer que le soin du bien du koinôn a été confié par Dieu à l'Empereur. Selon Jean Gaudemet, la reviviscence à Byzance des formules cicéroniennes est due pour partie seulement à l'influence de Pères de l'Église. Augustin, on le sait, reprend à Cicéron la définition de la république qui doit reposer sur le double fondement du droit et de l'utilité commune[18]. Mais c'est plus sûrement la pérennité de la doctrine aristotélicienne du koinê sumpheron qui s'y révèle. Ce point est très important pour la postérité du thème dans le christianisme jusqu'à nos jours.

Ces notions, dont toutes les doctrines politiques ultérieures vont faire un usage abondant, nous conduisent dans un certain nombre de directions que l'on peut repérer et qui évident le commun de son sens grec. La première direction prise par la doctrine politique romaine est celle de l'étatisation du commun. La seconde est sa spiritualisation dans le contexte chrétien.

La première direction nous mène vers la doctrine de la souveraineté, qui fait de l'État le détenteur du monopole de la volonté commune. La substitution de l'utilité publique, au sens étatique de l'expression, à l'utilité commune est un point fondamental de l'histoire politique occidentale. La souveraineté, qui définit cette pleine puissance de l'État, est depuis Bodin le cœur du droit public : « République est un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine[19]. » Cette même notion de souveraineté sera ultérieurement refondée par Rousseau, qui fait du « bien commun » l'objet propre de la « volonté générale » : le bien commun est alors identifié à l'« intérêt commun », qui est « ce qu'il y a de commun » dans les intérêts particuliers, et qui « forme le lien social ». Dire que le bien commun forme le lien social revient à dire que ce lien est « effectué » par la volonté générale, à laquelle il revient de « diriger les forces de l'État selon la fin de son institution[20] ». C'est dire à quel point la notion de « bien commun » est ici pensée à partir de l'institution de l'État.

Cette étatisation du commun ne s'est pas faite évidemment en un seul jour. L'historien nous indique que les notions romaines n'ont jamais cessé d'être mentionnées à l'époque mérovingienne et carolingienne dans les milieux dirigeants[21]. La res publica comme persona ficta, chose abstraite incarnée ou représentée par une personne publique, fait surtout son grand retour au XIIe siècle, époque où l'on redécouvre et Cicéron et le droit romain. Mais c'est à cette même époque que le bien commun devient une catégorie théologique majeure. Pierre Abélard, dans sa Theologia Christiana, illustre bien l'usage étatisant qui est fait de la notion quand il définit la res publica comme « ce dont l'administration est assurée en vertu de l'utilité commune[22] ». Mais en réalité il réinterprète les catégories romaines en les rapportant au modèle de la communauté de l'Église primitive[23]. Le primat de l'utilité commune est ainsi identifié à l'idéal de la société chrétienne. Tout ce qui est possédé doit être affecté à l'utilité commune[24], manière de dire que le propre doit toujours rester soumis au commun. On retrouvera chez son élève Jean de Salisbury, en particulier dans son Policratus, l'idée selon laquelle le Prince n'a reçu la

potestas, la puissance d'action, que pour l'« utilité de chacun et de tous ». Mais, dans le contexte chrétien, la hiérarchie des lois et des principes est très différente de la pensée romaine classique. S'il n'est point de pouvoir qui ne vienne de Dieu, selon la formule de saint Paul dans l'Épître aux Romains (Rom. 13 1-2), le Prince n'est donc jamais que le médiateur entre la Loi divine et la communauté. Indexer, à la manière ancienne, l'administration de la res publica sur l'utilité commune conduit logiquement à redéfinir cette dernière dans un sens nouveau.

C'est la seconde direction que va prendre le bien commun. Il va se « spiritualiser », donnant ainsi à l'Église le monopole de la définition du bien suprême. C'est au XIIIe siècle, et en référence à Aristote plus qu'à Cicéron, que le « bien commun » (bonum commune) apparaît comme le concept éthique et politique clé, le locus communis des canonistes et des légistes. Le bien commun, fondement éthique du politique, critère du bon gouvernement, devient une arme argumentative utilisée par tous les protagonistes du grand partage entre les partisans de l'Empire et ceux du pape.

Le bien commun chrétien se distingue évidemment du bien souverain selon Aristote. La fin ultime de l'existence n'est pas le bonheur dans le monde sublunaire, mais la béatitude en Dieu. S'il est certain qu'il y a bien eu un grand travail d'assimilation des textes d'Aristote à partir du XIIIe siècle[25], c'est sans doute par exagération que l'on a parlé de la « révolution aristotélicienne », d'abord parce que Aristote n'est pas la seule source de la pensée médiévale, ensuite parce que les grands commentateurs de la Politique et de l'Éthique en produisent une interprétation très particulière. Si le bien commun des scolastiques est un principe d'évaluation de la politique du Prince, il relève de la Cité de Dieu, il s'inscrit dans l'ordre divin où chaque être est à sa place, doit tenir son rang et poursuivre sa fin[26]. Les grands commentateurs d'Aristote, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, hiérarchisent les fins depuis la plus haute, qui est le salut de l'âme, jusqu'au bien de la cité humaine. Le bien suprême de l'homme est en Dieu, le nécessaire dévouement à la chose publique n'est qu'une étape de progression vers le Créateur[27], et la « civitas perfecta » est elle-même ordonnée à la marche vers le bien commun qu'est Dieu. Cette dissociation de l'homme et du citoyen est évidemment très éloignée de la pensée d'Aristote, de même que la morale qui soutient l'« élan continu de la créature vers la béatitude céleste », pour ne pas parler de la conception de la communauté chrétienne comme corps mystique[28]. Cette spiritualisation du bien commun s'accompagne d'une valorisation de la hiérarchie et de la soumission à l'ordre divin. En ce sens, le commun thomiste est une « mise en ordre » selon le plan de Dieu, qui est de la responsabilité des pouvoirs spirituel et temporel. On comprend alors pourquoi cette théologie du bien commun fait bon ménage avec la thèse de la souveraineté terrestre pour autant que cette dernière reste soumise à la loi divine.

À partir de ces quelques notations de repérage, on peut se faire une idée du double destin du commun en Occident. État et Église s'en sont disputé le monopole tout en s'accordant peu à peu sur une répartition des rôles. On voit alors qu'il y aurait beaucoup de légèreté à reprendre aujourd'hui sans précaution la notion théologico-politique de « bien commun ». Les auteurs qui s'y risquent ignorent généralement de quel héritage elle est porteuse : rien de moins que le refoulement d'une conception faisant de la praxis humaine la source des normes. Loin de pouvoir servir d'emblème à l'émancipation, la notion pourrait bien toujours couvrir et justifier des formes de domination archaïques, dans la mesure

même où une institution comme l'Église prétend encore détenir la connaissance du bien commun et, à ce titre, exercer un magistère sur les relations sociales. On en voit encore aujourd'hui un certain nombre de conséquences tyranniques en matière de sexualité, de mariage et de famille. Il convient par ailleurs de se rappeler que la « doctrine sociale de l'Église », qui fait toujours du « bien commun » son premier principe, a su, dans la droite ligne de la scolastique thomiste, accommoder la thèse de l'origine divine de la destination universelle des biens de la terre et le droit de propriété, sous condition d'un usage de la propriété pour le bien commun[29]. Au regard de la marche en avant du capitalisme depuis quelques siècles, le bilan historique de la doctrine en question est particulièrement sombre.

Mais nous avons vu plus haut que les auteurs qui cherchent à penser aujourd'hui le commun ne se contentent pas de raviver la vieille notion scolastique de « bien commun », ils entendent aussi l'articuler avec la conception économique des « biens communs ». Cette reprise se fait au prix cette fois d'une réification du commun.

La réification du commun

Le deuxième écueil dont doit se garder toute pensée du commun est celle qui consiste à l'inscrire dans l'essence de certaines choses extérieures à l'homme, essence qui interdirait à l'homme de se les approprier. Nous conviendrons de parler de « réification » du commun dans la mesure où ce dernier s'identifierait à certaines propriétés que posséderaient ces choses en elles-mêmes. Le concept à partir duquel cette réification se produit est le concept de « chose commune » (res communis) tel qu'on le trouve dans le droit romain. C'est donc ce concept juridique que nous entreprendrons tout d'abord d'expliciter.

Nous emprunterons à l'Énéide de Virgile le point de départ de notre réflexion. L'épisode se situe au Livre septième. Les Troyens conduits par Énée finissent après maintes mésaventures par aborder aux rives du Latium. Ils envoient une ambassade chargée de présents au vieux roi Latinus pour le prier d'agréer pacifiquement les Troyens. Les recevant dans son palais, le roi s'adresse à eux en leur demandant ce qu'ils cherchent. Ilionée, l'un des porte-parole des Troyens, répond alors en évoquant un terrible ouragan qu'ils ont eu à subir : « Portés, par ce ravage, en tant de vastes mers, pour nos dieux nous quêtons l'humble lieu d'un bord calme, ainsi que l'air et l'eau, ces biens à tous offerts (cunctis… patentem)[30]. » Que l'air et l'eau soient qualifiés par l'un des ambassadeurs troyens de « biens offerts à tous » ou « ouverts à tous » mérite toute notre attention. Il s'agit en effet par ces mots de donner à entendre à Latinus que leurs intentions sont pacifiques : nous ne demandons que peu de chose, rien qu'un emplacement sur le bord du fleuve ainsi que l'air et l'eau[31]. On connaît la suite : le soulèvement des pâtres, puis le déchaînement général de la guerre qui va conduire les Italiens dirigés par Turnus à s'armer contre Énée et ses compagnons. Reste qu'il n'y a a priori aucune raison de soupçonner Ilionée et les siens d'une ruse : l'eau et l'air leur apparaissent vraiment comme des « biens ouverts à tous ». Comment entendre exactement cette expression ?

L'air et l'eau semblent relever tous deux d'une catégorie juridique singulière, celle des « choses communes » ou res communes. Dans son ouvrage Les Choses communes, Marie-Alice Chardeaux écrit : « En droit romain, la catégorie des res communes comprenait l'air, l'eau courante, la mer et le rivage de la mer[32]. » Notant que les res communes sont fréquemment confondues avec les biens sans maître (res nullius), elle précise leur distinction en ces termes : « Alors que les choses communes sont inappropriables, les biens sans maître sont simplement inappropriés et, par là même, appropriables par le premier occupant[33]. » Pour qui se préoccupe de la généalogie de cette distinction entre res communes et res nullius, il importe de remonter jusqu'à un jurisconsulte du nom de Marcien (première moitié du IIIe siècle), qui introduit dans le droit romain une nouvelle classe de choses : celles des choses produites « en tout premier lieu par la nature et qui ne sont encore tombées sous la propriété de personne ». Il distingue deux sortes de choses qui entrent dans cette classe : « Les unes, appelées res nullius (choses sans maître), sont factuellement vacantes : elles ont vocation à appartenir au premier occupant qui s'en empare. Tels sont, par exemple, les animaux sauvages. Les autres, appelées res communes omnium, sont des choses qui, par nature, n'appartiennent à personne et dont

l'usage est commun à tous. Tels sont l'air, l'eau courante, la mer et le rivage de la mer qui s'étend jusqu'où va le flot dans les grandes marées d'hiver[34]. »

En fait, c'est le statut juridique des res communes, parmi toutes les choses répertoriées et construites par le droit romain, qui n'est pas sans faire problème. En effet, elles « demeurent en marge des divisions couramment appliquées aux choses », qu'il s'agisse de la distinction entre les choses patrimoniales[35] et les choses extra-patrimoniales ou de la division entre les choses de droit divin et les choses de droit humain. Un célèbre passage des Institutes de Gaius, remanié dans les Institutes de Justinien, explicite cette seconde distinction en ces termes : les choses de droit divin comprennent les choses sacrées (lieux et choses consacrés aux dieux célestes), les choses religieuses (lieux et sépultures réservés aux dieux moines) et les choses saintes (les enceintes urbaines)[36] ; les choses de droit humain comprennent quant à elles les choses publiques (inappropriables et hors commerce juridique) et les choses privées (appropriables et dans le commerce juridique). Comme les choses de droit divin, les choses publiques sont désignées par l'expression de « res nullius in bonis », c'est-à-dire de « choses relevant d'un patrimoine qui n'appartient à personne »[37].

Cette mise à l'écart n'a pas empêché une certaine imprécision relativement à la distinction entre choses publiques et choses communes : ainsi, les rivages de la mer sont indifféremment qualifiés de « communs » et de « publics »[38]. On peut néanmoins différencier ces deux sortes de choses en fonction de trois critères : leur catalogue respectif ne se recouvre pas ; leur inappropriabilité n'a pas la même cause, puisque les choses publiques sont retranchées de l'aire d'appropriation par un acte de droit public, à la différence des choses communes qui n'appartiennent à personne par nature ; enfin, leur inappropriabilité n'a pas la même intensité puisque, pour les choses publiques, elle est d'institution et vaut de façon permanente, ce qui autorise tout citoyen à s'opposer à un usage privatif, tandis que les choses communes sont susceptibles de tomber sous le dominium provisoire de l'occupant. Comme le dit Marie-Alice Chardeaux : « Ainsi, celui qui construit sur le rivage de la mer un édifice en est propriétaire tant qu'il subsiste. Mais cette appropriation est nécessairement temporaire car la nature est imprescriptible. Sitôt l'édifice détruit, le sol recouvre sa condition primitive de chose commune. De sorte que Marcien compare ce droit de la nature, qu'un droit humain a provisoirement suspendu, à la condition d'un prisonnier de guerre qui, aussitôt franchie la frontière, recouvre sa liberté d'origine[39]. »

En fin de compte, la mise à l'écart dont font l'objet les res communes révèle la difficulté éprouvée par le droit romain à concevoir la relation de ces choses à la sphère du droit prise comme telle. Elles sont davantage conçues comme une « enclave originaire » dans la propriété collective de l'âge primitif de l'humanité que comme une catégorie pleinement juridique : dans cet âge, toutes ces choses auraient été en effet communes à tous les hommes[40]. Elles forment en ce sens un « enclos pré-juridique » à l'intérieur duquel le droit laisse subsister une nature autonome « comme à l'état de fossile[41] ». Mais il faut ajouter que cette enclave a une fonction très précise dans la mesure où elle constitue un modèle pour les choses publiques – notamment les fleuves, les routes, les places et les théâtres : à l'image des choses communes, qui sont offertes à l'usage commun de tous[42], les choses publiques sont affectées à l'usage commun de tous, la seule différence entre les deux

étant que les secondes le sont après avoir été retranchées de la sphère d'appropriation par un acte de droit public tandis que les premières sont supposées l'être en vertu de leur nature. C'est justement cette irréductible différence qui est particulièrement significative : « [S]i les res communes sont conçues comme des choses par nature inappropriables, c'est précisément parce qu'elles n'intègrent pas totalement la sphère juridique. À l'inverse, si les res communes avaient dû former à Rome une catégorie pleinement juridique, leur inappropriabilité n'aurait vraisemblablement pas été fondée sur leur essence[43]. » On voit donc que le modèle ne peut fonctionner qu'à la condition de faire abstraction de la raison de l'inappropriabilité des choses communes. La conclusion s'impose d'elle-même : « [I]l n'existe pas à Rome de choses appartenant à des catégories pleinement juridiques qui soient, par nature, inappropriables. Les choses de droit divin et les choses publiques échappent en droit (romain) à l'aire d'appropriation et de commerce. Leur inappropriabilité résulte d'un acte de droit public ou sacral qui les affecte, soit à l'usage des citoyens, soit à un dieu. Au regard de ces éléments, on comprend mieux pourquoi les choses communes sont conçues en droit romain comme des choses par nature inappropriables. C'est précisément parce qu'elles ne forment pas alors une catégorie pleinement juridique[44]. »

Une telle conclusion est d'autant plus inévitable qu'elle s'accorde parfaitement avec la conception que le droit romain se fait de la « chose » (res). Comme Yan Thomas l'a très clairement établi, l'opposition métaphysique du sujet et de l'objet est étrangère à ce droit : on n'a pas d'un côté des sujets libres, titulaires de droits subjectifs, et de l'autre côté des choses extérieures sur lesquelles ces droits s'exercent[45]. En conséquence, la res n'est pas projetée sur le plan d'une nature passive ou d'une pure extériorité matérielle. Le noyau sémantique de la notion renvoie d'abord et avant tout au procès, à l'affaire à débattre, et c'est à partir de ce noyau qu'on est passé de l'« affaire » contestée à la « chose » qui est à l'origine du conflit : « Le sens primitif de res oscille donc entre les idées de litige, de situation litigieuse, et d'objet fournissant l'occasion d'un contentieux. D'où, par extension, la situation que doit régler un jugement, ou régir une loi. Mais la signification centrale reste celle d'"affaire", prise dans les réseaux du débat contradictoire : res in controversia posita [46]. » Dans ces conditions, la res ne peut donc apparaître comme le lieu inerte d'une violence de droit ou de l'exercice de la maîtrise unilatérale d'un sujet : « Si la res est objet, elle l'est avant tout d'un débat, ou d'un différend, objet commun qui oppose et réunit deux protagonistes à l'intérieur d'une même relation[47]. » Toutes significations qui ont trait aux biens et aux choses patrimoniales sont des significations dérivées qui se forment vers la fin du IIIe siècle avant J.-C.[48]. On voit mal comment la notion d'une chose qui serait par nature inappropriable (res communis) aurait pu se constituer en catégorie pleinement juridique dans un tel contexte, puisque toutes les choses reconnues par ce droit sont en réalité construites par lui dans une relation à une affaire ou à un procès. Il s'agit d'une notion qui est conçue comme « une sorte de réceptacle » regroupant toutes les choses dont l'inappropriabilité est fondée sur leur nature. Ce qu'elle met une fois encore en évidence, « c'est la permanence des difficultés à qualifier juridiquement les entités naturelles qui préexistent au droit[49] ».

Il y a donc peu d'enseignements à tirer de cette catégorie située à la limite du juridique. Aussi ne doit-on pas chercher à étendre la catégorie de « choses communes » que nous avons héritée du droit romain. Bien plutôt convient-il de l'abandonner et de renoncer une

fois pour toutes à l'idée qu'il existe des choses par nature inappropriables pour fonder vraiment et entièrement en droit l'inappropriabilité[50]. Pourtant, certains proposent aujourd'hui d'ajouter à la liste traditionnelle – l'air, l'eau courante, la mer et son rivage – la lune, l'espace extra-atmosphérique, le sol et le sous-sol de la haute mer, le génome de l'espèce humaine, les paysages, les ondes, les œuvres de l'esprit tombées dans le domaine public, certaines informations, le rayonnement solaire, les espèces animales et végétales, ainsi que le silence de la nature[51]. Des ONG et des organisations liées aux Nations unies voudraient constituer un « patrimoine de l'humanité » fait de ces biens communs dont chacun dresse la liste. Une telle inflation de la catégorie ne peut que nous conduire tout droit vers une sorte de naturalisme, qui est proprement ce que nous appelons ici la réification du commun : car, sous ce mot, il faut entendre res non pas dans la signification technique d'« affaire » ou de « cause » que lui a conférée le droit romain, mais dans le sens, devenu pour nous habituel, de chose matérielle donnée dans une pure extériorité. Il s'agirait alors, à travers l'extension proposée, de reconnaître en droit qu'un nombre de plus en plus grand de choses échappent à cette maîtrise du sujet en raison de propriétés inscrites dans leur nature matérielle.

Cependant, à examiner la question de plus près, les arguments invoqués pour ancrer l'inappropriabilité dans la nature des choses sont de deux sortes : ou bien on range dans les res communes les choses dont l'appropriation est inutile en raison de leur caractère inépuisable ; ou bien on subsume sous cette même notion les choses qui sont impossibles à approprier en raison de leur caractère insaisissable. Dans la première conception, c'est l'abondance qui expliquerait que les choses communes se prêteraient à l'usage simultané de tous les individus. Le juriste Charles Comte écrit ainsi au XIXe siècle : « Quelques-unes, telles que la lumière des astres, l'air atmosphérique, l'eau enfermée dans le bassin des mers, existent en si grande quantité que les hommes ne peuvent leur faire éprouver aucune augmentation ou aucune diminution sensible ; chacun peut s'en approprier autant que ses besoins en demandent sans nuire en rien aux jouissances des autres, sans leur causer le moindre préjudice[52]. » On trouve la même idée, plus nettement exprimée, dans une publication plus récente : « Les propriétés physiques de l'air comme celles de l'eau, leur caractère apparemment inépuisable, font que leur utilisation par un sujet en un lieu et un moment donnés n'empêche pas un autre sujet d'en faire usage dans les mêmes conditions au même lieu et au même instant[53]. » Bien qu'utiles, ces choses seraient sans valeur en raison de leur abondance, ce qui rendrait superflu un droit privatif à leur égard.

Dans la seconde conception, c'est l'impossibilité physique de l'appropriation qui est mise en avant. C'est en raison « de leur éloignement, de leur essence fugitive ou de leur immensité » que les choses communes « répugneraient à être enfermées dans le domaine exclusif d'une personne » : « on n'enclot pas la lumière », « on ne numérote pas les nuages ». L'argument vaut de l'air, « rétif à toute appropriation réelle et permanente » par son ubiquité, ou de l'eau, « élément fluide et mobile, qui s'échappe dès que l'on veut la retenir »[54]. Le juriste Jean Domat écrit ainsi : « Les Cieux, les astres, la lumière, l'air et la mer sont des biens tellement communs à toute la société des hommes, qu'aucun ne peut s'en rendre maître, ni en priver les autres. Et aussi la nature et la situation de toutes ces choses est toute proportionnée à cet usage commun pour tous[55]. » Dans un esprit assez voisin, Grotius affirme au sujet de la mer : « Il y a [...] une raison naturelle que la mer [...] ne puisse être

possédée en propre. C'est que la prise de possession n'a lieu qu'en matière de choses bornées. Or, tout liquide n'ayant point de bornes propres, selon la remarque d'Aristote, il ne peut être possédé qu'autant qu'il est renfermé dans une autre chose[56]. » Dans le même sens, Joseph Ortolan présentera en ces termes la catégorie des choses communes telle qu'on la trouve chez les jurisconsultes romains : « C'est la nature de ces choses qui les range dans cette classe : ainsi, il est physiquement impossible à qui que ce soit d'être propriétaire de la mer, de l'air, du soleil, des étoiles[57]. »

Ce qui frappe dans ces deux conceptions, c'est tout d'abord le rapport singulier qu'elles présupposent entre le droit et la réalité sur laquelle il porte, rapport qui trahit un naturalisme foncier : le droit « se bornerait à entériner une réalité à l'égard de laquelle il serait impuissant », il n'aurait pas à prescrire l'inappropriabilité des choses communes, il ne ferait que la constater [58]. Son opération se réduirait alors à prendre acte de la préexistence d'une réalité qui lui imposerait sa norme au lieu de créer ses propres réalités par l'élaboration de ses propres catégories. Contre ce naturalisme, il faut tenir qu'il n'est aucune norme naturelle d'inappropriabilité, qu'une telle norme ne peut être qu'une norme de droit : « La mer n'est pas une chose commune simplement parce qu'elle est abondante. Pas davantage le génome de l'espèce humaine n'est une chose commune en raison de son caractère commun[59]. » Ce qui frappe en outre, c'est que tout le discours d'une certaine économie politique contemporaine n'a fait que reprendre, sous un habillage terminologique neuf, de très anciens arguments : comme on le verra plus loin[60], les critères de classification des biens (rivalité, exclusivité, etc.) sur lesquels tout ce discours est construit ne font le plus souvent que reconduire des considérations depuis longtemps familières aux juristes[61], à cette différence près, qui n'est pas négligeable, qu'il s'efforce d'intégrer dans la sphère élargie des biens (goods) ce que l'argumentaire classique issu du droit romain persistait à présenter comme n'étant pas vraiment des biens. À chercher dans les caractéristiques des biens le fondement d'une politique des « biens communs », on se condamne, sans très bien le savoir, à la limiter à un nombre très circonscrit de biens définis par des critères que le droit et surtout l'économie politique seraient en mesure de fournir.

La notion de « patrimoine commun de l'humanité », qui a fait son entrée dans la sphère du droit international il y a à peine quelques décennies, mérite de ce point de vue un réexamen radical. On sait que la notion a servi à penser le statut juridique de « choses » que l'on entendait soustraire à la souveraineté des États, comme l'Antarctique, l'espace extra-atmosphérique ou encore les grands fonds marins, et qu'il a été ensuite envisagé de l'étendre aux ressources génétiques végétales ou au génome humain[62]. Là encore on retrouve l'illusion naturaliste : outre que c'est faire peu de cas de la complexité du génome qui est à la fois individuel et collectif, cela revient à poser que ce qui est commun à toute l'espèce d'un point de vue biologique est commun en droit, comme si on pouvait inférer de ce qu'une chose est commune en fait qu'elle est commune en droit[63]. De plus, recourir à la notion de « patrimoine » n'est pas sans poser quelques problèmes juridiques dont le plus épineux est que tout patrimoine requiert un sujet. Dans le cas présent, c'est bien sûr l'humanité qui est censée constituer un tel sujet. Or l'humanité est en tant que telle dépourvue de personnalité juridique : « Faute d'être sujet de droit, l'humanité n'est pas titulaire du patrimoine commun. Voici donc un "patrimoine sans personne", un

patrimoine sans sujet. » La cohérence juridique de la notion d'un patrimoine sans sujet est suffisamment douteuse pour qu'on n'insiste pas davantage. En fait, sous cette notion confuse, on cherche à justifier la soustraction hors de la sphère de l'appropriation avec les devoirs qu'impose cette soustraction : « Cette expression n'est qu'une métaphore : elle renvoie à l'idée de conservation et de transmission[64]. »

Devant cette évidente limite du naturalisme, il est tentant de chercher dans l'universalité de l'essence humaine un autre fondement à la politique du commun. C'est bien la voie qu'empruntent ceux qui voudraient faire de l'essence humaine la base d'un nouvel universalisme et d'un nouvel humanisme.

Le commun, entre le vulgaire et l'universel

Le commun ne pourrait-il pas se définir par l'humain, par l'appartenance à l'humanité ? Ce que « nous aurions en commun » par-delà nos différences ne serait-il pas suffisant à dessiner une nouvelle politique mondiale ? Là encore, des ONG, des juristes, une partie du mouvement altermondialiste voudraient faire de l'humanité comme essence la base d'un « autre monde ». On a vu plus haut que l'Antiquité n'avait pas méconnu ce fondement de l'universel. Dans la philosophie cicéronienne, le commun est fondé sur la sociabilité propre au genre humain. Le christianisme a prolongé à sa manière cette identification du commun et de l'universel : c'est en tant que créature de Dieu et animal raisonnable que l'homme aspire à la béatitude. Dans le registre d'une tradition philosophique persistante, le commun a continué de désigner ce que l'on pose au fondement d'une coappartenance : « Du point de vue de la philosophie politique, le commun semble ainsi toujours devoir précéder les communautés, en représenter l'assise, le sol, la racine immuable, l'essence, la nature », comme l'indique justement Judith Revel[65]. Et les tentatives ne manquent pas pour redéfinir un bien commun modernisé en s'appuyant sur les sciences de l'homme, voire sur la psychanalyse. Dans cet essentialisme, à la différence du précédent, l'identité intérieure du genre se substitue à l'identité matérielle des choses.

Pourtant, à un certain moment de son histoire, la philosophie a également tenu à dissocier le commun et l'universel, allant même jusqu'à dévaloriser le premier au profit du second. Il est ainsi frappant que le lexique philosophique ait à ce point reçu l'acception toute chargée de mépris du mot « commun ». Dans la langue française, le terme apparaît en 1160 avec le sens d'« ordinaire », dont la valeur péjorative est soulignée par sa proximité avec le substantif le « vulgaire », qui se forme à la même époque pour désigner le peuple[66]. Cela est encore manifeste jusque dans la manière dont sont désignées les parties de la maison bourgeoise qui doivent rester dans l'ombre parce qu'elles sont les lieux de la domesticité. Comme l'observe Judith Revel, il s'agit « tout à la fois de l'espace que l'on soustrait à la vue des éventuels visiteurs – que l'on cantonne au contraire dans les pièces de "représentation" –, l'ensemble des fonctions qui n'ont pas droit de cité dans le pur théâtre des rapports sociaux (les cuisines, les sanitaires, le garde-manger, la buanderie) et le huis clos où se retrouvent tous ceux qui, bien qu'ils assurent le fonctionnement quotidien de l'ensemble de la maisonnée, en sont paradoxalement exclus[67] ».

Dans le langage même de la philosophie, le mot « commun », notamment à l'âge classique, prend le sens de « vulgaire », en écho au « vulgus » latin qui désigne précisément le « commun des hommes ». C'est d'ailleurs au XVIIe siècle, lorsque apparaît l'expression péjorative « homme du commun », que le terme est consacré par la langue philosophique. Ainsi, à la fin de la seconde des Méditations métaphysiques, dans le contexte de l'analyse du morceau de cire, le terme latin « vulgus », qui intervient à deux reprises dans une même phrase, est justement rendu dans la traduction française par « commun » : « Mais qui désire élever son savoir au-dessus du commun (supra vulgus) doit avoir honte de trouver occasion de douter dans les inventions du langage commun (ex formis loquendi quas vulgus invenit)[68]. » Juste après, se référant au moment où il a aperçu

la cire pour la première fois, Descartes dit qu'il « a cru la connaître par le sens externe lui-même ou du moins par le sens commun (sensu communi), comme on l'appelle, c'est-à-dire par la puissance imaginative[69] ». On doit ainsi distinguer le « bon sens », ou entendement, du « sens commun » (sensus communis), ou imagination, ce qui est une manière de signifier que le « bon sens » n'est « bon » que pour autant qu'il n'est pas « commun »[70]. Pour apprécier cette dévalorisation épistémologique du « commun », il faut savoir en outre que l'expression de « sens commun » ou de « sensation commune » (koinê aisthêsis) vient d'Aristote, pour lequel elle ne semble pas désigner un sixième sens spécial qui viendrait s'ajouter aux sens externes, mais bien la perception d'objets en commun par différents sens externes[71].

Quoi qu'il en soit, ce sens de « vulgaire » continue longtemps encore à être associé dans la langue de la philosophie au terme de « commun ». Dans le § 40 de la Critique de la faculté de juger, Kant déplore que l'entendement sain, non encore cultivé, ait « l'honneur affligeant d'être désigné par le terme de sens commun (sensus communis) – et cela de telle manière que, sous ce mot de commun (non seulement dans notre langue, qui contient sur ce point une ambiguïté, mais encore en bien d'autres langues), on entend le vulgaire, ce que l'on rencontre partout et dont la possession n'est absolument pas un mérite ni un privilège[72] ». Le propos de Kant est de donner à entendre, sous cette expression de sensus communis, l'« Idée d'un sens commun à tous », c'est-à-dire une « capacité à s'élever au-dessus des conditions subjectives et particulières du jugement, à l'intérieur desquelles tant d'autres sont comme enfermés, et à réfléchir sur son propre jugement à partir d'un point de vue universel (qu'il ne peut déterminer que dans la mesure où il se place du point de vue d'autrui) »[73]. On le voit, il s'agit pour Kant, à l'encontre de l'usage le plus répandu, de dissocier le commun du vulgaire en rattachant le commun à l'universel, ce qui équivalait à un ennoblissement sémantique. La maxime de la « pensée élargie », « penser en se mettant à la place de tout autre », commande de s'élever jusqu'à l'universalité, et certainement pas de se régler sur une généralité qui ne vaudrait que du plus grand nombre. C'est à cette condition que le goût, comme faculté de juger esthétique, « pourrait porter le nom de sens commun à tous[74] », même si ce sens commun ne peut prétendre exhiber des règles objectives contraignantes. Le Gemeinsinn est en ce sens un principe subjectif d'orientation susceptible d'aider à la formation du jugement de goût.

La réhabilitation kantienne du sens commun doit sans doute beaucoup au concept de « common sense », élaboré au XVIIIe siècle par Shaftesbury, mais elle en diffère en même temps notablement. Ce dernier comprend en effet le sens commun comme un sens de la communauté, un « sens du bien public et de l'intérêt commun[75] ». Il s'agit moins d'une faculté particulière que d'un équivalent social et politique de moral sense, disposition à former des représentations adéquates du bien moral. Tandis que good sense désigne la faculté naturelle de distinguer le vrai du faux, common sense désigne une disposition à former des représentations adéquates du bien public, soit ce qu'on pourrait appeler une « disposition au bien commun[76] ». Il est à remarquer que cette signification sociale et politique est très différente de celle qui est promue par Thomas Reid. Chez ce dernier, le common sense est rapproché du good sense et acquiert une véritable valeur de connaissance en devenant la source des jugements naturels communs à tous les hommes. Cependant, on doit noter, à la suite de Gadamer[77], que le sens commun kantien n'hérite

pas de cette signification sociale et politique dans la mesure où il vaut du seul jugement esthétique. On sait que Hannah Arendt a cherché à donner au sens commun du § 40 de la troisième Critique une telle signification. À cette fin, elle traduit l'allemand « allgemein » par « général » et non par « universel » et parle du « point de vue général », de manière à comprendre le jugement politique lui-même dans cette lumière, sans déterminer l'horizon de la communauté de jugement – il semble qu'il ne s'agisse ni de l'humanité comme telle, ni de telle communauté politique particulière. Mais, comme elle le reconnaît elle-même, le point de vue auquel se réfère Kant lorsqu'il parle de la « pensée élargie » est celui du spectateur qui juge : « Il ne dit pas comment agir. Il ne nous dit même pas comment appliquer la sagesse, que l'on a découverte en occupant un "point de vue général", aux situations particulières de la vie politique. [...] Kant dit comment prendre les autres en considération ; il ne dit pas comment s'associer aux autres pour agir[78]. » L'important est de toute façon que le commun soit ramené par lui à l'exigence formelle d'universalité et reste comme tel dissocié de la dimension de l'agir.

On perçoit mieux encore la polarisation subie par le terme de « commun » si l'on prête attention à la manière dont on a très tôt cherché à distinguer le commun de l'universel. À dire vrai, la distinction est plus ancienne qu'on ne le croit souvent. Aristote avait fort nettement distingué le général ou le commun (koinon) de l'universel (katholou)[79]. Alors que l'universel est déterminé par les limites d'un genre (par exemple, « homme » ou « animal »), le commun signifie ce qui est commun à plusieurs genres. Du point de vue de l'extension d'un terme, le commun est donc supérieur à l'universel. Ainsi s'explique que le plus commun, soit ce qui est « transgénérique » ou commun à tous les genres, soit en même temps le plus indéterminé : ainsi l'être en général, qui est « commun à toutes choses », puisque toutes les choses sont, ne peut-il constituer un genre faute de la délimitation sans laquelle il n'est pas de genre. Il n'est rien que l'être exclue et il n'est rien non plus qui soit supérieur à l'être et dans lequel l'être puisse être inclus à titre d'espèce. En ce sens, l'être est bien un terme commun mais non un universel. Mais, d'un autre côté, l'universel est supérieur au commun dans la mesure où il gagne en compréhension ce qu'il perd en extension. Bref, l'universel est du côté de la détermination, le commun est toujours menacé d'indétermination et plus il est commun, plus il est indéterminé. Ce qui ressort du propos d'Aristote c'est qu'il n'est stricto sensu d'ontologie que du plus commun, le discours sur l'être étant dans cette mesure le discours le plus vide qui soit. En somme, ou bien le commun s'identifie à l'universel et il devient alors l'objet du discours le plus positif qui soit, celui de la science, car il n'y a de science que de l'universel, comme Aristote aime à le répéter, ou bien il a la généralité vide de ce qui excède l'universel, et alors il n'y a pas grand-chose à en dire, sinon de manière purement négative.

En quoi cette remarque peut-elle affecter le discours que l'homme tient sur l'homme lui-même et, par voie de conséquence, la façon dont le rapport de l'homme aux autres hommes est saisi par la pensée ? À première vue, la généralité du plus commun n'est guère susceptible de retentir sur la conception du lien entre les hommes : en quoi le commun de l'être peut-il bien regarder la nature d'un tel lien ? Pourtant, une tradition insistante, se réclamant non sans droit d'Aristote, a cherché à dévaloriser le commun au profit de l'universel, particulièrement lorsqu'il s'est agi de réfléchir au rapport des hommes à leur propre essence. C'est en ce point que nous sommes ramenés à la langue de la philosophie politique. Ce qui est plus précisément en question, c'est ce qui est commun à

tous à l'intérieur d'un même genre, c'est-à-dire entre les individus qui appartiennent à un même genre (ici l'humanité), et non plus ce qui est commun à plusieurs genres et a fortiori à tous les genres (l'être comme transgénérique).

Deux Additions de l'Encyclopédie des sciences philosophiques de Hegel l'attestent très clairement. La première (Add. 1 du § 163) accomplit une mise au point relative à la nature du concept. On se méprend sur la naissance d'un concept, par exemple celui de la plante, lorsqu'on se le représente comme une opération qui mettrait de côté le particulier par lequel les diverses plantes se différencieraient pour ne fixer que « ce qui leur est commun » : « Il est de la plus haute importance, et pour la connaissance et aussi pour notre comportement pratique, que ce qui est simplement commun (das bloss Gemeinschaftliche) ne soit pas confondu avec ce qui est véritablement général (dem wahrhaft Allgemeinen), l'universel[80]. » Après avoir pris l'exemple du principe de la personnalité comme constituant l'universalité de l'homme, principe qui n'aurait été reconnu dans l'histoire qu'avec le christianisme, Hegel renvoie au Contrat social de Rousseau : dans cet ouvrage se trouverait exprimée de manière pertinente la « différence entre ce qui est simplement commun et ce qui est véritablement général » sous la forme de la distinction entre la « volonté générale » et la « volonté de tous ». En effet, précise Hegel, « la volonté générale est le concept de la volonté[81] ». En d'autres termes, la volonté générale est l'universel, alors que la volonté de tous n'est que le commun. Si elle semble telle à Hegel, c'est en raison de la définition qu'en donne Rousseau lui-même : la volonté de tous « n'est qu'une somme de volontés particulières[82] ». Suit une critique directe : « Rousseau aurait, concernant la théorie de l'État, élaboré quelque chose de plus profond s'il avait toujours gardé devant les yeux cette différence[83]. » Le reproche adressé à Rousseau est ainsi d'avoir méconnu dans sa propre théorie la distinction du commun et de l'universel qu'il avait pourtant lui-même dégagée. Ce qui est en question ici n'est autre que la fondation positive de l'État sur l'universalité de l'essence humaine. En faisant de l'État le résultat d'un contrat, Rousseau aurait échoué à réaliser cette fondation car il aurait méconnu la différence entre l'universel et le commun : faire reposer l'État sur un contrat c'est le faire reposer non sur l'essence humaine, mais sur le libre-arbitre et le consentement des individus, c'est-à-dire sur l'« élément-commun qui surgit de cette volonté singulière en tant que consciente [84] ».

La seconde Addition (Add. 2 § 175) établit la même distinction entre le commun et l'universel à partir de l'examen de cette forme de jugement que Hegel appelle le « jugement de la somme totale » : par exemple, « Tous les hommes sont mortels », ou encore, « Tous les métaux sont des conducteurs électriques »[85]. Dans ces jugements, on rencontre la forme la plus familière et la plus habituelle de l'universalité, celle qui procède du point de vue subjectif par lequel nous prenons ensemble les individus pour les déterminer comme « tous » : « L'universel n'apparaît ici que comme un lien extérieur, qui embrasse les êtres singuliers ayant une consistance pour eux-mêmes et indifférents à son égard. En réalité, pourtant, l'universel est le fondement et le sol, la racine et la substance du singulier. » La « volonté de tous », en tant que somme, consiste précisément en un tel lien extérieur. Hegel poursuit en opposant l'universel véritable comme fondement des individus à l'universel superficiel comme trait d'union extérieur aux individus : « Si nous considérons, par exemple, Caius, Titus, Sempronius et les autres habitants d'une ville ou

d'un pays, le fait qu'ils sont tous ensemble des hommes n'est pas simplement quelque chose qui leur est commun, mais leur universel, leur genre, et tous ces êtres singuliers ne seraient absolument pas sans ce genre qui est le leur[86]. » Ce qui revient à tous les individus simplement parce qu'il « leur est commun » relève d'une universalité purement nominale, comme le montre l'exemple du lobe auriculaire : « On a remarqué que les hommes, à la différence des animaux, ont ceci de commun entre eux (miteinander), qu'ils sont pourvus d'un lobe auriculaire. Il est cependant évident que même si l'un ou l'autre venait à n'avoir pas de lobe auriculaire, l'être qui est le sien par ailleurs, son caractère, ses capacités, etc., ne seraient pas touchés par là, alors qu'au contraire il n'y aurait aucun sens à supposer que Caius pourrait d'aventure aussi ne pas être homme et pourtant être brave, instruit, etc[87]. » On aperçoit très clairement à travers cet exemple l'opposition entre ce qui est commun aux hommes, ou ce qu'ils ont de commun entre eux, et l'universel que constitue leur genre (l'essence humaine) : un homme privé de lobe auriculaire ne cesse pas pour autant d'être un homme en ce qu'il « est dans (im) l'universel », et c'est seulement par un tel fondement intérieur qu'il lui est donné de pouvoir être brave ou instruit dans la mesure où ces qualités particulières ne peuvent appartenir à un homme que s'« il est avant toutes choses un homme comme tel ». Bref, ce qui est simplement commun aux hommes (le lobe auriculaire) leur est accidentel et extérieur, alors que ce qui est vraiment universel (leur humanité) leur est essentiel et les détermine intérieurement. À la lumière de cette opposition, on peut comprendre l'insatisfaction de Hegel à l'égard tant du « point de vue universel » de Kant que de la « volonté de tous » de Rousseau : le premier parce qu'il est seulement un point de vue subjectif qui ne procède pas de l'essence humaine, la seconde parce qu'elle n'est qu'une somme.

La seule manière d'échapper au naturalisme et à l'essentialisme est de poser en principe que ce n'est pas en raison de leur caractère commun que certaines choses sont, ou plutôt doivent être, des choses communes, pas davantage que ce n'est en raison de leur identité d'essence ou de leur appartenance à un même genre que les hommes ont quelque chose en commun, et pas simplement quelque chose de commun. Au sens où nous l'entendons ici, le commun ne se confond pas avec une propriété partagée par tous les hommes (la raison, la volonté, la perfectibilité, etc.). Il n'est pas non plus l'humanité comme collectif, ce que Kant appelle l'« ensemble de l'espèce humaine », il n'est pas ce que tous les hommes ont en commun, même si l'on précise que ce commun-ci « ne doit pas être interprété en termes d'appartenance » : « L'individu humain n'appartient pas à l'humanité comme il appartient à une famille, une tribu, une caste ou un État-nation. Il a l'humanité en partage avec tous les autres êtres de son espèce, ce qui est tout autre chose[88]. » On peut bien dire qu'à cette humanité entendue comme collectif correspond un « État universel des hommes », mais à la condition de préciser qu'un tel État n'a de réalité que dans le monde suprasensible[89]. En définitive, le commun n'est ni l'humanité comme essence morale ou dignité (Menschheit), ni l'humanité comme espèce (Menschengattung), ni l'humanité comme aptitude à sympathiser avec les autres hommes (Humanität), qui n'est pas sans rapport avec la faculté de penser en se mettant à la place d'autrui dont nous avons parlé plus haut[90]. Le commun est à penser comme co-activité, et non comme coappartenance, co-propriété ou co-possession.

Pour la même raison de fond, on se refusera à suivre Nietzsche lorsqu'il déprécie

l'universel en le réduisant à une norme moyenne à laquelle tous les hommes devraient se conformer pour mieux lui opposer le « noble » ou le « rare ». Non seulement parce que c'est là jouer un peu facilement du commun comme « vulgaire » contre le commun comme « universel » générique en faisant du premier la vérité du second, mais aussi et surtout parce que le commun au sens où nous l'entendons ne définit pas a priori un type d'homme – psychologique ou social – indépendamment de l'activité pratique des individus eux-mêmes. Dans le § 43 de Par-delà bien et mal, Nietzsche soutient qu'il ne peut y avoir de « bien commun » (Gemeingut) pour cette raison que ce qui est vraiment un bien ne peut être commun : « "Mon jugement est mon jugement : autrui n'y a pas droit si facilement", dit peut-être un tel philosophe de l'avenir. On doit se défaire du mauvais goût consistant à vouloir être en accord avec beaucoup de monde. "Bien" n'est plus un bien lorsque c'est le voisin qui l'a à la bouche. Et comment pourrait-il donc y avoir un "bien commun" ? ! Le mot se contredit lui-même : ce qui peut être commun n'a jamais que peu de valeur [91]. » Il s'agit ici pour l'essentiel de la valeur du jugement en tant qu'elle est révélatrice d'un certain type d'homme, le jugement qui a vraiment de la valeur étant celui qui ne recherche pas l'accord des autres – contrairement à l'idée kantienne d'un sensus communis comme règle du jugement « ouvert » –, il tire sa valeur de sa rareté et sa rareté du type d'homme qui l'énonce.

Commun et praxis

Contre ces façons d'essentialiser le commun, contre toute critique du commun qui réduit celui-ci à la qualité d'un jugement ou d'un type d'homme, il faut affirmer que c'est seulement l'activité pratique des hommes qui peut rendre des choses communes, de même que c'est seulement cette activité pratique qui peut produire un nouveau sujet collectif, bien loin qu'un tel sujet puisse préexister à cette activité au titre de titulaire de droits. Si « universalité » il y a, il ne peut s'agir que d'une universalité pratique, à savoir celle de tous les individus qui sont, à un moment donné et dans des conditions données, engagés dans une même tâche. Le commun ne peut être repensé qu'à la condition de rompre avec le face-à-face métaphysique du sujet libre et de la chose matérielle offerte à la prise souveraine de ce sujet. Pour cette raison, on s'attachera à promouvoir ici l'usage du substantif en parlant du commun plutôt que de se satisfaire du qualificatif « commun ». Non pas que l'on ne puisse s'autoriser à parler des communs pour désigner les objets construits et portés par notre activité, ce qui est déjà une forme de substantivation, mais surtout parce que l'on s'interdira de parler des « biens communs » ou même du « bien commun » en général. Le commun n'est pas un bien, et le pluriel ne change rien à cet égard, car il n'est pas un objet auquel doive tendre la volonté, que ce soit pour le posséder ou pour le constituer. Il est le principe politique à partir duquel nous devons construire des communs et nous rapporter à eux pour les préserver, les étendre et les faire vivre. Il est par là même le principe politique qui définit un nouveau régime des luttes à l'échelle mondiale.

On se refusera pour la même raison de fond à invoquer un mystérieux sens qui serait déjà actif dans la conduite des gens ordinaires (the common men) et qui consisterait avant tout dans le sentiment intuitif des « choses qui ne doivent pas se faire[92] ». On préférera à tout prendre le concept d'« économie morale de la foule », ou encore d'« économie morale des pauvres », forgé par l'historien Edward Palmer Thompson pour signifier un ensemble de pratiques et de valeurs visant à la défense des intérêts de la communauté contre une agression des classes dominantes[93]. Le commun n'est pas plus un principe moral abstrait qu'un type d'homme. Les hommes qui agissent pour construire du commun ne se laissent pas enfermer par avance dans un type psychologique identifiable, ni même dans une catégorie sociale aux contours définis, ils sont ce que leurs propres pratiques font d'eux. D'une manière générale, et conformément à l'une des vues les plus profondes de Marx (dans sa « VIe Thèse sur Feuerbach »), on posera ici que ce sont les pratiques qui font des hommes ce qu'ils sont. Et c'est à partir de leurs pratiques que l'on peut rendre compte du mouvement même des sociétés pour autant que, comme Marx l'a souligné, la société est le « produit de l'action réciproque des hommes[94] ».

On ne fera donc pas du commun l'équivalent d'un principe abstrait de « solidarité » susceptible de valoir aussi bien pour les jeux d'enfants que pour le combat militaire[95]. On ne le confondra pas non plus avec la conception sociologique qui, depuis Auguste Comte, a vu dans l'interdépendance générale des activités le fondement des obligations morales et la base ou la raison des édifices politiques. Cette grande idée, que l'on peut regarder comme une réinterprétation « sociale » de la représentation économiste de la division du

travail, a été systématisée par Durkheim ou par le juriste Léon Duguit, lequel posait que la société était « une grande coopérative[96] ». Elle n'est pas sans lien surtout avec l'inspiration première du socialisme, avant sa double dégénérescence totalitaire et social-démocrate au XXe siècle, qui voyait dans la coopération du travail au sein de l'atelier un modèle de réorganisation de la société conçue comme grande « association ». Mais ni la sociologie ni le socialisme, en dépit de remarquables aperçus souvent tombés dans l'oubli, n'ont su tirer toutes les implications politiques de l'intuition selon laquelle l'activité humaine est toujours co-activité et co-obligation, co-opération et réciprocité. Et ceci pour une raison qui n'a rien de mystérieux. La trajectoire politique occidentale qui a fini par attribuer à l'État le monopole de l'« utilité commune » a conduit, d'un côté, à l'administration bureaucratique de la production et, de l'autre, à la gestion assurantielle du « social » comme domaine intermédiaire entre l'État et le marché. Pour le dire autrement, les efforts qui, depuis le XIXe siècle, ont cherché à renouveler la pensée politique et la réflexion sociale pour mieux faire face au capitalisme n'ont pas réussi à fonder une politique du commun pleinement cohérente.

On se refusera à exclure le « social » et l'« économique » de l'institution du commun, comme se plaît à le faire une certaine philosophie politique « républicaine » ou « démocratique ». Pour celle-ci, la praxis politique rationnelle ne peut se confondre avec les activités de production et d'échange, plus ou moins animales, plus ou moins mécaniques, toujours forcément abandonnées au règne du besoin ou à la domination de la rationalité instrumentale, comme si cette supposée étanchéité du politique et de l'économique pouvait avoir la moindre réalité dans les sociétés contemporaines. On peut y voir un profond recul par rapport à ce qu'ont pu représenter le socialisme au XIXe siècle et le féminisme au XXe : l'irruption sur la scène politique des travailleurs et des femmes, jusqu'alors exclus du « commun ». Ces mouvements ont opéré une rupture dans la pensée politique en faisant du travail, de toutes les activités et de toutes les relations sociales des questions relevant directement du débat public. Cette séparation du commun et de l'économique chez Arendt ou chez Habermas s'explique en grande partie par l'expérience totalitaire du XXe siècle. La seule alternative possible face à la destruction de toute délibération rationnelle leur a semblé résider dans la protection, assez désespérée d'ailleurs, d'une sphère de l'« action » ou d'un « agir communicationnel » face à la colonisation économique. L'expansion du capitalisme, telle qu'elle s'accomplit aujourd'hui, nous interdit ce genre d'espérance. L'époque nous oblige plutôt à tout reprendre « à la racine ».

Notes du chapitre 1

1. Auguste BLANQUI, « Lettre à Maillard », 6 juin 1852, Maintenant il faut des armes, La Fabrique, Paris, 2006, p. 176. En 1852, après le coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte, Auguste Blanqui déclare : « Qu'est-ce donc qu'un démocrate, je vous prie ? C'est un mot vague, banal, sans acception précise, un mot en caoutchouc. » Et il ajoute : « Quelle opinion ne parviendrait pas à se loger sous cette enseigne ? Tout le monde se prétend démocrate, surtout les aristocrates. »

2. Émile BENVENISTE, Vocabulaire des institutions indo-européennes, vol. 1, Minuit, Paris, 1969, p. 96-97.

3. ARISTOTE, Les Politiques, Garnier-Flammarion, Paris, 1993, p. 246.

4. ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, IX, 8.3.3, et 11.2, Garnier-Flammarion, Paris, 2004, p. 487 et 494-495. Il est significatif que la philia comme amitié civique soit conçue par Aristote comme l'effet affectif de la

participation à une même activité et non comme une communauté affective réalisée par une stricte hiérarchie de fonctions (comme c'est le cas pour la communauté platonicienne, où l'amitié ne peut que « se diluer », cf. ARISTOTE, Les Politiques, op. cit., p. 148).

5. Nous y revenons plus longuement au début du chapitre 6.

6. Cf. ARISTOTE, Les Politiques, op. cit., p. 152 : « Il est manifeste que la meilleure solution c'est que la propriété des biens soit privée et qu'ils soient rendus communs par leur usage. » Et aussi, p. 481 : « [S]elon nous, la propriété ne doit pas être commune comme l'ont dit certains, mais devenir commune, comme entre des amis, par son usage et aucun des citoyens ne doit manquer de moyens de subsistance. »

7. Ibid., p. 151-152 : « Ensuite, grâce à la vertu, il en sera, concernant l'usage des biens, comme le dit le proverbe : "tout est commun entre amis." »

8. Cf. par exemple Riccardo PETRELLA, Le Bien commun. Éloge de la solidarité, Éditions Page deux, Lausanne, 1997, et Pour une nouvelle narration du monde, Écosociété, Montréal, 2007, p. 17 ; selon une perspective différente, cf. François FLAHAUT, Où est passé le Bien commun ?, Mille et une Nuits, Paris, 2011.

9. La catégorie de « biens communs » est suceptible de modifications au cours des luttes contre les politiques néolibérales. Le mouvement italien contre la privatisation de l'eau, qui a débouché sur la proposition d'introduire la catégorie de biens communs dans le Code civil grâce au travail remarquable de la Commission Rodotà (2007-2008), tend à donner une interprétation novatrice des biens communs par rapport à la tradition juridique, en y intégrant la dimension de la « démocratie participative » (cf. infra, partie III, « Proposition politique 7 »). Les économistes du Programme des Nations unies pour le développement (PNUD) ont, quant à eux, élaboré une théorie des « biens publics mondiaux » qui participe beaucoup plus nettement de la logique de réification juridique. Cf. infra, partie III, « Proposition politique 8 ».

10. CICÉRON, Les Devoirs, Livre III, vi-30, Les Belles Lettres, Paris, 2002, p. 85.

11. Ibid., vi-26 et vi-27, p. 83 (trad. modifiée).

12. Ibid., vi-31, p. 86.

13. Ibid., xi-47, p. 95. Cf. le commentaire de Jean GAUDEMET, « Utilitas publica », Revue historique de droit français et étranger, n° 29, 1951, repris in Christian LAZZERI et Dominique REYNIÉ, Politiques de l'intérêt, Presses universitaires franc-comtoises, Besançon, 1998, p. 11.

14. On reviendra sur ces deux significations du « public » dans le chapitre 6 ainsi que dans la partie III, « Proposition politique 1 ».

15. Dans un certain nombre de langues, dont l'anglais et à un moindre degré le français ou l'italien, le chevauchement très marqué des deux notions s'est prolongé. Cf. Elio DOVERE, « Le discours juridique et moral de l'utilitas à Rome », in Alain CAILLÉ, Christian LAZZERI et Michel SENELLART, Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique, La Découverte, Paris, 2001, p. 108-115.

16. Elio DOVERE, « Le discours juridique et moral de l'utilitas à Rome », loc. cit., p. 115. Il en va de même du terme de jus publicum.

17. Jean GAUDEMET, « Utilitas publica », loc. cit., p. 21.

18. SAINT AUGUSTIN, La Cité de Dieu, Livre XIX, 21, vol. 3, Le Seuil, Paris, 1994, p. 133.

19. Jean BODIN, Les Six Livres de la République, I, chapitre 1, Livre de poche, Paris, 1993, p. 57.

20. Jean-Jacques ROUSSEAU, Du Contrat social, Garnier-Flammarion, Paris, 2001, p. 65, et note 64 p. 203 : la fin de l'institution de l'État est bien entendu le bien commun lui-même.

21. Cf. Yves SASSIER, Structures du pouvoir, royauté et res publica, PUR, Rennes, 2004.

22. Cité par Yves SASSIER, « Bien commun et utilitas communis au XIIe siècle, un nouvel essor ? », Revue française d'histoire des idées politiques, n° 32, 2e semestre 2010, p. 251.

23. Cf. John MARENBON, The Philosophy of Peter Abelard, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

24. Yves SASSIER, « Bien commun et utilitas communis... », loc. cit., p. 252.

25. La traduction en latin des Politiques a lieu en 1260.

26. Mathew Kempshall (The Common Good in Late Medieval Political Thought, Clarendon Press, Oxford, 1999) a montré que le « bien commun » des théologiens a beaucoup emprunté à la notion plus

augustinienne d'ordo, laquelle renvoie, comme l'a montré Benveniste, à une catégorie indo-européenne qui désigne l'« ordonnance, l'ordre, l'adaptation étroite entre les diverses parties d'un tout » (voir Émile BENVENISTE, Vocabulaire des institutions indo-européennes, op. cit., vol. 2, p. 99-101).

27. Bénédicte SÈRE, « Aristote et le bien commun au Moyen Âge. Une histoire, une historiographie », Revue française d'histoire des idées politiques, n° 32, 2e semestre 2010, p. 281.

28. André MODDE, « Le Bien commun dans la philosophie de saint Thomas », Revue philosophique de Louvain, vol. 47, n° 14, 1949, p. 230.

29. Conseil pontifical « Justice et paix », « Compendium de la doctrine sociale de l'Église ». Consultable en ligne sur www.vatican.va. On mesure toute la différence avec Aristote : alors que chez lui c'est l'usage de ce qui est privé qui doit être rendu commun par la législation, dans le thomisme c'est le bien en vue duquel l'usage de ce qui est privé doit se faire qui est commun. On passe ainsi insensiblement de l'usage commun au bien commun, ce qui n'est pas neutre puisque l'usage peut alors continuer d'être purement privatif.

30. VIRGILE, L'Énéide, Éditions de la Différence, Paris, 1993, p. 317. Paul Veyne (présentation de L'Énéide, Albin Michel-Les Belles Lettres, Paris, 2012, p. 223) donne du même passage la traduction suivante : « Au sortir de ce cataclysme, après avoir traversé tant d'immenses mers, nous ne demandons que l'air et l'eau, ces biens ouverts à tous. »

31. Paul Veyne indique en note de sa traduction que « les Troyens laissent entendre qu'ils ne demandent que peu de choses », ce qui justifie de son point de vue le recours à la restriction du « ne… que » en français (ibid.).

32. Marie-Alice CHARDEAUX, Les Choses communes, LGDJ, Paris, 2006, p. 1, note 4.

33. Ibid., p. 3-4.

34. Ibid., p. 16-17.

35. Comme le précise Yan Thomas (« Res, chose et patrimoine. Note sur le rapport sujet-objet en droit romain », Archives de philosophie du droit, n° 25, 1980, p. 422) : le mot patrimonium « signifie "statut légal du pater", tout comme matrimonium, mariage, désigne le "statut légal de la mère" (le suffixe -monium indiquant la condition juridique du nom d'agent auquel il s'agrège) ». Le terme finira par se détacher de toute signification statutaire pour désigner un bien évaluable en argent, « pour s'objectiver dans la sphère de la marchandise ».

36. Sur la différence entre sanctum et sacer, voir Émile BENVENISTE, Vocabulaire des institutions indo-européennes, vol. 2, Minuit, Paris, 1993, p. 189-190. Le sanctum est ce qui est défendu et protégé des atteintes des hommes par des sanctions. C'est dans ce sens que l'on peut parler de leges sanctae. Le sacré se dit sacer, et veut dire « consacré aux dieux ».

37. Marie-Alice CHARDEAUX, Les Choses communes, op. cit., p. 135, note 163. Nous reviendrons sur l'importance de cette qualification dans le chapitre 6.

38. Ibid., p. 17.

39. Ibid., p. 18.

40. Ibid., p. 135. L'auteure renvoie à un texte de Yan Thomas : « Imago naturae. Note sur l'institutionnalité de la nature à Rome », in Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du CNRS, n° 147, 1991, p. 201 et 203.

41. Ibid. L'auteure renvoie de nouveau au texte de Yan Thomas cité à la note précédente, p. 211.

42. Le « cunctis… patentem » du passage de l'Énéide cité plus haut prend alors tout son sens.

43. Marie-Alice CHARDEAUX, Les Choses communes, op. cit., p. 134.

44. Ibid., p. 136.

45. Yan THOMAS, « Res, chose et patrimoine », loc. cit., p. 425-426.

46. Ibid., p. 416. Nous reviendrons sur cette notion de « res » dans le chapitre 6 de cet ouvrage.

47. Ibid., p. 417.

48. Ibid., p. 425 : « Res, pecunia, bona, on voit se développer, au tournant du IIIe et IIe siècle av. J.-C., un langage des biens qui se situe sur un tout autre plan, et correspond à un tout autre mode de pensée, que

le vocabulaire traditionnel. Nous avons affaire maintenant à des termes abstraits, universels, coupés de leurs connotations familiales et sociales. La "chose" n'est plus inscrite dans un statut, mais est prise séparément dans un monde d'objets qui ont une valeur propre, qu'ils ne doivent qu'à l'échange et à la monnaie. »

49. Marie-Alice CHARDEAUX, Les Choses communes, op. cit., p. 8.

50. Ibid., p. 11.

51. Ibid., p. 6-7.

52. Cité par Pierre-Joseph PROUDHON, Qu'est-ce que la propriété ?, Éditions TOPS/Trinquier, Antony, 1997, p. 95.

53. Gilles MARTIN, De la responsabilité civile pour faits de pollution au droit à l'Environnement, thèse soutenue à Nice, 1976, p. 115 (cité par Marie-Alice CHARDEAUX, Les Choses communes, op. cit., p. 109).

54. Marie-Alice CHARDEAUX, Les Choses communes, op. cit., p. 116.

55. Jean DOMAT, Les Lois civiles dans leur ordre naturel, 1713, chez Nicolas Gosselin, Livre premier, titre III, « Des choses », section I, p. 16 (nous soulignons). Il est à remarquer que, si Domat distingue les choses communes des choses publiques (les fleuves, les rivières, les rivages, les grands chemins), il les soumet toutes à un régime juridique identique, celui des choses communes, en soustrayant les choses publiques au domaine du souverain (Marie-Alice CHARDEAUX, Les Choses communes, op. cit., p. 34).

56. Hugo GROTIUS, Le Droit de la guerre et de la paix, traduction J. Barbeyrac, 1759, p. 230, cité in Marie-Alice CHARDEAUX, Les Choses communes, op. cit., p. 116.

57. J.-L.-E. ORTOLAN, Explication historique des Instituts de l'empereur Justinien, livre 2, Joubert Libraire-Éditeur, Paris, 1840, p. 30. Cité in Marie-Alice CHARDEAUX, Les Choses communes, op. cit., p. 112.

58. Marie-Alice CHARDEAUX, Les Choses communes, op. cit., p. 116.

59. Ibid., p. 131.

60. Voir infra, chapitre 4.

61. La citation de Charles Comte donnée par Proudhon et reproduite plus haut pourrait sans difficulté passer pour une illustration du critère de non-rivalité. On trouve également chez le juriste Demolombe cette affirmation à propos des idées : « C'est que les créations de l'intelligence, les œuvres littéraires, scientifiques ou artistiques [...] peuvent, en même temps, profiter à tous et à chacun, entièrement, complètement, sans que la jouissance de l'un empêche ou diminue la jouissance de l'autre » (cité par Mikhaïl XIFARAS, La Propriété. Étude de philosophie du droit, PUF, Paris, 2004, p. 380).

62. Marie-Alice CHARDEAUX, Les Choses communes, op. cit., p. 191-228.

63. Ibid., p. 213-214.

64. Ibid., p. 225.

65. Judith REVEL, « Produire de la subjectivité, produire du commun : trois difficultés et un post-scriptum un peu long sur ce que le commun n'est pas », séminaire « Du public au commun », séance du 5 décembre 2010, p. 6.

66. Dictionnaire historique de la langue française, sous la direction d'Alain Rey, Le Robert, Paris, 1992, p. 455.

67. Judith REVEL, « Produire de la subjectivité, produire du commun », loc. cit., p. 6.

68. DESCARTES, Méditations métaphysiques, Le Livre de poche, Paris, 1990, p. 75 (le latin dit littéralement : « Des formes de parler que le commun invente »).

69. Ibid., p. 77.

70. La célèbre formule selon laquelle « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » ne doit bien sûr pas être prise à la lettre comme signifiant que tous les hommes en sont également pourvus.

71. Sur ce point, voir Jacques BRUNSCHWIG, « En quel sens le sens commun est-il commun ? », in Gilbert ROMEYER DHERBEY (dir.), Corps et âme, Vrin, Paris, 1996, p. 208. Un exemple de « senti commun » est le mouvement : le mouvement n'est pas perçu par un sens particulier, mais par différents sens à la fois, comme le mouvement de cet objet qui a telle couleur, qui rend tel son, etc.

72. Emmanuel KANT, Critique de la faculté de juger, Garnier-Flammarion, Paris, p. 278.

73. Ibid., p. 280.

74. Ibid.

75. Lord SHAFTESBURY, Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times , I, p. 104, cité à l'article « Common sense », in Barbara CASSIN (dir.), Vocabulaire européen des philosophies, Le Seuil/Le Robert, Paris, 2004, p. 241.

76. Barbara CASSIN (dir.), Vocabulaire européen des philosophies, op. cit., p. 242. C'est ainsi d'ailleurs que l'on doit entendre le titre du pamphlet de Thomas Paine, Common Sense, lequel expose en 1776 tous les arguments qui légitiment la révolte des colonies américaines.

77. Hans-Georg GADAMER, Vérité et méthode, Le Seuil, Paris, 1996, p. 47 et sq.

78. Hannah ARENDT, Juger, Le Seuil, Paris, 1991, p. 72.

79. Sur cette distinction, nous renvoyons à Pierre AUBENQUE, Le Problème de l'être chez Aristote , PUF, Paris, 1972, p. 210.

80. HEGEL, Encyclopédie des sciences philosophiques, I. La Science de la logique, Vrin, Paris, 1970, p. 592.

81. Ibid., p. 593.

82. Jean-Jacques ROUSSEAU, Du Contrat social, op. cit., p. 68.

83. Ibid.

84. HEGEL, Principes de la philosophie du droit, PUF, Paris, 1998, p. 315.

85. Ibid., p. 599.

86. Ibid.

87. Ibid.

88. Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, La Démocratie sans « demos », PUF, Paris, 2011, p. 138.

89. Ibid., p. 137.

90. Pour la distinction de ces trois sens chez Kant, voir ibid., p. 132-133.

91. NIETZSCHE, Par-delà bien et mal, Garnier-Flammarion, Paris, 2000, p. 93.

92. C'est la définition, passablement vague et négative, que l'on trouve dans l'essai de Jean-Claude MICHÉA, Impasse Adam Smith, Climats, Castelnau-le-Lez, 2002, p. 94.

93. Dans La Formation de la classe ouvrière anglaise (paru en anglais en 1963 et traduit en français en 1988), Thompson donnait l'exemple des pillages de magasins en période de hausse des prix. Ultérieurement, il définira cette économie en ces termes : « Une vision traditionnelle des normes et des obligations sociales, des fonctions économiques appropriées par les diverses parties de la communauté » (« The moral economy of the english crowd in the eighteenth century », Past and Present, vol. 50, 1971, p. 76-136). Au moins ce concept a-t-il le mérite de mettre les valeurs en relation avec des pratiques sociales et des luttes.

94. Karl MARX, Lettre à Annenkov, 28 décembre 1846, Correspondance, tome I, Novembre 1835-décembre 1848, Éditions Sociales, Paris, 1964, p. 448.

95. Peter Linebaugh affirme ainsi au début de son ouvrage Stop Thief ! (PM Press, Oakland, 2014) : « La solidarité humaine telle qu'elle est exprimée dans le slogan "tous pour un et un pour tous !" est le fondement de la pratique du commun (the fondation of commoning). Dans la société capitaliste ce principe n'est autorisé que pour les jeux d'enfants ou le combat militaire » (nous traduisons).

96. Léon DUGUIT, Souveraineté et liberté. Leçons faites à l'Université de Columbia, Félix Alcan, Paris, 1920-1921, p. 167-168.

Première partie

L’émergence du commun

En ce début de XXIe siècle, le principe politique du commun émerge des luttes démocratiques et des mouvements sociaux. Avec lui s'ouvre un temps nouveau de l'émancipation. Un discours théorique neuf est en train de se former, lié aux mouvements altermondialistes, s'alimentant à des sources théoriques multiples. La première partie de ce livre présente le contexte historique de cette émergence et cartographie de manière critique les premières élaborations théoriques du commun.

Il n'est pas un mouvement d'opposition au capitalisme qui ne soit marqué par le destin tragique des révolutions au XXe siècle. Le communisme d'État continue d'hypothéquer l'alternative. Et le danger existe qu'à l'occasion des désastres croissants engendrés par le capitalisme, apparaissent ici ou là des réhabilitations plus ou moins sophistiquées des régimes qui se sont appelés « communistes ». Pourtant, en dépit de ce poids, la tendance est à l'invention, ou plus exactement à la découverte d'un commun qui ne soit pas un faux-semblant. On se propose ici d'abord de réexaminer une série de modèles de communisme qui ont été autant de façons de travestir le commun, au sens que nous lui avons donné dans le chapitre 1, celui d'une obligation que tous s'imposent à eux-mêmes. On insiste sur le fait que la prétendue « réalisation » du commun par la propriété d'État n'aura jamais été autre chose que la destruction du commun par l'État (chapitre 2).

Cette destruction du commun ne pouvait conduire les États communistes qu'à l'échec, lequel a eu sa part dans le triomphe, à partir des années 1980, de la rationalité néolibérale à travers le monde. Dès lors, la doxa n'a cessé de marteler qu'aucune autre voie que celle du capitalisme n'était imaginable. Mais, dès les années 1990, sont apparus un peu partout dans le monde de nouveaux groupes militants et intellectuels qui ont repris le fil de la contestation de l'ordre dominant. L'accent critique a été mis sur l'« appropriation » des ressources naturelles, des espaces publics, des propriétés d'État par le capital. L'époque est en effet à la prédation généralisée orchestrée par des oligarchies qui se gavent de la richesse collective, elle est à l'extension des droits de propriété dirigée par les grands oligopoles sur tout ce qui vient accroître leur champ d'accumulation, sur la connaissance, la nature et le vivant. La théorie critique fait de l'« expropriation » et de la « dépossession » les phénomènes majeurs du capitalisme contemporain. C'est dans ce contexte que le commun devient un thème récurrent des nouveaux discours. Mais il le devient sous une forme très particulière, celle des « communs » objets de nouvelles « enclosures ». Comment ce rapport analogique à la préhistoire du capitalisme s'est-il construit, et qu'emporte-t-il avec lui comme effets théoriques et politiques ? (chapitre 3).

Ce thème du « pillage » et du « vol » paraît essentiellement négatif, réactif, défensif. De fait, les processus visés par la critique appellent logiquement une résistance à ce grand hold-up que le capital débridé est en train de réaliser. Mais la constitution d'une nouvelle économie politique des communs autour d'Elinor Ostrom a contribué à donner un contenu positif au commun. Ses recherches empiriques comme sa théorie institutionnaliste de l'action collective montrent que le marché et l'État ne sont pas les seuls systèmes de production possibles, que des formes institutionnelles très diverses à travers le monde peuvent apporter à leurs membres des ressources durables et en quantités satisfaisantes, et ceci par la création et le renouvellement institué de règles de gestion commune. Ces travaux, grâce à la diffusion qu'ils ont eue aux États-Unis et ailleurs, servent aujourd'hui

de référence à de nombreux mouvements dans le monde. Ils proposent un modèle d'action et de pensée qui s'est étendu aux nouveaux communs de l'information et de la connaissance. Si ce phénomène de diffusion discursive doit être étudié en lui-même, s'impose aussi une réflexion critique sur le contenu de cette économie politique et tout spécialement sur la réification des « biens », constitutive du discours économique comme tel, qui parasite et paralyse une véritable pensée de l'institution du commun. Tout en reconnaissant le rôle historique majeur des travaux d'Ostrom, nous en montrons donc également les limites, lesquelles doivent être dépassées par une théorie non pas des communs mais du commun (chapitre 4).

C'est précisément à une telle tâche que se sont attelés deux théoriciens importants, Michael Hardt et Antonio Negri, ainsi que des économistes et juristes qui leur sont proches. La théorie du commun qu'ils ont mise en chantier dans leur trilogie, Empire, Multitude et Commonwealth, marque une date dans l'histoire des pensées critiques. Mais elle est malheureusement hypothéquée par des présupposés à nos yeux intenables qui portent sur la nature essentiellement « rentière » du capitalisme contemporain, sur l'autonomisation croissante du « travail immatériel », ou sur le développement spontané d'un communisme informationnel et réticulaire. Si leur façon de comprendre le commun paraît très moderne, prenant en compte les dernières avancées technologiques, ce n'est là en fait qu'une illusion. Nous montrons qu'ils renouent avec le modèle théorique de la « force collective » conçu par Proudhon. S'il est assez largement oublié, ce modèle reste essentiel pour comprendre les débats socialistes du XIXe siècle et en particulier pour comprendre la manière dont Marx, contre Proudhon, a élaboré son propre modèle, qui fait du capital le moteur du commun. Cette généalogie n'a qu'un but : ouvrir la voie à une nouvelle théorie du commun qui sera l'objet de la deuxième partie (chapitre 5).

Chapitre 2

L'hypothèque communiste, ou le communisme contre le commun

Le communisme bureaucratique d'État a progressivement bloqué, bien avant l'effondrement des « systèmes socialistes », la possibilité d'une autre société, et ceci dans une mesure beaucoup plus grande qu'on aurait pu l'imaginer. Nous n'avons pas encore su tirer jusqu'au bout les conséquences pratiques et théoriques de la naissance, du développement et du déclin des États communistes, au nombre desquels on compte certains des pires régimes de l'histoire, comme le stalinisme, le maoïsme et le polpotisme. Face aux régimes criminels que désignent désormais ces noms, face au constat accablant de la quasi-destruction du mouvement ouvrier dans ses formes et projets historiques, le désarroi l'a souvent emporté ; ce qui n'a pas empêché certains de rallier le camp des vainqueurs et d'autres de se complaire dans la dénonciation du « complot capitaliste contre le socialisme ». Combien d'excuses n'a-t-on pas inventées pour conjurer la « dissonance cognitive », selon la formule de Festinger, entre l'idéal de l'émancipation et la sinistre réalité de la terreur d'État[1] ? Il est pourtant une autre voie, qui consiste à examiner lucidement ce que nous apprend l'histoire du communisme afin d'ouvrir un nouvel avenir aux luttes d'émancipation.

Toute véritable politique du commun doit en effet affronter des doctrines et des pratiques qui, dans l'histoire, se sont réclamées du communisme. De quel « commun » s'est-il donc agi dans les différentes formes de communisme ? Et, plus précisément encore, quel rapport chacune de ces formes a-t-elle entretenu avec ce qui se donnait parfois comme un commun réellement existant ? On peut s'en faire une première idée en retraçant une genèse lexicale qui en dit long sur les passerelles jetées entre les périodes. On sait que le mot apparaît dans un texte écrit par Victor d'Hupay de Fuveau en 1785 et qu'il désigne alors une « communauté de régime moral économique » qui serait pratiquée par petits groupes (appelés « pelotons ») constitués à partir des différents états ou professions, et censée remplacer les moines dans les divers monastères alors dépeuplés. Il se trouve que cet auteur était un ami de Restif de La Bretonne, qui introduit dans son autobiographie (Monsieur Nicolas) l'expression de « communisme de la communauté » pour nommer l'un des neuf modes de gouvernement[2]. Que le mot, dans son sens politique, émerge avec cette signification dans les années 1790, qu'il soit chargé du souvenir de l'insurrection des communes du XIIe siècle, qu'il soit lié aux événements révolutionnaires de la Commune parisienne, à la Conspiration des Égaux de Babeuf et qu'il témoigne en même temps de la survivance des communautés et coutumes rurales, tout cela ne peut laisser indifférent[3]. Comment ne pas être intrigué par un terme qui a été d'abord utilisé

pour désigner les officiers des communes urbaines, les membres de communes rurales ou de communautés religieuses et qui est devenu dès la fin du XVIIIe siècle le nom d'une aspiration politique à l'« égalité réelle » et à l'« abolition de la propriété » ? Les mots que prononçait Sylvain Maréchal dans son Manifeste des Égaux en 1796 vont retentir longtemps : « L'instant est venu de fonder la République des Égaux, ce grand hospice ouvert à tous les hommes. Les jours de la restitution générale sont arrivés. Familles gémissantes, venez vous asseoir à la table commune dressée par la nature pour tous ses enfants. » C'est bien la nature qui, pour les partisans de la communauté autour de Babeuf, impose le grand partage, la réalisation du « bonheur commun » et de la communauté des biens, termes qu'ils rendent absolument synonymes[4] : « Nous tendons à quelque chose de plus sublime et de plus équitable, le bien commun ou la communauté des biens ! Plus de propriété individuelle des terres, la terre n'est à personne. Nous réclamons, nous voulons la jouissance communale des fruits de la terre : les fruits sont à tout le monde. » Et cette « sainte entreprise », comme il la qualifie, appelle tous les sacrifices d'une civilisation mensongère : « Périssent, s'il le faut, tous les arts pourvu qu'il nous reste l'égalité réelle ! », déclaration où l'on entend le souvenir des lectures passionnées des discours de Rousseau et des codes de la nature du milieu du XVIIIe.

Au-delà de cette période inaugurale, comme l'indique Jacques Grandjonc, ce sont tous les grands pays européens qui seront gagnés par un lexique proliférant forgé sur la racine latine « communis » (commun, common, gemein), laquelle racine s'impose dans le vocabulaire révolutionnaire des années 1830-1840. Mais comment ce mot de « communisme » qui, à la manière de Restif, entendait désigner l'« excellence de la communauté », a-t-il fini par signifier un absolutisme d'État ayant servi de « modèle » de pouvoir et d'organisation économique sur de vastes étendues de la planète un siècle plus tard ? Les principaux aspects du communisme bureaucratique sont aujourd'hui bien connus. Victor Serge fut l'un des tout premiers à les résumer d'une formule lapidaire qui a le mérite de la concision : le « monopole bureaucratique et policier, mieux vaudrait dire terroriste, du pouvoir[5] ».

Pour beaucoup, les espoirs qu'a fait naître la révolution russe, les illusions qu'elle a répandues, les débats qu'elle a suscités, les scissions qu'elle a provoquées sont derrière nous. Nous serions définitivement passés à autre chose, ce qui nous dispenserait de tout retour sur le passé. Voire. En Chine, le capitalisme d'État se réclame toujours du communisme et de l'héritage maoïste, les opposants au capitalisme restent étrangement muets sur le bilan du « socialisme ayant réellement existé », les admirateurs de Castro ne manquent pas, et l'on peut même se demander si certains intellectuels qui se réclament de la pensée critique ne sont pas des nostalgiques plus ou moins honteux du temps heureux de leur jeunesse où ils pouvaient croire en toute bonne conscience en la vertu des États communistes. Un nouveau et curieux silence s'est répandu chez ces intellectuels, qui a fait suite au « choc Soljenitsyne », à la conversion capitaliste de l'économie chinoise et à la chute du mur de Berlin[6]. Contrastant avec le vacarme et les dénonciations bavardes des apologues du néolibéralisme, ce silence fait du communisme bureaucratique un grand trou noir de la pensée politique d'aujourd'hui et il n'est pas pour rien dans l'interdit de l'avenir qui marque notre temps. Il est même le symptôme majeur de ce trouble qui a gagné le monde intellectuel et politique, l'a conduit à s'éloigner de la recherche d'une politique alternative ou bien, plus ordinairement, à se montrer incapable d'en produire une forme

crédible.

Or il n'y aura de nouvelle pensée de l'avenir possible que si l'on consent à réexaminer ce qu'il en a été des grandes formes du communisme. Par ce dernier terme, on entendra les diverses doctrines et pratiques qui se sont donné à elles-mêmes ce nom, se sont revendiquées d'une très ancienne tradition ou ont gardé le terme pour en infléchir le sens dans un contexte doctrinal radicalement nouveau. Trois grandes conceptions du communisme se sont succédé dans l'histoire. La première s'est attachée à la valeur suprême de la « communauté », dont le principe est l'unité dans et par l'égalité. La deuxième, avec Marx, a repris à son compte le terme pour y introduire un contenu neuf, celui de la « société » comme réalité spécifique se définissant par sa capacité d'auto-organisation, par le dynamisme de ses forces immanentes, par les facultés et les énergies de ses membres qui demandent à se coordonner démocratiquement pour s'épanouir dans leur genre propre. Une autre histoire s'est ouverte au XXe siècle avec les États communistes, période au cours de laquelle s'est imposé le pouvoir du parti unique sur l'administration et la société, lequel pouvoir n'avait plus qu'un rapport rhétorique aux formes doctrinales qui l'avaient précédé et déployait des modes de gouvernement fondés sur le principe de la terreur. Mais, au-delà de cette périodisation, il nous importe surtout de dégager ce que Max Weber appelait des « idéaux-types », c'est-à-dire de construire des modèles d'intelligibilité susceptibles de nous aider à distinguer ce qui s'est souvent présenté dans l'histoire sous des formes mixtes et hybrides. À cette fin, il faut chercher à isoler les traits les plus significatifs de la réalité étudiée, quitte à négliger d'autres aspects moins pertinents pour la construction de ces modèles.

Le communisme de la « communauté de vie »

Dans un texte classique qui cherche à donner une définition sociologique du socialisme, Durkheim établit une opposition entre socialisme et communisme. Ce sont deux doctrines, écrit-il, trop souvent confondues. Le communisme est une utopie sinon atemporelle du moins transhistorique qui vise à la constitution d'une communauté d'égaux consommant les biens en commun. Durkheim en voit la source principale sinon unique dans La République de Platon[7]. L'utopie communiste souligne les conséquences morales de la propriété privée en général et non, comme le fait le socialisme, l'opportunité d'une organisation économique déterminée que l'on voit apparaître à un moment précis de l'histoire. Contre la propriété source d'immoralité, « base vicieuse de la société », selon les termes de Restif de La Bretonne[8], il faut faire valoir l'« excellence de la communauté » fondée sur la réciprocité, expression pratique de la vraie morale et seule source véritable du bonheur qui ne peut être que commun. À propos des communistes, Durkheim écrit ainsi : « Leur idée fondamentale, qui revient partout la même, sous des formes à peine différentes, c'est que la propriété privée est la source de l'égoïsme et que de l'égoïsme découle l'immoralité. Or une telle proposition ne vise aucune organisation sociale en particulier. Si elle est vraie, elle s'applique à tous les temps et à tous les pays ; elle convient aussi bien au régime de la grande que de la petite industrie. Elle ne vise même aucun fait économique, car l'institution de la propriété est un fait juridique et moral, qui affecte la vie économique, mais sans en faire partie. En somme, le communisme tient tout entier dans un lieu commun de morale abstraite, qui n'est d'aucun temps ni d'aucun pays[9]. » Ce type de communisme vise à organiser l'existence d'un groupe d'hommes sur la base de la communauté des biens et des pratiques de consommation. Il prend l'aspect d'une ascèse collective, d'un renoncement à la propriété personnelle en vue d'un perfectionnement moral et/ou d'une préparation au salut. Par la mise en commun des biens, l'individu se fond dans l'unité de la communauté pour se purifier et se perfectionner. Cette mise en commun permet le changement de l'individu, son amélioration morale, son progrès spirituel. Le communisme est entièrement tourné vers le refus de la richesse, dans la mesure où l'intérêt économique est soupçonné d'être un agent de dissolution de l'intégrité du groupe. À l'inverse, la pratique du partage, notamment telle qu'elle intervient dans la consommation collective des biens collectivement possédés, est un moyen de purgation, un vecteur de santé morale, comme il est une voie de salut religieux dans le monde chrétien.

Cet idéal d'une communauté de vie rendue possible par la communauté des biens trouve indéniablement l'une de ses sources majeures d'inspiration dans La République de Platon. Pour ce dernier, il s'agit avant tout de sauver la cité du danger mortel de la dissension et de la guerre civile en interdisant toute possession privée aux gardiens de la cité au motif que cette possession les détournerait de la tâche de défendre la cité contre ses ennemis : « Car dès qu'ils posséderont privément (idian) de la terre, une habitation et de l'argent, ils deviendront administrateurs de leurs biens, cultivateurs au lieu d'être les

gardiens de la cité ; et au lieu d'être les compagnons défenseurs des autres citoyens, ils en deviendront les tyrans et les ennemis[10]… » Dans ce projet, les dirigeants sont des « protecteurs et des auxiliaires » qui se désignent entre eux comme des « cogardiens », tandis que les membres du peuple portent le nom de « donneurs de salaire » et de « nourriciers ». Les premiers reçoivent donc leur subsistance des seconds comme le salaire de leur garde et doivent la dépenser tous en commun. On voit que la communauté des biens est ainsi restreinte en extension en ce qu'elle ne vaut que parmi les gardiens en raison de la fonction spécifique dont ils sont investis ; elle ne s'applique nullement aux laboureurs et artisans qui restent, eux, des propriétaires privés, de sorte que l'égalité entre gardiens présuppose comme sa condition fondamentale l'inégalité entre gardiens et producteurs. Quelle sorte d'unité cette disposition doit-elle permettre de créer ? Le texte de La République est saturé du terme de « communauté » (koinônia). Parlant des gardiens à qui défense est faite de toucher l'or et l'argent et qui ne possèdent pas de maison privée, Platon écrit : « Qu'ils soient assidus aux syssities et qu'ils vivent en communauté (koinê zên), comme ceux qui sont en expédition militaire[11]. » Mais l'expression la plus forte est sans conteste celle de « communauté du plaisir et de la peine » (hedônes te kai lupês koinônia) qui figure dans un passage où la communauté des femmes et des enfants est justifiée comme la meilleure des communautés. En vertu d'une telle communauté, argumente Platon, tous les citoyens se réjouissent et s'affligent de la même manière de leurs gains et de leurs pertes : ainsi tous diraient en même temps et pour le même sujet « c'est à moi » et « ce n'est pas à moi ». Par là serait réalisée une unité qui rapprocherait la cité d'une personne unique : de la même manière que la personne qui a mal au doigt à la suite d'une blessure souffre tout entière en même temps que la partie qui a mal, de la même manière c'est la cité tout entière qui a mal dans celui de ses citoyens qui est affecté.

L'idéal platonicien se définit donc par une homologie de structure entre la communauté politique et la « communauté de corps et d'âme » constitutive d'un homme individuel[12]. C'est cette homologie qui fait véritablement de l'unité de la communauté politique une unité substantielle, et c'est également elle qui permet de mesurer toute la distance séparant le « vivre en commun » (koinê zên) de Platon du « vivre ensemble » (suzên) d'Aristote, qui exclut une unité de ce type[13]. Car toute la critique du communisme platonicien énoncée dans le chapitre 2 du Livre II des Politiques objecte que l'excès d'unité mène la cité à sa perte en la faisant retourner à l'état de famille et à celui d'individu. En particulier, visant explicitement l'affirmation selon laquelle la cité parfaitement une est celle dans laquelle tous les citoyens disent en même temps « ceci est à moi » et « ceci n'est pas à moi », Aristote reproche à Platon de commettre un paralogisme en jouant sur le double sens du mot « tous » (pantes) : il peut en effet s'appliquer à chaque individu en particulier (sens distributif), comme il peut désigner tous les citoyens pris ensemble (sens collectif). Or c'est seulement dans ce second sens que le prennent ceux qui possèdent en commun femmes et enfants, si bien qu'ils devraient dire « ceci est à nous » plutôt que « ceci est à moi »[14]. Ce qui est en jeu à travers cette critique, c'est l'irréductibilité de l'unité du « nous » de la cité à l'unité d'un « moi » : étant composée d'éléments spécifiquement différents, la cité ne peut entretenir avec l'une de ses parties le même rapport affectif que celui qu'une personne individuelle entretient avec telle ou telle de ses parties. Pour Platon,

à l'inverse, l'unité de la cité possède comme unité substantielle le caractère d'une unité d'indivision qui implique que le rapport du tout à la partie soit réductible à un rapport du tout à lui-même.

Dans cette perspective, la communauté des biens n'est absolument pas inscrite dans une typologie comparative des différentes formes de propriété, elle ne vaut pas en tant que « propriété commune » par opposition à la « propriété privée », elle est d'emblée posée comme condition d'une communauté de vie qui est avant tout une communauté morale. C'est bien cette idée qui exercera une profonde attraction intellectuelle sur les premiers penseurs du communisme. Cependant, on se méprendrait à ne voir dans les utopies communautaires que des répliques de la cité platonicienne, comme semble le faire Durkheim. Les origines, tant en Occident qu'en Orient, de l'idéal communautaire sont en réalité multiples, et elles sont pour certaines soit antérieures soit extérieures à l'héritage grec de Platon. La dimension religieuse, que Durkheim laisse étrangement de côté, doit notamment être soulignée dans la mesure où elle est particulièrement manifeste dans le communisme du début du XIXe siècle[15]. Ce communisme des années 1830-1840 en appelle d'ailleurs souvent à des origines religieuses, formulées autant dans l'Ancien Testament que dans les Actes des Apôtres, pour fonder la légitimité de la suppression de la propriété privée, à leurs yeux responsable de toutes les injustices et inégalités. La prévalence du thème du partage, du renoncement à la propriété personnelle, de la communauté des biens, permet de penser que ce premier mouvement qui se réclame du communisme est fortement enraciné dans une longue tradition judéo-chrétienne, qu'il ne méconnaît d'ailleurs pas[16]. La révolution égalitariste se moule ainsi dans la forme préconstituée de la communauté[17].

Le « premier des prophètes », Samuel, aurait le premier créé en dehors des villes des communautés dans lesquelles la règle de vie est le partage des biens. De multiples mouvements de type communiste apparaissent dès avant le christianisme, comme la communauté essénienne[18]. Si l'on en croit les Actes des Apôtres, la première communauté chrétienne de Jérusalem, vers 35-37 de notre ère, repose sur le renoncement à la propriété privée et sur la mise en commun des biens. On reconnaîtra d'ailleurs dans les Actes des Apôtres certaines des formules les plus canoniques du communisme qui se sont perpétuées bien au-delà de la seule tradition chrétienne : « 42. Ils sont fidèlement attachés à l'enseignement des apôtres et la mise en commun, au partage du pain et aux prières. […] 44. Tous ceux qui adhèrent se réunissent et mettent tout en commun. 45. Ils vendent les propriétés, les biens et en partagent le prix à chacun selon ses besoins. 46. Chaque jour, ils persévèrent d'un même cœur à être dans le Temple. Ils partagent le pain à la maison et prennent la nourriture avec allégresse et simplicité de cœur[19]. » Et plus loin : « 32. La multitude de ceux qui adhèrent a un seul cœur, un seul être. Personne d'entre eux ne dit de ses biens : "C'est à moi !" mais tout ce qui est à eux est en commun. 33. Avec une grande puissance, les apôtres rendent témoignage de la résurrection du seigneur Jésus. 34. Parmi eux personne ne manque de rien ; tous ceux qui se trouvaient propriétaires de domaines et de maisons les vendent, et apportent l'argent de leurs ventes. 35. Ils le déposent aux pieds des apôtres ; il est donné à chacun selon ses besoins[20]. »

Les Actes rédigés par Luc transmettent au christianisme occidental et oriental cet idéal communautaire, condition de la recherche de Dieu, et avec lui certaines formules et

certains rites, dont le repas commun, qui perdureront jusqu'à nos jours[21]. L'un des principes qui passera dans la doctrine chrétienne par les Pères de l'Église, et en particulier par Augustin, est que Dieu a créé le monde selon ce principe de l'unité de la communauté qui exige que les richesses soient communes. Tout le mouvement monastique en sera imprégné. Dans la règle de saint Basile (IVe siècle), par exemple, la norme est la mise en commun : « Que tout soit commun à tous, et que personne n'ait rien en propre, ni vêtement, ni chaussures, ni rien de ce qui est à l'usage des corps. » La communion ne s'entend pas seulement spirituellement mais matériellement, comme « mise en commun » des biens, comme partage, symbolisé par le repas pris en commun. La règle de saint Benoît, qui s'inspire au VIe siècle de saint Basile, exprime cela avec force quand elle demande « si les moines doivent avoir quelque chose en propre ». Elle répond au chapitre 33 : « Que tout soit commun à tous (omniaque omnium sint communia), ainsi qu'il est écrit. Que personne ne dise que quelque chose lui appartient ni n'ait la témérité de se l'approprier. » Et c'est une véritable répression de toute velléité de propriété que promeut la règle : « 1/ Avant tout, il faut retrancher du monastère jusqu'à la racine ce vice de la propriété. 2/ Que personne n'ait donc la témérité de rien donner ou recevoir sans l'autorisation de l'abbé ; 3/ ni de rien posséder en propre, quoi que ce puisse être, ni livres, ni tablettes, ni stylet pour écrire, en un mot absolument rien, 4/ puisqu'il n'est même plus licite aux moines d'avoir à leur disposition ni leur corps ni leurs volontés. 5/ Ils doivent espérer et attendre du père du monastère tout ce qui leur est nécessaire. Et personne ne pourra avoir quelque chose que l'abbé n'ait donné ou permis. » On voit la différence avec la koinonia platonicienne dont il a été question plus haut : pour parvenir à ce que tous ne forment qu'« un seul cœur », il ne s'agit plus de faire en sorte que tous puissent dire en même temps et de la même chose « ceci est à moi », mais d'interdire à quiconque de pouvoir dire « ceci est à moi ». On a là une inflexion significative qui correspond à la distinction établie par Michel Foucault dans L'Herméneutique du sujet entre l'epistrophê platonicienne et la metanoia chrétienne. Alors que la conversion platonicienne consiste à se détourner des apparences pour s'élever à la connaissance de l'être, la conversion chrétienne accomplit une rupture dans le mode d'être du sujet par laquelle ce dernier renonce à lui-même[22]. La cité de La République n'exige pas de chaque « gardien parfait » – c'est-à-dire de chaque dirigeant – qu'il renonce à sa volonté propre, elle exige en revanche qu'il soit parvenu à la maîtrise de soi par la connaissance du vrai ; la communauté de vie monastique implique au contraire que chaque « brebis » renonce entièrement et définitivement à toute volonté propre par une soumission intégrale à la personne du pasteur – obéissance du novice à son maître. C'est en ce sens que la gouvernementalité pastorale a pour corrélat un mode d'individualisation qui implique par la mortification de la volonté propre une sorte d'anéantissement du moi[23].

Ce renoncement total, moyen de la recherche de Dieu, est fondé sur un principe théologique majeur : la donation par Dieu de sa création aux hommes, ce que dit bien un passage fameux de saint Ambroise, significativement cité par Constantin Pecqueur dans les années 1840 : « La terre a été créée pour être commune à tous, riches et pauvres. Pourquoi, riches, vous arrogez-vous le droit de propriété ? La nature ne reconnaît pas de riches. [...] La terre ayant été donnée en commun à tous les hommes, personne ne peut se dire propriétaire que de la portion qui suffit à ses besoins parmi les choses qu'il a ravies au fonds commun, et qu'il n'a obtenues que par la violence. [...] La nature fournit en

commun tous les biens à tous les hommes. Dieu a créé toutes choses afin que la jouissance en fût commune à tous, et que la terre devînt la possession commune de tous. La nature a donc engendré le droit de communauté ; c'est l'usurpation qui a fait la propriété privée[24]. » Remettre ses biens personnels à la communauté, faire un avec elle, c'est acquitter sa dette, c'est retourner à Dieu à travers la remise des biens qui lui appartiennent parce qu'il les a créés. Mettre en commun ses biens, c'est reconnaître sa dette à l'égard du créateur, tel serait le message du Christ. L'idéal de la communauté totale a une double dimension : il exemplifie et intensifie le type dominant de lien humain fondé sur la dette symbolique, héritage le plus ancien des sociétés traditionnelles, en même temps qu'il promet, par la perfection de vie à laquelle il invite, un salut individuel. L'unité absolue de la communauté dans laquelle chacun doit se fondre n'exclut pas une individualisation, elle en est le moyen. Autrement dit, l'individualisation est paradoxalement produite comme résultat de la renonciation à soi. Ce dépouillement volontaire détache du monde, défait les liens anciens, fait de la nouvelle communauté le cadre du salut personnel. Il ne s'agit pas de créer le paradis sur terre, mais de se préparer à y entrer.

De nombreux mouvements plus ou moins hérétiques ont repris à leur compte cet idéal jusque très tard, en le retournant au besoin contre la gouvernementalité de type pastoral et sa hiérarchie au nom du principe de l'égalité absolue entre tous les membres de la communauté. Dans Sécurité, territoire, population, Foucault fait de ce communisme égalitariste une forme de « révolte de conduite », aux côtés de l'« ascétisme » et de la « mystique », en indiquant que cette exigence pouvait prendre une forme religieuse – chacun est pasteur, prêtre ou berger, ce qui signifie tout aussi bien que personne ne l'est – aussi bien qu'économique – absence de possession personnelle des biens[25]. La référence aux Taborites est particulièrement éclairante : ces derniers représentent l'aile radicale du mouvement hussite, qui reconnaît le droit de chaque individu, laïc ou prêtre, d'interpréter les Écritures selon ses propres lumières et préconise l'abolition de la propriété privée, de l'impôt, et plus largement de toute autorité humaine (« Tous les hommes vivront ensemble comme des frères, aucun ne sera assujetti à autrui »). Après la défaite de l'armée taborite en 1434, cette tradition survécut dans la secte des Frères moraves, défenseurs des communs ruraux[26]. On peut également rattacher à cette exigence d'égalité absolue dans la communauté les Diggers de Gerard Wistanley au XVIIe, la « République communiste chrétienne des Guaranis » au Paraguay, ou encore les Frères de la vie commune en Hollande, à l'origine des « petites écoles » en Europe. Cet idéal se transmettra jusqu'aux XVIIIe et XIXe siècles. Morelly, dans son Code de la nature, voyait en Jésus la personnification de l'idéal communiste, et Cabet l'appelait le « prince des communistes ». Certains communistes du XIXe siècle penseront qu'ils en sont des continuateurs directs. Ainsi Cabet n'hésitera-t-il pas à dire à propos de la « communauté des biens » qu'elle était « proclamée par Jésus-Christ, par tous ses apôtres et ses disciples, par tous les Pères de l'Église et tous les chrétiens des premiers siècles, etc. »[27]. Ce sera encore la base doctrinale des communistes allemands dans la Ligue des Justes, contre lesquels lutteront Marx et Engels dans les années 1840. Pour le dire d'un mot, ce communisme qui prône la « communauté des biens, des travaux et des jouissances », selon les formules transmises par Philippe Buonarroti, et à laquelle il faut ajouter la communauté de l'éducation, reste dominé par le modèle moral de la communauté, laquelle, en établissant l'égalité et en

détruisant la propriété individuelle, est censée éradiquer toutes les sources sociales de l'égoïsme et de l'envie. Si Dieu n'est plus celui qui en fonde l'obligation, c'est la nature qui l'appelle. L'article premier de l' Analyse de la doctrine de Babeuf dit ceci : « La nature a donné à chaque homme un droit égal à la jouissance de tous les biens » ; et son article 3 : « La nature a imposé à chacun l'obligation de travailler ; nul n'a pu, sans crime, se soustraire au travail »[28].

On ne saurait cependant réduire le communisme égalitariste et prolétarien de la fin du XVIIIe et de la première moitié du XIXe siècle à une sorte de nouvelle hérésie, et ceci en dépit de la référence religieuse et du rapport d'hostilité que le mouvement manifeste à l'égard d'une Église officielle accusée d'avoir abandonné et trahi le message christique. Même si cette forme de communisme d'ascendance religieuse reste très influente jusqu'au XIXe siècle, aussi bien dans les milieux français qu'allemands, des auteurs comme Restif, Babeuf, Buonarroti ou même Cabet lui ont incorporé des dimensions nouvelles que Durkheim ne saisit pas. Il y a d'abord sa dimension révolutionnaire : la communauté des propriétés instaurée par un gouvernement révolutionnaire vient dénouer la guerre entre les riches et les pauvres. Elle est la solution définitive au conflit des classes. Ce communisme n'est plus conçu seulement comme une mise en commun des biens et des propriétés pour renouveler moralement l'humanité, mais comme une organisation collective et égalitaire du travail guidée par le souci de la justice sociale et la préoccupation du bien-être matériel de tous les membres de la communauté nationale[29]. Le « bonheur commun » reste sans doute fondé sur la morale du partage et la revendication d'égalité réelle, mais il a pris un caractère plus matériel qui insiste sur la satisfaction des besoins de la grande masse de la population par un réaménagement des rapports sociaux, et en premier lieu par l'abolition de la propriété privée, le travail en commun et la répartition égalitaire des biens. La dépropriarisation de la nation est le seul moyen de l'égalité et elle implique que la nation se transforme en une communauté réelle dont la direction sera assurée par une administration d'État. Si les « communautistes » idéalisent la communauté comme moyen de l'égalité, ils en changent l'échelle. L'article premier du projet de décret économique des Égaux promulgue qu'« il sera établi dans la République une grande communauté nationale » dont les biens communs seront exploités par tous ses membres et dont les fruits seront partagés par tous selon des règles légales[30]. Le travail y est réglé par une « administration suprême » qui distribue par classes les membres de la communauté, établit la liste et les modalités des travaux à effectuer, fixe par règlements les quantités de biens à consommer.

Ce n'est pas que la préoccupation morale disparaît soudainement, elle est au contraire toujours centrale, mais l'enjeu pour ceux qui se réclament du communisme se déplace vers des questions de production, de consommation, d'efficacité, de bien-être économique à l'échelle de toute la nation. Le travail, significativement, est invoqué comme argument contre la propriété personnelle. Tout venant du travail, et chacun travaillant autant que les autres, tout est propriété commune, tout appartient à tous, toutes les jouissances consommables doivent être également distribuées : « comme chacun en entrant dans la société, y apporte une mise égale (la totalité de ses forces et de ses moyens), il s'ensuit que les charges, les productions et les avantages doivent être également partagés[31] ». Organisation du travail selon une division des tâches, magasins publics pour distribuer les produits, moyens de transport pour les déplacer, la communauté est fonctionnelle à

l'échelle d'un pays, voire du monde[32]. Les communistes de la première moitié du XIXe siècle peuvent bien être toujours imprégnés du vieux modèle moral de la communauté, ils la combinent avec la rationalité organisationnelle de l'industrie naissante. S'ils cherchent effectivement à appliquer le modèle traditionnel de la communauté des biens à la société nationale, en faisant appel à une « administration suprême » chargée de régenter toute l'économie et toute la société au moyen de règlements de police ascétiques et sévères, ils ne sont pas pour autant des « archaïques » et des « rétrogrades ».

À l'instar de nombreux socialistes de l'époque, ils tentent de conjoindre de manière à chaque fois singulière deux préoccupations : s'inscrire certes dans une longue tradition morale et religieuse, mais répondre en même temps de façon nouvelle et pertinente à un dérèglement économique et social. Dans les années 1830 et 1840, ils commencent à rompre avec le seul souci moral et religieux en faisant dépendre le « bonheur de l'humanité régénérée » (Cabet) de l'organisation sociale égalitaire et de la prospérité économique, selon un schéma nouveau qui va du lien social volontaire (association) à son efficace économique et à ses effets bénéfiques sur la moralité ouvrière. L'aspiration éternelle à la communauté des biens sera même réalisée beaucoup plus facilement par les effets du « progrès de l'industrie » que dans les âges anciens, où seul le sacrifice de la richesse personnelle était en jeu[33]. En Icarie, les ateliers sont fermement disciplinés, tout n'y est qu'efficacité, exactitude et ponctualité. Dans ce premier modèle, unité morale de la communauté, administration supérieure chargée du règlement de la vie quotidienne et organisation rationnelle de l'activité économique ne sont pas séparées. Mais il n'est guère aisé de concilier l'exigence de l'égalité absolue avec celle d'une répartition fonctionnelle des individus par une instance supérieure[34].

Le communisme de l'« association des producteurs »

Le deuxième modèle de communisme hérite en grande partie des traits spécifiques du socialisme moderne. On a dit plus haut que Durkheim opposait « communisme » et « socialisme ». Le « socialisme » est pour lui spécifiquement moderne : il vise à l'organisation collective des fonctions de la production économique. Comme il le rappelle, le « socialisme », à la différence du communisme utopique, se veut pleinement contemporain du capitalisme industriel et il a pour principe de réparer et de reconstituer le lien social qui a été défait par l'ordre marchand grâce à un modèle d'organisation productive reposant sur la division des tâches et la hiérarchie des « capacités ». Il ne s'inscrit donc pas dans le prolongement d'une « idée communiste » qui trouverait dans la Bible ou dans Platon son origine. Le maître-mot de la plupart de ses représentants n'est ni la mise en commun des biens, ni la consommation collective, c'est l'organisation du travail industriel selon la logique de l'association[35]. Au vieux modèle moral de la « communauté des biens » s'oppose celui, nouveau, de l'« association des individus »[36]. Si le vieux communisme restait gouverné par la figure la plus ancienne de la communauté des biens, selon la logique de la dette symbolique, le socialisme moderne est gouverné par la figure de la société des individus, lieu d'une energeia qui demande à être organisée, source de forces qu'il faut coordonner, et d'un pouvoir propre que ses membres doivent se réapproprier[37]. En ce sens, l'écart entre les deux modèles tient au fait que le socialisme, comme la sociologie d'ailleurs, part de la société comme réalité sui generis, lieu d'interactions et de mouvements qui ont leur autonomie et réclament leur organisation spécifique, originale et rationnelle. Il s'agit d'agencer des forces sociales immanentes, en leur donnant une forme associative adéquate à leur nature. Le socialisme et la sociologie sont en ce sens les héritiers des inventeurs de la « société civile », d'essence économique. Mais la « société » des socialistes est détachée de son complément politique, le « gouvernement économique », encore trop ressemblant au « gouvernement des légistes ». Ce lieu du pouvoir séparé de la société est dissous dans l'« association des producteurs », de sorte que la politique même est vouée à l'extinction pure et simple[38]. La meilleure définition du socialisme est donnée par Pierre Ansart : « Pour Saint-Simon comme pour Marx et Proudhon, la tâche de la révolution sera de libérer les forces sociales antérieurement opprimées, de détruire les puissances d'aliénation et d'extériorisation, et de rendre possible le libre épanouissement de l'activité sociale. Il ne s'agira pas seulement d'accroître pour les individus les possibilités de réalisation sociale ou de permettre un meilleur développement des forces productives, mais bien de restituer aux membres de la société la totale maîtrise de leur action, rendant ainsi possible l'avènement d'une société délivrée de tout obstacle interne, une société "en acte" selon l'expression que Proudhon reprend de Saint-Simon. La révolution marquerait le passage d'une société régie par des relations politiques d'obéissance à une société tout entière consacrée à l'activité administrative, activité dirigée vers les choses où les rapports de domination ne pourraient intervenir. La classe des industriels, ou des prolétaires, antérieurement dominée par la

puissance du politique ou du capital opérerait un mouvement de réappropriation qui la rendrait maîtresse d'elle-même et de son agir. Elle substituerait à l'autonomisation des institutions la dynamique de ses forces et l'immédiateté de ses besoins[39]. »

À leur manière, Marx et Engels participent au tournant socialiste et associationniste en redéfinissant le communisme comme une « association libre des producteurs ». Par conséquent, de leur point de vue, l'opposition établie par Durkheim entre « socialisme » et « communisme » n'a aucune pertinence : tel qu'ils le comprennent, ce dernier est foncièrement « moderne », en aucune façon « archaïque ». Pour eux, l'opposition ne passe plus entre « socialisme » et « communisme », mais à l'intérieur même du communisme, entre « communisme utopique » et « communisme scientifique ». Ils vont en effet conférer au communisme une dimension qui n'était encore qu'esquissée chez certains de ses représentants. Ils entendent substituer à la perspective morale et religieuse, encore largement présente dans le socialisme des Owen et Saint-Simon, une conception du développement historique se voulant exclusivement scientifique. L'idée que la science doit remplacer la politique n'est certes pas nouvelle, la formule même de « socialisme scientifique » vient de Proudhon, non de Marx. Pour ce dernier, le communisme nouveau sera scientifique parce qu'il repose sur la connaissance des lois de l'évolution des sociétés et plus particulièrement sur la connaissance objective du but de tout le développement historique, but que doivent consciemment se fixer les masses au travers de leurs expériences de lutte. En un mot, le nom de « communisme » ne désigne plus un projet de cité idéale mais le « mouvement effectif qui supprime l'actuel état de choses », ou encore, selon la formule des Manuscrits de 1844, la « forme nécessaire de l'avenir prochain ». Marx et Engels ne se contentent pas de dire, à la manière de Cabet, que la communauté des biens n'a jamais été plus facile à créer que depuis que l'industrie permet l'abondance illimitée, ils s'efforcent de déduire du développement du capitalisme la nécessité du communisme, et de faire de la lutte des classes le moyen par lequel le capitalisme va accoucher d'une formation sociale supérieure. C'est le mouvement même de la propriété privée et du capital qui sera pour Marx la base du communisme « tant empirique que logique », selon la formule du troisième des Manuscrits de 1844. Le communisme est donc tout à la fois théorie scientifique (connaissance du mouvement) et pratique révolutionnaire qui vise à la transformation consciente des conditions de vie données s'imposant aux hommes. C'est le sens de l'autre définition que l'on trouve dans L'Idéologie allemande : « Le communisme se distingue de tous les mouvements qui l'ont précédé jusqu'ici en ce qu'il bouleverse la base de tous les rapports de production et d'échanges antérieurs et que, pour la première fois, il traite consciemment toutes les conditions naturelles préalables comme des créations des hommes qui nous ont précédés jusqu'ici, qu'il dépouille celles-ci de leur caractère naturel et les soumet à la puissance des individus unis[40]. » Le communisme est présenté comme un accord harmonieux entre les « tendances objectives » et la « dimension subjective » de l'histoire, comme si la conscience de la nécessité historique inscrite dans le mouvement réel devait inévitablement naître des contradictions économiques et des conflits de classe, rendant ainsi vide de sens le projet utopique lui-même[41].

Dans cette perspective, il revient à la critique de l'économie politique de montrer comment le développement des contradictions du capitalisme engendre de lui-même les conditions historiques à partir desquelles le communisme devient nécessaire. C'est ce

travail théorique qui permettra d'établir scientifiquement la loi de la transformation historique qui abolira le capitalisme. Tel est bien le sens explicite de nombreux passages des ouvrages ou de la correspondance de Marx, dont l'un des plus connus se trouve à la fin du chapitre XXIV du Livre I du Capital – la prétendue « accumulation originelle » –, où il explique que si la production capitaliste a détruit la petite propriété individuelle des producteurs indépendants, elle sera à son tour détruite par les mécanismes mêmes du développement capitaliste, « avec l'inéluctabilité d'un processus naturel[42] ». Marx et Engels fondent leur démonstration sur un schéma historique simple. Le capital a exproprié les producteurs pour pouvoir se déployer. Les producteurs organisés par le capital seront un jour les plus forts et les plus nombreux et exproprieront à leur tour le capital. Le dénouement de l'histoire s'accomplit comme « expropriation des expropriateurs[43] ». La question qui se pose à Marx est en définitive celle-ci : comment le capitalisme engendre-t-il les conditions du communisme ou, pour le dire autrement, comment le capital engendre-t-il du commun de lui-même, c'est-à-dire par la logique interne de son propre procès ? Telle est cette logique de la « négation de la négation » : l'intégration la plus complète de la force de travail dans la grande entreprise mécanisée produit une socialisation du travail et une concentration du capital qui constituent la condition du passage à un autre régime de propriété et à de nouveaux rapports de production. La socialisation capitaliste est posée comme la condition de l'association des producteurs. Par un étrange acte de foi, ce qui rend impossible toute maîtrise du processus productif par le travail devient sa « présupposition ».

L'histoire n'a pas confirmé le caractère inéluctable de l'« expropriation des expropriateurs », elle n'a pas démontré que la coopération planifiée et organisée par le capital a créé les conditions d'une gestion collective de la production et des échanges. Marx reste prisonnier de la fausse symétrie qu'il établit entre le passage de la société féodale à la société bourgeoise et le passage de cette dernière à la société communiste. La révolution reste à ses yeux un « accouchement », selon la métaphore obsédante qu'il emploie, dans la mesure même où la forme supérieure de société est contenue dans la forme qui la précède, parce que le capitalisme crée lui-même les conditions matérielles de son propre dépassement. Pourtant, ces conditions du communisme qu'il suppose produites par le développement du capital ne ressemblent en rien à ce qui a permis la constitution du pouvoir économique de la bourgeoisie. Castoriadis le constatait dès 1955, témoignant ainsi de la distance qu'il commençait à prendre avec la pensée de Marx. Si le capitalisme a bien produit des usines, des prolétaires en masse, une concentration du capital, l'application de la science à la production, ses présuppositions n'ont que peu à voir avec les conditions de la révolution bourgeoise : « Mais où sont les rapports de production socialistes déjà réalisés au sein de cette société, comme les rapports de production bourgeois l'étaient dans la société "féodale" ? Car il est évident que ces nouveaux rapports ne peuvent pas être simplement ceux réalisés dans la "socialisation du processus du travail", la coopération de milliers d'individus au sein des grandes unités industrielles : ce sont là les rapports de production typiques du capitalisme hautement développé[44]. » La « socialisation » capitaliste ne peut se confondre avec l'association des producteurs : elle se caractérise, comme le rappelle Castoriadis, par l'antagonisme entre la « masse des exécutants » et « un appareil séparé de direction de la production ». Ce qui lui fait dire que si la révolution bourgeoise est « négative », en ce sens qu'il lui suffit d'élever à la légalité

un état de fait en supprimant une superstructure déjà irréelle en elle-même[45], la révolution socialiste est « essentiellement positive », car elle doit « construire son régime – non pas construire des usines, mais construire des nouveaux rapports de production dont le développement du capitalisme ne fournit pas les présuppositions »[46]. Critique que Castoriadis résume par la formule : « La transformation capitaliste de la société s'achève avec la révolution bourgeoise, la transformation socialiste commence avec la révolution prolétarienne[47]. » En d'autres termes, Marx n'a pas pensé la construction du socialisme comme établissement de nouveaux rapports de production du fait de la confusion entre « socialisation » et « association »[48], laquelle n'est pas accidentelle, mais correspond bien à l'idée qu'il existe une loi d'évolution quasi naturelle conduisant les sociétés vers le communisme. Pour le dire dans un autre lexique, la thèse de Marx, reprise par diverses variantes du marxisme, jusqu'aux plus contemporaines, est qu'il y a une sorte de production objective du commun par le capital qui est elle-même la condition matérielle de la production consciente du commun par le travail associé.

Ce communisme prétendument scientifique est partout à l'agonie. La foi est épuisée, seuls quelques vieux croyants se plaisent encore à agiter l'encensoir en bénissant la marche glorieuse de l'histoire. Comment croire que le développement du capitalisme soit une phase nécessaire, quoique douloureuse, pour qu'un nouveau mode de production apparaisse ? Nous sommes sortis de cet âge de foi dans le progrès de l'humanité, nous ne croyons plus au récit de l'émancipation inéluctable de l'homme qui suppose et justifie les lentes gestations et les accouchements difficiles. Il est significatif de cet épuisement de l'ancienne croyance que le communisme soit aujourd'hui présenté par certains de ses hérauts comme une « Idée régulatrice » à la manière de Kant, en rupture totale avec la thèse marxienne du « mouvement effectif qui supprime l'actuel état des choses ». Le communisme acquiert alors le statut étrange d'une « croyance morale » semblable aux fameux « postulats de la raison pratique » par l'effet qu'elle produit sur la volonté : de la même manière que « je veux croire » en Dieu car j'ai besoin de cette supposition pour travailler à la réalisation du souverain bien[49], de la même manière « je veux croire » au communisme car j'ai besoin de cette supposition pour agir ici et maintenant en faveur de la cause de l'émancipation. On se bornera à prendre acte du fait que cette dernière forme de croyance, à la différence de la première, renonce à se donner pour une adhésion à la nécessité historique. C'est là au moins une façon de reconnaître que cette adhésion a vécu et qu'il est vain de chercher à la ressusciter. Il n'y a pas lieu de le déplorer ou de s'en réjouir, c'est un fait. Ce qui ne veut pas dire que le communisme se réduit, comme l'a dit François Furet, au « passé d'une illusion ». Cela signifie plutôt qu'un certain moment se termine et que s'ouvre peut-être un temps nouveau de l'émancipation qui n'aura pas grand-chose à voir avec ses formes historiques précédentes. Mais cela suppose de regarder en face les réalisations historiques qui se sont réclamées du communisme, lesquelles ont été entièrement régies par la figure de l'État-Parti. Aucun faux-fuyant ne doit nous détourner de cette nécessaire confrontation, surtout pas l'analogie spécieuse qui consiste à faire du communisme une « hypothèse » à la manière d'une conjoncture mathématique appelant des essais de démonstration[50] : par où il faudrait comprendre que les essais de démonstration d'une hypothèse politique font partie de cette hypothèse au même titre que les essais de démonstration d'une hypothèse mathématique font partie de

cette dernière. L'unique fonction de ce mauvais paradoxe est de soustraire l'échec empirique de l'hypothèse à la logique de l'infirmation, ou plutôt de faire de l'échec un échec « apparent »[51], de sorte que l'échec de la démonstration de l'hypothèse serait encore un moment de la justification de l'hypothèse. Mais le plus inquiétant est dans la conclusion révoltante qu'autorise un tel mode de raisonnement : peut-on ramener la terreur d'État stalinienne ou maoïste à un « essai de démonstration » de l'hypothèse communiste et verser ainsi des millions de victimes au compte de la « justification » de la dite hypothèse ?

Le communisme d'État, ou la capture bureaucratique du commun

En dépit des dernières citadelles encore debout en Chine ou en Corée du Nord, le cycle étatique du communisme commencé en 1917 s'achève un siècle plus tard. Il aura révélé et accentué certains travers du marxisme et de la social-démocratie, il aura surtout donné un visage totalement inédit au communisme : celui d'un État terroriste ayant accaparé non seulement le monopole de la violence arbitraire mais aussi le monopole du discours sur le monde social, sur la pensée, sur l'art et la culture et sur l'avenir des sociétés. Les circonstances de cette trajectoire sont généralement utilisées pour justifier toute l'infamie d'une suite de crimes, la répression de Kronstadt, les camps de concentration et les procès, et, jusqu'à la fin, l'arbitraire policier et la pratique de l'espionnage et de la délation des bureaucraties conservatrices. Trotski, dont le système terroriste a eu raison, l'avait lui-même justifié contre Kautsky : « Le degré d'acharnement de la lutte dépend de toute une série de conditions intérieures et internationales. Plus la résistance de l'ennemi de classe vaincu se montrera acharnée et dangereuse, plus le système de coercition se transformera inévitablement en système de terreur[52]. »

Sans doute les apparences historiques plaident-elles pour cet exercice de justification. La guerre civile, l'encerclement militaire, la famine, la désorganisation industrielle semblent avoir décidé pour les dirigeants eux-mêmes un certain nombre de mesures qui ont très vite permis l'instauration de la dictature du Parti en lieu et place du type de société que Lénine ou Trotski prétendaient construire, avant la révolution, et qui se voulait assez proche du modèle de la Commune de Paris à une échelle plus vaste[53]. Mais ces « conditions intérieures et internationales » n'expliquent pas tout. Les décisions ont été prises et assumées en fonction d'un postulat partagé y compris par beaucoup de ceux qui seront détruits par le stalinisme : le Parti qui construit, contrôle, gouverne le nouvel État a raison parce qu'il est éclairé par la « science du communisme ». En fin de compte, l'idéal démocratique de la libre association des producteurs a été supplanté par des formes de domination et de servitude sans rapport avec la culture de la critique, l'analyse objective des faits, le refus des dogmes qui constituaient l'éthique intellectuelle de Marx[54].

Très tôt, l'étatisation complète de l'industrie et des échanges, l'affaiblissement des institutions du contrôle ouvrier, l'enrôlement des syndicats considérés comme des rouages des directions d'usine et du gouvernement, la création de la Tcheka, le monopole politique du parti unique et le refus des tendances en son sein, ont instillé les germes qui permettront à Staline, quelques années plus tard avec la défaite des révolutions et la montée des fascismes, de prendre l'ascendant dans le Parti, d'éliminer tous les opposants et tous les rivaux possibles et de se lancer dans la collectivisation agricole forcée et la planification bureaucratique. Le grand tournant stalinien est pris lorsque le despote à la tête de son administration entreprend l'« accumulation originelle » appuyée sur la terreur de masse, selon une double logique de l'exploitation à outrance de la main-d'œuvre dans les unités de production sous contrôle étatique et de la menace du peloton d'exécution ou de la déportation dans des camps de travail forcé.

Le temps était venu du « socialisme dans un seul pays », qui n'avait plus rien à voir avec l'espoir contenu dans le marxisme révolutionnaire, comme le remarquait en 1947 Victor Serge dans son bilan de l'expérience révolutionnaire : « Le grand fait essentiel, c'est qu'en 1927-1928 par un coup de force perpétré dans le Parti, l'État-Parti révolutionnaire devient un État policier-bureaucratique, réactionnaire, sur le terrain social créé par la révolution[55]. » Encore faut-il rappeler, à la suite des remarquables analyses de Marc Ferro sur la révolution de 17, que le Parti, dès les premières années du régime, n'a sociologiquement plus grand-chose à voir avec l'organisation révolutionnaire de 1917, qu'il a intégré des centaines de milliers de jeunes gens d'origine plébéienne qui vont composer un nouveau groupe social dont les intérêts spécifiques et la mentalité en feront un instrument facile à manier par la direction[56].

Nulle fatalité sans doute dans le destin de la révolution communiste au XXe siècle. Il y a eu des bifurcations décisives et des conditions propices, mais pas insurmontables, qui ont conduit à la bureaucratisation dont a fini par s'inquiéter, quoique trop tard, Lénine lui-même[57]. S'il est aussi stupide que vain d'imputer à Marx la responsabilité du Goulag, il importe de repérer ce qui dans le mouvement socialiste et communiste, dès avant la révolution d'Octobre, a pu favoriser le développement de ces pratiques administratives dans le Parti et l'État.

L'idéal de militants-soldats obéissants, la constitution d'oligarchies dirigeantes, le dogmatisme des responsables ont eu leur part dans la construction d'organisations bureaucratiques. On comprend mal l'histoire tragique de la bureaucratisation « soviétique » si l'on ne ressaisit pas la logique institutionnelle qui fait dès avant Octobre du Parti le dispositif central s'attribuant la légitimité de la « direction politique des masses » et ne laissant de place que fictive à la pluralité des organes propres des classes populaires (soviets, syndicats, coopératives, etc.)[58]. Ainsi, les bolcheviks, après les avoir soutenus tactiquement, font disparaître peu après la prise du pouvoir les organes autonomes de la classe ouvrière et de la population russes – comités d'usine, comités de quartier, milices – qui se sont développés entre février et octobre 1917. Marc Ferro, archives à l'appui, a montré comment les « bureaux » des partis, dès février 1917, contrôlent le soviet des députés de Petrograd, comment les délégués des partis remplacent les représentants des différents comités d'usine ou de quartier réellement populaires par leur composition, comment de nouvelles couches d'apparatchiks prennent en quelques mois des positions de pouvoir déterminantes dans la nouvelle administration, comment enfin s'opèrent la bolchevisation et l'étatisation progressive des institutions prolétariennes[59]. L'activité démocratique est rapidement rongée par deux formes de bureaucratisation : celle par le haut, qui consiste pour le Parti à coloniser les organes populaires jusque-là autonomes, et celle par le bas, qui se traduit par le développement d'un appareil se substituant aux assemblées générales. Cette double « capture bureaucratique » de la démocratie des comités et des soviets déclenche dès le début de la révolution une monopolisation par le Parti du pouvoir effectif qui se révèle irréversible[60].

L'État-Parti, instrument d'imposition de la logique productiviste

On voit que, dans un contexte historique déterminé, certaines pratiques peuvent aboutir à une capture étatique de l'énergie démocratique, à une confiscation de la réalité du pouvoir par un parti devenu l'unique institution dirigeante de l'État[61]. L'inversion du projet socialiste est impressionnante et l'on comprend pourquoi elle a débouché sur l'échec final du mouvement ouvrier. Au lieu d'accomplir une récupération des forces de la société accaparées par l'État et le capital, la révolution débouche sur la création d'un État contrôlé par le Parti, ou plutôt d'un État-Parti qui entend se substituer en tout aux forces et interactions de la société pour en diriger le « développement » par le haut. La classe ouvrière n'a plus alors qu'à obéir aveuglément et à travailler. Comme le soulignait Trotski de la façon la plus crue dans Terrorisme et communisme : l'ouvrier soviétique « est subordonné à l'État, il lui est soumis sous tous les rapports, du fait même que c'est son État[62] ». Dans cette conception, le commun en venait à s'identifier purement et simplement à la propriété étatique elle-même.

La dénomination la plus courante pour désigner ce type de régime est celle de « totalitarisme ». Elle a fini par laisser entendre que l'essentiel d'un tel régime tenait à la négation des droits individuels à quoi s'opposerait l'« État de droit », seul à même de les protéger, laissant ainsi penser que le libéralisme serait la seule philosophie apte à faire barrage à cette pathologie moderne qui consiste à absorber dans l'État les moyens de toute vie sociale, économique et culturelle. La caractérisation du totalitarisme comme négation de l'individu, ou comme refus de la division de la société, est insuffisante [63]. Elle rate ce qui fait la singularité historique du phénomène, à savoir non point seulement l'appropriation étatique des moyens de production, mais aussi celle des instruments de contrôle de la population au nom de la « direction de la société par le Parti ». En d'autres termes, dans ce type de régime, les organes d'État exercent leur pouvoir terroriste en tant qu'ils sont les yeux et les bras du Parti éclairé par la science de l'histoire, un parti qui prétend être la source et le ressort de toute vie collective et individuelle en réduisant cette dernière à une fonction économique programmable.

Si l'on veut rendre compte de ce processus, il convient de revenir un instant sur l'illusion marxienne d'une production objective du commun par le capital. Cette idée, qui était liée chez Marx à une forte tendance évolutionniste, a conduit beaucoup de marxistes à penser que le socialisme dans des pays économiquement arriérés devait attendre le développement bourgeois des forces productives. Or les révolutions du XXe siècle ont éclaté dans des pays restés en grande partie arriérés. Comme le dit Cornelius Castoriadis : « L'ironie de l'histoire a voulu que la première révolution victorieuse prît place dans un pays où la population, c'est le moins que l'on puisse dire, n'était pas "unie et disciplinée par le procès même de la production capitaliste". Et c'est au parti bolchevique et à la terreur totalitaire de Staline que revint le soin d'unifier et d'homogénéiser la société russe[64]. » L'État-Parti s'est ainsi constitué en principal agent de l'industrialisation et du contrôle disciplinaire de la population. C'est lui qui a jeté les bases de la coopération

forcée et a exploité la force collective qu'il organisait directement par ses propres moyens. Au lieu que le procès de production, par la seule vertu de son mécanisme interne, ait « organisé, uni et discipliné » la classe ouvrière, c'est l'État-Parti qui a lui-même « organisé, uni et discipliné » la classe ouvrière en lui imposant par la violence la soumission aux normes du pire productivisme. La « prolétarisation » s'est ainsi faite sous la férule directe de l'État, lequel a dirigé une forme d'« accumulation originelle » à marche forcée.

Yves Cohen a bien montré la nature de ce mode de production bureaucratique et les caractères originaux des rapports sociaux qu'il entraînait. L'administration a ainsi étouffé toute possibilité de politique : « L'État pourvoit à tout, il est la voix du prolétaire et du peuple. Le parti est le lieu de la vérité et du droit et ceux-ci n'ont plus place ailleurs que dans la subordination. » En d'autres termes, la politique est évacuée parce qu'elle est monopolisée par un parti qui ne souffre nulle différence ni discorde possible : « Tous ont formellement la parole, tout prolétaire, tout travailleur, tout élément du peuple, et même tout peuple, car tous parlent par le Parti. » De sorte que « la disqualification de la politique ne laisse plus que de l'administration[65] ». Dans cette rationalité administrative, on peut voir comme une réalisation inattendue et paradoxale de la vieille prophétie saint-simonienne, en ce sens que le parti unique accomplit par la violence la substitution de l'« administration des choses » au « gouvernement des hommes », ce qui eut immanquablement pour effet d'administrer les hommes comme des choses. Cette administration devient le moyen d'un pouvoir potentiellement illimité lorsque, pour une raison ou pour une autre, la direction personnelle ou oligarchique impose sa volonté au Parti et à l'État administratif.

Plutôt que de tout expliquer par la longue histoire de l'Etat russe, on doit se demander si ce devenir bureaucratique n'est pas tout autant, et peut-être davantage, le fruit de la logique de parti telle qu'elle s'est imposée dans le mouvement ouvrier, et qui, jusqu'à aujourd'hui, reste peu interrogée. Ces « déformations » ou ces « dégénérescences » bureaucratiques ont été souvent expliquées et même parfois justifiées par les « circonstances », comme c'est le cas dans l'entreprise très symptomatique de relativisation des crimes de Staline et de réhabilitation de sa personnalité par Domenico Losurdo. Or les premiers signes de la bureaucratisation apparaissent avant la guerre civile et l'intervention étrangère. Ils relèvent en réalité de pratiques d'organisation très anciennes dans les partis sociaux-démocrates, pratiques que les bolcheviks ont poussées à l'extrême. Si Lénine, dès 1902, s'est fait le plus ferme théoricien du parti dirigeant, c'est parce qu'il estimait un tel parti nécessaire pour accomplir la révolution dans un pays où l'extension des rapports sociaux capitalistes était loin d'être achevée. Sa discipline de fer se justifiait d'abord par l'obligation de produire l'unité du prolétariat en diffusant en son sein une conscience de classe qui ne pouvait venir que de l'extérieur, et non du mécanisme même de la production capitaliste. En se présentant comme la condition et le garant de la conscience et de l'unité de la classe ouvrière, le Parti prétendait aussi à l'exclusivité de la représentation des intérêts prolétariens, comme, après la révolution, l'« État socialiste » se donnera pour le représentant de la classe ouvrière et le garant de l'unité du peuple tout entier afin de légitimer le monopole absolu du pouvoir bureaucratique de l'État[66]. En prétendant détenir et incarner le savoir historique, le Parti et l'État s'attribuent à eux-mêmes le droit d'imposer à la société la vérité de l'histoire par la force. Autrement dit, la logique de parti a réintroduit le jeu de la représentation du souverain et du peuple, l'unité

de ce dernier reposant dans l'unité de son représentant. En ce sens, Hannah Arendt n'avait pas tort de voir dans la dictature du parti unique le « dernier stade du développement de l'État-nation en général et du système multipartite en particulier[67] ». Cependant il s'est agi ici non pas de n'importe quel parti, mais d'une forme particulière de parti qui a visé d'emblée à produire l'unité du prolétariat dans l'objectif de la conquête du pouvoir d'État et qui, une fois cet objectif réalisé, a continué de produire cette unité par l'organisation du travail et de la production.

Le commun de la démocratie contre le commun étatique de production

La logique de parti eut tôt fait d'imposer sa propre dynamique institutionnelle. Elle fit jouer au parti unique le rôle d'instrument de la création d'un commun de production que le capital n'avait pu encore constituer par son propre développement national. Ces conditions particulières expliquent que les soulèvements visant à briser le monopole étatique du commun aient cherché à faire reconnaître le commun de la démocratie, sous sa forme la plus directe, jusque dans la sphère de la production, soit sur le terrain même où le monopole s'exerçait avec la plus grande violence dans la vie quotidienne de millions d'individus.

Ce fut tout particulièrement le cas de la révolution hongroise de 1956. Dans un texte publié en 1976, « La Source hongroise », Castoriadis a mis en évidence ce qui faisait la radicalité de cette révolution : « C'est en Russie, en Chine et dans les autres pays qui se font passer pour "socialistes" que se réalise la forme la plus pure, la plus extrême – la forme totale – du capitalisme bureaucratique. La révolution hongroise de 1956 a été la première et, jusqu'à présent, la seule révolution totale contre le capitalisme bureaucratique total – la première à annoncer le contenu et l'orientation des révolutions futures en Russie, en Chine et ailleurs[68]. » En quoi précisément s'est-il agi d'une « révolution totale » ? En ce qu'elle signifia la destruction pratique de la division entre l'étroite sphère « politique » réservée au gouvernement, et le reste de la vie sociale dévolu à la production et au travail, c'est-à-dire à la fois la « dé-professionnalisation de la politique », soit son abolition en tant que sphère spéciale de compétence, et son corrélat, la « politisation universelle de la société »[69]. L'importance des conseils ouvriers tient en effet à trois choses : a/ l'établissement de la « démocratie directe », c'est-à-dire de l'« égalité politique vraie », ou l'« égalité quant au pouvoir » ; b/ leur enracinement dans des « collectivités concrètes » qui ne se réduisaient pas aux seules usines ; c/ « leurs revendications relatives à l'autogestion et à l'abolition des normes de travail »[70]. Ainsi, alors que le mot d'ordre de la bourgeoisie naissante fut « Pas de taxation sans représentation », le principe qui se dégage immédiatement du programme et de l'activité des conseils ouvriers hongrois s'énonce comme suit : « Pas d'exécution sans part égale de tous dans la décision [71]. » Il n'est pas difficile de reconnaître dans cette formulation le principe du commun sous sa forme la plus pure : seule la coparticipation à la décision produit une coobligation dans l'exécution de la décision. Il faut donner en particulier à la revendication de l'abolition des normes de travail un sens éminemment positif. Elle signifie en effet que « ceux qui sont chargés de mener une tâche à bien sont ceux qui ont le droit de décider du rythme de travail » et que la seule instance habilitée à édicter des règles à cet égard est le collectif de ceux qui auront à s'y conformer[72]. Une telle exigence rompt en elle-même avec la croyance dans le caractère purement technique de l'organisation de la production, et du même coup renverse la primauté habituellement reconnue au point de vue des spécialistes pour établir la primauté du point de vue de

l'utilisateur des instruments de production[73].

La Chine maoïste nous offre un autre exemple saisissant d'une résistance populaire aux normes capitalistes-productivistes imposées par l'État-Parti. Dans un petit essai lumineux, le fin connaisseur de la Chine et de son histoire qu'est Jean François Billeter écrit : « La famine que Staline a organisée en Ukraine de 1933 à 1934 et qui a causé des millions de morts (huit millions en 1933, selon une estimation), n'est pas seulement un précédent. Elle est l'exercice de la "lutte des classes" dont Mao Tsé-toung s'est directement inspiré[74]. » Il distingue quatre grands moments dans la « réaction en chaîne » qui a entraîné ce pays dans une soumission de plus en plus grande à la rationalité marchande : la première va de 1920 à 1949, la deuxième de 1949 à 1957, la troisième de 1957 à 1979, la quatrième de 1979 jusqu'à aujourd'hui. S'attardant sur le troisième moment, il montre que l'expérience du « Grand Bond en avant » fut dans l'esprit des dirigeants commandée par l'objectif de « créer coûte que coûte et vite » une puissance industrielle capable de rivaliser avec les plus grandes. Cette logique impitoyable, qui prévaut sous une autre forme dans les pays capitalistes, « exige que toutes les relations sociales, toute l'existence humaine soient soumises aux exigences de la production ». Se référant à l'historien Jasper Becker, qui estime à trente millions de morts le nombre de victimes de la famine des années 1959-1961[75], il juge que ce fut la « plus grande famine, non seulement de l'histoire de la Chine mais de l'histoire tout court », précisant que ces victimes sont mortes non de fatigue ou de maladie, « mais de faim uniquement, en silence, encadrées par un régime resté maître de la situation ». Loin de voir dans le Grand Bond une pure irruption de l'irrationnel, il n'hésite pas à affirmer : « Il s'agissait de battre des records de production pour faire de la Chine une nation industrielle. À cette fin, la paysannerie a été soumise à une prolétarisation brutale et qui devait être irréversible. Même la vie de famille devait être abolie parce qu'elle freinait cette transformation. Comme les camps nazis, le Grand Bond est un révélateur. Il doit être placé, non en marge mais au cœur de l'histoire contemporaine[76]. » Il nous est donné par là de vérifier exemplairement que le communisme d'État entendit suppléer à l'absence de processus spontané de production du « commun » par la grande industrie capitaliste en recourant à une échelle inédite aux méthodes de la coercition étatique : il s'agissait pour lui de créer de toutes pièces un « commun de production » qui faisait cruellement défaut et en même temps, par intériorisation d'une logique hyperproductiviste, de produire l'« homme nouveau » capable de battre le capitalisme sur son propre terrain.

Mis à l'écart à la suite de la catastrophe du Grand Bond, Mao fait tout ce qu'il peut pour recouvrer la totalité du pouvoir de 1962 à 1966. Jean François Billeter analyse ainsi la méthode mise à l'épreuve par Mao de 1966 à 1968 : « En 1966, n'étant pas parvenu à ses fins par des moyens réguliers, il en choisit d'autres. Connaissant la frustration de la jeunesse, en particulier de la jeunesse estudiantine, il la lance à l'assaut de ceux qui lui résistent dans l'appareil du Parti. S'étant préalablement assuré le soutien de l'armée à travers Lin Piao (Lin Biao), il la fait intervenir chaque fois que la rébellion étudiante dévie du cours qu'il souhaite ou qu'elle outrepasse les objectifs qu'il lui a implicitement assignés. Quand les militaires tentent ensuite de lui imposer leur volonté, il relance la rébellion, au besoin contre eux. Il joue avec le feu, car il prend le risque de voir cette rébellion se muer çà et là en authentique mouvement d'émancipation sociale et politique, surtout lorsqu'elle gagne les jeunes ouvriers, et de devoir écraser dans le sang, le moment venu, le début de

véritable révolution qu'il aura lui-même déclenché. C'est ce qu'il finira par faire en 1968, avec l'aide de l'armée[77]. » Cette analyse condense d'une manière remarquable ce que l'on peut apprendre de la lecture de l'ouvrage de Hua Linshan, Les Années rouges [78]. Collégien à Guilin au moment où elle éclate, l'auteur raconte comment il se trouve pris dans une guerre civile très violente. Il restitue les doutes qui l'agitent au plus fort de la mêlée ainsi que l'état d'esprit qui est le sien. À partir de janvier 1968, lorsque le Comité central attaque les « tendances idéologiques gauchistes » des rebelles et que les premiers massacres commencent, les questions qui le tourmentent tournent de plus en plus directement autour des véritables raisons de la Révolution culturelle[79].

Il apparaît alors en pleine clarté que la jeunesse étudiante et ouvrière a pris au pied de la lettre les principes de démocratie invoqués par le groupe dirigeant, en particulier sa référence au modèle de la Commune de Paris. On sait que dans l'esprit de Mao il n'était pas question de mettre en œuvre le « droit d'élire et de révoquer les cadres ». Rien ne montre mieux son cynisme que la façon dont il revient sur la dénomination initiale de « Commune de Shanghai » adoptée en mars 1967. En fait, il s'agissait à l'origine de créer une forme de pouvoir qui centralise en une seule et même organisation les fonctions auparavant divisées entre le Parti et le gouvernement. Ce qui motive le revirement sur le nom, c'est la crainte qu'une « commune » ne soit pas une organisation assez forte pour assurer la maîtrise du pouvoir[80]. Cependant, du point de vue des acteurs engagés dans la rébellion, les principes du contrôle et de la révocabilité des dirigeants furent brandis d'abord au nom du président Mao avant d'apparaître à beaucoup comme incompatibles avec les bases mêmes du régime. Comme l'écrit Jean François Billeter, Hua Linshan montre que « Mao Tsé-toung a pris le risque de déclencher une véritable révolution pour parvenir à ses fins », mais en même temps il montre que « des étudiants, des ouvriers et d'autres ont saisi cette occasion pour agir selon leurs fins propres, qu'ils ont découvertes dans l'action, et que, devenue autonome, leur action portait en elle la négation du régime » [81]. Envoyé en rééducation à la campagne après la vague de répression, Hua Linshan nous livre dans les dernières pages de son émouvant témoignage la conclusion à laquelle il était finalement parvenu : « Je comprenais maintenant pourquoi le Président Mao avait déclenché la Révolution culturelle. Il voulait mettre en place des mesures qui lui semblaient nécessaires mais qui allaient à l'encontre de la volonté de la population. Pour les faire appliquer, il lui fallait donc détenir le pouvoir absolu. C'est là que nous intervenions. Il nous avait ainsi utilisés et lancés contre les organisations de base du Parti. Et pour s'attirer notre soutien, il nous avait offert les principes de la Révolution culturelle. C'était une immense supercherie. Ces principes, il n'avait jamais envisagé de les appliquer[82]. »

Si donc la Révolution culturelle fut un phénomène contradictoire, ce ne fut pas parce qu'elle fut une « saturation du motif du parti » qui n'osa pas remettre en cause cette même « forme »[83], mais bien parce qu'elle vit étudiants et ouvriers se heurter à l'État au nom de l'exigence d'un commun politique, celui de la Commune de Paris, qu'ils voulaient étendre à la sphère même de la production. Quant au nom de « Mao » lui-même, il ne désigne pas l'invention, « dans l'espace du Parti-État », d'un « troisième recours » au-delà du « formalisme » et de la « terreur » qui serait celui de la « mobilisation politique de masse »[84], mais une combinaison de manipulation cynique, de tromperie et de terrorisme

qui n'a guère d'équivalent. En ce sens, il n'est rien d'autre que le nom d'un des plus grands criminels d'État de l'histoire du XXe siècle, aux côtés de Staline et d'Hitler.

Libérer le commun de sa capture par l'État

On mesure mieux l'étrange retournement qui a conduit à l'inversion du projet initial. Le « socialisme » ou « communisme scientifique » n'était pas seulement cet impératif de rationalisation et de coordination des activités économiques par un organe central, auquel a tendance à le réduire Durkheim. Pris dans cette acception restreinte, il a sans nul doute inspiré des politiques productivistes soucieuses de favoriser la centralisation industrielle. Mais il était également porteur d'ambitions démocratiques : c'était aussi et surtout l'extension de la démocratie dans le monde économique et professionnel, c'était l'affirmation que la démocratie ne peut s'arrêter aux portes des ateliers, des usines et des fermes. Pour beaucoup de ses partisans, il ne s'agissait pas de réinstaurer la « communauté », dans laquelle l'individu se soumet au tout, lequel est incarné par un chef et un parti, mais de réorganiser la société selon des principes de gestion et de législation qui donnent un pouvoir réel, une juste rétribution et une reconnaissance à tous ceux qui participent à l'œuvre commune. Cette démocratie économique de l'association refusait la seule coordination par le marché des activités, mais elle ne confiait pas à l'État le soin de tout commander, comme c'était le cas chez les babouvistes adeptes d'une « administration suprême ». Si le socialisme consistait à organiser démocratiquement la coopération de travailleurs aux fonctions différenciées, il n'était donc pas la négation de la diversité sociale et de la différenciation professionnelle ; ses principaux théoriciens voyaient plutôt dans la démocratie économique et sociale la solution au problème posé par cette diversité. Jaurès parlait en ce sens d'un « communisme des énergies ». En d'autres termes, le socialisme a posé comme problème l'institution de la coopération économique et sociale et y a répondu par la formule de l'association librement consentie et collectivement gérée par les producteurs, et ceci jusqu'au point de penser parfois, comme Proudhon, que « l'atelier dissoudra le gouvernement ». Les expériences de gestion coopérative, d'autogestion et de conseils ouvriers qui ont eu lieu depuis lors, ont toutes été empreintes de cette aspiration à la démocratie économique.

On saisit alors mieux la différence de logique entre les trois modèles examinés : la communauté des biens, l'association des producteurs et l'État bureaucratique. Le premier suppose une unité première et voudrait la retrouver à travers l'égalité parfaite et le refus de toute propriété. Le deuxième, à l'inverse, qu'on le dénomme « socialisme » avec Durkheim ou plus étroitement « communisme scientifique » avec Marx, suppose donnée une différenciation sociale des activités et entend les coordonner selon un principe de justice et de mérite que seule la démocratie de la gestion peut assurer, tout en restant encore suspendu à la supposition infondée d'une production objective du commun par le capital. Le troisième entend organiser administrativement la société, matériau passif qui attend d'être informé, distribué en classes et catégories et dirigé en tout par un savoir « scientifique » détenu et incarné par une organisation supérieure. La distinction de ces trois formes « idéal-typiques », par-delà les hybridations effectives auxquelles elles ont donné lieu, nous semble essentielle pour réfléchir aujourd'hui à une alternative au capitalisme qui ne nous condamnerait pas à la répétition historique.

Du premier modèle au deuxième, il n'est guère de passage possible, tant la logique de

l'association libre des individus se heurte violemment à la répartition autoritaire des membres de la communauté entre des fonctions déterminées à l'avance[85]. Entre le deuxième et le troisième, c'est l'idée d'un commun dans la sphère de la production matérielle qui peut permettre une certaine articulation, mais seulement jusqu'à un certain point : en effet, tandis que le deuxième modèle postule que ce commun est donné à même le procès de production, le troisième assigne à l'État le soin de créer de toutes pièces ce commun par les méthodes de la coercition. Enfin, entre le troisième et le premier, une certaine proximité se fait jour à travers la tâche confiée à l'« administration suprême » de répartition des individus dans leurs fonctions respectives. C'est d'ailleurs là ce qui explique en dernière analyse la pluralité des sens de la notion d'hypothèse chez Alain Badiou, même si ces sens sont difficiles à articuler les uns aux autres. Nous avons vu en effet que cette notion pouvait renvoyer aussi bien à la supposition morale kantienne – c'est le communisme du « comme si » – qu'à l'hypothèse mathématique – c'est le communisme « vérifié par ses échecs ». Mais il convient de ne pas oublier le troisième sens : l'Idée éternelle qui doit commander l'action des philosophes-rois de La République – le communisme « sub specie aeternitati ». Ces derniers sont décrits par Platon comme « des artistes peintres qui travaillent selon le modèle divin » à tracer l'esquisse de la constitution politique. Aussi doivent-ils prendre la cité et les caractères des hommes comme une « tablette à esquisser », commencer par la nettoyer », effacer certains de ses traits et les dessiner à nouveau jusqu'à ce qu'ils « aient rendu les caractères humains le plus possible agréables au dieu »[86]. De tels législateurs entreprendraient d'élever l'homme jusqu'au modèle divin moyennant un « nettoyage de l'âme ». On comprend à présent l'importance de cette référence : Badiou se rattache à la fois au modèle platonicien de la communauté des biens et au modèle du communisme d'État, en ignorant superbement le modèle de l'association des producteurs. Comme on vient de le voir, sa critique de la « forme-parti[87] » est très superficielle et ne touche pas à l'essentiel : le recours à la coercition et à la terreur pour changer l'âme humaine. La référence platonicienne prend alors tout son sens : elle permet de sauver le noyau dur du communisme d'État tout en refusant tout ce qui, dans ce modèle, empruntait encore à l'idée d'un commun matériel dans la sphère de la production.

En quoi, demandera-t-on, la construction de ces modèles est-elle un préalable à toute réflexion sur ce que l'on entendra dans ces pages sous le nom de « commun » ? En ceci qu'elle nous apprend au moins à distinguer le commun de ses faux-semblants : le commun, du moins au sens d'une obligation que tous s'imposent à eux-mêmes, ne peut ni être postulé comme origine à restaurer, ni être donné immédiatement dans le procès de production, ni être imposé de l'extérieur, par en haut. Il importe avant tout d'être attentif à la dernière partie de cette conclusion : 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[88].

Notes du chapitre 2

1. La réhabilitation de Staline menée par Domenico Losurdo, au nom du « contexte objectif » et du «

comparatisme », indique que l'opposition au capitalisme et au néolibéralisme pourrait alimenter des « contre-histoires » supposées démystificatrices mais qui ne font que banaliser les formes terroristes du communisme bureaucratique. Cf. Domenico LOSURDO, Staline, Histoire et critique d'une légende noire, Aden, Bruxelles, 2011 et Fuir l'histoire ? La révolution russe et la révolution chinoise aujourd'hui, Delga, Paris, 2007. Si Alain Badiou concède quant à lui qu'une critique de Staline était et reste nécessaire, c'est pour ajouter que la seule critique « rigoureuse » est la critique de Staline faite par Mao : « La critique politique de Staline et de sa vision terroriste de l'État devait être menée de façon rigoureuse, du point de vue de la politique révolutionnaire elle-même, et Mao l'a plus qu'esquissée dans nombre de ses textes. » (Cf. « L'idée du communisme », in L'Hypothèse communiste, Circonstances, 5 , Lignes, Paris, 2009, p. 197). Nous verrons plus loin dans ce même chapitre ce qu'il faut penser de la figure de Mao et de son lien à l'expérience de la Révolution culturelle.

2. Cf. Jean-Luc NANCY, « Communisme, le mot », in Alain BADIOU et Slavoj ZIZEK, L'Idée du communisme, Lignes, Paris, 2010, p. 198.

3. On se reportera au Manifeste des égaux de Sylvain Maréchal et au Fragment du projet de décret économique, in Philippe BUONARROTI, Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf, t. 2, Vingt-neuvième pièce, Baudouin Frères, Paris, 1830, p. 305.

4. Cf. Philippe RIVIALE, L'Impatience du bonheur. Apologie de Gracchus Babeuf , Payot, Paris, 2001, p. 275.

5. Victor SERGE, L'An I de la révolution russe , La Découverte, Paris, 1997, « Postface inédite : Trente ans après (1947) », p. 468.

6. Le déni des camps du goulag a perduré longtemps. Il a fallu la publication de la « littérature des camps », dont les admirables Récits de la Kolyma de Varlam Chalamov (Verdier, 2003), pour que leur réalité soit reconnue même des partis communistes. Cf. la synthèse de Jean-Jacques MARIE, Le Goulag, PUF, Paris, 1999.

7. Selon Durkheim, « toutes les théories communistes qui ont été formulées dans la suite dérivent du communisme platonicien, dont elles ne sont guère que des variétés ». Voir Émile DURKHEIM, Le Socialisme, Deuxième leçon, 1928.

8. Cf. Jacques GRANDJONC, Communisme/Kommunismus, Communism. Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes 1785-1842, vol. 2, « Pièces justificatives », Karl-Marx-Haus, Trier, p. 332.

9. Émile DURKHEIM, Le Socialisme, op. cit.

10. PLATON, La République, Garnier-Flammarion, Paris, 2002, p. 213.

11. Ibid., p. 212 (le terme de « syssitie » désigne les repas pris en commun ; il est à cet égard révélateur que Pierre Leroux voie dans la pratique de ces repas communautaires à Sparte une forme de socialisme avant l'heure).

12. Ibid., p. 282-283.

13. Cf. infra, chapitre 6.

14. ARISTOTE, Les Politiques, op. cit., p. 142-143.

15. Cf. l'article « Communisme » de Gérard Raulet, in Michel BLAY (dir.), Grand Dictionnaire de philosophie, Larousse, Paris, 2003. Les investigations d'Engels sur les sectes communistes et sur la guerre des paysans insistent au contraire sur cette dimension religieuse. Cf. par exemple Friedrich ENGELS, « Contributions à l'histoire du christianisme primitif », Le Devenir social, 1894. Ce point est longuement exposé dans Pierre DARDOT et Christian LAVAL, Marx , prénom : Karl, Gallimard, Paris, 2012, p. 622.

16. Proudhon, qui n'aimait pas les communistes, souligne dans ses écrits fortement anticléricaux combien l'Église a exalté une certaine forme de communisme dans son histoire et dans certaines de ses formes institutionnelles, tout en restant largement féodale : « Par une contradiction qui lui est propre et qui résulte directement de son dogme, l'Église, en ce qui touche l'organisation du travail et de la propriété, est tout à la fois communiste et féodale. Elle est communiste, en ce qu'elle considère la communauté pure, sans distinction de tien ni de mien, comme l'idéal de l'association humaine ; cet idéal, selon elle, aurait été réalisé dans le Paradis terrestre, et elle espère, avec la grâce de Jésus-Christ, le

réaliser encore par les établissements cénobitiques. L'Église est féodale, en vertu du péché originel qui a détruit la loi de charité, et créé à tout jamais l'inégalité parmi les hommes. Or, comme cette inégalité est invincible, que d'autre part tous ne peuvent entrer dans les communautés religieuses, l'Église a jugé que le plus convenable était de réglementer l'inégalité en lui donnant une forme hiérarchique, et l'adoucissant soit par le contrepoids de ces communautés, soit par les institutions de bienfaisance. » Pierre-Joseph PROUDHON, De la justice dans la Révolution et dans l'Église, tome I, Fayard, Paris, 1989, p. 389.

17. Il n'est pas indifférent que Babeuf, qui n'emploie pas le mot « communiste », parle au moins en un endroit de « communautistes » pour désigner les adeptes de la « communauté des Égaux ». Cf. Jacques GRANDJONC, Communisme/Kommunismus, Communism, op. cit., vol. 2, p. 301-304.

18. Dans De l'Humanité (1840), Pierre Leroux accorde une importance toute particulière aux Esséniens, en qui il voit les prédécesseurs de Jésus parce qu'ils pratiquaient l'égalité et la fraternité sans restriction, par opposition aux deux autres « sectes juives », celle des Saducéens, qui représentent à ses yeux l'individualisme, et celle des Pharisiens, qui restreignent la pratique de la charité aux limites de leur Église. Pierre LEROUX, De l'Humanité, Fayard, Paris, 1985, p. 160 et p. 460 et sq.

19. Actes des Apôtres, 2.

20. Actes des Apôtres, 4.

21. Pour le repas comme rite sacré, cf. Georg SIMMEL, « Sociologie du repas », Sociétés, vol. 37, 1992, p. 211-216.

22. Michel FOUCAULT, L'Herméneutique du sujet, EHESS/Gallimard/Le Seuil, Paris, 2001, p. 201-203.

23. Michel FOUCAULT, Sécurité, territoire, population, EHESS/Gallimard/LeSeuil, Paris, 2004, p. 179-183.

24. Cité par Jacques GRANDJONC, Communisme/Kommunismus, Communism, op. cit., note 123, p. 52.

25. Michel FOUCAULT, Sécurité, territoire, population, op. cit., p. 214.

26. Ibid., note 11, p. 222.

27. Étienne CABET, Voyage en Icarie, Préface, p. III.

28. Philippe BUONARROTI, Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf, op. cit., t. 2, p. 137 et 142.

29. Cf. Claude MAZAURIC, « Introduction », Babeuf. Écrits, Le Temps des Cerises, Paris, 2009, p. 77 et sq.

30. Philippe BUONARROTI, Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf, op. cit., t. 2, p. 305.

31. Ibid., t. 1, p. 87.

32. Ibid., t. 2, p. 215.

33. « Le développement actuel et sans borne de la puissance productrice au moyen de la vapeur et des machines peut assurer l'égalité d'abondance », affirme Étienne Cabet. Cf. Voyage en Icarie, Préface, p. III.

34. D'où, d'ailleurs, les problèmes insolubles posés à la communauté icarienne en raison d'un conflit insurmontable entre le principe égalitaire et l'organisation ordonnée par le père de la communauté. Cf. Jacques RANCIÈRE, « Communistes sans communisme ? », in Alain BADIOU et Slavoj ZIZEK, L'Idée du communisme, op. cit., p. 235.

35. Durkheim a une nette tendance à sous-estimer cet aspect associationniste du socialisme moderne, au profit d'une conception franchement étatiste.

36. Il arrive d'ailleurs que les inventeurs du socialisme moderne marquent leur opposition au vieux communisme de la façon la plus explicite. Les saint-simoniens s'en sont pris ainsi à tous ceux qui leur reprochaient de ne pas avoir instauré une parfaite égalité dans la répartition des biens et d'avoir défendu une inégalité fondée sur les compétences productives. Considerant a, de son côté, dénoncé la confusion entre communistes et sociétaires. Cf. Doctrine de Saint-Simon. Exposition , édition de 1831, Au Bureau de l'Organisateur p. 183, et Victor CONSIDERANT, Exposition abrégée du système phalanstérien de Fourier, troisième édition, Librairie sociétaire, Paris, 1845, p. 27-28.

37. Ferdinand Tönnies a fait de l'opposition entre « communauté » (Gemeinschaft) et « société » (Gesellschaft) le grand principe explicatif de sa « sociologie pure » dans son célèbre ouvrage de 1887. La première est comprise comme un « organisme vivant » et s'oppose à la seconde, qui est « comprise comme agrégat mécanique et comme artefact » (Communauté et société, PUF, Paris, 2010, p. 7). Situant la communauté vivante dans un passé essentiellement rural, il ne peut tenir le communisme que comme « primitif ». Quant au socialisme, qui « est déjà présent dans l'idée de société », il présuppose le

développement de l'individualisme propre à la grande ville et s'efforce de diriger le commerce et le travail eux-mêmes par le mécanisme de l'État (ibid., p. 265-266).

38. Marx l'a fort bien formulé dans Misère de la philosophie : « La classe ouvrière substituera dans le cours de son développement à l'ancienne société civile une association qui excluera les classes et leur antagonisme, et il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit, puisque le pouvoir politique est précisément le résumé officiel de l'antagonisme dans la société civile. » Karl MARX, Misère de la philosophie, in Œuvres I, Économie, coll. « La Pléiade », Gallimard, Paris, 1968, p. 136.

39. Pierre ANSART, Marx et l'Anarchisme, PUF, Paris, 1969, p. 525-526.

40. Karl MARX et Friedrich ENGELS, L'Idéologie allemande, Éditions Sociales, Paris, 1968, p. 97.

41. Pour l'analyse de cette tension interne à la pensée et l'œuvre de Marx, on se reportera à notre ouvrage Marx, prénom : Karl, op. cit.

42. Karl MARX, Le Capital, Livre I, PUF, Paris, p. 856.

43. Marx étaie sa démonstration par des considérations importantes, qui interprètent d'une façon particulière, comme on le verra plus loin, ce qu'a écrit Proudhon sur le sujet.

44. Cornelius CASTORIADIS, « Sur le contenu du socialisme », Socialisme ou Barbarie, n° 17, juillet 1955, reproduit in Le Contenu du socialisme, 10/18, Paris, 1979, p. 91.

45. Ibid., p. 89.

46. Ibid., p. 90.

47. Ibid., p. 92. Si elle est brillante, elle n'est pas exacte, car la transformation capitaliste se présente plutôt comme une révolution permanente… De surcroît, la formule de Castoriadis néglige la construction par le mouvement ouvrier de formes institutionnelles, de règles et de valeurs distinctes de l'ordre individualiste bourgeois (cf. infra, chapitre 9).

48. Cette confusion apparaît dans le passage de l'« association (Assoziation) des travailleurs », réalisée dans l'usine par la division du travail et la coopération, à l'« association (Verein) d'hommes libres » évoquée dans le chapitre 1 du Capital : le même mot (Assoziation) désigne d'ailleurs dans le Manifeste de 1848 aussi bien une tendance objective du capital que la forme de la société de l'avenir. Cf. Pierre DARDOT et Christian LAVAL, Marx, prénom : Karl, op. cit., p. 627-629.

49. Cf. Emmanuel KANT, Critique de la raison pratique, Garnier-Flammarion, Paris, 2003, p. 271-272. De fait, ce que Badiou nomme la « composante subjective » de l'Idée du communisme correspond à l'effet produit sur la volonté par le postulat de la raison pratique chez Kant.

50. Alain Badiou donne l'exemple du théorème de Fermat. Cf. Alain BADIOU, L'Hypothèse communiste, op. cit., p. 11.

51. Ibid.

52. Leon TROTSKI, Terrorisme et communisme, 10/18, Paris, 1963.

53. Dans L'État et la Révolution ou dans les Thèses d'avril, Lénine a encore en tête un schéma explicitement antiétatique du pouvoir.

54. Rosa Luxemburg a critiqué très tôt la politique bolchevique de suppression des libertés démocratiques dans La Révolution russe (1918) : « La condition que suppose tacitement la théorie de la dictature selon Lénine et Trotski, c'est que la transformation socialiste est une chose pour laquelle le parti de la révolution a en poche une recette toute prête, qu'il ne s'agit plus que d'appliquer avec énergie. »

55. Victor SERGE, L'An I de la révolution russe, op. cit., p. 467.

56. Cf. Marc FERRO, La Révolution de 1917, Albin Michel, Paris, 1997, en particulier le chapitre XVI, « L'État : des soviets à la bureaucratie ».

57. Cf. Moshe LEWIN, Le Dernier Combat de Lénine, Minuit, Paris, 1967.

58. Cette logique de substitution du Parti à la classe ouvrière est au centre de la contestation de l'« opposition ouvrière », dont la représentante la plus connue est Alexandra Kollontaï. Ce courant a pris naissance en 1920 en s'opposant à la thèse de la « direction unique des entreprises » défendue par les dirigeants du parti bolchevique. Il a vainement essayé de défendre l'idée de la « créativité de la classe ouvrière » dans le développement du communisme et de faire prévaloir l'« activité autonome des masses » plutôt que l'administration bureaucratique dans le développement économique et social.

59. Cf. Marc FERRO, Des soviets au communisme bureaucratique, Gallimard/Julliard, Paris, 1980. Cet historien est l'un des seuls à avoir fait une véritable histoire institutionnelle de la révolution de 1917.

60. Cf. ibid., p. 112.

61. Cf. les analyses de Cornelius CASTORIADIS, « Le rôle de l'idéologie bolchevique », Socialisme ou Barbarie, n° 35, 1964, reproduit in L'Expérience du mouvement ouvrier, op. cit., et surtout celles de Claude LEFORT, Éléments d'une critique de la bureaucratie, Droz, Paris, 1971.

62. Leon TROTSKI, Terrorisme et communisme, op. cit., p. 252, cité par Cornelius CASTORIADIS in « Le rôle de l'idéologie bolchevique », loc. cit., p. 406.

63. Inutile de préciser qu'une telle conception ne se revendique de la pensée de Hannah Arendt qu'au prix d'une imposture intellectuelle qui doit être dénoncée : celle-ci n'a cessé de lier le phénomène totalitaire à la remise en cause des conditions de l'action, dont il faut rappeler qu'elle a chez elle pour trait spécifique de mettre les hommes en rapport les uns avec les autres (inter-esse). Tout autant que la lecture « libérale », il importe de récuser avec la dernière énergie la lecture conservatrice dont un Alain Finkielkraut a pu se faire le représentant : dans les deux cas, c'est l'attachement d'Arendt à la tradition des conseils révolutionnaires et son impitoyable critique de principe de l'État-nation qui sont, sinon escamotés, du moins passés sous silence.

64. Cornelius CASTORIADIS, Quelle démocratie ?, t. 1, Écrits politiques 1945-1997, III, Éditions du Sandre, Paris, 2013, p. 608. Castoriadis se réfère ici à une formule célèbre du chapitre XXIV du Livre I du Capital selon laquelle la classe ouvrière serait « de plus en plus disciplinée, unie et organisée par le mécanisme même de la production capitaliste ». Cf. Karl MARX, Le Capital, Livre premier, III, Éditions Sociales, Paris, 1950, p. 205.

65. Yves COHEN, « Administration, politique et techniques. Réflexion sur la matérialité des pratiques administratives dans la Russie stalinienne (1922-1940) », Les Cahiers du monde russe, vol. 44, n° 2-3, p. 269-307, et Yves COHEN, Le Siècle des chefs. Une histoire transnationale du commandement et de l'autorité (1890-1940), Éditions Amsterdam, Paris, 2013.

66. Cf. sur ce point les citations de Trotski ou de Lénine mentionnées par Castoriadis in « Le rôle de l'idéologie bolchevique », loc. cit., p. 407.

67. Hannah ARENDT, L'Humaine Condition, coll. « Quarto », Gallimard, Paris, 2012, p. 570.

68. Cornelius CASTORIADIS, « La source hongroise », in Quelle démocratie ?, op. cit., p. 577 (nous soulignons).

69. Ibid., p. 594 et 596.

70. Ibid., p. 593.

71. Ibid., p. 603.

72. Ibid., p. 605.

73. Ibid., p. 599, note 1 : « Aussi incroyable que cela puisse paraître, Lénine et Trotski voyaient dans l'organisation du travail, la gestion de la production, etc., des questions purement techniques, qui n'avaient rien à voir, selon eux, avec la "nature du pouvoir politique", qui restait "prolétarien" puisqu'il était exercé par le "parti du prolétariat". Ce à quoi fait écho leur enthousiasme pour la "rationalisation" capitaliste de la production, le taylorisme, le travail aux pièces, etc. » Sur la primauté du point de vue des utilisateurs, voir ibid., p. 606.

74. Jean François BILLETER, Chine trois fois muette, Allia, Paris, 2010, p. 51.

75. Jasper BECKER, La Grande Famine de Mao, Dagorno, Paris, 1998.

76. Jean François BILLETER, Chine trois fois muette, op. cit., p. 50. On lira aussi sur le sujet l'ouvrage majeur de Yang JISHENG, Stèles. La grande famine en Chine 1958-1961, Le Seuil, Paris, 2012. Yang Jisheng, s'il montre particulièrement bien la responsabilité de Mao dans la collectivisation forcée des campagnes chinoises, n'en oublie pas pour autant de souligner comment le Parti a constitué une machine très efficace pour interdire toute vérité quant aux effets de cette politique. Ceux qui osaient dire ce qu'ils avaient vu étaient traités d'« éléments étrangers à la classe ouvrière », d'« éléments dégénérés », d'« opportunistes de droite » et autres « mauvais éléments » et en subissaient les conséquences répressives (p. 187).

77. Jean François BILLETER, Chine trois fois muette, op. cit., p. 52-53.

78. Hua LINSHAN, Les Années rouges, Le Seuil, Pris, 1987. Jean François Billeter tient cet ouvrage pour le « meilleur ouvrage qui ait été publié sur la Révolution culturelle en quelque langue que ce soit » (Jean François BILLETER, Chine trois fois muette, op. cit., p. 53).

79. Ces questions sont formulées en ces termes : « Pourquoi le Comité central veut-il nous attaquer ? Quelles erreurs idéologiques avons-nous commises ? N'est-il pas flagrant que le groupe préparatoire massacre la population ? Alors pourquoi nous empêche-t-on de lutter contre ? Où sont passés les principes de la Révolution culturelle ? À quoi pense le Président Mao ? Et pourquoi en fin de compte cette Révolution culturelle ? » (Hua LINSHAN, Les Années rouges, op. cit., p. 292).

80. Sur ce point, cf. Roderick MACFARQUHAR et Michael SCHOENHALS, La Dernière Révolution de Mao, Gallimard, Paris, 2009, p. 217-220.

81. Jean François BILLETER, Chine trois fois muette, op. cit., p. 54.

82. Hua LINSHAN, Les Années rouges, op. cit., p. 367.

83. On sait que tel est le jugement énoncé par Alain Badiou : Mao serait à la fois le « nom suprême du Parti-État » et le « nom de ce qui, du Parti, est irréductible à la bureaucratie d'État ». Cf. Alain BADIOU, L'Hypothèse communiste, op. cit., p. 9 et 28. C'est là inférer spécieusement du caractère contradictoire de la Révolution culturelle le caractère « intrinsèquement contradictoire » du nom de Mao lui-même, comme si ce nom reflétait fidèlement en lui-même le cours heurté et convulsif de cette Révolution.

84. Ibid., p. 96.

85. Le jugement de Marx sur La République de Platon est d'ailleurs sans appel : « La République de Platon, dans la mesure où la division du travail y est développée comme principe constitutif de l'État, n'est que l'idéalisation athénienne du système égyptien des castes… » (Le Capital, Livre I, op. cit., p. 413).

86. Platon, La République, op. cit., p. 340. Sur ce point, comme sur la difficulté d'articuler entre eux les trois sens de la notion d'hypothèse, on consultera le texte de l'intervention de Pierre Dardot au colloque de Paris-VIII « Puissances du communisme » (janvier 2010) : « Le communisme n'est pas une hypothèse ». Consultable en ligne sur questionmarx@typepad.fr.

87. Il importe de parler de la « forme du parti » et non de la « forme-parti » : cette dernière expressior donne à entendre que le parti n'est qu'une forme au sens d'une « méthode » ou d'un « moyen », alors qu'il a dès l'origine été la forme d'un contenu, celui d'un contre-État en formation.

88. La capture bureaucratique du commun ne fut jamais complète et achevée car la société a continué à vivre, la culture à se développer en dehors et souvent contre les appareils officiels d'encadrement. Ni la violence policière la plus brutale ni la socialisation bureaucratique en vue de faire l'« homme nouveau » n'ont empêché la formation d'une opinion publique, de modèles de comportements, de pratiques échappant et résistant à la logique verticale de l'État-Parti. Cf. Alexandre SUMPF, De Lénine à Gagarine, coll. « Folio », Gallimard, Paris, 2013.

Chapitre 3

La grande appropriation et le retour des « communs »

La ruine du communisme d'État n'a pas entravé la lutte contre le capitalisme globalisé et financiarisé. Dès les années 1990, sont apparus un peu partout dans le monde de nouveaux groupes militants et courants de pensée qui ont repris le fil de la contestation de l'ordre dominant. Ils soulignent les effets invasifs et destructeurs du néolibéralisme et affirment la nécessité d'un nouvel ordre mondial bâti sur d'autres principes que ceux de la concurrence, du profit, de l'exploitation à outrance des ressources naturelles. L'altermondialisme, à la fin du XXe siècle, témoigne de la recomposition d'une mouvance anticapitaliste aux dimensions mondiales et constituant un moment de conjonction entre les mobilisations écologistes, les mouvements sociaux traditionnels et les contestations plus spécifiques des politiques néolibérales. Dans tous les manifestes, plateformes et déclarations publiés depuis plus de dix ans au nom de la lutte « antiglobalisation », les termes de « communs » ou de « bien(s) commun(s) » servent à traduire des luttes, des pratiques, des droits et des formes d'existence qui se veulent opposés aux processus de privatisation et aux formes de marchandisation qui se sont développés depuis les années 1980. Le mot « commun », comme adjectif ou substantif, au singulier ou au pluriel, s'est ainsi mis à fonctionner comme drapeau de la mobilisation, mot d'ordre de la résistance, fil directeur de l'alternative. C'est à ce titre que l'actuelle convergence des mobilisations contre le néolibéralisme qui s'opère au nom du commun marque un moment nouveau dans l'histoire des luttes sociales contre le capitalisme à l'échelle planétaire.

Mais c'est d'abord et surtout par référence aux « commons » – que nous traduirons ici par « communs » – que le commun, au singulier, est devenu la catégorie centrale de l'anticapitalisme contemporain. Cette catégorie émerge au début du XXIe siècle, ce qui pourrait sembler au premier abord curieux eu égard à l'ancienneté historique de ce que le français nomme les « communaux ». La militante indienne Vandana Shiva a résumé la grande tendance de l'époque à propos de la « guerre de l'eau » en Bolivie : « Si la globalisation est l'enclosure ultime des communs ("the ultimate enclosure of the commons") – notre eau, notre biodiversité, notre nourriture, notre culture, notre santé, notre éducation –, récupérer les communs est le devoir politique, économique et écologique de notre temps[1]. »

Rappelons que par « communs », on entend d'abord l'ensemble des règles qui permettaient aux paysans d'une même communauté l'usage collectif, réglé par la coutume, de chemins, de forêts et de pâtures[2]. Le terme a reçu un contenu plus large, comprenant tout ce qui pouvait devenir la cible des privatisations, des processus de marchandisation,

des pillages et des destructions réalisés au nom ou sous couvert du néolibéralisme. Ce terme a aujourd'hui trouvé une valeur critique, il est devenu le signifiant opposable à la grande appropriation des richesses qui a caractérisé les dernières décennies, la formule qui désigne, par sa logique contraire, le grand pillage mis en œuvre par l'étroite oligarchie des « 1 % » dénoncée par les occupants du Zuccotti Park à New York. Ce terme contient au moins en germe une orientation universelle des luttes contre le néolibéralisme : la reprise collective et démocratique des ressources et des espaces accaparés par les oligopoles privés et les gouvernements ; « l'eau est à nous », ont dit les paysans irrigateurs et les membres des coopératives de Cochabamba, « les villes sont à tous », ont dit les occupants des places de Madrid, du Caire, de New York ou d'Istanbul. C'est en un double sens que l'idée de communs est devenue globale : elle englobe des types de ressources, d'activités et de pratiques extrêmement variés et elle concerne toutes les populations du monde[3].

Le « paradigme des communs » reçoit également une impulsion très puissante en provenance des mouvements écologistes, selon une optique quelque peu différente. Il ne s'agit plus ici de défendre un accès libre à des ressources communautaires confisquées par des intérêts privés, il ne s'agit pas de protéger la propriété publique de la privatisation, il s'agit de protéger des « biens communs » naturels de l'exploitation sans frein, donc d'en interdire ou d'en restreindre l'accès ou l'usage. On voit ici que la notion de « communs » a ceci de nouveau qu'elle englobe les deux types de biens que la tradition juridique d'origine romaine avait tendance à disjoindre, les « choses communes » et les « choses publiques »[4]. Le mouvement écologiste défend donc de son côté les communs définis comme des « ressources communes naturelles » contre la prédation et la destruction opérées par une fraction de la population mondiale, tandis que, de l'autre, les mouvements antinéolibéraux et anticapitalistes s'en prennent surtout à la grande braderie des « biens publics ». Mais les sens différents que peut prendre, selon les angles de vue, le terme de « communs » dans le nouveau lexique politique ne s'opposent pas, ils peuvent même se concilier, comme c'est le cas manifestement pour la « bataille de l'eau », qui oppose les populations qui luttent pour faire de l'accès à l'eau un droit humain fondamental et les groupes économiques puissants qui militent pour son exploitation privée et sa marchandisation[5]. Ce qui donne sens à la réunion de ces différents aspects des communs dans une désignation unique est l'exigence d'une nouvelle forme de gestion « communautaire » et démocratique des ressources communes, plus responsable, plus durable et plus juste[6]. C'est là selon certains auteurs un changement majeur dans la manière de concevoir l'action politique, dans ses buts comme dans ses moyens : une nouvelle « révolution dans la révolution[7] » en somme. Les solutions étatistes anciennes qui faisaient de la propriété publique la solution nécessaire et suffisante aux problèmes économiques et sociaux d'une population nationale, si elles ne sont pas exclues des politiques souhaitées par les mobilisations populaires – comme la nationalisation du gaz en Bolivie –, ne sont plus regardées de la même façon depuis que les gouvernements ont soldé un peu partout les entreprises publiques et ont formé une alliance étroite avec les grandes multinationales.

Comment mesurer la pertinence théorique et la portée politique de cette réintroduction de la catégorie des « communs » dans la pensée critique ? Que gagne-t-on dans la compréhension du capitalisme contemporain en interprétant analogiquement son développement comme la répétition historique du grand mouvement de dépossession

commencé dès la fin du Moyen Âge dans les campagnes européennes ? La question est aussi de savoir si les pratiques et les espaces des communs qui ont caractérisé les sociétés précapitalistes peuvent nous aider à saisir l'originalité de pratiques et d'espaces nouveaux comme Internet. Comme on le verra, cette analogie a ses raisons, elle a aussi ses limites. Pour le dire autrement, la grande appropriation est tout à la fois l'une des grandes tendances de l'époque et la grille de lecture dominante qui explique le recours analogique aux communs. Mais lire les transformations du monde sous le seul angle négatif de l'expropriation conduit à une interprétation partielle et lacunaire des processus en cours, voire à un enfermement de la pensée du commun dans une réflexion stratégique essentiellement défensive.

La nouvelle « enclosure » du monde

Le mouvement des « communs » est une réponse à l'un des aspects parmi les plus frappants du néolibéralisme : le « pillage » mené par l'État et les oligopoles privés de ce qui appartenait jusque-là au domaine public, à l'État social, ou était encore sous le contrôle des communautés locales. L'immense transfert de biens et de capitaux de l'État au secteur privé, en quoi ont consisté les « thérapies de choc » et les « transitions vers l'économie de marché » des ex-pays communistes à partir de la fin des années 1980 et durant les années 1990, a été l'un des aspects les plus marquants de cette grande appropriation. Mais il en est d'autres dans les pays capitalistes du « centre » ou de la « périphérie » qui ont ouvert au capital des domaines d'activité économique et des sphères sociales soustraits à sa domination directe depuis la fin du XIXe siècle : cession au privé des compagnies publiques de chemins de fer, des 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. 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.

Si ces tendances connaissent des variantes locales, elles ont aussi un caractère universel, dans la mesure où elles sont liées à la généralisation des politiques néolibérales à partir des années 1980. Le « Consensus de Washington » théorisé par John Williamson en 1990 a parfaitement résumé les différents volets de ces politiques mises en œuvre d'abord en Amérique latine, puis dans l'ensemble du monde. On a souvent simplifié ce grand tournant néolibéral en l'identifiant au triomphe du « tout-marché ». Il est vrai que l'idéologie officielle de Thatcher et de Reagan allait bien dans ce sens. En réalité, la mise en œuvre effective de la logique concurrentielle dans tous les domaines n'a jamais été le seul fait des acteurs privés. Comme l'avait vu très tôt Marx, comme le redira Polanyi, l'État est depuis longtemps un agent très actif dans la construction des marchés. La nouvelle vague d'appropriation des richesses est plus que jamais l'œuvre conjointe de la puissance publique et des forces privées, notamment des grandes entreprises multinationales, partout dans le monde. C'est d'ailleurs ce qui explique la recomposition des classes dominantes, mi-privées mi-publiques, nationales et mondiales à la fois, dont les membres occupent une large gamme de positions de pouvoir dans l'appareil d'État, les médias, le système économique, accaparent les postes élevés aussi bien dans les partis de la droite traditionnelle que dans la gauche « moderne », pratiquent intensivement les « revolving doors » entre secteur marchand et fonction publique tout en développant une véritable

conscience de leurs intérêts communs sous couvert de « réalisme » économique et de « sérieux » gestionnaire. Cette hybridation néolibérale « public-privé » a d'ailleurs favorisé l'émergence d'un concept nouveau du pouvoir, la « gouvernance », permettant ainsi de dépasser sur le plan de la représentation l'opposition de plus en plus trompeuse de la propriété publique et de la propriété privée.

En se centrant ainsi sur les pratiques d'appropriation et de spoliation, la revendication des communs entend renouer avec une tradition de lutte contre l'expansion de longue durée de la logique propriétaire qui a donné son cadre juridique au capitalisme. L'extension actuelle du domaine de la propriété privée et la poussée de la marchandisation sont ainsi conçues par de nombreux auteurs comme un « second mouvement des enclosures des communs » – selon une formule du juriste américain James Boyle[8] –, qui répète et généralise dans tous les domaines, et en particulier dans ceux de la biodiversité et de la création intellectuelle et scientifique, le premier mouvement d'enclosures qui s'est produit dans les campagnes de l'Europe occidentale entre le XVe et le XIXe siècle[9].

Le paradigme des communs se définit expressément contre l'expansion de la logique propriétaire et marchande à laquelle est couramment identifié le néolibéralisme. Si l'on en croit David Bollier, qui en a fait le catalogue le plus complet dans son livre, ce « pillage silencieux » concernerait tous les communs, et parmi eux, et à côté des ressources naturelles et des espaces publics, le patrimoine culturel, les institutions éducatives et la communication[10]. Ce mouvement général d'« enclosure » serait dirigé par les grandes entreprises appuyées par les gouvernements soumis à la logique du marché. L'extension de la marchandise (« commodification »), le poids croissant des grandes entreprises (« corporatization ») et la pression de la logique propriétaire (« propertization ») vont de pair et ne connaissent aucune limite politique et morale. Ce qui est vrai des États-Unis l'est de toutes les autres régions du monde du fait de la pression des grandes multinationales appuyées par les gouvernements : c'est à un formidable renforcement mondial des droits de propriété que nous aurions affaire et, avec lui, à une nouvelle expansion du capitalisme, même si le terme n'est pas toujours employé par les tenants des communs. Un certain nombre d'exemples sont particulièrement significatifs de cette expansion : celui de l'expropriation des paysans autochtones de leur maîtrise des semences par les grandes multinationales de l'agroalimentaire comme Monsanto, le développement des brevets sur le vivant sous la pression des entreprises biotechnologiques[11] ou encore la monopolisation par les géants de l'informatique comme Microsoft des brevets sur les logiciels les plus utilisés dans le monde.

Dénoncer les « nouvelles enclosures », c'est mettre l'accent sur un ensemble de tendances inséparables de l'actuelle mondialisation capitaliste. Le terme d'« enclosure » fait d'abord penser à l'accaparement de ressources naturelles et de terres qui se pratique encore sur une grande échelle dans le monde. On prendra les deux exemples particulièrement éloquents des terres et de l'eau. L'un des plus notables est ce que l'on appelle le « land grabbing », qui vient aggraver les effets destructeurs du libre-échange, de l'agrobusiness et des biotechnologies sur les agricultures paysannes dans le monde entier. Il s'agit d'une pratique d'accaparement de terres arables de pays du Sud – Afrique subsaharienne, Indonésie, Philippines, Brésil, Argentine, Uruguay, etc. – par acquisition et

surtout location de terres sur une longue durée (de 25 à 99 ans)[12]. Cet accaparement, qui représente déjà près de 2 % des terres cultivables sur la planète, est le fait d'entreprises multinationales et d'États de pays émergents du Sud (Chine ou Inde) ou de pays du Nord (États-Unis ou Grande-Bretagne) désireux de sécuriser leur approvisionnement alimentaire et énergétique et de faire profiter leurs entreprises et leurs centres financiers de la spéculation sur les terres et les prix agricoles[13]. Cette tendance s'est accentuée depuis la crise alimentaire de 2007 et est attisée par la spéculation financière. En 2011, l'accaparement des terres aurait représenté 80 millions d'hectares. Les transactions, la plupart du temps réalisées sans consultation des populations locales, se font souvent entre les États qui contrôlent les terres et les investisseurs. C'est le cas dans de nombreux pays africains. Ses effets sur l'agriculture paysanne, sur la nature des produits mis en culture, sur l'alimentation des populations locales donnent à penser que cette application directe et brutale du pouvoir du capital mondial sur les terres agricoles des pays pauvres ne fait que répéter la marchandisation de la terre en Europe il y a plusieurs siècles et provoque des conséquences de même nature, mais à une échelle bien plus vaste. L'augmentation des prix des terrains disponibles, l'interdiction d'accès aux anciennes terres communes, la prise de possession des terres les plus fertiles, le choix des productions destinées à l'exportation, la diffusion des OGM et des herbicides et pesticides associés conduisent partout à l'expropriation des paysans, à leur exode vers les bidonvilles des mégapoles du tiers monde et à l'augmentation des prix des denrées pour toute la population. S'il est vrai que cet accaparement spectaculaire ne fait que compléter la gamme des instruments et des pratiques qui ont restreint les productions vivrières au profit des cultures d'exportation, il accélère dramatiquement la transformation capitaliste de l'agriculture et la destruction des communautés paysannes.

L'appropriation des terres agricoles est directement liée à l'accaparement de l'eau au profit des grandes cultures d'exportation. De façon plus générale, le contrôle capitaliste de l'eau est un autre exemple d'un mécanisme qui présente des ressemblances avec les mécanismes historiques de l'expropriation des « communs »[14]. Alors que la gestion de l'eau des grandes villes du monde est encore sous contrôle public, le commerce de l'eau a pris de l'ampleur dans les années 1980. Ce marché mondial est dominé par un tout petit nombre d'oligopoles, dont deux entreprises françaises – Suez environnement (ex-Lyonnaise des eaux) et Veolia (ex-Compagnie générale des eaux). Elles sont présentes dans des dizaines de pays sur tous les continents, avec le soutien actif de l'OMC, de la Banque mondiale et de gouvernements nationaux, mais aussi de l'Unesco, membre organisateur du Conseil mondial de l'eau, lobby qui milite pour la privatisation de l'eau. Les défenseurs de la privatisation se justifient en invoquant l'importance des investissements nécessaires pour faire face à l'accroissement des populations urbaines et pour permettre l'accès à l'eau potable de plus d'un milliard d'êtres humains comme la création de moyens sanitaires de base pour près de 2,5 milliards d'habitants. De leur point de vue, les municipalités et les États ne sont pas en mesure de mobiliser les sommes suffisantes pour construire, rénover et entretenir les réseaux de production et de distribution d'eau potable, tandis que les entreprises privées sont les seules à pouvoir réunir ces moyens si on les laissait libres d'affecter à l'eau, considérée comme un « bien économique » banal, c'est-à-dire une marchandise, un prix rémunérateur. Le résultat de la privatisation de la gestion de l'eau, lorsqu'elle a eu lieu, est bien souvent une hausse du prix de l'eau pour

l'usager, considéré comme un consommateur « rationnel », ce qui a pour conséquence d'en restreindre l'accès pour les populations les plus pauvres. La course technologique engagée par les « grands » du secteur pour proposer des solutions nouvelles à la croissance de la demande – recyclage des eaux usées, dessalement – laisse penser que le processus marchand, en dépit des nombreuses luttes qui ont eu lieu depuis les années 1990, n'est pas terminé[15]. Parmi ces luttes, celle de Cochabamba est restée emblématique. La loi 2029 de privatisation de l'eau, votée en octobre 1999, contre laquelle la population des barrios et les paysans se sont insurgés, avait de fait tout d'une loi d'expropriation et de confiscation : outre la privatisation de la régie publique municipale, elle interdisait aux coopératives autonomes de quartier qui avaient creusé les puits ou aux paysans qui avaient mis en place des réservoirs collectifs d'eau de pluie de continuer d'exister localement[16].

Mais, au-delà de ces exemples, c'est tout l'« environnement » humain qui est concerné, de multiples manières, par cette extension marchande et propriétaire. Des biens de première nécessité, comme les aliments ou les médicaments, sont régis de plus en plus étroitement par la logique marchande imposée par des oligopoles mondiaux ; les villes, les rues, les places et les transports publics sont transformés en espaces commerciaux et publicitaires ; les institutions culturelles, les équipements sportifs, les lieux de loisir et de repos sont rendus de plus en plus difficiles d'accès par des droits de plus en plus élevés réclamés aux usagers-clients ; les services publics, depuis les hôpitaux jusqu'aux écoles en passant par les prisons, sont construits et cogérés par les entreprises privées ; les institutions de recherche publique et les universités sont « pilotées » selon des finalités de rentabilité ; les forêts, les mers, les rivières et les sous-sols sont soumis à une exploitation industrielle de plus en plus intensive ; et tout le patrimoine culturel qui appartient au « domaine public » est sommé de devenir un « capital » que doivent mettre en valeur musées et bibliothèques. Cette grande appropriation, dans toute la variété de ses manifestations, entraîne des phénomènes massifs d'exclusion et d'inégalité, elle contribue à accélérer le désastre écologique, elle fait de la culture et de la communication un produit commercial, et elle atomise toujours plus la société en individus-consommateurs indifférents au sort commun.

Le paradigme de l'« enclosure des communs »

On comprend dans ces conditions que l'une des « grilles de lecture » le plus souvent utilisées pour saisir la nature de la nouvelle « grande transformation » que nous connaissons repose sur l'analogie historique avec les « enclosures contre les communs ». Le livre de Peter Linebaugh consacré à la Magna Carta en est la meilleure illustration[17]. Partant d'une référence faite en 1994 par le sous-commandant Marcos à la grande Charte anglaise de 1215, Linebaugh en vient à proposer une interprétation du néolibéralisme et des mouvements qui s'y opposent un peu partout dans le monde : se rejouerait aujourd'hui sur la scène mondiale une histoire que l'Europe, et spécialement l'Angleterre, a parcourue à partir du XIIIe siècle, celle de la destruction des « commons » ruraux par les enclosures[18]. C'est donc en vertu d'un raisonnement analogique particulièrement séduisant que l'on tend à assimiler toutes les formes de résistances anticapitalistes à une lutte de défense des « communs », et que l'on rapporte des pratiques et des savoirs qui prennent racine très loin dans l'histoire aux outils de communication et d'information les plus sophistiqués maniés par les nouveaux « commoners » de l'Internet.

L'analogie proposée par Linebaugh n'est en réalité que l'écho érudit d'une référence plus diffuse apparue au milieu des années 1990, non seulement dans le mouvement zapatiste, mais aussi en Amérique du Nord et du Sud, en Inde puis en Europe. Selon David Bollier, le « paradigme des communs[19] » a connu une portée immédiatement polémique et stratégique puisqu'il vise directement la domination du modèle économique du marché et l'idéologie des droits de propriété présentées comme les seules manières d'améliorer l'efficacité économique et la prospérité de tous. Ce même auteur soutient qu'il s'agit d'« une forme culturelle nouvelle qui s'ouvre devant nous[20] » ou encore d'un mouvement social, très semblable à celui des écologistes, qui a trois dimensions : scientifique, normatif, mobilisateur. Il permettrait, en particulier, de repenser l'action politique, de redéfinir ses objectifs, et de reconsidérer ses formes. À cet égard, il convient de remarquer dès maintenant que la catégorie des « communs » a été réintroduite dans les milieux académiques de la science politique américaine par les travaux d'Elinor Ostrom et de ses collaborateurs. Ceux-ci ont montré combien était encore vivace dans maints endroits du monde la gestion collective de ressources communes et comment cette gestion échappait à la logique du marché comme à l'administration étatique, sans provoquer le moindre gaspillage[21].

Le « paradigme des communs » a deux aspects, défensif et offensif. Il se présente d'abord comme un mouvement de défense des communs, étant entendu que par « communs » il faut alors entendre toutes les « ressources communes » existantes qui doivent rester à la disposition d'une communauté restreinte ou de la société tout entière. Pour Bollier, si nous prenions conscience que les paysages, l'eau, l'air, les idées, la science, les ondes radio, Internet, mais aussi les relations sociales, l'éducation et l'engagement civique, sont autant de « ressources communes », nous pourrions alors développer des

stratégies de protection des « commons » contre l'invasion du marché et les pratiques d'appropriation qui constituent ce « vol silencieux » de ce qui appartient à tous[22]. Mais ce paradigme présente aussi un autre versant plus offensif, par la promotion des pratiques de mise en commun qui peuvent se développer sur la base des « ressources communes » existantes : « Les communs, écrit Bollier, constituent le terreau dans lequel naissent de nouvelles pratiques sociales de mise en commun (commoning) ; celles-ci nous fournissent des pistes efficaces pour repenser notre ordre social, notre gouvernance politique et notre gestion écologique. Les communs rendent possibles de nouvelles énergies ascendantes susceptibles de redessiner nos institutions politiques[23]. » Cette nouvelle culture politique permettrait de ressaisir que la richesse n'est pas créée par les seuls détenteurs de capitaux ou les managers, selon la vulgate néolibérale universellement partagée par les gouvernements de droite ou de gauche, mais par des communautés ou des sociétés dont les membres mettent en commun leurs savoirs et leurs compétences pour la créer. L'essor d'Internet et les communautés numériques qui se sont formées depuis une trentaine d'années seraient la preuve en acte que la valeur ne se résume pas au prix marchand. Mieux, les pratiques collaboratives qui se sont développées sur Internet et ont donné lieu à des réalisations de grande ampleur, comme le mouvement des logiciels libres ou la constitution d'encyclopédies de type Wikipedia, témoigneraient de l'existence d'une autre économie politique et d'une autre conception de la richesse, celle des réseaux, dont des théoriciens comme Yochai Benkler ont posé les premières bases[24].

Ce « paradigme des communs » a été développé par des auteurs très liés aux mouvements sociaux globaux. L'un des textes les plus emblématiques est sans doute celui de Naomi Klein, « Reclaiming the commons », rédigé en 2001 dans la foulée de la première grande mobilisation « antiglobalisation » de Seattle et du premier Forum social de Porto Alegre. Naomi Klein y propose une définition du mouvement altermondialiste à partir de la revendication des « commons »[25]. S'il s'agit bien, comme elle le dit, d'une « coalition de coalitions », la question est de savoir ce qui permet cette articulation de mouvements aux causes apparemment disparates. Elle tient, selon elle, à la prise de conscience d'une menace commune qui a un double aspect : « la privatisation de tous les aspects de la vie quotidienne et la transformation de toute activité et valeur en marchandise[26] ». Le slogan du mouvement, « Le monde n'est pas à vendre », exprime précisément l'exigence de défendre et de promouvoir les communs en tant que biens inaliénables. La réponse apportée par tous ceux qui se battent à travers le monde pour le respect des espaces publics, le refus des OGM contrôlés par les multinationales de l'agroalimentaire, la lutte contre la marchandisation et la privatisation de la santé et de l'éducation, les combats pour l'accès universel à l'eau, la mobilisation contre les activités industrielles ou agricoles polluantes, et beaucoup d'autres encore, ont tous, écrit-elle, le même « esprit », la « récupération des communs »[27]. L'altermondialisation ne s'oppose pas à la « globalisation » en général, c'est un mouvement qui s'oppose à la privatisation du monde et se bat pour le contrôle démocratique des échanges et de l'exploitation des ressources communes, insiste Naomi Klein. Ces luttes ne visent pas à défendre des appareils industriels nationaux ou des particularités culturelles ou sociales locales, elles obéissent à une lecture « globale » des processus en cours et des formes de lutte. C'est pour elle l'un des traits majeurs du mouvement « antiglobalization ». Ceci, remarque-t-elle encore, a été rendu possible par

l'action même des multinationales, qui, par leur ambition impérialiste, ont créé les conditions et imposé la nécessité d'une coalition à la fois internationale et intersectorielle des résistances. C'est le processus de la mondialisation dirigée par les grands oligopoles et les organisations internationales en charge de rédiger les lois du commerce et de la finance qui, de lui-même, favorise la prise de conscience de l'interdépendance des questions écologiques, sociales et économiques.

C'est justement ce que permet d'exprimer, par son caractère général et abstrait, la catégorie de « communs ». Celle-ci présente en effet l'avantage d'englober tous les éléments de la réalité, toutes les pratiques, toutes les institutions, tous les titres et statuts qui sont menacés par la logique propriétaire et marchande, elle-même résumée par la catégorie générale et abstraite d'« enclosure ». Elle permet de coaliser des forces disparates qui sont toutes en butte à la même logique adverse. David Bollier le souligne : « En évoquant les communs, nous pouvons commencer à construire un vocabulaire partagé pour désigner ce qui nous appartient collectivement et que nous devons gérer de façon responsable. Nous pouvons reconquérir la maîtrise d'un patrimoine intergénérationnel qui s'étend de l'atmosphère et des océans jusqu'au génome humain et à l'Internet, en passant par l'espace public et le domaine public. Tous ces biens collectifs font l'objet d'une exploitation, d'une privatisation et d'une marchandisation agressive[28]. » Ce nouveau paradigme des communs tire en effet sa force de la coalition qu'il semble promettre entre des luttes diverses dont le rassemblement des mouvements syndicaux, écologistes et altermondialistes à Seattle, en 1999, a semblé alors constituer les prémices. On pourrait dire dans le vocabulaire gramscien d'Ernesto Laclau et de Chantal Mouffe que la notion de « communs » est l'un de ces termes qui assurent une « chaîne d'équivalence » entre des luttes dans des champs très différents[29]. C'est bien d'ailleurs cette valeur stratégique qui est soulignée par ceux qui, comme Philippe Aigrain, militent depuis longtemps pour une « coalition des biens communs » réunissant les écologistes qui se battent pour la défense des « biens communs physiques » et les informaticiens qui luttent pour la promotion des « biens communs informationnels »[30].

Mais ce que Naomi Klein appelait également de ses vœux en réinvestissant ainsi la catégorie de communs était bien la connexion entre le « bien-être local » et les processus mondiaux les plus abstraits, la fusion entre les mouvements de défense ou de création de modes de vie plus conviviaux, plus démocratiques, plus autonomes, et la lutte contre la toute-puissance des grandes entreprises[31]. La thématique des communs a un pouvoir attractif dans la mesure même où elle semble pouvoir faire le lien entre les luttes contre les aspects les plus nocifs du néolibéralisme (marchandisation, privatisation, réchauffement climatique, etc.) et les luttes pour une nouvelle organisation sociale fondée sur de nouveaux principes de solidarité, de partage, de respect de l'environnement et de la biodiversité. La défense des communs s'inscrit pour Naomi Klein dans l'horizon d'une démocratie totalement refondée sur la base d'un autogouvernement local[32]. C'est là un des aspects les plus fondamentaux de ce retour des communs : il ne s'agit plus d'en appeler à l'État pour qu'il défende les populations, mais de promouvoir des formes de contrôle démocratique sur des ressources communes. Comme l'a clairement formulé Oscar Olivera, l'un des leaders boliviens de la « guerre de l'eau » : « Le cœur des questions posées par la privatisation de l'eau à Cochabamba était de savoir qui déciderait du présent et du futur

de la population, de nos ressources et des conditions dans lesquelles nous vivons et travaillons. Nous voulons décider de ces questions par et pour nous-mêmes[33]. »

Un renouveau des luttes contre le néolibéralisme

L'émergence et la diffusion mondiale de la revendication des communs sont liées à une série de luttes qui, depuis le milieu des années 1990, ont en commun de s'opposer à des aspects particulièrement nuisibles et intolérables des politiques néolibérales. La catégorie de « communs » n'est pas toujours mobilisée par les acteurs des luttes qui se déroulent entre la fin des années 1990 et le début des années 2000, en particulier en Amérique latine, elle relève plutôt d'une lecture rétroactive de leurs traits nouveaux. Elle rend visible la manière dont s'esquissent des formes de pouvoir et des mouvements qui contestent à la fois les rapports sociaux capitalistes fondés sur la propriété privée des ressources et les modes traditionnels de gestion bureaucratique des « biens publics ». Elle permet donc de signifier à la fois leur unité et leur très grande variété, à la fois leur inscription dans un champ de luttes mondiales et leur localisation singulière. De cette articulation entre « local » et « global », le mouvement zapatiste est particulièrement exemplaire puisqu'il s'est notamment caractérisé par le lien étroit qu'il entend faire théoriquement et pratiquement entre la défense des communautés indigènes du Chiapas victimes d'expropriation et d'exploitation et une « lutte pour l'humanité contre le néolibéralisme ». C'est à ce titre qu'à partir de l'insurrection du 1er janvier 1994, le jour de l'entrée en vigueur du traité de l'ALENA, et jusqu'au début des années 2000 il a exercé une très forte attraction sur de nombreux intellectuels et militants. En même temps que la recherche pratique d'un nouvel universalisme, on repère déjà dans ce mouvement aux échos mondiaux très importants le refus des formes organisationnelles anciennes de type léniniste et guévariste et une très grande vigilance quant aux procédures de discussion et de décision qui seront la marque des mouvements antinéolibéraux et altermondialistes du début du XXIe siècle[34].

De façon plus générale, l'Amérique latine, pour avoir été soumise beaucoup plus tôt que d'autres régions du monde aux politiques néolibérales les plus dures et aux tristement fameux « plans d'ajustement structurel » du FMI, est aussi le sous-continent qui a connu les premiers grands mouvements populaires de contestation du néolibéralisme et obtenu les premiers succès dans ce combat. On pense notamment à l'insurrection de décembre 2001 à Buenos Aires qui a chassé le président en exercice. Celle-ci a ouvert une période de mobilisation extrêmement forte de divers secteurs de la population de la capitale argentine regroupés dans des centaines d'assemblées populaires, aux côtés des chômeurs « piqueteros » et des salariés occupant près de deux cents « entreprises récupérées » placées « sous gestion ouvrière ». Mais ce sont sans doute la « bataille de l'eau », suivie de la « bataille du gaz », en Bolivie qui, avant les luttes en Italie sur la remunicipalisation de l'eau, ont commencé de populariser ce « retour des communs » et laissé espérer d'autres victoires ailleurs. Des événements boliviens qui ont conduit entre 2000 et 2005 à la contestation de masse de la privatisation de la distribution de l'eau dans la ville de Cochabamba au bénéfice de l'entreprise américaine Bechtel, puis à la remise en question du traité d'exportation du gaz national passé par le gouvernement avec un consortium

multinational, on ne retiendra pour le moment que les leçons les plus marquantes. Si, comme l'a montré Franck Poupeau, la mobilisation populaire de Cochabamba n'a pas été jusqu'à créer une forme politique complètement nouvelle et durable[35], elle a néanmoins fait émerger au cours de la lutte des pratiques et des institutions d'autogouvernement qui méritent l'attention. La mise en place des assemblées participatives a transformé les usagers de l'eau en « acteurs » soucieux de prendre leur part dans la gestion de la ressource ; ces assemblées ont réinvesti et réactivé des formes délibératives communautaires anciennes qui se sont mêlées à des formes démocratiques urbaines et syndicales. L'objectif de la lutte et les subjectivités des individus mobilisés sont entrés en cohérence puisque l'organisation de la lutte pour la récupération de la ressource commune dessinait déjà ce que devrait être sa gestion future. La lutte n'était donc pas seulement économique et sociale, elle a permis de poser la question de la forme politique générale de la société. Ce processus politique bolivien, aussi avancé qu'il fût, a cependant été bloqué par la prévalence du modèle « développementiste » qui accorde à l'État le privilège de la gestion centralisée des ressources.

Dans les luttes de l'époque, nul doute que la croyance dans les solutions étatiques, administratives et centralisées, qui ont été massivement celles de la gauche au XXe siècle reste puissante. Mais, en même temps, la reconfiguration de l'État-entreprise allié aux oligopoles et soumis aux organisations du Consensus de Washington ou à l'Union européenne pousse à rechercher d'autres voies politiques. C'est ce dont témoignent dans les années 2000, en dépit de multiples hésitations et confusions, le discours et les luttes altermondialistes. Huit ans après le texte de Naomi Klein, on retrouve cette revendication des « communs » dans le « Manifeste pour la récupération des biens communs », lancé à l'occasion du Forum social mondial de Belem au Brésil en 2009 : « La privatisation et la marchandisation des éléments vitaux pour l'humanité et pour la planète sont plus fortes que jamais. Après l'exploitation des ressources naturelles et du travail humain, ce processus s'accélère et s'étend aux connaissances, aux cultures, à la santé, à l'éducation, aux communications, au patrimoine génétique, au vivant et à ses modifications. Le bien-être de tous et la préservation de la Terre sont sacrifiés au profit financier à court terme de quelques-uns. Les conséquences de ce processus sont néfastes. Elles sont visibles et connues de tous : souffrance et mort de ceux qui ne peuvent accéder aux traitements brevetés et que la recherche orientée vers un profit commercial néglige, destruction de l'environnement et de la biodiversité, réchauffement climatique, dépendance alimentaire des habitants des pays pauvres, appauvrissement de la diversité culturelle, réduction de l'accès à la connaissance et à l'éducation par l'établissement du système de propriété intellectuelle sur la connaissance, impact néfaste de la culture consumériste. » Au singulier cette fois, c'est encore la même idée que l'on trouve dans le projet de Déclaration universelle du bien commun de l'humanité rédigée par François Houtard et proposée au Forum mondial des alternatives, en marge du Rio+20 en juin 2012, puis au FSM de Tunis en 2013. Cette fois, cependant, les biens communs n'ont pas besoin d'être identifiés un par un, ils sont regroupés dans la catégorie générale de Bien commun, dont le fondement naturel est la Terre mère, formule inspirée des mouvements indianistes d'Amérique latine, et qui est censée « servir de base à la convergence des mouvements sociaux et politiques ».

Cette extension et ce succès de la catégorie des communs, qui fait désormais partie du

lexique de la contestation antiglobalization, sont dus pour une grande part à son caractère à la fois séduisant et « flottant ». Les textes hésitent entre le pluriel des « communs » ou des « biens communs » et le singulier du « bien commun », comme nous l'avons signalé plus haut[36]. Mais la signification que revêt le terme de communs, du moins pour l'instant, est avant tout critique. Elle exprime d'abord un refus de la grande appropriation néolibérale, et touche ensuite aux justifications mêmes du capitalisme. Contester l'enclosure des communs, c'est reprendre la critique de la propriété privée comme condition absolue de la richesse sociale.

Droit de propriété et concurrence par l'innovation

La dispute autour de la propriété privée s'est incontestablement déplacée au cours des deux derniers siècles ; d'un argumentaire théologique et moral[37], elle est allée vers un argumentaire d'efficacité économique, plus précisément relatif à la question du rôle de l'État dans l'activité économique. Au XXe siècle, ce sont, parmi beaucoup d'autres théoriciens du capitalisme contemporain, Mises ou Hayek qui s'en sont pris à la planification centralisée ; ce sont les Friedman et consorts qui ont attaqué la coercition exercée par l'État sur les choix économiques dans leurs best-sellers[38] ; c'est George F. Gilder qui, dans Wealth and Poverty, explique que le capitalisme de libre marché est le meilleur moyen de réduire la pauvreté. Toute cette littérature apologétique entendait montrer combien le capitalisme était supérieur au socialisme pour faire croître la production et satisfaire les besoins de la population. Mais il est d'autres textes qui ont défendu la propriété privée sous des angles plus originaux et ont renouvelé le débat autour des « communs ». L'article important de Garrett Hardin, biologiste américain, paru dans la revue Science en 1968, « The Tragedy of the Commons », jouera à cet égard un rôle de premier plan. Selon lui, les « commons », terme qui englobe aussi bien l'air que l'on respire ou les parcs publics nationaux que les mécanismes d'assurance sociale, font immanquablement l'objet d'une surexploitation de la part d'individus rationnels avant tout désireux de maximiser leurs gains personnels aux dépens des autres. L'auteur voit dans ce comportement la raison majeure de l'abandon dans le passé des droits et pratiques des communs au profit de la propriété individuelle. Par l'un de ces paradoxes dont l'histoire intellectuelle est riche, cette violente charge contre les communs a constitué l'un des vecteurs du « retour des communs » dans le débat théorique et politique[39].

Mais c'est un autre thème qui a permis de renouveler la justification des droits de propriété et a contribué à les élargir et à les renforcer ces trois dernières décennies : celui de l'innovation. Joseph Schumpeter a été un pionnier en la matière, donnant à l'entrepreneur la fonction, selon lui centrale, du « casseur de routines » dans tous les aspects de la vie économique – au point d'en faire le premier agent du progrès technologique comme le responsable des cycles et de l'instabilité inhérents au capitalisme. La « redécouverte » de ces thèses dans les années 1980 correspond à un moment d'intensification de la concurrence par l'innovation entre les grands groupes multinationaux. Comme l'avait déjà remarqué Schumpeter, ceux-ci cherchent à capter les rentes technologiques par la possession de brevets qui leur donne un monopole temporaire d'exploitation. Au lieu de condamner les monopoles au nom de la concurrence pure et parfaite sur des marchés idéaux, on en est venu à considérer de façon plus positive les effets bénéfiques des « pratiques monopolistiques » dans l'« ouragan perpétuel » de la « destruction créatrice » qui caractérise la dynamique du capitalisme[40]. On a admis avec Schumpeter que la concurrence à laquelle se livrent les grandes entreprises suppose la mise en œuvre de « fonctions organiques » de protection et de restriction qui sont les conditions mêmes de leur dynamisme. C'est parce qu'elles se

protègent par des brevets ou d'autres pratiques de secret qu'elles sont capables d'investir et d'innover. Pour le dire autrement, avec l'élévation du risque entraînée par le type de concurrence à laquelle elles sont condamnées, elles doivent consolider et varier les pratiques de monopole[41].

Ce nouvel argumentaire économique s'est accompagné d'une sorte de nouveau sens historique qui a fait du renforcement des droits de propriété l'un des facteurs les plus importants de la croissance économique occidentale. Douglass C. North et Robert Paul Thomas, deux historiens « néo-institutionnalistes » de l'économie, ont entrepris de relire le développement occidental sous l'angle des effets des droits de propriété sur la croissance économique. Ces auteurs proposent une « explication exhaustive » de l'histoire économique, qui « s'accorde avec la théorie économique néoclassique traditionnelle »[42], reposant sur une hypothèse utilitariste simplifiée : « la croissance économique exige seulement qu'une certaine partie de la population éprouve ce désir d'enrichissement » et « si une société ne connaît pas de croissance économique, c'est parce que l'initiative économique n'y est pas encouragée »[43]. La croissance économique repose donc en grande partie sur les dispositifs institutionnels d'encouragement à l'enrichissement personnel. À la différence de l'histoire économique courante qui voit dans la technologie, les économies d'échelle ou dans le capital humain les facteurs décisifs du progrès matériel, North et Thomas font des institutions et des droits de propriété les critères qui partagent les trajectoires économiques des différents pays depuis le Moyen Âge. Leur raisonnement, que l'on croirait tiré directement de Bentham, veut que, pour favoriser la croissance, « on doit inciter les individus par quelques stimulants à entreprendre les activités souhaitables socialement parlant[44] ». La codification juridique des droits de propriété permet d'affecter les gains et les pertes de l'activité économique à l'individu qui a travaillé et investi. Si l'individu ne récolte pas le fruit de sa propre activité, il ne sera pas encouragé dans son désir d'enrichissement.

La leçon à en tirer serait donc que seuls des droits exclusifs sur la terre ou sur la production seraient à même d'inciter les individus à agir. Comme dans la thèse de Hardin, le raisonnement consiste à supposer des individus mus par un seul type de motivation, le mobile financier, et, plus profondément, à supposer un « homme économique » universel qui ne demanderait qu'à pouvoir réaliser son désir d'enrichissement par la voie d'institutions et de droits enfin adéquats à sa nature. L'erreur de cet « institutionnalisme » utilitariste ne consiste pas dans la surévaluation des effets des institutions, mais dans le fait de considérer l'institution comme le résultat d'un calcul coûts/bénéfices et, par là, comme un reflet de l'essence intéressée de l'individu. C'est ainsi que la naissance de l'État-nation est analysée comme une conséquence de l'expansion du marché. Les biens publics comme la justice et la protection apportées par l'État sont désirés et achetés par l'impôt parce qu'ils sont plus « rentables » que les protections et justices privées[45]. Douglass North a d'ailleurs donné une définition précise des institutions qui a pour caractéristique d'être parfaitement tautologique : « Tout au long de l'histoire, écrit-il, les institutions ont été élaborées par les êtres humains pour créer de l'ordre et réduire l'incertitude dans les échanges. Avec les contraintes normales de l'économie, elles définissent l'ensemble des choix et déterminent donc les coûts de transaction et de production et de ce fait la profitabilité et la possibilité de s'engager dans une activité économique. Les institutions

fournissent la structure d'incitation d'une économie. Selon la manière dont cette structure évolue, elle fixe la direction du changement économique vers la croissance, la stagnation ou le déclin[46]. » Certes, les deux historiens admettent volontiers qu'il a fallu des conditions historiques particulières pour entraîner le développement de ces droits exclusifs et protections publiques ; parmi ces conditions, le facteur démographique est donné comme la variable décisive. Mais l'essentiel du raisonnement tient au postulat de l'homme égoïste. Les différences de croissance entre pays s'expliqueraient ainsi par l'attitude des États qui favorisent de façon très variable la mise en place et le renforcement des droits de propriété. Les économies de la France et de l'Espagne, par exemple, ont longtemps stagné, d'après les auteurs, du seul fait de leur incapacité à créer ce système de droits stimulant la productivité économique, à la différence de l'Angleterre ou des Pays-Bas [47]. North et Thomas attachent une grande importance à la création au XVIIe siècle de droits de propriété d'un nouveau genre, les brevets, et à leur intégration dans la Common Law, brevets qui ont garanti à l'inventeur une partie de plus en plus importante des profits tirés de l'exploitation économique des inventions[48]. Sans surestimer l'impact de ces thèses néo-institutionnalistes, qui se veulent « révolutionnaires », on doit remarquer qu'elles témoignent d'une modification sensible de la lecture classique de la révolution industrielle. Ce ne sont ni le XVIIIe ni le XIXe siècle qui ont « inventé » le capitalisme, ce sont les transformations des cadres institutionnels durant les siècles précédents qui ont permis la croissance. La conclusion politique à en tirer est transparente : la prospérité a pour eux toujours dépendu de l'organisation de droits de propriété productifs et en particulier d'un « dispositif de droits de propriété définissant les profits à tirer de l'innovation et garantissant à l'innovateur une partie de plus en plus importante de ces profits[49] ».

Les historiens néolibéraux qui ont ainsi voulu réécrire l'histoire économique sous l'angle de la théorie des droits de propriété n'ont fait d'un certain point de vue que reprendre à leur compte ce qu'un Bentham avait établi deux siècles plus tôt. Si l'individu naît avec des dispositions qui le tournent d'abord vers son intérêt propre – ne serait-ce que par le souci de sa conservation physique –, ce n'est que dans la société et par les garanties juridiques qu'elle offre qu'il devient véritablement un homme économique capable de poursuivre rationnellement son intérêt bien calculé. Mais ce nouvel institutionnalisme n'est pas survenu à n'importe quel moment. Il a déployé ses arguments lorsque le brevet, instrument assurantiel des grandes entreprises, commençait à devenir un outil stratégique majeur dans la concurrence, comme l'indique suffisamment la tendance de ces trois dernières décennies à l'augmentation très rapide du nombre de brevets dans le monde. C'est aussi ce que montrent d'autres phénomènes tout aussi remarquables qui ont commencé aux États-Unis dans les années 1970 et 1980, comme l'extension de la brevetabilité dans des domaines nouveaux, notamment dans ceux des arts, des lettres et de l'esprit en général, mais aussi dans le champ du vivant. Des procédés commerciaux, des logiciels, des substances contenues dans des plantes peuvent ainsi désormais faire l'objet de brevets, par une assimilation de la « découverte » scientifique à l'invention commercialisable. Les droits des détenteurs de brevets ont été également renforcés, aussi bien au niveau national qu'international, et leurs durées allongées. Les cours de justice amenées à juger des litiges sont davantage à l'écoute des détenteurs qui viennent se plaindre de contrefaçons ou d'imitations frauduleuses. Enfin, de nouvelles institutions publiques à la recherche de fonds plus importants peuvent déposer des

brevets, en particulier des universités et des instituts de recherche publique – c'est ce que prévoie le Bayh-Dole Act depuis 1980 aux États-Unis[50].

La revendication des communs contre la « propriété intellectuelle »

On a dit plus haut que le retour du thème des communs répondait au constat d'un grand pillage opéré par les oligopoles, activement secondés par les élites gouvernantes. On peut maintenant remarquer que l'angle d'attaque de la critique est plus précis et vise la tendance majeure des dernières décennies au renforcement des droits de propriété sur l'information, la connaissance et la culture, et par extension sur des éléments du vivant, autrement dit au renforcement de la « propriété intellectuelle » mis en œuvre par les gouvernements néolibéraux. Sur ce point, le propos du juriste américain James Boyle est particulièrement éclairant. Selon lui, le premier mouvement d'enclosure a concerné la terre, le second concerne les « communs intangibles de l'esprit ». L'augmentation du nombre de brevets déposés aux États-Unis et ailleurs témoigne de cette course accélérée aux enclosures juridiques dans le domaine intellectuel. Désormais, il existe un marché mondial des droits de propriété sur la connaissance ; ou, plus exactement, le brevet permet de créer des marchés de la connaissance en créant juridiquement une connaissance d'un genre spécial, codifiable et marchandisable. L'argument qui pousse à l'extension de ce marché, et avec elle à la transformation de la connaissance, est celui de la concurrence : le pays ou l'entreprise qui ne met pas en place les enclosures perdra des positions sur le marché mondial.

Avec l'enclosure du domaine intellectuel, ce sont des champs entiers de la vie et de la culture qui s'ouvrent aux activités lucratives des entreprises privées. L'attribution de brevets aux séquences du génome, l'élargissement et l'allongement des droits de copyright, la protection renforcée des marques déposées en sont quelques exemples. Cette tendance peut être repérée à tous les niveaux : elle se lit dans la guerre que se mènent les pays développés pour couvrir le champ économique, social et culturel de brevets exclusifs, elle s'exprime par les mutations réglementaires et organisationnelles qui soumettent la recherche publique et les universités aux lois du secret commercial, elle se manifeste par la mise en œuvre d'accords internationaux qui généralisent les nouvelles interprétations restrictives des droits de propriété. L'Accord de libre-échange nord-américain (ALENA) en 1992, puis les ADPIC (accord sur les Aspects des droits de propriété intellectuelle qui touchent au commerce) en 1994, au moment de la création de l'OMC, en sont deux moments décisifs, suivis depuis par une longue série d'accords bilatéraux allant dans la même direction. Ces accords sont dirigés contre les tendances « développementistes » des ex-pays colonisés qui, dans les années 1960 et 1970, avaient fait évoluer la législation en leur faveur afin d'accélérer les transferts de technologie et les progrès en matière de santé publique. Renversant le mouvement à partir des années 1980, les pays les plus puissants se sont dotés de moyens de pression et d'instruments de sanction pour imposer les règles qui leur garantissaient la rémunération de leurs rentes technologiques et de leurs marques de prestige[51].

L'alliance stratégique d'entreprises multinationales et de gouvernements autour des « droits de propriété intellectuelle » est en réalité ce qui fonde, en face, l'unité du

mouvement des communs. C'est l'extension du champ de la propriété à de nouveaux objets, c'est la transformation de la théorie et de la pratique de la propriété qui ont appelé une réponse aussi universalisante que celle des communs. Le terme de « propriété intellectuelle » a été introduit lors de la création de l'Organisation mondiale de la propriété intellectuelle (OMPI), dépendante de l'ONU, en 1967. Mais c'est au cours des négociations de l'Uruguay Round, qui allaient déboucher sur la création de l'OMC et la signature des ADPIC en 1994, qu'un certain nombre d'industries des loisirs et du divertissement de masse, de la pharmacie, de l'agrochimie, de l'informatique et des biotechnologies se sont alliées, au-delà des différences existant entre les branches et de la concurrence qui oppose les firmes d'un même secteur, pour faire de la « propriété intellectuelle » un enjeu majeur des accords commerciaux. Comme on le sait, cette alliance s'est opérée en fusionnant deux sortes de droits relevant jusque-là de registres et de secteurs différents et obéissant à des histoires différentes : la « propriété littéraire et artistique », protégée par le « droit d'auteur » – dont le copyright est la version anglo-saxonne –, et la « propriété industrielle » protégée par le brevet[52]. Cette fusion entre ce qui relevait jusqu'alors de la création artistique et ce qui concernait les procédés de fabrication industrielle s'est appuyée sur les discours de plus en plus nombreux assimilant découvertes scientifiques, savoirs académiques ou traditionnels, marques, etc., à des « informations » ayant une valeur économique de plus en plus importante dans l'« économie de la connaissance » et devant, par conséquent, être protégées de plus en plus efficacement. La construction et le renforcement des droits de propriété intellectuelle ont ainsi accompli l'extension de la logique de la valeur au vaste domaine de l'« immatériel » en invoquant la nécessité d'un système juridique de restrictions et de réservations temporaires de plus en plus nombreuses et de mieux en mieux défendues. C'est ce que Maurice Cassier a relevé à propos du brevet : « La justification n'est plus celle de l'auteur ou de l'inventeur, c'est celle de l'investisseur. Les juristes notent que le brevet est un outil économique de réservation des marchés et qu'il ouvre la possibilité de créer, d'étendre et de protéger les marchés. C'est un nouveau modèle qui se met en place. Les investissements de recherche doivent être récupérés selon la problématique du retour sur investissement et non plus selon celle, ancienne, de la récompense de l'inventeur[53]. » Mikhaïl Xifaras a montré de son côté qu'il y avait eu plusieurs phases dans la conception des droits d'auteur, qui n'avaient pas été assimilés immédiatement à des titres de propriété intellectuelle. À ses yeux, une véritable « révolution théorique » s'est produite lorsque des privilèges temporaires ont été assimilés à la propriété : « La propriété désigne désormais la réservation exclusive plutôt qu'une maîtrise physique et les droits des créateurs en sont désormais l'archétype. Mais pour nominal qu'il soit, le triomphe de l'expression "propriété intellectuelle" est d'une grande importance pratique. On s'accorde désormais à penser qu'il favorise grandement l'extension de ces droits à de nouveaux objets, le renforcement des prérogatives de leurs titulaires, la convergence des régimes juridiques des divers types de créations et le renforcement idéologique de leur légitimité ("propriété", ça fait mieux que "monopole temporaire")[54]. »

Le cas le plus frappant est celui de l'appropriation privée du vivant permise par le renforcement de la propriété intellectuelle. Longtemps, il est allé de soi que le vivant n'était pas brevetable puisque le brevet concernait, sauf en de rares exceptions, des créations techniques de nature industrielle. La raison de fond tenait, comme le rappelle

Maurice Cassier, à ce que « la nature qui se développe en dehors de l'homme appartient au bien commun, elle est inappropriable, elle est du domaine de la découverte[55] ». Les premières brèches ont eu lieu dans l'entre-deux-guerres à propos des semences, mais c'est dans les années 1980 que s'est produite une rupture fondamentale, lorsque la Cour suprême des États-Unis a accepté le brevetage d'une bactérie au prétexte qu'il y avait eu intervention humaine. C'était là briser la frontière entre découverte et invention. La voie était ouverte pour la brevetabilité de tout le vivant puisque « tout ce qui, dans la nature, est extrait, isolé, rendu accessible, et encore mieux modifié par l'inventeur peut faire l'objet d'un brevet », ainsi que le remarque encore Maurice Cassier. Le cas le plus fameux et le plus contesté est celui de la firme Myriad Genetics, qui détenait le monopole de gènes responsables de cancers du sein et des ovaires, et donc le monopole des tests et de la connaissance des populations à risques. Sans remettre en cause la propriété privée des gènes, la Cour suprême américaine vient de briser, par une décision de juin 2013, ce monopole et d'ouvrir à la concurrence la recherche sur ces gènes.

La course aux brevets est au principe de la « biopiraterie », qui conduit des firmes du Nord à exploiter les « réservoirs biologiques et génétiques » des pays du Sud et à prendre des brevets sur des substances ou des gènes pour s'assurer de la propriété des usages commercialisables qu'on peut éventuellement en tirer. Ce brevetage consiste à transformer des savoirs indigènes en inventions de firmes occidentales, de sorte que les populations locales se voient privées d'user comme elles l'entendent des propriétés des plantes au nom des accords commerciaux internationaux. Le cas du neem, ou margousier, largement utilisé en Inde depuis des milliers d'années est exemplaire. Les vertus du margousier sont connues dans différents domaines de l'agriculture, de la médecine ou de la cosmétique. L'Inde avait depuis des siècles diffusé ses usages mais en quelques années seulement les qualités du neem ont fait l'objet de soixante-quatre brevets par plusieurs entreprises privées pour se les approprier de façon exclusive. Le géant de l'agriculture W. R. Grace, propriétaire d'un brevet sur les vertus fongicides du neem, a installé une usine de traitement des graines du neem qui a réussi à capter une grande partie des graines disponibles, faisant monter ainsi les prix et provoquant une diminution des usages libres. Une très forte mobilisation de la société indienne, relayée au niveau mondial, a réussi à faire annuler le brevet devant l'Office européen des brevets. La preuve a pu être apportée par un manuscrit védique que la vertu fongicide était connue depuis des siècles. Comme le souligne le Collectif français contre la biopiraterie, « la majeure partie des savoirs traditionnels ne possède pas de trace écrite, et se trouve de ce fait en situation difficile dans le monde juridique des brevets[56] ».

L'un des aspects les plus remarquables de cette appropriation du vivant est sans doute la manière dont des firmes comme Monsanto ont réussi depuis les années 1980 à s'imposer comme les « dieux de la vie », selon la formule de Vandana Shiva, pour des millions de paysans qui dépendent de semences brevetées et marchandisées. Ces dernières possèdent la particularité extraordinaire, permise par le cadre légal international sur la propriété intellectuelle, de ne pas pouvoir être renouvelées et réutilisées par les paysans, les privant ainsi de leurs savoirs, de leurs expériences et finalement de toute souveraineté sur leur production. En favorisant la monoculture, la semence commerciale de Monsanto et des trois autres firmes qui se partagent le marché mondial a modifié l'agriculture dans de nombreux pays. En Inde, Monsanto contrôle 95 %

de la production de coton. L'augmentation des coûts, conséquence des royalties accumulées par la firme, a poussé de nombreux paysans à s'endetter jusqu'à la ruine. Cette dépendance extrême a entraîné une vague de suicides qui a obligé les autorités indiennes à s'interroger sur la dérégulation du marché des semences[57].

Le « grand récit » de l'expropriation des communs

On vient de voir que le retour des communs correspondait à une conjoncture historique très précise, qui fait du contrôle par les entreprises des ressources stratégiques, comme la « connaissance », un atout essentiel dans la concurrence. Il nous faut maintenant évaluer la pertinence de cette référence historique aux communs qui est à la base du nouveau paradigme. Est-on bien certain que la transformation d'ensemble du capitalisme à laquelle nous assistons puisse se lire à travers des expériences historiques passées comme celle de la clôture des terres communales ?

Pour en décider, il nous faut rappeler un certain nombre d'exposés classiques consacrés à la naissance du capitalisme agricole en Europe. Ceux-ci ont su mettre en évidence la violence sociale représentée par le mouvement des enclosures et l'expropriation des paysans[58]. Au premier rang d'entre eux, il faut mentionner les fameuses considérations de Thomas More dans son Utopie dénonçant au début du XVIe siècle, parmi tous les groupes et individus dont les comportements peuvent affliger un pays, à côté des frelons de la noblesse, des mercenaires carnassiers et des brigands, tous les gens cupides qui accaparent les terres pour l'élevage des moutons. Car, fait-il dire à l'un de ses porte-parole, le plus grand mal vient des troupeaux de moutons qui couvrent l'Angleterre. « Normalement si doux, si faciles à nourrir de peu de chose, les voici devenus [...] si voraces, si féroces, qu'ils dévorent même les hommes, qu'ils ravagent et dépeuplent les champs, les fermes, les villages[59] ». More décrit en ces termes cette course à l'accaparement : « En effet, dans toutes les régions du royaume, où l'on trouve la laine la plus fine, et par conséquent la plus chère, les nobles et les riches, sans parler des quelques abbés, saints personnages, non contents de vivre largement et paresseusement des revenus et rentrées annuelles que la terre assurait à leurs ancêtres, sans rien faire pour la communauté (en lui nuisant, devrait-on dire), ne laissent plus aucune place à la culture, démolissent les fermes, détruisent les villages, clôturant toute la terre en pâturages fermés, ne laissant subsister que l'église, de laquelle ils feront une étable pour leurs moutons[60]. » Cet accaparement des terres, selon More, est l'une des pires violences faites aux paysans, qui entraîne les plus sinistres conséquences non seulement pour eux mais aussi pour toute la société : « Ainsi donc, afin qu'un seul goinfre à l'appétit insatiable, redoutable fléau pour sa patrie, puisse entourer d'une seule clôture quelques milliers d'arpents d'un seul tenant, des fermiers seront chassés de chez eux, souvent dépouillés de tout ce qu'ils possédaient, circonvenus par des tromperies, ou contraints par des actes de violence. À moins qu'à force de tracasseries on ne les amène par la lassitude à vendre leurs biens. Le résultat est le même. Ils partent misérablement, hommes, femmes, couples, orphelins, veuves, parents avec de petits enfants, toute une maisonnée plus nombreuse que riche, alors que la terre a besoin de travailleurs[61]. »

Quatre siècles plus tard, Polanyi exposera sensiblement dans les mêmes termes les conséquences des enclosures : « C'est à juste titre que l'on a dit des enclosures qu'elles étaient une révolution des riches contre les pauvres. Les seigneurs et les nobles

bouleversaient l'ordre social et ébranlaient le droit et la coutume d'antan, en employant parfois la violence, souvent les pressions et l'intimidation. Ils volaient littéralement leur part de communaux aux pauvres, et abattaient les maisons que ceux-ci, grâce à la force jusque-là inébranlable de la coutume, avaient longtemps considérées comme leur appartenant, à eux et à leurs héritiers. Le tissu de la société se déchirait ; les villages abandonnés et les demeures en ruine témoignaient de la violence avec laquelle la révolution faisait rage, mettait en danger les défenses du pays, dévastait ses villes, décimait sa population, changeait en poussière son sol épuisé, harcelait ses habitants et les transformait d'honnêtes laboureurs qu'ils étaient, en une tourbe de mendiants et de voleurs[62]. » Ces passages sont d'autant plus remarquables qu'on les croirait écrits non pour dénoncer l'invasion des terres anglaises par les moutons, mais pour décrire les effets destructeurs de l'usage du maïs et du soja génétiquement modifiés et des herbicides qui leur sont associés sur les communautés paysannes en Inde ou en Amérique latine.

Marx présentera à son tour, au milieu du XIXe siècle, l'un des tableaux les plus saisissants de cette expropriation, dans le chapitre XXIV du Capital. Considérant que les pratiques du pillage ont été nécessaires à la mise en place du capitalisme, il y décrit longuement le processus historique qui a privé les petits propriétaires de l'usage collectif des communaux et favorisé leur expulsion des sociétés rurales. Avant que ne puisse se déployer la violence économique qui ingère et broie les « travailleurs libres » dans l'usine moderne, il avait fallu les couper, explique-t-il, de leurs possibilités de travail et de subsistance dans leurs communautés rurales et villageoises. Pour « libérer » les travailleurs de leurs liens de dépendance avec leur famille, leur clan, leur village, leur corporation artisanale ou leur terre, donc pour produire les « conditions fondamentales de la production capitaliste[63] », il a fallu préalablement détruire les conditions de l'ancienne existence à la fois féodale et communautaire. Marx rappelle comment, depuis le XVe et surtout à partir du XVIe siècle, une masse de la population composée de paysans indépendants, de fermiers et d'ouvriers agricoles fut chassée de ses terres par la concentration foncière et la substitution de droits de propriété modernes aux droits de propriété féodaux. L'un des aspects de cette transformation économique et sociale est la suppression des terres et coutumes communales, parallèlement à l'appropriation des biens de l'Église durant la Réforme et l'appropriation des domaines de l'État. L'enclosure des terres communales et l'introduction à grande échelle des pâturages sont données comme les facteurs les plus importants de cette révolution économique qui a créé les conditions du capitalisme.

Contre la conception idyllique des économistes, qui imaginaient que le capital trouve son origine dans une sage épargne des travailleurs les plus méritants et les plus prévoyants, Marx rappelait que la « prétendue » accumulation originelle, telle qu'elle était présentée sous un jour favorable par les économistes bourgeois, fut d'abord violence et dépossession : « Chacun sait que dans l'histoire réelle, le premier rôle est tenu par la conquête, l'asservissement, le crime et le pillage, en un mot, par la violence [64]. » Ce pillage est d'abord pratiqué selon les « petites méthodes privées et indépendantes » avant de l'être par des méthodes légales et à grande échelle au XVIIIe siècle[65]. Se fondant sur des témoignages d'époque, Marx expose la « longue kyrielle d'actes de pillage, d'atrocités et de souffrances endurées par le peuple, qui accompagnent l'expropriation violente du

peuple entre le dernier tiers du XVe siècle et la fin du XVIIIe siècle[66] ». Ce vol s'est poursuivi tout à fait légalement au XIXe siècle par les méthodes de « clearing » des campagnes, c'est-à-dire de nettoyage des terres de leurs habitants devenus inutiles. Marx souligne les conséquences du vol des propriétés communales : baisse des salaires des journaliers, appauvrissement des petits propriétaires et fermiers, exode rural, désertification des campagnes, création d'une population surnuméraire sans feu ni lieu. Avec l'usurpation des terres communales, les gros fermiers ont pu se convertir en éleveurs de grands cheptels, qui ont augmenté la fumure nécessaire à la culture des terres, ce qui a encore fait croître rendements et revenus.

Il s'agit, écrit-il, d'une « expropriation » « inscrite dans les annales de l'humanité en caractères de sang et de feu »[67]. L'instauration de nouveaux rapports de production à la campagne et à la ville fut un modèle de la « violence extra-économique » qui a précédé le développement du système capitaliste, lequel, une fois qu'il a été lancé, a exercé sa violence propre, « économique » celle-là, sur ceux qu'il asservissait, ce qui généralement suffisait à maintenir l'ordre social : « La contrainte muette des rapports économiques scelle la domination du capitaliste sur le travailleur[68]. » Dans la phase qui a précédé cette mise en place des rapports capitalistes, au contraire, c'était la violence la plus nue, privée et étatique, qui régnait et qui s'abattait sur les pauvres, mendiants et vagabonds, tout comme, d'ailleurs, sur les ouvriers des villes qui auraient voulu entretenir des liens d'association professionnelle. Le rapport social du capital et du travail, qui a permis de créer un vaste marché sur lequel les salariés vont acheter les produits de leur propre travail, s'est donné des airs de justice et d'équilibre : on échangeait pacifiquement des équivalents selon des règles contractuelles. Ainsi a été refoulé hors de l'histoire ce vol premier qu'ont subi les populations. C'est pour décrire ce processus historique, et uniquement dans les limites de ce propos, que Marx a repris l'assertion de Proudhon : « La propriété, c'est le vol ! »

Pour autant, à la différence de ce dernier, il n'idéalisait ni ne regrettait l'usage des biens communaux. Ce qui l'intéressait avant tout, c'était le « processus historique de séparation du producteur d'avec les moyens de production[69] ». Ce qui lui importait fondamentalement, c'était la suppression de la propriété privée pour la masse paysanne, une propriété privée qui ne pouvait survivre que grâce aux communs : « Quel est donc le fin mot de l'accumulation initiale, c'est-à-dire de la genèse historique du capital ? Dans la mesure où elle n'est pas transformation immédiate d'esclaves et de serfs en ouvriers salariés, et donc simple changement de forme, l'accumulation initiale du capital n'est rien d'autre que l'expropriation des producteurs immédiats, la dissolution de la propriété privée fondée sur le travail personnel [70]. » La séquence historique sur laquelle repose toute l'argumentation présente une succession de trois moments, selon la logique de la « négation de la négation » : tout d'abord, la propriété privée individuelle des moyens de production fondée sur le travail propre, ensuite la propriété privée capitaliste fondée sur l'expropriation des petits propriétaires, enfin la propriété sociale des moyens de production[71]. L'expropriation de masse qu'a réalisée le capitalisme a donc consisté dans la destruction du lien immédiat entre le travail et la propriété. Marx était bien loin de vouloir, comme Proudhon, défendre ce rapport direct du petit producteur avec son moyen de production et les fruits de son travail. Bien au contraire, vouloir le conserver serait

chercher à freiner le mouvement de l'histoire vers la concentration du capital et la socialisation des travailleurs, ce serait donc retarder l'ultime moment de l'« expropriation des expropriateurs ». La démonstration de Marx est ici essentielle : le capitalisme est une production plus sociale que celle qu'elle détruit et qui est de toute manière condamnée par l'histoire. Seuls les économistes bornés croient que le capitalisme est le règne de la propriété privée en général, alors qu'il est plus fondamentalement la destruction de la propriété privée des producteurs immédiats. La destruction des « communs » n'est donc pas en soi une aberration historique. Vestiges de rapports sociaux de production anciens, ils permettaient à une population de petits paysans de se maintenir sur leur terre, mais dans la médiocrité économique, voire dans l'abrutissement intellectuel et politique. Autant dire que Marx ne semblait pas voir dans l'« amélioration » (l'« improvment ») des façons de cultiver qui a accompagné le mouvement des enclosures un argument fallacieux[72]. C'est le développement des forces productives qui a justifié historiquement la disparition des communs et avec eux une société rurale de toute façon condamnée par la mise sur le marché des anciens biens communaux et des anciens paysans devenus des « prolétaires hors la loi ».

Le thème des « communs » n'a guère droit de cité dans la conception de l'évolution historique élaborée par Marx, du moins pendant la plus grande partie de son travail théorique. La révolution communiste ne peut viser à « récupérer » des communs condamnés par la marche historique. Si les « commons » traditionnels n'ont aucune place dans l'avenir des sociétés, c'est que leur suppression a joué un rôle décisif dans l'évolution historique : cette grande prédation a en effet été la condition de l'exploitation. Cette conception de la nécessité de la suppression des communs restera un élément clé du marxisme, du moins dans ses versions les plus orthodoxes[73]. Des auteurs l'ont depuis contestée, comme Karl Polanyi dans La Grande Transformation. Si ce dernier a fait à son tour le récit de l'expropriation des paysans liée à la création d'un marché de la terre, il a rompu avec la vision linéaire du développement historique. En interprétant les grands bouleversements politiques du XXe siècle comme une réaction à la marchandisation de l'homme et de la nature dans une société de marché, et comme un appel à la construction de digues pour résister à l'envahissement du capitalisme, il a donné un tout autre sens au socialisme. Mais Marx lui-même a témoigné d'un certain repentir lorsque, dans les fameuses lettres à Vera Zassoulitch, il avance que les vestiges de la propriété communale en Russie auraient pu servir de point d'appui à la révolution communiste, ce qui aurait totalement remis en question le schéma historique de la succession des modes de production qu'il persistait pourtant à défendre[74].

L'impérialisme comme exacerbation de la violence capitaliste

Marx ne s'est pourtant pas contenté de situer ce vaste pillage dans le commencement du capitalisme. Il n'a pas manqué de voir dans la colonisation, cette fois à l'échelle du monde, un vol généralisé qui concernait l'extraction des métaux précieux, le transfert des matières premières pour l'industrie, sans oublier le trafic d'esclaves, anticipant une bonne part de la littérature anticolonialiste et anti-impérialiste de la seconde moitié du XXe siècle[75]. Mais il n'en distinguait pas moins deux phases différentes dans l'histoire des pays capitalistes développés. La première était marquée, comme nous venons de le voir, par la prédominance de la « violence extra-économique » nécessaire à l'expropriation de masse des petits producteurs indépendants, la seconde se caractérisait par la prévalence de la violence économique dans les rapports du capital et du travail au sein de la sphère capitaliste arrivée à maturité. C'est cette chronologie évolutionniste que Rosa Luxemburg met en cause lorsqu'elle soutient dans L'Accumulation du capital (1913) que, parallèlement à l'extraction de la plus-value, le capitalisme continue d'exercer un pillage continu des ressources des zones non ou précapitalistes[76]. Pour Rosa Luxemburg, le capitalisme ne peut s'élargir qu'en se subordonnant des régions ou des groupes sociaux extérieurs au capitalisme, qui ne sont composés ni d'ouvriers ni de capitalistes. Pour le dire autrement, la destruction de la paysannerie et de l'artisanat, les colonies et les conquêtes territoriales ne concernent pas seulement le passé du capitalisme développé, elles constituent sa condition permanente. C'est ce qui rend nécessaires l'impérialisme et la lutte acharnée que se mènent les puissances capitalistes développées pour prendre le contrôle des territoires non encore structurés par le mécanisme capitaliste d'exploitation. C'est aussi ce qui explique le colonialisme domestique des zones rurales mené par chaque État national sur le territoire qu'il domine. Tous ces processus ne constituent pour elle qu'un simple retardement de l'effondrement inéluctable du capitalisme puisque, une fois ces territoires conquis, il n'y aura plus aucun « dehors » pour écouler la production et faire du profit.

La question que se pose Rosa Luxemburg ne concerne pas la racine historique du capitalisme mais les conditions de son expansion. Le capitalisme ne peut continuer à prospérer, explique-t-elle, que dans le lien qu'il entretient avec son « milieu non capitaliste » : « Le capitalisme ne cesse de croître grâce à ses relations avec les couches sociales et les pays non capitalistes, poursuivant l'accumulation à leurs dépens mais en même temps les décomposant et les refoulant pour s'implanter à leur place[77]. » Les moyens pour y parvenir sont multiples : vente de marchandises, pillage des ressources locales, déracinement des populations et formation de nouveaux prolétaires. La conséquence est un processus continu de destruction de l'« économie naturelle paysanne et patriarcale » : « En Europe, son premier geste fut l'abolition par la révolution de l'économie naturelle féodale. Dans les pays d'outre-mer, le capital marqua son entrée sur la scène mondiale en soumettant et en détruisant les communes traditionnelles ; depuis lors ces actes accompagnent constamment l'accumulation [...] c'est ainsi qu'il transforme les habitants en acheteurs de marchandises capitalistes et qu'il accélère en même temps sa propre

accumulation, en pillant directement les trésors et les richesses naturelles entassées par les peuples soumis[78]. » Louis Althusser avait bien repéré l'importance de ce thème lorsqu'il écrivait à propos du chapitre sur l'accumulation originelle du Livre I du Capital : « Ces moyens sont ceux de la pire violence, du vol et des massacres qui ont ouvert au capitalisme sa voie royale dans l'histoire humaine. » Il ajoutait : « Ce dernier chapitre contient des richesses prodigieuses qui n'ont pas encore été exploitées : en particulier la thèse (que nous devrons développer) que le capitalisme n'a jamais cessé d'employer, et continue d'employer en plein XXe siècle, dans les "marges" de son existence métropolitaine, c'est-à-dire dans les pays coloniaux et ex-coloniaux, les moyens de la pire violence. » Souhaitant ainsi renouer dans les années 1960-1970 avec les analyses marxiennes de la « violence extra-économique » de Marx, Althusser pensait surtout aux « périphéries » coloniales. Sa conception était par là nettement plus restrictive que celle de Rosa Luxemburg qui, elle, englobait dans le processus de domination et de destruction tout ce qui n'était pas capitaliste dans les pays capitalistes eux-mêmes.

La « dépossession » comme mode d'accumulation typique du capitalisme financier

La phase néolibérale du capitalisme a conduit un certain nombre d'auteurs et de militants à voir dans la marchandisation croissante de la vie sociale et culturelle et dans les politiques néolibérales de privatisation une forme nouvelle de colonisation domestique, selon une conception apparemment très proche de celle de Rosa Luxemburg. C'est le cas, entre autres auteurs, de David Harvey. Ce dernier, non sans lien avec le mouvement altermondialiste, a développé une théorie de l'« accumulation par dépossession » qui intéresse directement notre propos. Si David Harvey se méfie des analogies avec les « enclosures » et les « commons », soulignant avec raison que tous les « commons » ne sont pas de même nature que les pâturages de Garrett Hardin[79], il n'en est pas moins enclin lui aussi à user de l'analogie lorsqu'il identifie la privatisation néolibérale à l'enclosure des communs[80], ou lorsque, plus généralement, il souligne l'importance de la dépossession. Il va jusqu'à faire de cette dernière une modalité spécifique d'accumulation, à côté de l'exploitation, laquelle caractérise le processus de reproduction élargie analysé par Marx dans ses grands textes de critique de l'économie politique. La dépossession n'est pas, selon Harvey, un type d'accumulation originelle dépassé historiquement, c'est une forme permanente de l'accumulation du capital qui, à l'époque du capitalisme financier, tend à devenir le mode dominant et explique la « nouvelle flambée d'enclosures[81] ».

Voyons cela plus en détail. La logique prédatrice, signifiée par le concept de « dépossession », n'est pas le propre des premiers temps du capitalisme. Elle est l' effet continu de l'expansion du capital sur le cadre de vie, la culture, les rapports sociaux. David Harvey, à la suite de Rosa Luxemburg, distingue deux « aspects » d'un « processus organique » : l'« accumulation par reproduction élargie » – celle de l'extraction du profit dans l'activité économique normale – et l'« accumulation par dépossession » – celle de la spoliation par des manipulations et spéculations qui relèvent du pouvoir financier et du pouvoir d'État, en connivence étroite l'un avec l'autre, au point de former le « nœud étatico-financier » (« the state-finance nexus ») qui est le « système nerveux central » de l'accumulation du capital[82]. En d'autres termes, en s'autonomisant du fait de la suraccumulation dans le processus de la reproduction élargie, la finance, en lien avec l'État, a fait de la dépossession un mode dominant d'accumulation.

La dépossession, selon Harvey, est l'un des processus les plus généraux de l'histoire humaine, qui dépasse le seul cadre du capitalisme. Mais elle joue un rôle majeur dans son évolution en ce qu'elle lui permet de s'étendre et d'accélérer la concentration de la propriété et la centralisation du capital. Elle continue de s'exercer à la périphérie par le pillage des ressources et la destruction des cultures, et elle s'exerce au cœur du système par l'élimination des plus petits et des plus faibles, comme on peut l'observer lors des crises, où des actionnaires et des propriétaires individuels sont spoliés en masse par des hedge funds et des banques. La logique prédatrice s'exerce aussi par l'action

gouvernementale, lorsque des organismes de retraite par répartition sont remplacés par des assurances privées, ou lorsque des universités publiques sont affaiblies au profit d'établissements privés. Elle s'opère par l'appropriation privée des espaces, des ressources naturelles, des productions scientifiques. En un mot, elle est à l'œuvre partout où le capital ne se contente pas de reproduire son propre fonctionnement mais où, sous la pression de la concurrence et de la course à la rentabilité, il cherche à s'étendre et à approfondir son contrôle sur la nature et la société.

L'« accumulation par dépossession » est un accroissement de valeur qui ne se produit pas par les mécanismes endogènes classiques de l'exploitation capitaliste mais par l'ensemble des moyens politiques et économiques qui permet à la classe dominante de s'emparer, si possible gratuitement, de ce qui n'était à personne en propre ou de ce qui était jusque-là propriété publique ou patrimoine culturel et social collectif. Le grand intérêt du concept d'« accumulation par dépossession » ne tient pas seulement à la réactualisation de la problématique de Rosa Luxemburg, il réside dans le fait qu'il entend rendre compte des pratiques proprement néolibérales de privatisation des entreprises publiques, des administrations, des organismes d'assurances sociales et des institutions de santé et d'éducation dont on a rappelé l'ampleur. En fait, selon Harvey, le néolibéralisme a pour caractéristique principale d'élargir les domaines qui peuvent faire l'objet d'une prédation. Si le capitalisme a besoin pour se reproduire de s'étendre en permanence en dehors des zones géographiques ou des groupes sociaux qui sont déjà sous sa domination, comme l'avait montré Rosa Luxemburg, il lui faut aussi renouveler, approfondir, étendre son emprise à l'intérieur des pays qui sont déjà sous sa domination. Le stade du capitalisme financier se caractérise précisément par la nécessité de ce nouveau processus de dépossession au cours duquel ce qui jusqu'alors avait réussi à échapper à la domination capitaliste est en train de connaître une forme ou une autre de colonisation.

Selon Harvey, les crises du capital ne sont pas tant des crises de surproduction de marchandises, liées à la sous-consommation des masses de salariés exploités, comme le pensait Rosa Luxemburg, que des crises de suraccumulation de capitaux. Sur ce point, Harvey se veut fidèle à l'analyse marxienne des contradictions du capitalisme. C'est pour répondre au problème posé par un surplus endémique de capital restant en friche faute d'investissements rentables, que les pratiques néolibérales de dépossession se sont déployées à l'échelle mondiale : « Ce que l'accumulation par dépossession permet, c'est la libération d'un ensemble d'actifs (force de travail comprise) à un coût très réduit (dans certains cas égal à zéro). Le capital suraccumulé peut s'emparer de tels actifs et leur trouver immédiatement un usage rentable. […] Ces dernières années, la privatisation (du logement social, des télécommunications, des transports, de l'eau, en Grande-Bretagne par exemple) a ouvert de vastes champs à l'emprise du capital suraccumulé. L'effondrement de l'URSS et l'ouverture ultérieure de la Chine ont suscité la libération massive d'actifs, jusqu'ici indisponibles, dans le courant principal de l'accumulation du capital. Que serait-il advenu du capital suraccumulé durant ces trente dernières années si ces nouveaux terrains d'accumulation ne s'étaient pas présentés[83] ? » Si David Harvey constate la très grande diversité des processus concrets de dépossession et la contingence de nombreux événements qui ont favorisé le développement de ce processus, il n'en fait pas moins l'observation que ce processus trouve sa cohérence dans une contradiction économique et sa réponse dans les politiques de libéralisation des marchés et de privatisation. Au fond,

ce qui semble nouveau dans la théorie de l'« accumulation par dépossession » rejoint un schème de pensée traditionnel dans le marxisme : l'État peut certes beaucoup agir, il n'est jamais que la main plus ou moins visible de la logique profonde du capital.

Si Harvey insiste tant sur cette dimension globale, c'est qu'il est soucieux de stratégie. L'affaiblissement du mouvement ouvrier laisse pendante la question du sujet social et politique capable de développer une lutte anticapitaliste de grande ampleur. D'où son interrogation sur la capacité des « dépossédés » de tous horizons à s'allier pour combattre ensemble le capitalisme néolibéral, spécialement dans la période ouverte par la crise financière de 2008 et dans le contexte de politiques d'austérité agressives qui accélèrent les phénomènes qu'il regroupe sous le terme de dépossession. Peut-on entrevoir la possibilité d'une grande alliance de toutes les victimes de cette dépossession, qui renouerait ainsi avec les luttes populaires ayant résisté au mouvement des enclosures et qu'ont décrites des historiens comme Thompson, Hill ou Tilly ? Nous n'entrerons pas ici dans ce débat, pas plus que nous ne discuterons la manière, en définitive très orthodoxe, dont Harvey conçoit le caractère « progressiste » de la dépossession quand elle permet, selon lui, de hâter le mouvement vers le socialisme[84]. Il nous importe seulement ici de relever combien cette thématique de la prédation a « cristallisé » dans le marxisme contemporain. Mais cela pose un problème de fond : l'analogie avec l'expropriation des « communs » conduit à valoriser l'aspect du « vol » et du « pillage » aux dépens de l'analyse classique de l'exploitation du salariat.

Les limites du paradigme de l'« enclosure des communs »

Toute action politique nouvelle a besoin de s'inventer sa propre langue et elle le fait en cherchant à renouer avec des expériences et des analyses passées. Il n'y a là rien à redire. Cela doit cependant nous pousser à interroger ce qu'un tel vocabulaire autorise à penser et tout à la fois interdit de penser. Nul doute que la problématique du « vol », du « pillage » et de l'« enclosure » domine aujourd'hui l'analyse critique de notre situation. Si les aspects productifs du commoning ne sont pas ignorés, comme on l'a vu plus haut, ils passent la plupart du temps au second plan ou ont du mal à s'intégrer dans une approche essentiellement négative. Harvey est au fond un bon interprète de ce nouvel esprit critique. Son explication est indiscutablement la plus charpentée théoriquement, mais est-elle complètement adéquate à la réalité à laquelle nous avons affaire ? Comme le montre malgré lui Harvey, un tel mode d'analyse laisse penser que nous avons surtout affaire à la conquête des domaines publics et des biens communs par le capitalisme financier en raison d'une suraccumulation du capital au centre du système. Mais ce type d'analyse n'est pas vraiment en mesure d'établir concrètement les liens entre cette privatisation et ce qui se passe au centre du capitalisme, dans les entreprises privées, dans les rapports de travail, sur le marché de l'emploi, et au sein même des services publics en proie au New Public Management, processus maintenant largement décrits par une abondante littérature sociologique et économique. Au fond, l'idée que le mouvement d'enclosure est la forme principale de l'accumulation capitaliste correspond à une conception qui tend à privilégier les luttes urbaines, écologistes et culturelles, lesquelles semblent porteuses de plus d'espoir ou de plus de radicalité que les modes de résistance aux formes nouvelles d'exploitation capitaliste dans les entreprises et les administrations. Elle correspond aussi bien sûr à un moment historique davantage marqué par la défense de tout ce qui dans la vie quotidienne n'est pas encore complètement soumis au capital que par la mobilisation offensive de ceux qui sont directement dépendants de sa logique, à savoir les salariés du secteur privé et, de plus en plus, ceux des services publics soumis à la gestion néolibérale. Enfin, ce type de conception correspond à une période dans laquelle la propriété publique des entreprises n'apparaît plus comme la solution qu'elle a longtemps représentée dans l'histoire du socialisme et du mouvement ouvrier. Sur tous ces points, Harvey est d'une grande lucidité. Il est aussi particulièrement conscient que les nouvelles luttes, dont la diversité est à la mesure des différents aspects de la dépossession, cherchent à dégager une autre vision alternative que le socialisme et le communisme des deux derniers siècles, mais il ne voit pas combien l'approche essentiellement négative de la dépossession ou de l'enclosure est bien insuffisante pour la constituer[85].

La question se pose finalement de savoir si l'on n'a pas remplacé une pensée qui n'est plus soutenable par une autre qui risque de mener à une impasse théorique et politique. La première est celle que nous a léguée le marxisme dans sa version dominante et qui voudrait que le commun soit une production objective du capital. C'est la voie du dépassement par l'intérieur. La seconde est celle qui voudrait que le commun ne soit à

recouvrer qu'en dehors de la sphère capitaliste stricto sensu, et qu'il suffirait de défendre et de développer des communs qui lui sont extérieurs pour dépasser le capitalisme. C'est la voie de la diffusion par l'extérieur. C'est pour beaucoup la seule voie alternative aujourd'hui concevable, puisque la propriété dite « collective » n'a débouché sur rien d'autre qu'un capitalisme d'État. Comme l'a avancé sans doute imprudemment Naomi Klein, le mouvement antiglobalization aurait pour visée de protéger le monde de la privatisation générale en défendant des ressources et des espaces communs localement situés : protéger le monde, ce serait défendre les petits mondes communs. Mais la stratégie des « communs » serait-elle alors ramenée à la création de petits isolats exemplaires, à l'essaimage de saines pratiques de partage et de solidarité délibérément inscrits en dehors de la logique propriétaire et étatique, ce qui fait incontestablement écho aussi bien au mouvement zapatiste qu'aux communautés de hackers ? John Holloway en a donné la formule : il s'agirait de « changer le monde sans prendre le pouvoir[86] ». Aussi séduisante que soit la formule, elle néglige d'interroger les formes de domination du capital sur le travail, comme d'ailleurs les effets de l'État sur la société et la manière de les dépasser. Or il n'est pas certain que pour penser les formes nouvelles des luttes et pour concevoir les alternatives, nous ayons à délaisser la façon dont le capital exerce aujourd'hui sa domination sur le travail dans les entreprises ou dans des administrations soumises à la logique de la concurrence et au management d'entreprise. Le mode de fonctionnement du capitalisme à l'époque néolibérale n'est pas réductible aux processus d'« enclosure » et de « dépossession ». Sans aucun doute ces phénomènes n'appartiennent pas uniquement à la préhistoire du capitalisme industriel, mais ils sont loin de résumer à eux seuls les formes nouvelles de domination et d'exploitation dans les entreprises et les administrations. Il revient à la critique théorique comme à l'action de réarticuler les processus d'appropriation et d'assujettissement, non de les dissocier.

L'appropriation est accélérée par la pression de la concurrence entre oligopoles et entre États pour le contrôle des sources de profit et de rente. S'emparer des sources et des facteurs de rentabilité et renforcer les droits de propriété pour s'assurer des rentes monopolistiques sont des moyens de guerre utilisés entre acteurs capitalistes et des instruments de pouvoir sur tous les membres de la société. L'extension et l'approfondissement des rapports capitalistes vont de pair. Et c'est là sans doute ce qu'apporte de plus important la référence à l'accumulation originelle. Lorsqu'on la considère non plus comme une phase à l'intérieur d'une périodisation des modes de production, mais comme une dimension inhérente à la reproduction du capital, l'accumulation apparaît alors comme un processus continu de séparation des individus des conditions et des moyens dont ils ont hérité ou qu'ils ont développés dans leurs luttes pour vivre de façon relativement autonome par rapport à l'appareil capitaliste de production et de consommation[87]. Marx voyait essentiellement dans l'accumulation originelle la séparation inaugurale des individus des moyens de production comme condition historique du capitalisme, séparation que l'accumulation du capital ne cessera ultérieurement de reproduire et d'élargir comme sa condition indispensable. Aussi pensait-il lui-même le processus de cette accumulation comme la continuité du moment de rupture historique de l'accumulation originelle[88]. On peut observer que le processus de séparation concerne aujourd'hui bien d'autres conditions d'autonomisation relative des individus par rapport au capital : moyens et conditions de s'assurer contre les risques de l'existence, de

consommer, de se soigner, de s'instruire, de se distraire, de communiquer. Mais cette séparation n'est pas seulement dépossession, elle introduit une relation nouvelle de dépendance et de soumission, et, avec cette relation, une modification générale des liens sociaux, des identités et des subjectivités. Et c'est bien ce que Marx entendait par reproduction élargie du capital quand il soulignait que, une fois que le capital se mettait à fonctionner de façon autonome, c'est-à-dire selon ses propres lois d'accumulation illimitée, il ne cessait de produire les conditions de son propre fonctionnement[89], et, parmi ces conditions, le type d'individus dont il avait besoin, en l'occurrence le « travailleur libre » obligé de vendre sa force de travail. Comme on le verra plus loin, l'une des conditions de son fonctionnement actuel n'est pas tant le « vol » de ce qui lui était jusque-là extérieur – qu'on l'appelle « vie » ou « connaissance » importe peu ici – qu'une soumission plus complète et la transformation radicale de la société et de la subjectivité.

Mais il faut remarquer la grande différence que le paradigme des communs introduit avec la conception marxienne de l'accumulation originelle. Marx n'avait en vue que l'expropriation par le capital des petits producteurs indépendants, c'est-à-dire de la petite propriété privée fondée sur le travail individuel. Les communs n'étaient jamais que la condition collective de l'indépendance individuelle, celle-là même que la suppression des communs a détruite pour permettre aux « travailleurs libres » de se transformer en « ingrédients » du capital. Nous n'en sommes plus là. L'autonomie relative conquise par les salariés, c'est-à-dire par les travailleurs déjà séparés de leurs moyens de production, ne concerne plus seulement la petite propriété individuelle, mais ce que Robert Castel a significativement appelé la « propriété sociale » des salariés, constitutive de la « société salariale »[90]. Les luttes sociales des XIXe et XXe siècles ont en effet permis la création d'un ensemble de droits, de titres et de services bureaucratiquement administrés qui concernent l'éducation, la santé, le droit du travail, le logement social. Ce que l'on appelle le « social » désigne proprement l'ensemble des dispositifs qui visent à satisfaire des besoins collectifs sur une autre base que le marché, ou qui visent à éviter que le travail ne soit entièrement réduit à une marchandise. Ce vaste domaine, qui assure une certaine indépendance collectivement organisée des individus par rapport au capital, est aujourd'hui attaqué au nom de la primauté de la logique concurrentielle et de l'efficience des marchés. On pourrait encore plus fondamentalement observer que ce que l'on convient d'appeler la « crise de la démocratie », c'est-à-dire la domination directe des puissances économiques et financières dans les processus de décision politique, n'est jamais qu'un des aspects de la séparation des individus des moyens et conditions politiques de leur autonomie collective.

La question centrale ici est bien entendu de savoir ce que l'on doit entendre par néolibéralisme. Les dispositifs de pouvoir qui le caractérisent, et qui consistent à orienter les conduites selon la norme généralisée d'un toujours plus, n'obéissent pas à la seule logique négative de la dépossession, de la démission, du démantèlement. Les politiques néolibérales, qui s'appliquent à tous les domaines de la société, ne sont pas seulement faites pour offrir au capital financier des actifs bon marché ou aux classes dominantes une revanche sur les années de relatives « vaches maigres » de la période keynésiano-fordiste. La dépossession, comme le terme l'indique assez, suppose que l'on arrache aux hommes ce qui leur appartenait, qu'on les vole d'un bien, d'un droit, d'une puissance ou d'une essence. Or la gouvernementalité néolibérale a pour trait essentiel d'accomplir une

transformation de toutes les relations sociales, partant du rapport des hommes aux choses. Elle a ceci de singulier qu'elle tend à soumettre systématiquement la reproduction sociale dans toutes ses composantes – salariale, familiale, politique, culturelle, générationnelle, subjective – à la reproduction élargie du capital. La dépossession n'est jamais qu'un moment de ce processus aux allures de métabolisation de la réalité sociale entière, un processus que Marx appelait la « subsomption sous le capital ». Les élites politiques ne sont pas seulement composées des « hommes de paille » du capital financier, elles participent et contribuent à leur niveau, et dans leurs pratiques courantes, légales ou illégales, à la grande symbiose du capital et de l'État, transformé en grande entreprise [91]. En instillant toujours plus de concurrence dans les rouages sociaux, en adaptant les différentes sphères sociales et politiques à la nouvelle norme générale de la compétitivité, les politiques néolibérales travaillent à mettre en phase de plus en plus étroitement la reproduction de la société et la reproduction du capital. Non pas que la première soit seulement le reflet de la seconde : elle en est à la fois le résultat et plus décisivement la condition.

En somme, ce n'est pas tant de dépossession comme mode d'accumulation spécifique qu'il faudrait parler, mais de production continue des conditions sociales, culturelles, politiques et subjectives d'élargissement de l'accumulation du capital, ou encore de devenir-monde du capital par le moyen de la gouvernementalité néolibérale. Si la nature, la culture et la société sont intériorisées par le capital comme autant de conditions immanentes à son propre développement, on comprend alors que le capital, selon une inversion imaginaire radicale, apparaisse de plus en plus comme la condition incontournable et indépassable de la vie dans tous ses aspects, introduisant par là le sentiment que l'on ne peut plus sortir d'un tel « cosmos ». Le néolibéralisme ne favorise donc pas tant une « accumulation par dépossession » qu'une accumulation par subordination élargie et approfondie de tous les éléments de la vie de la population, sa consommation, ses transports, ses loisirs, son éducation, sa santé, les usages des espaces et du temps, sa reproduction sociale et culturelle, et in fine les subjectivités. On comprend alors que la lutte se soit étendue, qu'elle ne concerne pas seulement les lieux de production mais également les espaces urbains, les modes de circulation et d'échange, les systèmes d'éducation, de formation et de recherche, les activités de loisirs et les pratiques de consommation. Confrontée à la logique de ce « cosmo-capital » qui semble se développer par une sorte d'auto-engendrement, cette lutte est elle-même portée à se globaliser : elle adopte la structure de la coordination et de la fédération de secteurs en lutte et elle organise dans les lieux centraux des villes (la « place ») le rassemblement et la rencontre de tous ceux qui sont affectés par cette emprise générale. C'est au fond cette nécessité très pratique d'une résistance globale qui explique l'émergence de la catégorie des « communs » depuis les années 1990. Elle désigne et fédère les modes de résistance les plus divers à la subsomption de la société, de la subjectivité et du vivant sous le capital. Le mot « communs » est un mot d'ordre, un emblème. Mais, parce que cette catégorie semble représenter des éléments qui sont déjà là, donnés dans la nature, dans la société et dans l'intelligence, elle trouve ses limites dans l'hétérogénéité des « biens » et des « data » qui sont l'objet des « nouvelles enclosures ».

Notes du chapitre 3

1. Vandana SHIVA, « Water Democracy », in Oscar OLIVERA et Tom LEWIS, Cochabamba. Water War in Bolivia, South End Press, Cambridge, 2004, p. XI. Cité par Pierre SAUVÊTRE, Crises de gouvernementalité et généalogie de l'État aux XXe et XXIe siècles. Recherche historico-philosophique sur les usages de la raison politique, thèse de doctorat, Institut d'Études politiques de Paris, novembre 2013, p. 905.

2. Nous reviendrons sur ce point dans les chapitres 6 et 7 de ce livre.

3. Cf. Donald M. NONINI, The Global Idea of the « Commons », Berghahn Books, New York et Oxford, 2007.

4. Sur cette distinction dans le droit romain, voir supra, chapitre 1.

5. Cf. Olivier HOEDEMAN et Satoko KISHIMOTO (dir.), L'Eau, un bien public, Éditions Charles Léopold Mayer, Paris, 2010.

6. Cette dimension sera particulièrement traitée dans le chapitre 4.

7. Raul ZIBECHI, Disperser le pouvoir. Les mouvements comme pouvoirs antiétatiques. Soulèvement et organisation à El Alto, Le Jouet enragé-L'Esprit frappeur, Paris, 2009. L'expression « révolution dans la révolution » renvoie au titre d'un ouvrage fameux de Régis Debray (Maspero, 1967). Elle s'appliquait alors à la stratégie du « foco » (foyer de guérilla) censée supplanter celle du parti de type léniniste. Reprise en 2003, elle signifie que les communs ont à leur tour remplacé le foco.

8. Cf. James BOYLE, « The second enclosure movement and the construction of the public domain », Law and Contemporary Problems, vol. 66, n° 1 et 2, 2003. Cf. aussi James BOYLE, The Public Domain. Enclosing the Commons of the Mind, Yale University Press, New Haven, 2008.

9. James BOYLE, « The second enclosure movement and the construction of the public domain », loc. cit.

10. Nous faisons référence ici au livre important de David BOLLIER, Silent Theft. The Private Plunder of our Common Wealth, Routledge, New York, 2003.

11. Cf. Jeremy RIFKIN, Le Siècle Biotech, La Découverte, Paris, 1998.

12. Cf. Gilles VAN KOTE, « La course aux terres ne profite pas aux pays du Sud », Le Monde, 27 avril 2012 ; et le remarquable documentaire d'Alexis MARANT, « Planète à vendre », Arte. Consultable en ligne sur http://planete-a-vendre.arte.tv.

13. Cf. le projet « Land Matrix », qui recense les transactions foncières relevant du « land grabbing » : http://landmatrix.org.

14. Cf. Riccardo PETRELLA (dir.), Eau. Res publica ou marchandise ?, La Dispute, Paris, 2003.

15. Marc LAIMÉ, « La marchandisation de l'eau s'accélère », mars 2008, Le Monde diplomatique.

16. Cf. Oscar OLIVERA, « Privatization », in Oscar OLIVERA et Tom LEWIS, Cochabamba. Water War in Bolivia, op. cit. Cf. Pierre SAUVÊTRE, Crises de gouvernementalité et généalogie de l'État aux XXe et XXIe siècles, op. cit., p. 921.

17. Peter LINEBAUGH, The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All, University of California Press, Berkeley, 2009.

18. On reviendra plus longuement sur la portée de cette référence dans le chapitre 7 de cet ouvrage.

19. David BOLLIER, « Growth of the commons paradigm », in Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), Understanding Knowledge as a Commons, MIT Press, Cambridge, 2007, et David BOLLIER, Silent Theft, op. cit.

20. David BOLLIER, « Growth of the commons paradigm », loc. cit., p. 29.

21. On revient plus longuement sur ces travaux dans le chapitre 4 de ce livre.

22. Cf. David BOLLIER, Silent Theft, op. cit.

23. David BOLLIER, « Les communs. ADN d'un renouveau de la culture politique », in ASSOCIATION VECAM (dir.), Libres Savoirs. Les biens communs de la connaissance, C&F éditions, Paris, 2011, p. 306.

24. Cf. Yochai BENKLER, La Richesse des réseaux. Marchés et libertés à l'heure du partage social, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 2009.

25. Naomi KLEIN, « Reclaiming the commons », New Left Review, n° 9, mai-juin 2001.

26. Ibid., p. 82.

27. Ibid., p. 82. Le terme anglais « reclaiming » est évidemment difficilement traduisible. Il est porteur

de plusieurs significations qui vont de la « revendication » à la « réforme » en passant par le « rappel ».

28. David BOLLIER, « Les communs, ADN d'un renouveau de la culture politique », loc. cit., p. 307.

29. Ernesto LACLAU et Chantal MOUFFE, Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale, Les Solitaires intempestifs, Besançon, 2009.

30. Cf. Philippe AIGRAIN, « Pour une coalition des biens communs », Libération, 25 août 2003. Consultable en ligne sur http://paigrain.debatpublic.net.

31. C'était ce même lien entre le local et le global qu'admirait Pierre Bourdieu dans le combat de José Bové lorsqu'il était à la tête de la Confédération paysanne.

32. Les positions ne sont pas toutes aussi radicales parmi les partisans des communs. David Bollier, par exemple, souligne que la défense des communs ne signifie pas la mise en question du marché en tant que tel, mais vise plutôt à un « équilibre » entre les ressources communes et les forces du capitalisme. Cf. David BOLLIER, Silent Theft, op. cit., p. 3.

33. Oscar OLIVERA, « Privatization », in Oscar OLIVERA et Tom LEWIS, Cochabamba, op. cit. Cité in Pierre SAUVÊTRE, Crises de gouvernementalité et généalogie de l'État aux XXe et XXIe siècles, op. cit., p. 921. Nous revenons plus précisément sur la dimension politique de la gestion des communs dans le chapitre suivant.

34. Cf. Jérôme BASCHET, La Rébellion zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire, Flammarion, Paris, 2005.

35. Cf. Franck POUPEAU, « La Bolivie et le paradoxe des "communs". Sept thèses commentées sur le processus de transformation politique actuel », séminaire « Du public au commun », séance du 15 décembre 2010.

36. Cf. supra, chapitre 1.

37. Pour une reconstitution des grandes lignes de cet argumentaire, voir infra, chapitre 6.

38. Cf. Milton et Rose FRIEDMAN, Capitalism and Freedom, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

39. Nous reviendrons plus loin dans cette même partie sur l'argument de cet article. Cf. infra, chapitre 4.

40. Cf. Joseph A. SCHUMPETER, Capitalisme, socialisme et démocratie, Payot, Paris, 1990, spécialement le chapitre intitulé « Le capitalisme peut-il survivre ? ».

41. Cf. Blandine LAPERCHE (dir.), Propriété industrielle et innovation, L'Harmattan, Paris, 2001.

42. Douglass C. NORTH et Robert Paul THOMAS, L'Essor du monde occidental. Une nouvelle histoire économique, Flammarion, Paris, 1980, p. 5.

43. Ibid., p. 8.

44. Ibid., p. 9.

45. Ibid., p. 15.

46. Douglass C. NORTH, « Institutions », The Journal of Economic Perspectives, vol. 5, n° 1, hiver 1991, p. 97-112. Consultable en ligne sur www.econ.uchile.cl. Nous reviendrons plus loin sur la question décisive des institutions abordée à partir de l'élucidation de l'acte d'instituer. Cf. infra, chapitre 10.

47. Douglass C. NORTH et Robert Paul THOMAS, L'Essor du monde occidental. Une nouvelle histoire économique, op. cit., p. 167.

48. Ibid., p. 215.

49. Ibid., p. 215.

50. Cf. Dimitri UZUNIDIS (dir.), L'Innovation et l'Économie contemporaine. Espaces cognitifs et territoriaux, De Boeck, Paris, 2004.

51. Cf. Amy KAPZINCSKI et Gaëlle KRIKORIAN, Access to Knowledge in the Age of Intellectual Property, Zone Books, New York, 2010.

52. Cf. La synthèse de Mélanie DULONG DE ROSNAY et Hervé LE CROSNIER, Propriété intellectuelle. Géopolitique et mondialisation, CNRS éditions, Paris, 2013, p. 13-14. Richard Stallman a fait une critique sans concession des amalgames introduits par la notion de « propriété intellectuelle » : « Si vous voulez réfléchir clairement aux problèmes soulevés par les brevets, les copyrights, les marques déposées ou diverses autres lois, la première étape est d'oublier l'idée de les mettre toutes dans le même sac, de les traiter comme des sujets séparés. La deuxième étape est de rejeter les perspectives étriquées et l'image simpliste véhiculées par le terme "propriété intellectuelle". Traitez chacun de ces sujets séparément, dans

son intégralité, et vous aurez une chance de les examiner correctement. » Cf. Richard M. STALLMAN, « Vous avez dit "propriété intellectuelle" ? Un séduisant mirage », consultable en ligne sur www.gnu.org.

53. Entretien avec Maurice Cassier, Nouveaux Regards, n° 15, automne 2001.

54. Mikhaïl XIFARAS, « Le copyleft et la théorie de la propriété », Séminaire international « Propriété et Communs. Les nouveaux enjeux de l'accès et de l'innovation partagés », Paris, 25 au 26 avril 2013. Consultable en ligne sur www.mshparisnord.fr.

55. Entretien avec Maurice Cassier, loc. cit.

56. Collectif français contre la biopiraterie, « Biopiraterie », in ASSOCIATION VECAM (dir.), Libres Savoirs, op. cit., p. 143.

57. Vandana SHIVA, « Monsanto and the seeds of suicide », The Asian Age, 27 mars 2013.

58. Les historiens contemporains ont prolongé ces exposés. On pense notamment à Edward P. THOMPSON, La Guerre des forêts. Luttes sociales dans l'Angleterre du XVIIIe siècle, La Découverte, Paris, 2014, à Christopher HILL, Le Monde à l'envers, Payot, Paris, 1977, ou à Ellen M EIKSINS WOOD, L'Origine du capitalisme. Une étude approfondie, Lux, Montréal, 2009. Cf. également Michael PERELMAN, The Invention of Capitalism. Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation, Duke University Press, Durham, 2000.

59. Thomas MORE, L'Utopie, ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement (1516), Garnier-Flammarion, Paris, 1987, p. 99.

60. Ibid., p. 99-100.

61. Ibid., p. 100.

62. Karl POLANYI, La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps, Gallimard, Paris, 1983, p. 61.

63. Karl MARX, Le Capital, Livre I, op. cit., p. 804.

64. Ibid., p. 804.

65. Ibid., p. 815.

66. Ibid., p. 819.

67. Ibid., p. 805.

68. Ibid., p. 829.

69. Ibid., p. 805.

70. Ibid., p. 854. C'est nous qui soulignons.

71. Sur cette séquence, on se reportera à notre présentation dans Marx, prénom : Karl, op. cit., p. 641-647.

72. Par « improvment », Locke entendait la hausse des rendements des terres mises en clôture, ce qui justifiait à ses yeux l'appropriation privée.

73. David Harvey a repris l'antienne marxiste sur les aspects positifs de l'accumulation primitive. Cf. Le Nouvel Impérialisme, Les Prairies ordinaires, Paris, 2010, p. 193. On trouve déjà chez Jaurès une critique appuyée des anciens communaux perpétués par la coutume. Cf. infra, chapitre 8.

74. Cf. Pierre DARDOT et Christian LAVAL, Marx Prénom : Karl, op. cit., p. 648 et sq.

75. Cf. par exemple Pierre JALÉE, Le Pillage du Tiers Monde, Maspero, Paris, 1965 ; André GUNDER FRANK, Capitalisme et sous-développement en Amérique Latine, Maspero, Paris, 1968 ; Samir A MIN, Accumulation on a World Scale. A Critique of the Theory of Underdevelopment, Monthly Review Press, New York, 1974.

76. Rosa L UXEMBURG, L'Accumulation du capital (II) in Œuvres IV, Maspero, Paris, 1972, p. 116-117. Cf. la reprise des analyses de Rosa Luxemburg par Hannah Arendt, in Les Origines du totalitarisme. L'impérialisme, coll. « Quarto », Gallimard, Paris, 2002, p. 402 et sq.

77. Rosa LUXEMBURG, L'Accumulation du capital (II), op. cit., p. 145.

78. Ibid., p. 144-145.

79. David HARVEY, « The future of the commons », Radical History Review, n° 109, hiver 2011.

80. David HARVEY, Le Nouvel Impérialisme, op. cit., p. 186. Le texte anglais parle d'un « new round of "enclosure of the commons" ».

81. Ibid., p. 176. La « dépossession » ne doit pas être confondue avec l'« aliénation », un concept qui

n'est pas central chez Harvey.

82. David HARVEY, The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism, Profile Books, Londres, 2010, p. 54.

83. David HARVEY, Le Nouvel Impérialisme, op. cit., p. 177-178.

84. David HARVEY, The Enigma of Capital, op. cit., p. 249, et Le Nouvel Impérialisme, op. cit., p. 192-194.

85. David HARVEY, Le Nouvel Impérialisme, op. cit., p. 201.

86. John HOLLOWAY, Changer le monde sans prendre le pouvoir, Syllepse, Paris, 2007.

87. Massimo DE ANGELIS, « Marx and primitive accumulation. The continuous character of capital's "enclosures" », The Commoner, n° 2, septembre 2001.

88. Karl MARX, Théories sur la plus-value, t. III, Éditions Sociales, Paris, 1976, p. 318. Sur ce point, voir Pierre DARDOT et Christian LAVAL, Marx, prénom : Karl, op. cit., p. 548.

89. Ce que Marx appelle, dans la langue qu'il a héritée de Hegel, ses « propres présuppositions ». Sur ce point, voir Pierre DARDOT et Christian LAVAL, Marx, prénom : Karl, op. cit.

90. Cf. Robert CASTEL, Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat, Fayard, Paris, 1995, p. 268 et sq. Cf. Donald. M. NONINI, The Global Idea of « The Commons », op. cit., Oxford, 2007, p. 6.

91. Cf. Sheldon S. WOLIN, Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism, Princeton University Press, Princeton, 2008.

Chapitre 4

Critique de l'économie politique des communs

La diffusion de la thématique des communs, on vient de le voir, est liée de près au développement de mouvements de contestation du néolibéralisme, que ce soit en Amérique latine, aux États-Unis ou en Europe. Mais elle a pu également trouver un appui théorique dans une littérature académique produite par des chercheurs, principalement américains, qui ont constitué une économie politique aux traits originaux. Son enjeu n'est pas mince : il réside dans le dépassement de la distinction, constitutive de notre mode de pensée juridique et économique, entre biens privés et biens publics, entre propriété privée et propriété publique, entre marché et État.

Cette opposition est encore très présente dans les mouvements de contestation. Dénoncer la marchandisation du monde conduit bien souvent à se contenter de défendre les services publics nationaux ou d'en appeler à l'élargissement de l'intervention étatique. Quel que soit son bien-fondé, cette revendication reste sur le terrain de l'adversaire en se refusant à mettre en cause un antagonisme précisément constitué pour faire du marché la règle et de l'État l'exception. Cette position, qui conçoit l'État comme le lieu de résistance à l'envahissement du marché, justifie doublement la division du travail entre marché et État, puisque c'est reconnaître à chacun une sphère qui lui serait « propre ». Depuis au moins les années 1950, la théorie économique standard admet pleinement la légitimité de la production publique ou gouvernementale au prétexte que certains biens relèveraient par nature de l'appropriation privée, tandis que d'autres relèveraient tout aussi naturellement de l'action étatique. Cette économie politique ne fait jamais qu'obéir aux principes de la philosophie politique qui, depuis Hobbes au moins, attribuent à l'État la double fonction de protéger la propriété des biens privés et de fournir des biens publics que les atomes égoïstes sont incapables de fournir par leurs seuls moyens. Adam Smith lui-même avait d'ailleurs accepté ce cadre. Les entités « Marché » et « État », dans la philosophie politique comme dans l'économie classique, ont ainsi été considérées comme les deux pôles nécessaires et suffisants pour le bon fonctionnement de la société. L'économie politique des communs entend précisément sortir de cette opposition de l'État et du marché, aussi bien sur le plan pratique que théorique.

Cette théorie, dont la représentante la plus connue est Elinor Ostrom, « Prix Nobel d'économie[1] » en 2009, a pris pour objet les conditions pratiques et institutionnelles qui permettent de gérer en commun des ressources. Ce faisant, elle a pris ses distances, bien qu'incomplètement, avec l'économie standard, qui distribue les différentes sortes de biens et les différentes sortes de production selon leur nature intrinsèque. C'est en faisant apparaître la dimension d'institution des pratiques de gestion des ressources qu'elle

accomplit une rupture théorique dont on ne peut sous-estimer l'importance. Mais elle n'a pu faire apparaître cette dimension d'institution qu'en restant encore dépendante des cadres naturalistes de la pensée économique dominante, c'est-à-dire en considérant qu'il existe des ressources particulières qui appellent, comme par nature, une gestion collective. Le « commun », dans cette économie politique institutionnelle, est un qualificatif qui s'applique à des ressources naturellement « communes », lesquelles, du fait de leurs caractéristiques propres, sont gérées plus rationnellement par l'action collective que par le marché ou par l'État[2]. En s'inscrivant dans ce mode de raisonnement économique, le commun trouverait donc sa signification véritable dans une typologie de biens établie selon des critères techniques : il y aurait des biens qui par nature seraient « communs » et, en conséquence, propices à une gestion collective, comme d'autres sont par nature publics ou privés, et ceci du fait de leurs particularités intrinsèques. C'est dans cet esprit qu'Elinor Ostrom et son équipe, après avoir étudié des cas de gestion collective de ressources naturelles à un niveau microsocial, ont développé un programme de recherche sur les « communs de la connaissance » à une échelle beaucoup plus vaste.

Les conséquences d'un tel fond naturaliste ne sont pas minces, et elles vont dans des directions contraires. Si le commun est une dimension naturelle de certains biens, cela peut justifier qu'existe, au milieu de l'océan des biens fournis par le marché et par l'État, une économie spéciale qu'il faudrait préserver pour respecter la spécificité des « biens communs ». La thèse n'a rien ici de révolutionnaire, elle serait même plutôt conservatrice. Mais, dans un tout autre sens, si l'on parvient à montrer – ou à faire croire – que les biens les plus essentiels au fonctionnement de l'économie et de la société sont par nature « communs », on semble avoir résolu du même pas la question de la sortie du capitalisme. C'est sans doute la pente suivie par une partie de la réflexion critique contemporaine. On en veut pour preuve le texte d'André Gorz intitulé « La sortie du capitalisme a déjà commencé », où il explique que, avec l'« économie de la connaissance », « l'aire de la gratuité s'étend irrésistiblement » : « L'informatique et Internet minent le règne de la marchandise à la base. Tout ce qui est traduisible en langage numérique et reproductible, communicable sans frais, tend irrémédiablement à devenir un bien commun, voire un bien commun universel quand il est accessible à tous et utilisable par tous. » Il ajoute plus loin : « Il s'agit là d'une rupture qui mine le capitalisme à sa base[3]. »

Comme on va le voir, ce n'est pas en adhérant à la typologie naturaliste des « biens » que l'on peut dégager la dimension spécifique du commun, c'est au contraire en en faisant la critique. Et cette critique n'est possible qu'à partir de l'ouverture théorique réalisée par les travaux d'Ostrom sur le gouvernement des communs. Cette nouvelle problématique, quand elle est justement comprise dans toutes ses implications, tend en effet à ruiner le mode de raisonnement naturaliste des économistes et ceci sous un double plan : en remettant en question et la nature supposée égoïste de l'homme et la classification des biens selon une prédestination de nature.

« Biens privés » et « biens publics »

Le discours économique dominant a tellement imprégné le débat public et l'élaboration théorique qu'il a largement contribué à façonner l'idée que l'on se fait encore aujourd'hui du « commun ». L'économie politique raisonne comme le droit, en termes de « biens », même si la définition que l'une et l'autre disciplines en donnent diffère. Dans le champ juridique, les biens sont définis comme des choses appropriables, ce qui est aussi d'ailleurs le cas en comptabilité. En économie standard, un bien économique est considéré comme tel par la satisfaction du besoin qu'il permet, par le type de consommation qui lui est attaché et, en conséquence, par la logique de sa production, marchande ou non. Le commun est donc une propriété des biens plutôt qu'une propriété des institutions. Or les communs (commons) ne sont pas réductibles à des biens communs (common goods).

Il nous faut donc d'abord comprendre ce qu'on entend par l'expression de « bien commun » (common good). Ce terme est souvent confondu avec les termes de « bien collectif » ou de « bien public », qui sont eux de parfaits synonymes. Qu'est-ce qui distingue un bien public – ou collectif – d'un bien privé – ou privatif ? D'après la doctrine générale des biens économiques, la plupart des biens, du fait de leurs qualités propres, techniques et économiques, doivent être produits par des entreprises privées à destination des marchés concurrentiels[4]. Mais il existe des biens qui, par leurs caractéristiques spécifiques, sont « naturellement » voués à être produits soit par l'État soit par des organisations sociales (Églises, syndicats, partis, associations) capables d'exercer une discipline sur leurs membres pour assurer d'une manière ou d'une autre une telle production. En un mot, les biens publics ne sont pas produits par le marché car la satisfaction des besoins auxquels ils répondent n'est pas compatible avec le paiement individuel volontaire de ce type de bien.

Les biens privés sont exclusifs (ou excluables) et rivaux[5]. Un bien est dit « exclusif » lorsque son détenteur ou son producteur peut en empêcher, par l'exercice du droit de propriété sur ce bien, l'accès à toute personne qui refuse de l'acheter au prix qu'il en exige. Un bien est rival lorsque son achat ou son utilisation par un individu diminue la quantité du bien disponible pour la consommation des autres personnes. Un bien public dit « pur » est un bien non exclusif et non rival. Un bien non exclusif est un bien qui ne peut être réservé par son détenteur à ceux qui sont prêts à payer ; un bien non rival est un bien ou un service qui peut être consommé ou utilisé par un grand nombre de personnes sans coût de production supplémentaire, car la consommation de l'une ne diminue en rien la quantité disponible pour les autres. Les exemples classiques donnés pour illustration dans les cours d'économie sont l'éclairage des rues, l'air que l'on respire, le feu d'artifice, la lumière du phare ou la défense nationale. L'existence des besoins auxquels répondent les biens publics justifie l'intervention de l'État selon les thèses classiques de Richard Musgrave et de Paul Samuelson formulées dans les années 1950[6]. Selon Richard Musgrave, l'une des fonctions de l'État est de veiller à l'allocation optimale des ressources économiques, ce qui l'oblige à subventionner ou à réaliser directement la production des biens qui ne pourraient pas être produits par le marché du fait de leurs particularités intrinsèques. Les public goods [7] sont donc définis négativement comme des biens qui ne

peuvent pas être produits spontanément par le marché, sur lequel ne sont satisfaits que des intérêts privés par un acte d'achat volontaire. Ils constituent un « échec du marché » (failure of market). C'est parce que certains biens sont en quelque sorte défectueux ou déficitaires au regard de la norme marchande qu'ils doivent être produits par l'État ou une institution non lucrative, du moins s'ils sont jugés nécessaires au bien-être de la population ou à l'efficacité économique. Si l'on ne peut exclure quiconque de leur consommation et si leur consommation par un individu ne diminue pas celle des autres, cela signifie qu'ils apportent une jouissance à tous sans exclusivité et sans rivalité, et que leur production et leur financement ne peuvent se réaliser que sur la base d'une certaine contrainte, morale lorsqu'il s'agit d'une Église ou d'une association, ou politique quand il s'agit des États. Tout échec du marché n'oblige pas le gouvernement ou la collectivité locale à intervenir, mais les caractéristiques intrinsèques du bien peuvent justifier une telle intervention.

La justification de l'intervention politique en économie est étroitement liée à la figure du « passager clandestin » (« free rider »), c'est-à-dire de l'individu calculateur qui laisse volontiers aux autres la charge de payer les biens dont il peut profiter du fait de leur non-exclusivité ou qui n'entend pas assumer les nuisances engendrées par sa propre activité (cas du pollueur). Il importe ici de remarquer que toute la logique qui préside à cette distinction des biens selon leur nature repose sur un fondement utilitariste très élémentaire qui veut que l'individu « rationnel » soit égoïste, calculateur, maximisateur, et qu'il n'ait jamais d'autres motivations que celles de son intérêt personnel. Tout le modèle est sous-tendu par le postulat de l'homme économique qui ne peut connaître de jouissance qu'égoïste, qui ignore tout désir de « faire en commun » et de « consommer en commun ». Mancur Olson, dans La Logique de l'action collective (1965), a montré qu'un individu de ce genre n'a aucun motif d'agir collectivement pour produire un bien dont les autres pourraient profiter sans en supporter le coût, et qu'il a au contraire plutôt tout intérêt à laisser les autres en supporter le coût d'une manière ou d'une autre puisqu'il profitera tout autant du résultat de l'action collective que ceux qui y ont mis du leur pour l'obtenir[8]. L'imposition obligatoire, ou toute autre forme de contrainte politique ou morale, est donc la seule solution pour la fourniture des biens collectifs. On comprend alors pourquoi, dans un grand nombre de cas, les « biens publics » sont des biens fournis par l'État. Il est vrai qu'Olson avait tenu à préciser que les interactions régulières entre individus dans des groupes plus ou moins réduits tendaient à réduire les comportements de resquille et de tire-au-flanc, c'est-à-dire de free riding.

Depuis les années 1950, on a pu raffiner la théorie en montrant que les exemples classiques de biens publics ne constituaient qu'une catégorie très particulière de « biens publics purs » qu'il fallait intégrer à une théorie plus générale des « externalités », c'est-à-dire des effets bénéfiques ou non pour la collectivité des activités privées. On peut penser par exemple que le marché produirait de lui-même trop peu d'externalités positives, comme celles que procurerait l'enseignement si ce dernier était intégralement payant pour les usagers, ou bien à l'inverse qu'il produirait bien trop d'externalités négatives, comme la pollution atmosphérique s'il n'existait aucune réglementation publique en matière d'émissions de gaz à effet de serre. Ce n'est pas la manière de consommer qui est prise alors en compte mais les conséquences sur la société d'une activité particulière. Mais, qu'il s'agisse de biens publics ou d'externalités, ce qui justifie l'intervention publique

c'est toujours la défaillance du marché, du fait des caractéristiques mêmes des biens, qu'il s'agisse de leur consommation ou de leurs effets.

Un bien public est donc déterminé négativement dans le cadre d'une théorie qui fait du marché le mécanisme normal d'allocation des ressources. On ne discutera pas ici de la question de savoir si ces caractéristiques spécifiques suffisent à justifier l'intervention publique. On remarquera toutefois la fragilité des frontières établies par les théoriciens de l'économie publique des années 1950. Les néolibéraux ne se sont pas privés depuis de montrer que si certains services pouvaient bien être d'une nature spéciale, cela ne rendait pas nécessaire pour autant leur production par l'État. La doctrine de l'Union européenne, pour ne prendre que cet exemple, a renoncé pour sa part à utiliser les vocables de « bien » ou de « service public », préférant employer les termes de « service d'intérêt général », ce qui laisse la place pour une production privée sous contrainte d'un cahier des charges fixé par des autorités publiques. Et l'on a vu dans le chapitre précédent combien la théorie des droits de propriété avait apporté une caution académique aux politiques de privatisation et de marchandisation.

L'économiste raisonne à partir d'un double postulat sur la nature intrinsèque des biens et sur le comportement de l'homme économique, ce qui est censé justifier la répartition de la production des biens et services entre le marché et l'État. Mais, en réalité, les choses ne se passent pas selon un raisonnement économique qui voudrait exclure la politique ou l'éthique de la définition des biens. La fourniture d'un bien par l'État ou par le marché n'est pas seulement liée à sa nature mais à des facteurs politiques, culturels, sociaux et historiques qui ne peuvent être oubliés par la théorie, comme le fait l'économie standard[9].

La découverte des « biens communs »

Un certain nombre d'économistes se sont rendu compte qu'en fondant la répartition légitime de la production entre le marché et l'État sur des considérations techniques, comme la rivalité et l'exclusivité, et en se contentant d'opposer des biens publics purs et des biens privés purs, on ne pouvait classer exhaustivement tous les biens économiques. C'est à partir de cette considération que se sont développés les travaux d'Elinor Ostrom sur la gestion des ressources communes.

Si l'on combine, comme cela a été fait dans les années 1970, les deux qualités des biens économiques – rivalité et exclusivité –, on peut distinguer non pas deux mais quatre types de biens. À côté des biens purement privés (rivaux et exclusifs), comme les beignets achetés au supermarché, et des biens purement publics (non rivaux et non exclusifs), comme l'éclairage public, la défense nationale ou la lumière des phares, il existe des biens hybrides ou mixtes. Il y a des « biens de club » (club goods), à la fois exclusifs et non rivaux, comme les ponts et les autoroutes, sur lesquels on peut établir des péages, ou encore des spectacles artistiques ou sportifs payants, mais dont la consommation individuelle n'est pas diminuée par celle des autres spectateurs. Il y a également d'autres biens mixtes, que l'on appelle des « biens communs » (common goods), qui sont à la fois non exclusifs et rivaux, comme des zones de pêche, des pâturages ouverts, des systèmes d'irrigation, c'est-à-dire des biens dont on peut difficilement interdire ou restreindre l'accès, sinon par l'établissement de règles d'usage. Ce sont ces derniers biens qu'Ostrom a appelés des « fonds de ressources communes » (common-pool resources ou CPR). Ces biens peuvent faire l'objet d'une exploitation individuelle mais ils sont exposés au risque de la diminution, voire de l'épuisement, de la quantité globale de la ressource si chacun essaie de maximiser son utilité personnelle. Ils peuvent aussi être fournis par la puissance publique, comme dans le cas d'un parc national public. Mais, selon Ostrom, leur usage ne suppose pas nécessairement de choisir entre la propriété individuelle et la propriété publique. Bien au contraire, ces biens peuvent faire l'objet d'une gestion collective durable et très efficace, comme l'ont montré les études empiriques de certains cas suisses, japonais, espagnols, philippins menés par Ostrom et son équipe. Cette démarche originale, qui se réclame de l'institutionnalisme et entend constituer une théorie de l'action collective auto-organisée et autogouvernée[10], est liée à un questionnement historique sur les pratiques centenaires, voire millénaires, des « communs », lesquels ont fait longtemps l'objet d'un dénigrement systématique.

Le débat autour de la « tragédie des communs »

Pour comprendre l'enjeu de cette économie des communs, il faut le resituer dans le cadre du vaste débat qui s'est noué autour de « La tragédie des communs[11] », l'article de Garrett Hardin. En 1968, ce dernier a cru pouvoir montrer que les terres communales, avant même le mouvement des enclosures, avaient été détruites par la surexploitation à laquelle elles avaient été soumises par des éleveurs de moutons mus par leur seul intérêt égoïste.

Le raisonnement de Hardin est fondé sur le postulat de la rationalité du comportement de l'homme économique, qui ne peut ou ne veut tenir aucun compte des effets d'une exploitation sans frein d'une ressource commune. Le propos de ce texte fameux concerne la surpopulation, qui est alors regardée par le malthusien Hardin comme le problème numéro 1 de l'humanité. Hardin entend en effet combattre l'idée selon laquelle une population donnée pourrait atteindre un optimum collectif si chacun décide pour lui-même de sa fécondité, selon son seul intérêt. La liberté laissée aux familles d'avoir autant d'enfants qu'elles le désirent conduit à coup sûr l'humanité à sa perte. Le monde étant fini, la liberté en matière de fécondité est impossible. C'est en somme retourner Malthus contre Smith en montrant qu'il n'y a nul espoir à placer dans une capacité quelconque d'autorégulation de la population par une sorte de « main invisible » démographique. Hardin renoue, sans le formuler d'ailleurs, avec un débat de longue portée et qui est lié historiquement à la question du communisme. Que tout soit à tout le monde, que le monde soit un banquet ouvert à tous était une idée contenue dans le propos communiste de Morelly, selon lequel « le monde est une table suffisamment garnie pour tous les convives dont tous les mets appartiennent, tantôt à tous, parce que tous ont faim, tantôt à quelques-uns seulement, parce que les autres sont rassasiés ; ainsi personne n'en est absolument le maître ni n'a droit de prétendre l'être[12] ». C'était refuser, au nom de la satisfaction prioritaire des besoins élémentaires, l'idée qu'il y aurait une quelconque rareté des biens nécessaires, et c'était donc refuser l'idée qu'il n'y aurait pas de place pour tout le monde sur terre. C'est la position exactement opposée que prendra Malthus, auquel se réfère Hardin : « Un homme qui est né dans un monde déjà occupé [...] n'a aucun droit de réclamer la moindre nourriture et, en réalité, il est de trop. Au grand banquet de la nature, il n'y a point de couvert disponible pour lui ; elle lui ordonne de s'en aller, et elle ne tardera pas elle-même à mettre son ordre à exécution[13]. » Il ne peut y avoir de « repas gratuit » : telle est la clé de ce que Hardin appelle la « tragédie des communs ».

Il imagine, afin d'illustrer sa thèse, une exploitation de pâturages laissés en libre accès sur lesquels les pasteurs « rationnels » auraient intérêt individuellement à accroître sans limite le nombre de têtes de bétail, ce qui aboutirait fatalement à la surexploitation des terrains communaux. En effet, si chacun accroît directement son utilité personnelle en augmentant le nombre de bêtes, la « désutilité » entraînée par la surexploitation est subie par tous. Ce qu'il appelle « tragédie », terme qu'il emploie dans le sens que lui donnait le philosophe Whitehead[14], est un processus irréversible et inévitable qui tient au fait que

chacun est incité à se comporter égoïstement pour maximiser son gain sans se soucier du prix de son comportement supporté collectivement : « Chacun est enfermé dans un système qui le pousse à augmenter son troupeau sans limite dans un monde qui, lui, est limité. La ruine est la destination vers laquelle se précipitent tous les hommes, chacun poursuivant son intérêt le plus cher dans une société qui croit dans la liberté des communs. La liberté d'exploitation d'un commun conduit à la ruine pour tous. » Le propos de Hardin, on le voit, n'est pas aussi simple qu'on a parfois voulu le dire. Ce qu'il met en question n'est pas l'existence des communs en tant que tels mais la « liberté » de les exploiter de façon illimitée. La grande leçon qu'il veut tirer de cette fable des bergers « rationnels » est en opposition directe à la fable des abeilles de Mandeville : en laissant chacun maximiser son utilité individuelle sans limites, l'humanité ne se rapproche pas du « plus grand bonheur pour le plus grand nombre », selon la formule de Bentham que se plaît à citer Hardin, mais de la ruine collective.

Mais de quelle sorte de « communs » parle-t-il ? Le propre de sa démonstration est de mélanger toutes les formes de ressources communes dans une unique catégorie qui aurait les caractéristiques génériques de son exemple. Les pâturages surexploités sont-ils comparables aux océans vidés de leurs poissons et de leurs baleines ou encore à l'air ou à l'eau des rivières souillés par les comportements des pollueurs ? Et dans quelle mesure pâturages, océans, rivières et air des villes peuvent-ils être rangés dans la même catégorie que les dispositifs de l'État-providence ou les parcs naturels nationaux ? Dans un certain nombre de ces cas, il est évident qu'une limite d'accès, un quota d'exploitation, une taxation ou un contrôle sont nécessaires pour empêcher la destruction des ressources naturelles. Il est ainsi avéré que la liberté complète d'accès à la nappe phréatique dans l'Inde de la « révolution verte » a conduit à un épuisement accéléré des ressources en eau. Les États indiens ont encouragé les agriculteurs les plus riches à puiser sans limites dans les puits qu'ils pouvaient creuser en toute liberté, aux dépens des autres moyens d'irrigation, canaux ou réservoirs, laissés à l'abandon. Un groupe d'experts estime ainsi que d'ici vingt ans la moitié des besoins en eau du pays ne pourront plus être satisfaits[15]. La conséquence probable de cette surexploitation de l'eau correspond assez bien à la conclusion de Hardin sur la « ruine des communs ». Mais Hardin n'a pas pris en compte qu'un tel processus destructeur est dû à l'absence totale de réglementation publique et au déchaînement des intérêts privés des foreurs de puits, des agriculteurs les plus riches qui revendent l'eau aux paysans les plus pauvres et aux intermédiaires qui acheminent par camions-citernes l'eau aux habitants des villes. Le comportement de l'égoïste calculateur et maximisateur ne naît pas spontanément, il est un produit social et, en l'occurrence, il est l'effet direct du développement d'une agriculture capitaliste très gourmande en eau.

En réalité, ce que Hardin appelle « communs » est un amalgame de cas très divers. Il confond ainsi ce que le droit romain appelait « res communis », ce qui n'appartient à personne et n'est pas appropriable, par exemple la mer ou l'air, et la « res nullius », qui n'a pas de maître mais peut être appropriée, comme le poisson pêché dans la mer[16]. Il confond surtout ces « choses » avec la libre exploitation sans aucune restriction de biens prélevés sur un stock disponible limité. L'argument de Hardin repose en fait sur un sophisme qui consiste à introduire dans son modèle un comportement économiquement « rationnel », c'est-à-dire mû par la seule logique de l'intérêt personnel, dans un contexte normatif qui exclut précisément un tel comportement, puisque les règles des communs sont faites pour

prévenir le risque de surexploitation. La fable de Hardin ne parvient pas à concevoir l'existence d'une « économie morale » – selon les mots d'Edward P. Thompson – qui présiderait aux règles coutumières d'usage des communs, ce qui est un contresens majeur sur le plan historique. Selon Hardin, cette conséquence destructrice de l'accès libre à la ressource commune ne peut être évitée que par l'appropriation individuelle ou par la nationalisation et la centralisation de la ressource commune. En somme, au-delà du marché et de l'État, il n'y a pas de troisième terme.

Une littérature abondante, d'inspiration néolibérale, a pris appui sur ce type de démonstration pour montrer surtout les avantages de la propriété privée et souligner l'inefficacité de toute gestion publique et collective en général. L'échec des services publics et des systèmes de protection sociale tiendrait au fait qu'ils sont la proie de passagers clandestins qui jouissent gratuitement des avantages sans payer. Si la thèse de Hardin a principalement été interprétée dans un sens néolibéral, cela tient à ce qu'elle entrait en résonance avec des courants puissants dans la pensée économique dominante qui renouvelaient l'argumentation en faveur de la propriété privée contre toute forme de propriété commune ou étatique, accusée de transférer les coûts d'usage sur la collectivité et de pousser à l'épuisement des ressources. La théorie des droits de propriété soulignait ainsi que seule la propriété privée permet d'« internaliser les externalités », qu'elles soient positives ou négatives, alors que les autres formes de propriété ont toutes le défaut de faire peser les externalités négatives sur les autres et d'empêcher la jouissance des revenus mérités par son effort[17].

L'institution au cœur des communs

Le principal apport de la nouvelle économie politique des communs est précisément d'avoir mis en évidence la confusion faite par Hardin entre un libre accès complet et une organisation collective, en d'autres termes d'avoir compris que les « commons » avaient pour originalité de faire l'objet d'une régulation collective auto-organisée. Elinor Ostrom montre ainsi, sans toutefois l'expliciter suffisamment, que ces communs naturels ne sont pas tant à définir comme des « choses » physiques qui préexisteraient aux pratiques, ou des domaines naturels auxquels on appliquerait de surcroît des règles, que comme des relations sociales entre des individus qui exploitent certaines ressources en commun, selon des règles d'usage, de partage ou de coproduction, c'est-à-dire, pour reprendre l'excellente expression de Yochai Benkler, comme des « espaces institutionnels [18] ». C'est sans doute d'ailleurs ainsi qu'il faut entendre le changement terminologique très important qui substitue au « common good » les « commons »[19]. Tout l'apport de la nouvelle économie politique des communs réside dans cette insistance sur la nécessité des diverses règles pratiques qui permettent de produire et de reproduire les ressources communes. Comme l'écrit David Bollier, « le paradigme des communs ne considère pas d'abord un système de propriété, de contrats et de marchés, mais des normes et des règles sociales, et des mécanismes légaux qui permettent à des individus de partager la propriété et le contrôle des ressources[20] ». L'accent mis sur l'établissement collectif de règles d'action pratique, en quoi consiste pour Ostrom une institution, introduit une conception gouvernementale des communs, conçus comme des systèmes institutionnels d'incitation à la coopération.

Par institution, Elinor Ostrom entend 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[21] ». Elle ajoute que « ces règles pratiques, ou règles de fait, sont souvent différentes des règles formelles, édictées par l'État et l'administration ou même inscrites dans un règlement intérieur : elles représentent ce que font réellement les gens. Ce sont celles qui sont réellement utilisées et mises en œuvre à travers les actions, individuelles et collectives, des participants[22] ». Une institution « qui réussit » (successful) est une institution qui, pour durer, est capable de s'adapter aux changements de circonstances et qui a les moyens de réglementer les conflits internes. En ce sens, il y a selon Ostrom un lien étroit entre la pérennité du commun, la faculté de faire évoluer les règles et la « diversité institutionnelle », qui traduit l'adaptation des individus aux différences de conditions de production. Les ressources communes peuvent être exploitées par des groupes de tailles différentes, mais pour durer elles doivent obéir à un système particulier de règles collectives qui concernent les « opérations » productives, les frontières du groupe et les procédures par lesquelles les règles sont élaborées et modifiées. Ces dernières « règles constitutionnelles » fixent les conditions institutionnelles de discussion et d'élaboration des « règles opérationnelles ». Comme l'écrit justement Olivier Weinstein, « le système hiérarchisé de règles qui régit un commun et sa gouvernance apparaît ainsi comme un véritable système politique ». En un

mot, les communs sont des institutions qui permettent une gestion commune selon des règles de plusieurs niveaux mises en place par les « appropriateurs » eux-mêmes. Benjamin Coriat propose de définir les « communs fonciers », selon sa formule, comme « des ensembles de ressources collectivement gouvernés, au moyen d'une structure de gouvernance assurant une distribution des droits entre les partenaires participant au commun (commoners) et visant à l'exploitation ordonnée de la ressource, permettant sa reproduction dans le long terme[23] ».

Il n'est nul besoin de privatiser les communs en imposant le cadre exclusif des droits de propriété, comme le voudraient les institutionnalistes néolibéraux, nul besoin non plus d'en appeler au Léviathan pour contrôler les individus et les forcer à obéir au souverain, seul détenteur de l'information. Il y a dans la société des façons collectives de s'accorder et de créer des règles de coopération qui ne sont pas réductibles au marché et au commandement étatique. Et ceci peut être mis en évidence empiriquement dans de nombreux cas où des groupes se sont parfaitement passés de la contrainte étatique ou de la propriété privée pour éviter la trop fameuse « tragédie des communs ».

Le « cadre analytique » des communs

Dans son ouvrage de 1990 sur le gouvernement des communs, Elinor Ostrom présente le cadre de son analyse institutionnelle de la gestion des communs. Elle étudie la gestion de ressources communes dans des cas différents, mais qui ont ceci de semblable qu'ils concernent à chaque fois un petit groupe de gens capables d'instaurer des règles collectives dans l'usage qui est fait d'une propriété commune. La gestion de la production des ressources communes naturelles – pâturages, pêcheries, forêts, systèmes d'irrigation, etc. – obéit à un certain nombre de principes institutionnels que la théorie cherche à mettre en évidence. La démarche d'Ostrom ne cherche pas à retrouver partout un unique modèle à l'œuvre, elle pose un cadre analytique de variables qui interagissent et conditionnent la mise en place de formes d'action. Il n'y a pas une seule bonne manière, transposable partout, de conduire les communs. Si la théorie d'Ostrom fait une grande place à la diversité et à la dynamique des institutions, elle vise surtout à montrer qu'un certain nombre de questions fondamentales doivent être réglées pour rendre un système d'exploitation pérenne. Le commun doit avoir des limites nettement définies, car il convient d'identifier la communauté concernée par le commun ; les règles doivent être bien adaptées aux besoins et conditions locales et conformes aux objectifs ; les individus concernés par ces règles doivent participer régulièrement aux instances chargées de modifier ces règles ; leur droit à fixer et à modifier ces règles leur est reconnu par les autorités extérieures ; un dispositf d'autocontrôle (self-monitoring) des membres est collectivement fixé, ainsi qu'un système gradué de sanctions ; les membres de la communauté ont accès à un système peu coûteux de résolution des conflits et peuvent compter sur un ensemble d'activités réparties entre eux pour accomplir les différentes fonctions de régulation.

Cette liste des principes de gestion du commun a sans doute quelque chose de décevant à première vue. Elle met pourtant en évidence une dimension essentielle, que la théorie économique standard ne permet pas de voir : le lien étroit entre la norme de réciprocité, la gestion démocratique et la participation active dans la production d'un certain nombre de ressources. C'est qu'un commun ne réunit pas des consommateurs du marché ou des usagers d'une administration extérieurs à la production, mais des coproducteurs qui œuvrent ensemble en se donnant à eux-mêmes des règles collectives. En ce sens, la problématique des communs ne remet pas seulement en question l'économie des biens privés mais aussi celle des biens publics, qui lui est complémentaire, comme on l'a vu plus haut. Au-delà du marché et de l'État, il y a des formes d'activité et de production qui relèvent de communautés productrices que l'économie politique a été radicalement incapable de prendre en compte comme telles jusqu'à présent. C'est ce que montrent également les résultats des travaux empiriques sur les communs de la connaissance, dans le cadre desquels la production doit répondre à des conditions sociales et politiques précises. La production économique des ressources y est inséparable de l'engagement civique, elle est étroitement liée au respect des normes de réciprocité et suppose des rapports entre égaux et des modes d'élaboration démocratique des règles. Cette économie politique des communs n'est pas sans renouer à sa manière avec les

traditions de pensée du socialisme, qui faisait de la coopération l'antidote à la logique capitaliste de la concurrence.

La théorie des communs permet surtout de souligner le caractère construit des communs. Rien ne peut laisser penser, comme les libertariens sont tentés de le croire au vu de l'expansion de l'Internet, qu'un commun pourrait fonctionner sans règles instituées, qu'il pourrait être considéré comme un objet naturel, que le « libre accès » est synonyme du laisser-faire absolu. Le spontanéisme n'est pas de mise : 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 réglementaire et d'institutions démocratiques qui organisent la réciprocité et évitent les comportements de type « passager clandestin » mis en évidence par Garrett Hardin ou la passivité des usagers des « guichets » de l'État. D'une certaine manière, la théorie des communs est parfaitement contemporaine du néolibéralisme, qui pense, accompagne et favorise la création des objets marchands et la construction des marchés par le développement des droits de propriété, des formes de contrats, des modes construits de la concurrence. Elle permet d'élaborer, à son tour, mais dans une direction opposée, un constructivisme théorique et elle invite sur le plan pratique à l'établissement d'ensembles de règles permettant l'action collective.

Ce système de règles est une invention collective qui se transmet tout en pouvant changer selon les circonstances et les contraintes ; c'est aussi un ensemble d'incitations qui orientent le comportement des individus. En ce sens, Elinor Ostrom s'inscrit dans la problématique de la gouvernementalité néolibérale, selon laquelle la conduite des individus ne peut être dirigée que par un ensemble d'incitations et de désincitations : « Bien qu'informelles et invisibles au premier abord, les institutions modifient le comportement des individus. Elles définissent des incitations, positives ou négatives, à se comporter de telle ou telle façon, et indiquent les résultats que peuvent en attendre les personnes[24]. » La démarche d'Ostrom doit être regardée comme une dissidence du néo-institutionnalisme dont la méthode consiste à dégager le cadre analytique (analytical framework) qui permet de comprendre un phénomène économique à partir des institutions qui orientent les comportements et « structurent l'interaction humaine », selon la définition de North[25].

Mais il ne s'agit plus pour Ostrom de vanter les vertus des droits de propriété, comme le faisaient North et d'autres théoriciens ; il s'agit au contraire de montrer qu'un ensemble de règles peut inciter les individus à renoncer aux comportements opportunistes et à adopter une conduite coopérative. Mieux, il s'agit de montrer que ce sont souvent les règles elles-mêmes qui produisent des « incitations perverses » poussant les individus à ces comportements opportunistes qui « ruinent les communs ». Elinor Ostrom interprète les dilemmes des communs à la lumière du « dilemme du prisonnier ». Dans une situation où les décisions d'individus sont interdépendantes, mais où les individus ne peuvent communiquer entre eux et délibérer sur une règle commune, ce sont les stratégies non coopératives qui l'emportent. Mais ceci tient uniquement à la structure de la situation telle qu'elle est imaginée par les théoriciens des jeux. Dans la réalité, lorsque les individus peuvent se rassembler, parler, décider ensemble, les stratégies coopératives sont rendues possibles et un accord qui n'est pas imposé de l'extérieur peut avoir lieu. Ce n'est pas toujours le cas, comme le souligne Ostrom : il se peut que les individus qui auraient intérêt

à protéger une ressource commune ne puissent le faire parce qu'ils « peuvent simplement ne pas avoir la capacité à communiquer les uns avec les autres, ne pas disposer de moyens de développer la confiance ou ne pas être conscients qu'ils doivent partager un avenir commun[26] ». Et elle ajoute, bien qu'elle n'en fasse pas un obstacle majeur, que la mise en place d'un accord est souvent empêchée par les rapports de forces et les structures de domination internes au groupe : « Par ailleurs, des individus puissants qui profitent de la situation actuelle, tandis que d'autres la subissent, peuvent faire obstacle aux efforts consentis par les moins puissants pour changer les règles du jeu[27]. »

Plus généralement, Ostrom reprend un certain nombre de schèmes fondamentaux propres aux doctrines néolibérales de Hayek ou du Public Choice pour les infléchir dans un sens inédit. Deux aspects particuliers de ces doctrines restent très présents dans ses analyses : d'une part, l'idée selon laquelle les individus rationnels sont les mieux à même de créer les institutions qui leur permettent d'interagir en diminuant l'incertitude[28] ; d'autre part, la thèse de l'« efficacité adaptative », que l'on trouve aussi bien chez North que chez Hayek, selon laquelle les seules institutions qui survivent sont celles qui ont fait preuve d'adaptabilité aux conditions nouvelles internes et externes.

L'hypothèse de la rationalité individuelle créatrice de solutions ad hoc est cependant pondérée par la référence insistante à une réalité sociale qui conditionne le gouvernement du commun. À la différence de North, qui entend réunifier les sciences sociales en faisant du seul comportement individuel rationnel la source des contraintes institutionnelles sur les conduites, Ostrom avance qu'il faut toujours tenir compte des conditions sociales qui favorisent ou entravent l'élaboration des règles pratiques. La capacité d'élaborer collectivement les règles d'usage est elle-même dépendante d'un système de normes propres à la communauté et de la possibilité d'établir des échanges communicationnels entre les individus. Sous cet angle, l'institutionnalisme d'Ostrom s'éloigne de l'individualisme méthodologique mainstream et emprunte à la sociologie son modèle de l'individu socialisé et à la psychologie cognitive sa théorie de l'apprentissage[29]. C'est qu'il y a un art social qu'Elinor Ostrom appelle le « crafting », terme qui renvoie au travail habile de l'artiste et de l'artisan, qui se distingue de l'application d'un système de règles imposé par le haut ou de l'extérieur par des experts et des savants. Ce caractère « artisanal », explique-t-elle, provient de ce que chaque mode de gouvernement d'un commun est unique et de ce que « les institutions créées doivent à la fois être adaptées aux spécificités de chaque situation et pouvoir s'adapter aux évolutions de la situation [30] ». En matière de commun, il n'y a donc pas de « one best way [31] ». La fabrication des institutions suppose un long travail d'imagination, de négociation, d'expérimentation et de correction des règles dont l'effet pratique sur les conduites peut changer avec le temps : « Pour mieux comprendre comment des règles institutionnelles affectent le comportement des protagonistes et savoir ajuster ces règles, il faut investir du temps et des ressources considérables. Le choix des institutions n'est donc pas une décision faite une fois pour toutes, dans un environnement connu. C'est bien plutôt un investissement continu dans un environnement incertain et fluctuant[32]. » Elinor Ostrom, en reprenant les outils des théoriciens de l'action rationnelle, pense l'institution dans les termes économiques du « capital social », qui est aussi indispensable que le capital physique pour l'existence du commun[33]. Pourtant, au-delà de ce vocabulaire économique, le processus de « crafting »

des institutions est en réalité profondément sociologique et politique. L'ensemble des incitations à la coopération mobilise un savoir propre au groupe social en charge du commun et il suppose souvent des conditions politiques extérieures qui permettent et encouragent l'autogouvernement du commun. C'est ainsi qu'elle remarque à propos de la mise en place d'un système d'irrigation : « Un tel processus implique la création de nouvelles formes de relations entre les individus. Cela n'a rien à voir avec le fait de donner un règlement intérieur standard aux paysans. C'est le fruit de discussions, de négociations, entre usagers et fournisseurs, et entre usagers eux-mêmes. Au lieu de rédiger un modèle d'organisation à appliquer dans tous les cas, les responsables des sociétés d'irrigation doivent renforcer la capacité des aiguadiers et des paysans à concevoir leurs propres institutions : en effet ce sont eux les mieux à même de prendre en compte toutes les spécificités de leur situation. Un tel processus ne se passe pas spontanément. Il est de la responsabilité de l'État et des bailleurs de fonds d'y jouer un rôle actif[34]. »

Limites de l'analyse institutionnelle des communs

Si l'analyse d'Elinor Ostrom, en montrant que les communs requièrent un engagement volontaire, supposent des liens sociaux denses, réclament des normes fortes et claires de réciprocité, rompt avec les présupposés de l'économie néoclassique dominante sur un certain nombre de points, elle n'entend cependant pas faire du commun un principe général de réorganisation de la société. Sa théorie constitue en réalité un appel pragmatique à la pluralité de formes d'activités, de droits de propriété et de règles en matière économique. À ses yeux, il ne saurait y avoir une seule bonne manière de produire tant les problèmes de production peuvent différer. La construction des communs s'impose dans certaines situations particulières, pour certains biens spécifiques, ce qui ne remet aucunement en question la rationalité des marchés ou de l'État. Cette diversité est liée à la rationalité individuelle, qui permet de sélectionner les meilleures solutions. Selon Ostrom, ce sont les individus égoïstes rationnels qui créent les marchés, en appellent à l'État ou construisent les communs pour mieux répondre à des situations différentes. Comment pourrait-elle penser que les institutions façonnent des subjectivités différentes et que, comme le signale Olivier Weinstein, tout l'intérêt de la construction des communs réside non pas seulement dans l'efficacité productive mais dans le développement de comportements différents et de subjectivités nouvelles[35] ? Elinor Ostrom n'est pas anticapitaliste, pas plus qu'elle n'est antiétatiste. Elle est libérale. Favorable à la diversité institutionnelle, 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[36]. Sa théorie s'en tient en réalité à une critique de la théorie des droits de propriété exclusifs et de la prétention étatique à vouloir apporter des solutions élaborées « loin du terrain ». Sous cet angle, son analyse constitue une sorte de protestation académique contre la dévalorisation systématique de la coopération sociale qu'opèrent conjointement l'apologie des droits de propriété et la justification « socialiste » de l'intervention de l'État. Mais, partant, elle semble sous-estimer le poids du contexte économique et politique général, et laisse penser que l'archipel des communs pourrait survivre dans les eaux glacées du marché et de l'État du fait de la rationalité supérieure des communs dans un certain nombre de cas bien spécifiques. Comment penser que des arrangements institutionnels locaux puissent ne pas subir la contrainte du capitalisme sur les formes d'organisation ? Il faudrait supposer des individus qui ne soient pas immergés dans l'économie globale, qui n'en subissent pas les effets, qui n'en importent pas la logique au sein de leurs communautés d'appartenance ou sur leurs lieux de travail.

En réalité, les concepts utilisés limitent l'analyse. Issus du corpus de l'économie standard et de la théorie des jeux, ils peinent à rendre compte des rapports de pouvoir et des phénomènes d'exploitation. L'occultation de la question du pouvoir dans chaque « communauté » renvoie à l'absence dans l'analyse des grandes tendances historiques qui ont amené à la destruction de nombreux communs traditionnels. Pas plus qu'elle ne prend en compte les rapports de pouvoir internes au groupe, la théorie d'Ostrom ne peut

considérer les effets de domination systémique sur les comportements. En s'en tenant aux arrangements locaux, elle s'interdit de concevoir les relations hiérarchiques qui peuvent exister entre les différentes formes de production et les différents types de rapports sociaux, et, plus simplement, elle ne dit rien du système social d'ensemble [37]. Pourtant, les institutions sont toujours « encastrées » dans une société et parties prenantes d'une histoire[38].

En fait, le postulat de la diversité institutionnelle lui interdit de réfléchir à la possible constitution politique du commun comme rationalité alternative généralisable[39]. A fortiori, elle ignore la question de savoir comment pourraient se développer d'autres institutions fondatrices à partir du commun, en un mot, comment on pourrait passer des communs au commun. Elle ne propose en réalité aucun principe généralisable d'organisation ; elle s'en défend d'ailleurs en promouvant une analyse « polycentrique » de la réalité économique. Sous cet angle, elle reste très en deçà de l'ambition qui est celle, par exemple, de la théorie de la régulation quand celle-ci cherche à comprendre comment évoluent les « institutions fondatrices qui structurent les sociétés contemporaines[40] ».

Les limites de cette nouvelle économie institutionnelle des communs tiennent in fine à ce qu'elle ne s'est pas complètement affranchie des hypothèses fondamentales qui fondent la théorie des biens privés et publics[41]. Elle reste prisonnière du postulat selon lequel la forme et le cadre de la production des biens doivent dépendre des qualités intrinsèques des biens eux-mêmes. De ce point de vue, la réponse que la théorie économique des communs a apportée à la thèse de Hardin reste problématique. Si les ressources naturelles dont le stock est limité peuvent faire l'objet de ces institutions décrites dans les enquêtes, les autres biens sont supposés « naturellement » produits de façon plus efficace par le marché ou par l'État. Or, s'il est une réalité historique dont les économistes devraient tenir compte, c'est bien que le mouvement des enclosures ne relève pas de la soudaine prise de conscience par les propriétaires fonciers de la « nature » de la terre comme bien exclusif et rival, mais de la transformation des rapports sociaux dans les campagnes anglaises, comme l'ont encore montré récemment les remarquables travaux d'Ellen Meiksins Wood[42]. La nouvelle théorie des communs n'est donc qu'un raffinement de la théorie des biens publics des années 1950 et reconduit ainsi les limitations propres à un naturalisme qui voudrait classer les biens selon leurs caractères intrinsèques.

Enfin, si toute son analyse conduit à redéfinir autrement l'individu du fait de son engagement social dans la gestion du commun, Ostrom en reste à la conception de l'acteur rationnel qui agit toujours en opérant une comparaison bénéfices espérés/coûts escomptés[43]. Elle reconduit ainsi la vision de calculateurs individuels qui font le choix institutionnel du commun pour atteindre des avantages strictement privés. La part qu'elle fait aux normes collectives qui pèsent sur le calcul individuel ou l'importance qu'elle donne aux variables de situation, et en particulier à la structure économique et politique du pays, ne font que souligner l'insuffisance du postulat néoclassique[44], qui voudrait faire passer, en dépit de toutes les intentions réalistes mises en avant par Ostrom, la « vision théorique de la pratique pour le rapport pratique à la pratique », selon la formule de Bourdieu[45]. Supposer que le choix en faveur d'une gestion collective relève de calculs d'individus rationnels revient à oublier que le commun ne se décrète pas plus de l'extérieur qu'il n'est le résultat d'une agrégation de décisions individuelles prises isolément, et qu'il relève en

réalité d’un processus social qui a sa logique propre.

D'un commun, l'autre

Le langage des communs est non seulement « descriptif et performatif », comme David Bollier le souligne, il est surtout très inclusif. Il permet de penser selon un même schème des formes d'activité, de mobilisation, de relation qui n'ont à première vue pas grand-chose à voir les unes avec les autres. Dès le milieu des années 1990, il est apparu à Elinor Ostrom et aux chercheurs qui l'ont accompagnée dans sa démarche qu'avec la diffusion des technologies numériques, l'expansion rapide d'Internet et la constitution de communautés d'échanges et de collaborations en réseau, s'ouvrait un domaine nouveau auquel on pouvait appliquer le cadre d'analyse des dilemmes de l'action collective. Mais il fallait veiller en même temps à la spécificité de ces « nouveaux communs » qui ne ressemblaient pas à ces ressources en eau, aux forêts, à la pêche, à la faune et à la flore auxquelles semblaient réservées les premières analyses qu'Ostrom avait faites des « communs naturels[46] ». Il nous faut maintenant nous demander ce qu'entraîne pour cette économie politique l'extension du concept de « communs » à des activités « cognitives », « numériques » ou « informationnelles » éloignées de la gestion des ressources naturelles. Les limites naturalistes de l'analyse sont-elles surmontées lorsqu'on passe à des biens aux caractéristiques différentes ?

Il convient d'abord de rappeler que la connaissance dont il est question est à ressaisir dans le contexte particulier qui est celui de la théorie économique. La signification du terme de « connaissance » (« knowledge ») est, en ce domaine, fort lâche. Elle y est définie comme une ressource produite et partageable, sans considération de son objet, de sa pertinence, de son usage. L'économie entend donc par « connaissance » aussi bien des idées ou des théories que des informations ou des données sous quelque forme que ce soit. Charlotte Hess et Elinor Ostrom y incluent par exemple « toutes les idées intelligibles, l'information et les données » et elles l'élargissent même à toutes les formes de création intellectuelle et artistique[47]. La science économique la plus standard a reconnu depuis longtemps dans ces ressources cognitives et informationnelles des facteurs stratégiques de compétitivité et de croissance, ce qui l'a amenée à développer le concept, largement banalisé aujourd'hui, d'« économie de la connaissance ». Revendiquer la connaissance comme un commun, dans ce contexte, n'a donc pas seulement des enjeux académiques. Il en va d'une contre-stratégie « globale » qui, pour certains auteurs, permettrait de refonder l'« économie de la connaissance » sur de nouvelles bases et d'entrer, comme l'envisageait André Gorz, dans une nouvelle société non capitaliste.

Les pratiques de « mise en commun » par diffusion de travaux scientifiques ou artistiques, par création de logiciels libres, par construction d'encyclopédies collaboratives, sont aujourd'hui autant d'exemples de ces « nouveaux communs de la connaissance » qui mettent en œuvre des valeurs d'engagement social et de réciprocité. Ce type de « communs », objet d'un intérêt croissant aux États-Unis, a des particularités qui le distinguent des communs dits « naturels ». La première est qu'ils ne concernent plus nécessairement des communautés peu nombreuses, comme c'était le cas pour l'exploitation collective des ressources communes naturelles. Communautés virtuelles ouvertes, vastes réseaux internationaux de chercheurs, univers à la fois prolixes et

prolifiques de la blogosphère : nous n'avons plus affaire aux mêmes phénomènes et aux mêmes types de problèmes. Comme nous l'avons rappelé plus haut, Elinor Ostrom, loin de s'opposer aux analyses de Mancur Olson, pour lequel le « free riding » pouvait être neutralisé dans les groupes restreints, avait elle-même fait de ce critère de taille un élément décisif du contexte qui rendait possible ou impossible la coproduction de règles communes. Elle montrait ainsi que les modèles non coopératifs de Hardin, d'Olson ou du dilemme du prisonnier étaient « utiles pour prédire les comportements dans le cadre de ressources communes de grande échelle dans lesquelles personne ne communique, chacun agit de manière indépendante, aucune attention n'est accordée aux effets des actions des différents acteurs et le coût de toute tentative de changer la structure de la situation est élevé[48] ». C'est là précisément l'enjeu théorique de l'étude des pratiques de coopération beaucoup plus étendues, lesquelles invitent à se demander si le changement d'échelle force à modifier l'analyse des « communs ». David Harvey, dans un texte consacré à l'« avenir des communs », insiste sur le fait que dans les cas les plus typiques présentés par Elinor Ostrom, il n'y a jamais beaucoup plus d'une centaine de copropriétaires, et que cette taille restreinte des communautés gérant la propriété commune favorise une perspective assez idyllique qui efface toute dimension hiérarchique au profit de relations interpersonnelles directes. Or, pour Harvey, les problèmes et les solutions ne sont pas les mêmes lorsqu'on passe d'une échelle à l'autre, et surtout lorsqu'on passe du plan local au plan mondial : « Les leçons tirées de la gestion des ressources naturelles à travers l'expérience des petites communautés d'économie solidaire ne peuvent pas être traduites en solution mondiale, à moins, une nouvelle fois, d'avoir recours à une structure hiérarchique de prise de décision[49]. » On peut en effet se demander comment la même catégorie de « commun » pourrait rendre compte de « choses » aussi différentes que la gestion familiale du contenu d'un réfrigérateur, la bibliothèque municipale, la connaissance scientifique ou l'atmosphère de la planète sous prétexte qu'il s'agit dans tous les cas de « ressources partagées ». Si Harvey a sans doute raison de critiquer 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 (Occupy Wall Street, Indignados), il méconnaît que les travaux d'Ostrom et de son équipe, et à leur suite de beaucoup d'autres chercheurs, se sont intéressés à des pratiques qui concernaient des groupements beaucoup plus vastes régis par des ensembles de normes communes. C'est précisément le cas des recherches, menées par Hess et Ostrom, qui ont porté sur les « nouveaux communs de la connaissance », à propos desquels elles établissent une grille d'analyse qui transpose les caractéristiques des communs naturels à ces nouveaux objets[50].

La connaissance est-elle naturellement commune ?

Selon Ostrom et son équipe, la question des règles d'usage est fondamentale dans toutes les sortes de communs. Mais ces règles peuvent varier d'un type de communs à l'autre. Les « communs traditionnels », selon l'appellation qui leur a été donnée, sont menacés par des comportements humains de surexploitation liés à la concurrence et à l'accumulation privée de richesses. Les règles collectives d'usage visent donc à instaurer un partage équitable et collectivement optimal tel qu'il n'épuise pas mais renouvelle au contraire la ressource en eau, en poisson, en pâturage. Il n'en va pas de même en matière de connaissance. On peut même dire que les problèmes sont inverses. Les règles d'usage doivent veiller à empêcher la raréfaction artificielle de la ressource produite par des droits de propriété, des brevets, des barrières d'entrée, etc., c'est-à-dire tout ce que l'on qualifie aujourd'hui, après James Boyle, de « nouvelles enclosures ». Alors que les ressources naturelles sont des ressources rares, à la fois non exclusives et rivales, les communs de la connaissance sont des biens non rivaux dont l'utilisation par les uns non seulement ne diminue pas celle des autres, mais a plutôt tendance à l'augmenter. Pour le dire dans les termes de Hess et d'Ostrom, la différence entre les communs de la connaissance et les ressources naturelles est que les secondes sont « soustractives » – ou rivales –, à l'opposé des premières. C'est d'abord qu'une fois produite, la connaissance peut être diffusée, surtout avec les nouveaux moyens de diffusion, à un coût marginal très faible, voire nul. C'est aussi que plus la connaissance utile est partagée, plus il y a de monde sur le réseau ou dans la communauté de connaissance, plus la connaissance a de valeur[51]. Cette propriété, qui est bien rendue par l'expression familière « plus on est de fous plus on rit », a fait dire à certains que les communs de la connaissance étaient de véritables « cornes d'abondance ». Pour le dire autrement, ils sont additionnables ou cumulables : non seulement ils ne perdent pas de valeur lorsqu'ils sont consommés, mais ils en gagnent et surtout permettent d'en produire plus. La connaissance apparaît alors comme un bien essentiellement productif, car sa consommation par autrui non seulement ne diminue pas le savoir des autres mais, en favorisant la production de nouvelles connaissances, permet tout à l'inverse de l'augmenter. On retrouve ici la remarque de Thomas Jefferson souvent citée : « Si la nature n'a fait qu'une seule chose qui soit moins susceptible que toutes les autres de propriété exclusive, c'est cet effet du pouvoir de penser qu'on appelle une idée. Un individu peut en conserver la propriété exclusive tant qu'il la garde pour lui-même ; mais dès l'instant où elle est divulguée, elle devient irrésistiblement la propriété de chacun, et celui qui la reçoit ne peut pas s'en déposséder. Son caractère particulier est aussi que personne ne voit sa propriété d'une idée amoindrie par le fait que d'autres la possèdent dans sa totalité. Celui qui reçoit de moi une idée reçoit un savoir qui ne diminue pas le mien, de même que celui qui allume sa chandelle à la mienne reçoit de la lumière sans me laisser dans l'obscurité[52]. »

On devine l'intérêt que portent un grand nombre de mouvements et d'auteurs à une telle caractéristique « naturelle », capable selon eux de subvertir les bases mêmes de

l'économie marchande. Mais il convient ici encore de considérer la pente naturaliste, qui est d'ailleurs si sensible dans les propos de Jefferson. Trop souvent, l'analyse repose sur une supposée propriété intrinsèque que la connaissance détiendrait en tant que bien public pur et qui consisterait dans sa cumulativité et sa productivité naturelles. Cette catégorisation économique est séduisante : elle tend à faire de toute barrière dans le domaine de la connaissance une intervention anti-naturelle. Inversant le naturalisme libéral, elle fait des enclosures de la connaissance autant de constructions antiproductives parce que anti-naturelles. En réalité, ni les enclosures ni les communs de la connaissance ne sont « naturels ». Ils relèvent de dispositifs légaux, de cadres réglementaires et d'institutions qui favorisent tantôt la restriction de la connaissance jusqu'à en réserver exclusivement l'accès à quelques-uns, tantôt sa diffusion la plus libre. Ce n'est pas la « nature » de la connaissance qui fait sa productivité, ce sont les règles juridiques et les normes sociales qui garantissent ou non son extension et sa fécondité. Comme le montre Nancy Kranich à propos des stratégies et des méthodes utilisées par les éditeurs privés pour rançonner les bibliothèques et les universités américaines, il n'y a rien dans la nature de la connaissance qui en fasse naturellement une ressource partagée[53]. Et ce ne sont pas les technologies numériques qui à elles seules peuvent être les supports de cette dissémination naturelle de la connaissance. Selon Kranich, la preuve en est apportée par le développement des enclosures commerciales ou gouvernementales qui, de plus en plus souvent, en limitent ou en interdisent l'accès. La difficulté ou l'interdit d'accès n'est pas chose nouvelle : c'est le cas partout où la connaissance reste réservée à des castes d'initiés ou à des classes favorisées. Ce sont des institutions spécifiques, comme l'école, la bibliothèque publique, les instituts scientifiques et les universités, qui ont largement contribué à diffuser le savoir et stimuler la recherche. Et ce sont précisément ces institutions qui sont affaiblies ou transformées par l'extension de la logique de la propriété intellectuelle. En constituant cette dernière catégorie juridique et en l'étendant à des biens immatériels toujours plus nombreux, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, les juristes et législateurs ont en effet laissé proliférer des monopoles d'une durée de plus en plus longue afin de créer des rentes économiques de mieux en mieux protégées censées encourager l'innovation. Les droits de propriété exclusive ont surtout démontré leur effet néfaste sur la créativité et la diffusion des œuvres et des idées. Par contraste, les communs numériques ont fait la preuve de leur puissance créative et innovatrice. Le contre-feu est puissant puisqu'il permet de mobiliser dans le processus d'innovation et de production des communautés très larges de contributeurs. Cette productivité est due à l'invention de règles à la fois techniques et sociales et de dispositifs légaux qui favorisent des pratiques coopératives et traduisent une éthique du partage. Comme l'a souligné Benjamin Coriat, un commun informationnel est toujours le résultat d'« actes fondateurs et constitutifs[54] ».

Selon Charlotte Hess et Elinor Ostrom, le problème fondamental de la connaissance se ramène aujourd'hui à un problème de capture numérique. Si, selon elles, la connaissance est un bien public pur, à la fois non exclusif et non rival, il existe des moyens techniques de la transformer en un bien qui soit la propriété exclusive d'un détenteur n'acceptant de la céder que moyennant l'acquittement d'un paiement. C'est parce qu'elle est capturable par les nouvelles technologies que la connaissance est assimilable à une ressource commune très semblable aux communs naturels. C'est pourquoi « elle a besoin d'être

gérée, contrôlée et protégée pour lui garantir soutenabilité et préservation[55] ». C'est en ce sens précis qu'il faut parler de « communs de la connaissance » ou de « communs de l'information ». Que l'on comprenne bien la démarche : c'est parce que la connaissance a cessé d'être un bien public pur qu'elle doit être regardée comme un commun, c'est-à-dire qu'elle doit relever des mêmes cadres analytiques que les « communs naturels ». La productivité de la connaissance doit être garantie par des règles assez semblables à celles qui protègent le renouvellement du stock de produits naturels. Ne pas pouvoir ou ne pas vouloir établir ces règles sociales mènerait tout droit à ce que Michael Heller, à propos des droits de propriété dans le domaine de la recherche biomédicale, a appelé la « tragédie des anticommuns[56] ». Il s'agit d'empêcher l'épuisement de l'innovation et de la création engendré par les droits de propriété et la commercialisation. Hess et Ostrom considèrent en réalité les communs de la connaissance comme plus vulnérables qu'on ne le pense. La centralisation de l'information sur des sites privés ou publics laisse craindre la disparition des ressources d'informations. Mais, surtout, la création d'enclosures par le marché ou le gouvernement, comme Boyle ou Bollier l'ont mis en évidence, peut entraîner un verrouillage de l'accès à la connaissance et un assèchement des flux d'information. L'enjeu est donc de « savoir comment combiner des systèmes de règles et de normes propres à ces nouveaux communs pour garantir un accès général à la connaissance qui renforce les capacités des individus tout en assurant reconnaissance et soutien pour ceux qui créent la connaissance sous ses formes les plus variées[57] ». Les communs de la connaissance ne sont donc pas communs par la nature « non soustractive » de la ressource, mais par les dispositifs qui protègent la production de la connaissance de l'enclosure et de la commercialisation. Autant dire que le propos insiste moins sur les aspects techniques que sur les règles sociales. Les nouvelles technologies font l'objet d'usages très différents, voire antagoniques, et parfois de la part des mêmes institutions, comme on peut l'observer dans le cas des universités américaines, qui pratiquent systématiquement le dépôt de brevets en même temps qu'elles développent le libre accès aux cours en ligne[58].

Telle est la leçon que Hess et Ostrom, en dépit encore une fois de leur point de départ très naturaliste, tirent de leur analyse du cadre des communs de la connaissance, contre l'idéologie spontanée des hackers, pour lesquels la liberté des échanges supposerait plutôt l'absence de règles. Si des domaines importants de la connaissance ont d'ores et déjà été réduits à des éléments marchands ou sont menacés de l'être, il convient aussi de remarquer avec Elinor Ostrom et ses collaborateurs qu'ils peuvent être réorganisés comme des communs sur le plan juridique si l'on souhaite les faire échapper à la logique propriétaire, voire à l'emprise directe du capital et à l'exploitation commerciale. Les chercheurs qui ont élaboré la notion de « communs de la connaissance » se sont donc d'abord appuyés sur le modèle d'auto-organisation de communautés savantes, qui ont profité des possibilités de travail en commun favorisées par les nouvelles technologies de l'information et ont mis au point un ensemble de règles permettant le fonctionnement de ces communautés.

Les « bases constitutionnelles » des communs de la connaissance[59]

L'innovation et la productivité intellectuelles dépendent du renforcement des règles et des normes qui assurent la liberté de circulation des connaissances et leur accroissement par la mise en commun des résultats. La validité de cette affirmation peut être vérifiée en considérant quelques exemples « canoniques » des communs de la connaissance, à commencer par Internet. On sait que le « réseau des réseaux » est né d'un faisceau d'initiatives et de réflexions, et en particulier de la mise sur pied d'une petite communauté de chercheurs qui ont établi entre eux des règles d'échanges égalitaires et réciproques. C'est principalement sur fonds publics et dans le cadre de la recherche publique qu'a pris corps cet Internet primitif, qui était à la fois universitaire et non marchand. Dans le texte fondateur des créateurs d'Arpanet composant le Network Working Group à la fin des années 1960 et au début des années 1970, on peut ainsi lire : « Nous espérons promouvoir l'échange et la discussion au détriment des propositions autoritaires. » Vingt ans après, l'un des membres du groupe fondateur écrivait : « On créa ainsi une communauté de chercheurs en réseau qui croyaient profondément que la collaboration a plus d'efficacité que la compétition[60]. » Comme le remarque justement Patrice Flichy, ce n'est pas la technologie qui a imposé le travail universitaire en réseau, c'est tout à l'inverse la décision de travailler sur un mode coopératif par l'échange d'informations qui a permis de découvrir toutes les potentialités du réseau de façon non planifiée. Ce modèle coopératif répondant au besoin des concepteurs a informé les pratiques et façonné les outils qui ont essaimé par la suite bien au-delà des cercles de la recherche scientifique.

La communauté universitaire a contribué à modeler jusqu'à aujourd'hui les pratiques de coopération et d'échange, comme on le voit avec le succès croissant des sites peer to peer. Si l'institution universitaire a pu ainsi abriter la naissance du réseau, la double condition en fut l'éthique coopérative des savants et l'ensemble des règles, explicites ou non, qui ont interdit l'appropriation exclusive des résultats du travail commun. En cela, Internet, aussi nouveau puisse-t-il paraître, est l'enfant d'une vieille tradition, celle de la « science ouverte ». Dans les années 1940, le sociologue américain Robert King Merton avait dégagé un certain nombre de caractéristiques permettant de définir l'« éthos de la science », lequel conditionnait à ses yeux l'essor de la connaissance. Parmi ces composantes éthiques, à côté de l'universalisme, du désintéressement, de l'intégrité morale et du scepticisme organisé, Merton distinguait le « communisme », terme étrange sous la plume d'un sociologue peu enclin à la moindre sympathie pour le régime de ce nom. Ce qu'il désignait alors par ce terme renvoyait à l'idée selon laquelle la science suppose une organisation des relations entre scientifiques qui fasse de la connaissance un véritable patrimoine commun mondial, enrichi par tous les scientifiques au fur et à mesure de l'avancée de leurs travaux, et dans lequel ils peuvent puiser pour poursuivre leurs recherches. Le « communisme », pour le dire autrement, était pour Merton un aspect essentiel de la science ouverte, qui ne pouvait se développer d'après lui que si les chercheurs restaient autonomes à l'égard des pouvoirs économiques et politiques et

pouvaient se contenter des rémunérations symboliques et des avancements de carrière ordinaires[61]. C'était dire que la science était incompatible avec les normes du capitalisme, comme il le soulignait lui-même de la façon la plus explicite. De sorte que le financement de la science ne pouvait en aucun cas dépendre de l'anticipation des résultats, comme s'il s'agissait d'un investissement privé, mais devait relever de la contribution générale de la société ou, à défaut, de fonds versés par soutien philanthropique à la recherche, sans aucune contrepartie contractualisée.

Cet éthos de la science à l'œuvre dans la création du réseau est encore au principe de la constitution, dans les années 1980, de bases de données librement accessibles aux chercheurs. Les universitaires américains, confrontés à l'augmentation des prix des publications scientifiques, ont créé des systèmes électroniques de diffusion de leurs recherches, des portails de revues et des bases de données qui mettent en œuvre à très grande échelle les principes de la « science ouverte » contre les pratiques marchandes des éditeurs ou des « entrepreneurs universitaires » qui cherchent à monopoliser par des brevets les résultats de leurs recherches. C'est ce même esprit qui anime le mouvement des logiciels libres où il s'agit, par l'accès libre au code source, de poser et de faire vivre des « règles de liberté », lesquelles laissent chaque participant libre d'étudier le fonctionnement du programme, de l'améliorer et d'en redistribuer les copies[62]. C'est d'ailleurs une révolte éthique contre l'imposition des logiciels propriétaires en lieu et place des systèmes libres qui a suscité chez un informaticien du laboratoire d'intelligence artificielle du MIT, Richard Stallman[63], l'idée de créer un nouveau régime de protection juridique définissant une propriété commune « ouverte », c'est-à-dire fondée sur l'ouverture du code source[64]. La Free Software Foundation, créée en 1985 par cet informaticien, s'est donné pour but, selon Philippe Aigrain, de « construire l'ensemble des outils logiciels nécessaires pour les usages généraux de l'informatique, en garantissant que ces outils soient et restent disponibles sous un régime relevant des biens communs[65] ».

Après des années d'effort, les logiciels libres mobilisent des centaines de milliers de développeurs et concernent des dizaines de millions d'utilisateurs. Le système d'exploitation GNU/Linux, qui est utilisé dans la plupart des sites web aujourd'hui, est, on le sait, le résultat de ce type de collaboration. D'autres projets de développement ont connu de grands succès, qu'il s'agisse de Firefox, d'Apache ou de Debian. Comme le souligne encore Aigrain, l'apport majeur de Stallman a été la protection du projet de développement du système GNU[66] sous la licence GPL (General Public License), publiée en 1989, qui crée un véritable commun à partir de la définition des droits et devoirs des usagers[67]. La communauté d'usage et de production est protégée et délimitée par un régime juridique de la propriété intellectuelle commune, appelé « copyleft », selon le terme inventé par Don Hopkins, un ami de Stallman, pour bien souligner l'opposition au régime du copyright. Il s'agit d'un concept général qui définit un ensemble de principes applicables aux licences de distribution du logiciel et qui vise à protéger le droit non d'un seul auteur mais d'une communauté d'usagers-producteurs. L'idée centrale du copyleft est de donner à quiconque la permission d'exécuter le programme du logiciel, d'accéder au code source, de le distribuer et de le modifier[68]. Tout le monde peut utiliser les résultats accumulés par la communauté, y compris pour des usages commerciaux, y apporter sa

propre contribution, mais sans pouvoir se réserver l'exclusivité des résultats des développements qui sont communs.

Le copyleft utilise en somme la logique du copyright en la retournant pour lui faire servir le but opposé de ce pour quoi il a été conçu : ce n'est pas une manière de restreindre l'utilisation d'un logiciel, mais un moyen de le laisser « libre », c'est-à-dire non appropriable de façon exclusive, « pour en faire profiter toute la communauté ». Le copyleft exclut l'exclusion, en quoi il se distingue d'ailleurs du simple abandon dans le domaine public puisqu'il impose aux utilisateurs une règle de libre accès aux modifications introduites. Le copyleft n'est pas une négation de la propriété, c'est un usage paradoxal du droit du créateur sur sa création, libre d'en user à sa guise jusqu'à décider de son mode de distribution, afin de sécuriser l'enrichissement continu du commun[69]. Comme le souligne Pierre-André Mangolte, « la clause copyleft fournit un cadre institutionnel égalitaire et pérenne, favorable au développement prolongé des logiciels libres et à la mise sur pied de formes de production en coopération[70] ». Désormais, la gamme de licences proposées par le mouvement des creative commons permet de produire du commun dans de multiples domaines. Il s'agit d'un système de règles créées par des experts en informatique et des juristes qui permet de mettre à disposition de tous des œuvres culturelles, scientifiques, artistiques et intellectuelles, sous licences spéciales. Ces licences créent un droit particulier de copyright qui oblige par exemple à mentionner l'origine ou la paternité d'une œuvre mais permet d'en interdire les usages commerciaux. C'est l'occasion de dire ici combien le mouvement du « libre » a tiré sa force des liens étroits qui se sont tissés entre des praticiens de l'informatique et certains théoriciens du droit, eux-mêmes férus des nouvelles technologies, comme James Boyle, Eben Moglen, Lawrence Lessig ou Yochai Benkler. Cette alliance entre informaticiens et juristes vient confirmer l'idée selon laquelle les communs de la connaissance supposent une architecture à la fois technique et normative qui soit résistante aux stratégies commerciales et à la logique propriétaire.

L'usage de ces logiciels libres a été évidemment combattu par les grands oligopoles, qui cherchent à imposer leurs standards, à l'exception notable d'IBM, qui s'est appuyé, à partir de 1999, sur le mouvement des logiciels libres dans une logique commerciale. Stallman et beaucoup d'autres ont accordé la priorité à la liberté d'usage et de création, comme l'indique assez l'expression de free software. À leurs yeux, la propriété, si elle est un droit légitime lorsqu'elle concerne un bien matériel, ne l'est pas dans le cas de la création intellectuelle, laquelle pose des problèmes spécifiques et très divers selon les cas. Il y a abus contre-productif à étendre la catégorie de propriété à des biens immatériels comme les logiciels car ceux-ci ne sont pas des « objets » mais des processus collectifs d'écriture par définition inachevables. Comme le souligne Mikhaïl Xifaras, c'est donc au nom d'un « utilitarisme particulièrement altruiste et civique » que Stallman a combattu l'application du copyright aux logiciels. Les prolongements sociaux de ce mouvement du « libre » ne sont pas moins intéressants. Il existe désormais des communautés de coproduction numérique de toutes formes et de toutes tailles. On connaît l'essor rapide et continu de l'encyclopédie Wikipedia, qui est devenue, depuis sa création en 2001, l'exemple le plus visible de ces nouveaux types de ressources collaboratives, avec ses millions d'articles, ses centaines de millions de visiteurs et ses centaines de milliers d'auteurs. Son principe est connu : c'est une « encyclopédie librement

distribuable que chacun peut améliorer », comme le dit son slogan. On retrouve dans cet exemple la caractéristique de la coopération numérique, qui suppose l'établissement de règles facilitant la libre diffusion des contenus, stimulant l'écriture des articles et organisant la surveillance collective des modifications. On pourrait également citer l'expansion rapide des ressources éducatives ouvertes (« open educational resources »), alimentées par des institutions ou des enseignants qui deviennent contributeurs d'un commun éducatif par la mise en ligne de cours, de conférences, d'exercices ou de jeux pédagogiques librement partagés sous licence creative commons.

À ces exemples classiques et parfois même rabâchés, il faudrait encore ajouter des évolutions plus récentes, qui transforment ces communs de la connaissance en « communs de fabrication ». Le mouvement maker, depuis le milieu des années 2000, transfuse aujourd'hui les principes de la coopération numérique dans le monde de la production matérielle. Il combine les technologies de bureau qui permettent l'autofabrication numérique (en particulier les imprimantes 3D) et la collaboration en ligne des membres de la communauté des makers [71]. Certains se plaisent à imaginer une profonde recomposition de la conception et de la production des biens matériels qui s'aligneraient sur la production des services numériques et n'obligeraient plus à la mobilisation d'un capital fixe. Cette nouvelle forme de production serait en effet individualisée et de surcroît débarrassée des brevets, et la conception des produits serait « libre ». Non seulement tout le vaste champ de l'« Internet des objets » pourrait ainsi être régi par les règles du « libre », mais également les produits les plus traditionnels grâce à la description numérique des objets et au « mixage » collaboratif des fichiers. Au-delà de ces quelques exemples qui alimentent l'imagination et le prophétisme, il faudrait évoquer toutes les pratiques de partage des données, d'informations ou d'œuvres sur Internet, la naissance des médias participatifs mais aussi toutes les pratiques coopératives et collaboratives de taille plus réduite, autour de centres d'intérêt particuliers, qui ont été favorisées par l'interconnexion des ordinateurs individuels, sans parler de l'essor fulgurant des réseaux sociaux, qui, bien que capturés par les logiques marchandes, supposent pour se développer la mise en commun de contenus par les internautes.

Internet, par sa profusion, par la multiplicité et la diversité des contributeurs, constitue à n'en pas douter un ensemble de ressources produites et mises en commun par des internautes qui donnent et reçoivent sur le mode du don réciproque. Est-il pour autant, comme se le demande Mikhaïl Xifaras, cet espace libéré et émancipateur qui nous débarrassera de la propriété privée et nous fera passer du capitalisme cognitif au « communisme informationnel » ? La caractéristique de ces mouvements, et en particulier le free software, est d'avoir trouvé une gamme de parades juridiques pour éviter les effets négatifs de la dimension d'exclusivité constitutive d'une « propriété intellectuelle » qui tend à s'imposer comme droit commun sur tout le champ de l'immatériel. Les licences du logiciel libre et de l'open source forment aussi la « base constitutionnelle » du commun de la connaissance sous toutes ses formes, depuis l'Art libre jusqu'à l' open access des universitaires et des chercheurs, et apparaissent comme la condition matricielle d'une création de richesse collective par une communauté d'usagers[72]. La question se pose de savoir si la riposte des partisans du free software et de l'open source à l'extension de la propriété intellectuelle est un modèle généralisable permettant de remettre en cause la domination de la logique propriétaire, non seulement dans le domaine numérique et

informationnel, mais dans tous les secteurs de la production, et de donner forme à une société d'un nouveau type.

Une nouvelle éthique généralisable ?

Les théoriciens de l'« esprit hacker » font grand cas de l'élargissement pratique de l'éthos de la science ouverte à l'écriture des logiciels et de la contestation en acte des nouvelles enclosures[73]. Pour de nombreux commentateurs, qui ont souvent tendance à extrapoler un certain nombre de tendances observables, l'éthique et l'esthétique des hackers seraient en train de bouleverser l'économie et la société. Un « hacker », terme qui désigne autant un programmeur passionné qu'un praticien doué de l'informatique, ne serait pas un « loup solitaire » agissant dans l'informatique pour son propre compte, pas plus qu'il ne serait un simple geek uniquement soucieux des performances de sa machine[74]. Dans le jargon, « le terme hacker sous-entend l'adhésion à la communauté globale définie par le réseau et le respect de l'éthique propre à cette communauté[75] ». La hacker ethic, telle qu'elle est exposée dans un certain nombre d'ouvrages, a plusieurs dimensions. Elle repose sur un certain éthos de la joie, un engagement en faveur de la liberté, un rapport à la communauté orienté vers le « don généralisé ». Cette éthique ne provient pas de l'influence d'un gourou. Elle est plutôt, si l'on en croit l'enquête de Gabriella Coleman, une anthropologue américaine qui a étudié le monde des hackers aux États-Unis dans les années 2000, une construction progressive qui s'est faite au fur et à mesure de l'extension de la pratique collaborative et de la rencontre très concrète avec les entraves instaurées par la logique propriétaire. Cette éthique ne part pourtant pas de rien, elle a hérité au moins en partie des valeurs de la contre-culture des années 1960, ce qui a aidé à transformer un outil technique en un projet social et politique du cyberespace[76]. Ce sont souvent d'anciens hippies de Californie qui ont nourri l'imaginaire de « communautés virtuelles » créées sur la base des rencontres que chacun peut librement faire à partir de son ordinateur personnel. Ces communautés ne sont plus seulement réunies à partir d'intérêts savants, comme c'était le cas dans les débuts d'Internet, mais en fonction de goûts communs en matière de musique ou de littérature, par exemple.

Pour le philosophe Pekka Himanen, l'esprit hacker est une nouvelle éthique du travail qui fait passer la recherche de l'efficacité et du gain après la passion et la solidarité[77]. Certains n'hésitent pas à dessiner le portrait du hacker en « anti-Homo œconomicus[78] ». À l'opposé du travailleur aliéné de l'industrie, le hacker serait un artiste du commun qui n'aurait aucune prétention au génie inspiré et solitaire du romantisme. Il inscrirait sa pratique dans une dynamique esthétique collective, dont la justification quelque peu idéalisée n'est pas sans rappeler les discours des groupes d'avant-garde artistique au XXe siècle[79]. Cette nouvelle éthique du travail, si l'on suit Himanen, serait en train de supplanter la morale puritaine faite de sacrifice et de renoncement, et elle se diffuserait progressivement dans toute l'économie, au point de laisser entrevoir un nouvel esprit général capable de refaçonner un système économique de type nouveau[80].

Gabriella Coleman résume l'esthétique hacker ainsi : « Les hackers tendent à valoriser le jeu, la farce et l'habileté, ils cherchent souvent à jouer des tours par la manipulation du code source ou à faire des blagues ou bien, en mêlant les deux, à écrire un nouveau code

plein d'humour[81]. » Stallman a été l'un des premiers à souligner cette dimension de joie partagée dans la pratique du hacking[82]. Le jeu créatif est la principale motivation du hacker, qui doit faire preuve, pour se faire reconnaître dans sa communauté, d'autodérision, d'espièglerie et d'habileté. Cet aspect donne à l'activité du hacker des caractéristiques s'opposant délibérément au travail contraint qui prédomine dans la société capitaliste. L'activité du hacking, fondée sur la passion et non sur la contrainte, briserait la frontière entre travail et loisir, elle ferait de ce dernier non plus un temps de passivité et d'isolement mais un moment d'agir collectif.

Si l'humour, toujours lié à des « performances », au sens esthétique du terme, est donné comme un trait caractéristique de ces communautés, le milieu serait également soudé autour de valeurs fondamentales qui relèvent d'un libéralisme radical. La liberté d'expression, la liberté de s'associer et la liberté d'accéder à l'information et à la culture sont pour le milieu hacker des principes fondamentaux et intangibles. Pour le dire autrement, le mouvement hacker retournerait contre le néolibéralisme et l'idéologie de la propriété intellectuelle le principe de la liberté personnelle d'expression aux fondements du libéralisme. Le slogan hacker « Code is speech » signifierait que le développeur de logiciel doit jouir des mêmes libertés que tout citoyen. S'il n'en dispose pas du fait de l'appropriation privée, c'est que la parole n'est pas libre. Comme le rappelle Himanen, « la liberté d'expression et le respect des données personnelles constituent des principes essentiels pour les hackers[83] ». C'est en ce sens qu'il faudrait voir dans l'esprit hacker une résurgence des mouvements américains en faveur de la protection et de l'extension des libertés civiles fondamentales, qui sont menacées ou violées par les agences de surveillance policière et les oligopoles du web. La création de l'Electronic Frontier Foundation (EFF) par Mitch Kapor et Jonh Perry Barlow en 1990 constitue un moment clé dans la définition de cyberdroits et dans la défense de l'indépendance du cyberespace. La sensibilité politique du milieu s'est renforcée à mesure que le contrôle du net devenait un enjeu fondamental pour les pouvoirs d'État, totalitaires ou « libéraux ». L'alliance étroite entre les grandes entreprises du net et les États ont fait du cyberspace un espace de surveillance où il n'existe potentiellement plus de limites à l'intrusion des pouvoirs dans les données et les échanges personnels[84].

L'éthique hacker constituerait donc une actualisation des idéaux du libéralisme moral et politique le plus traditionnel, beaucoup plus qu'une préfiguration d'un communisme informationnel. Elle aurait de surcroît une teinte libertaire issue de la contre-culture des années 1960 et 1970. La créativité ne serait possible que dans le contexte le moins réglementé et le moins hiérarchique possible. C'est ce que montre par exemple Eric Raymond dans un texte classique de la littérature hacker où il oppose la créativité du « bazar » coopératif à la « cathédrale » des entreprises informatiques classiques. De façon très courante dans la littérature hacker, l'horizontalité, l'égalité et la plus grande liberté sont présentées comme les principaux atouts des réseaux collaboratifs et sont régulièrement opposées à l'obsession de la prescription et du contrôle des entreprises et des administrations[85]. Ce n'est sans doute pas si simple et bien souvent le travail de coordination et de sélection des contributions est assuré par une hiérarchie informelle, voire par un « dictateur bienveillant » (benevolent dictator), selon le terme qui sert à désigner les leaders de projets coopératifs comme Linus Torvalds. Si l'on doit prendre avec

prudence ces formes d'idéalisation du milieu et de ses pratiques[86], on doit également se demander si cette éthique, nourrie par une littérature qui vise tout autant à la décrire qu'à la construire, ne traduit pas néanmoins un ensemble de normes diffuses d'entraide et de solidarité qui inhibent assez fortement les comportements opportunistes de free riding. En ce sens, l'éthique hacker joue un peu la même fonction que les normes collectives qui fondent l'établissement des institutions et des règles dans le cas des communs naturels. On peut en tout cas retenir, quel que soit le degré parfois considérable d'extrapolation que l'on trouve dans les commentaires, que les pratiques qui se sont développées dans le domaine des logiciels libres, des médias participatifs, des sites collaboratifs ou des partages de données, etc., ont montré que les facteurs sociaux, civiques et éthiques jouent un rôle majeur dans la créativité intellectuelle et esthétique requise par la production numérique de certains biens et services. Et cette démonstration pratique s'est faite contre la conception dominante selon laquelle seule est efficace l'incitation financière garantie par la propriété dans le domaine de la connaissance.

« Libre » et « commun »

La liberté doit être entendue, selon un mot désormais fameux de Stallman, non pas au sens de free beer mais au sens de free speech. Les auteurs qui comptent dans le milieu, comme le juriste américain Lawrence Lessig, font de la liberté, définie comme absence de réglementation par le marché ou l'État, le nec plus ultra du mouvement du logiciel libre et, plus généralement, de la mobilisation en faveur d'un Internet créatif, regardé comme un « commun de l'innovation[87] ». Une ressource libre est selon Lessig une ressource « à la disposition de tout le monde[88] ». Lessig, tout comme Stallman d'ailleurs, pense que la lutte n'est plus entre le marché et l'État, mais entre la propriété exclusive sur l'information et la connaissance et la ressource libre d'accès. Internet est donc le meilleur exemple de cette « ressource libre », c'est-à-dire « détenue en commun ». Est-ce à dire qu'avec les communs de la connaissance nous serions, à l'inverse de ce qui a lieu avec les communs naturels, dans un univers qui ne devrait être régi par aucune norme ni loi ? La confusion est rapidement faite entre surfer d'un site à l'autre en y puisant ce que l'on veut et coproduire des connaissances et des informations. Certains auteurs semblent très loin des leçons d'Ostrom lorsqu'ils font de l'open access une nouvelle « terra nullius » dont pourrait s'emparer n'importe qui pour n'importe quel usage[89].

On peut se demander si cette insistance dans le mouvement du logiciel libre sur les libertés d'usage, de diffusion et de modification, lesquelles sont censées donner naissance à une free culture, n'a pas tendance à occulter le principal, qui est la constitution de communautés de co-utilisateurs et de coproducteurs. Car le mouvement « libriste » n'est pas seulement la réitération des utopies de la libre circulation de l'information et de la transparence généralisée permises par l'informatique. Faire en sorte que le fruit de la collaboration de centaines ou de milliers d'internautes ne puisse pas être exclusivement approprié par aucun des membres de la communauté mais puisse, au contraire, être utilisé et modifié par tous, telle est la portée de la « liberté » et de l'« ouverture » que construisent les règles du partage.

Un commun de la connaissance suppose des règles, variables selon la tâche collective à réaliser, selon les compétences requises, selon la taille de la communauté. La sélection des membres, la coordination des contributions, la levée des fonds nécessaires, la conservation des archives, tout cela suppose un vrai travail de construction de chaque commun pour qu'il soit durable et productif. Il convient d'ajouter que les règles d'« ouverture » peuvent changer d'un projet coopératif à l'autre. Si Wikipedia autorise une ouverture à la collaboration assez large, il est d'autres projets dans lesquels les développeurs sont plus strictement sélectionnés selon leurs compétences et leurs adhésions à la philosophie du logiciel libre. C'est ce qui ressort de la description que donne Simon Broca de la constitution du projet du système d'exploitation Debian, qui a les plus grands rapports avec l'architecture des communs naturels analysés par Elinor Ostrom et son équipe, en particulier par la distinction qui y est faite entre le plan des règles constitutionnelles et celui des procédures opérationnelles ou encore par la mise en place d'une instance de résolution des conflits (le « Technical Committee »)[90].

Ce qui est sans doute le plus trompeur dans l'interprétation de la « liberté » d'Internet

est l'oubli de la série de règles incorporées par le système technologique en tant que tel, système qui facilite ou gêne certains modes d'échanges et de travail commun. Selon une formule de Lessig, « le code, c'est la loi ». Par code, ou architecture, il faut entendre l'ensemble des principes et instructions contenus dans les infrastructures matérielles et logicielles qui constituent la structure du web, lequel a eu pour caractéristique initiale de ne pas être contrôlé centralement et de pouvoir, en conséquence, se développer en fonction des applications et des contenus que chacun peut y apporter. Selon Lessig, « le système est bâti, structuré pour rester ouvert à toute nouvelle innovation qui se présenterait[91] ». Comme l'avait souligné ce dernier dans son premier ouvrage en 1999, il n'y a rien de « naturel » dans le cyberespace, tout y est choix, tout y a été construit selon une certaine logique favorisant la liberté de circulation des informations[92]. Or le code, qui est le vrai régulateur du système, est susceptible de changer[93]. L'un des principes architecturaux les plus importants repose sur les protocoles TCP/IP, qui permettent que les échanges de données se produisent sans que les réseaux aient connaissance de leurs contenus et sans que l'on puisse rapporter les données aux expéditeurs. Cette architecture élémentaire initiale rendait impossible qu'un agent puissant, État ou grande entreprise de télécommunications, vienne réglementer les interactions entre internautes puisque, selon le principe du end-to-end (« bout-à-bout »), le développement des échanges de données et de l'Internet en général se faisait en dehors de toute interférence centrale. L'autre principe important était celui de la parfaite « neutralité » du net, un principe qui concerne la circulation des « paquets » de données dans les réseaux. Dire qu'Internet s'est construit sur un principe de neutralité signifie que tous les « paquets » sont traités de façon strictement égale quel que soit leur contenu[94]. Cette condition est évidemment très menacée par le poids des oligopoles de l'Internet qui, en se concentrant et en s'alliant, pourraient à terme transformer radicalement le cyberespace selon une logique marchande facilitée par l'accumulation des données sur les internautes et guidée par la recherche du gain publicitaire maximal.

Lessig, à la fin des années 1990, avait bien perçu la manière dont les gouvernements et les grandes entreprises commençaient à transformer le code d'Internet pour contrôler le cyberespace selon leurs intérêts de plus en plus liés. L'identification de l'internaute, la collecte d'informations personnelles, l'espionnage généralisé par les entreprises et les agences de renseignement, tout cela s'est rajouté au « code primitif » et a modifié la nature du cyberespace. Lutter pour la liberté sur Internet, c'est donc défendre la liberté personnelle contre la double menace de l'emprise des entreprises et de la surveillance gouvernementale. Mais c'est aussi défendre un espace de mise en commun non régi par la logique du marché et la censure politique de l'État.

L'illusion du « communisme technologique »

Un certain nombre de commentateurs, à partir d'observations partielles et de considérations générales sur la connaissance, voient d'ores et déjà dans le déploiement d'Internet l'avènement prochain d'un communisme informationnel généralisé. Dans un texte qui parodie de façon assez habile le Manifeste communiste, Eben Moglen, professeur de droit à la Columbia University Law School, avance que la lutte des classes s'est déplacée sur le terrain de la connaissance et oppose désormais les « créateurs », alliés aux travailleurs, à la classe propriétaire. L'un des aspects intéressants de ce texte tient à ce qu'il reproduit la tension que l'on trouve chez Marx entre une loi de l'histoire qui conduirait nécessairement à une société émancipée et une analyse des rapports antagoniques entre les classes qui ne permet pas en elle-même de désigner un vainqueur avant la fin de la lutte. C'est ainsi qu'il écrit : « L'avance de la société numérique, dont la bourgeoisie est l'involontaire promoteur, remplace l'isolement des créateurs, dû à la concurrence, par leur combinaison révolutionnaire, due à l'association. [...] Le réseau lui-même, libéré du contrôle des diffuseurs et autres propriétaires de bande passante, devient le locus d'un nouveau système de distribution, basé sur l'association entre homologues sans contrôle hiérarchique, qui remplace le système contraignant de distribution de la musique, de la vidéo, et autres biens immatériels[95]. » Les communautés d'internautes seraient la préfiguration d'une nouvelle organisation sociale et politique fondée sur la coopération généralisée permise par la mise en réseau des ordinateurs.

Cette démarche reste souvent ambiguë. On est en droit de se demander, à lire les auteurs qui défendent ce genre de thèse, si l'avènement de la société communiste dépend d'un mouvement social puissant, qui se dotera des instruments de lutte et créera des institutions nouvelles correspondant aux principes d'une société fondée sur la coopération, ou si les transformations du capitalisme et les nécessités de la création de valeur dans l'économie de la connaissance conduiront d'elles-mêmes à la société communiste réticulaire. C'est ainsi que l'on peut trouver mêlées, chez les mêmes auteurs, les deux logiques à la fois. Hardt et Negri échappent sans doute au déterminisme technologique lorsqu'ils voient l'avenir de la société dans une extension du mouvement des logiciels libres et font de l'open source la matrice de la future société : « On peut donc voir la démocratie de la multitude comme une société open source, c'est-à-dire une société dont le code source est révélé, permettant à tous de collaborer à la résolution de ses problèmes et de créer des programmes sociaux plus performants[96]. » Si, dans une telle conception, le risque reste grand d'assimiler la politique à la résolution de problèmes techniques, on peut imaginer néanmoins que la société future ne pourra surgir que d'un combat politique qui réussirait à imposer le « libre » et l'« ouvert »[97].

Pour d'autres auteurs, ou pour les mêmes mais à d'autres moments, le modèle coopératif va triompher sans mal par la grâce d'une logique immanente au capital lui-même, lequel fonctionnerait de plus en plus sur la base des réseaux et créerait de la valeur en captant la libre coopération des cerveaux, productrice de la connaissance

collective[98]. Selon cette thèse, les entreprises cherchent à capter les externalités positives engendrées par la communication sociale et la coopération cognitive, devenues les principales sources de création de valeur économique. Trouvant dans l'exploitation du travail collaboratif du logiciel libre une sorte de prototype économique, ce capitalisme cognitif s'étend à mesure que les entreprises comprennent l'importance économique des communautés virtuelles. Avec ce nouveau « mode de production », fondé sur l'interconnexion des intelligences via le réseau, se créeraient les conditions d'un dépassement du capitalisme[99]. André Gorz est parfois tombé dans ce travers techniciste lorsqu'il a soutenu, par exemple, que « l'ordinateur apparaît comme l'outil universel, universellement accessible, par lequel tous les savoirs et toutes les activités peuvent en principe être mis en commun[100] ». On retrouve ici des formes utopiques parfois anciennes, dont le principe récurrent consiste à extrapoler les effets de certains systèmes d'organisation ou de dispositifs techniques pour en faire des modèles d'organisation de la société. Qu'il s'agisse de l'organisation industrielle chez Saint-Simon, ou de la cybernétique un siècle et demi plus tard chez Norbert Wiener, ce sont à chaque fois des formes économiques et techniques qui servent de points d'appui pour des projections futuristes de réorganisation sociale complète.

Les « communs de la connaissance » vus depuis le capital

Si l'on consulte le discours managérial, on s'aperçoit que le capitalisme connexionniste a pris depuis plus d'une décennie le virage du commun. L'emprise du capitalisme est en train de se renouveler par l'utilisation des nouvelles technologies et par l'instrumentalisation commerciale du besoin de se rassembler, de communiquer et d'inventer en commun. Cela ne prouve pas le caractère inéluctable de l'avènement de la démocratie du commun par la voie du capitalisme cognitif, cela démontre plutôt la capacité des entreprises de « faire feu de tout bois » en construisant des quasi-communs managériaux et commerciaux, internes et externes. Une abondante littérature d'entreprise témoigne de tous les efforts qui sont faits aujourd'hui pour repenser le modèle économique des entreprises à partir de l'économie des réseaux et pour repérer et élaborer les dispositifs qui permettent de créer un ersatz de commun directement ordonné aux finalités capitalistes[101]. Si créer de la coopération dans l'entreprise ne va pas de soi, cela doit être néanmoins la tâche primordiale des nouveaux managers, affirme ainsi Olivier Zara. L'intelligence collective et le management de la connaissance sont les deux ressources fondamentales de la performance des entreprises[102]. Le management de l'intelligence collective « favorise un nouvel art de travailler ensemble fondé sur le partage, l'entraide intellectuelle et la cocréation », soutient-il benoîtement [103]. Il s'agit de substituer au « command and control » le « connect and collaborate »[104].

Ce management de la coopération, typique du « nouvel esprit du capitalisme » décrit par Luc Boltanski et Ève Chiapello[105], se heurte évidemment à la limite que constitue le but même de l'entreprise, la rentabilité, et aux méthodes qui font de l'incitation strictement individuelle à faire carrière et à disposer d'un plus haut salaire le nec plus ultra de la motivation des salariés[106]. Pour Olivier Zara, la coopération dans la firme n'a rien de spontané, elle suppose des incitations, des outils, des modes d'organisation spécifiques, tout un « art » que le manager doit maîtriser de plus en plus finement. Mais cette coopération organisée n'a rien à voir avec la démocratie : « Les entreprises ne sont pas démocratiques (sauf exceptions) et pour leur survie, leur développement durable, il est préférable que les entreprises ne soient pas démocratiques [107]. » La nouvelle gouvernance capitaliste consiste à faire du commun « en interne », en mobilisant idées et connaissances des « collaborateurs » sans jamais laisser penser que les salariés pourraient participer un tant soit peu à la décision collective. La nouveauté est moins là que du côté du marketing qui vise à la constitution de communautés de consommateurs, lesquelles formeront, selon leur volume et la densité des liens établis, une part très importante de la valeur financière de l'entreprise.

Les professionnels du marketing ont pris depuis longtemps l'habitude de collecter les informations personnelles sur le profil des clients, de constituer des bases de données sur les consommateurs pour pouvoir cibler individuellement les suggestions publicitaires et pour louer leurs fichiers à d'autres entreprises. Les pratiques des marketeurs vont de plus

en plus loin dans l'organisation de la « base constitutionnelle » de leur propre développement. La firme n'a plus seulement à séduire un marché fait d'atomes passifs qui ne se connaissent ni n'échangent entre eux, elle doit construire un « capital-client », c'est-à-dire une communauté de consommateurs invités à entrer dans des univers de marques, à participer à la définition des produits, à se transformer en coproducteurs de l'innovation. Contrairement à une vision naïve qui ferait du capital un simple capteur parasitaire de la libre connexion des cerveaux, on a plutôt affaire à des stratégies marketing de plus en plus élaborées qui organisent la coopération gratuite des clients. Il s'agit de les fidéliser, de donner un sens plus collectif à leur consommation, mais aussi, et de plus en plus, d'exploiter les informations qu'ils peuvent apporter sur eux-mêmes ou sur les salariés avec lesquels ils sont en contact, ou, mieux encore, de susciter la créativité dont un ensemble de gens aux compétences différentes peuvent faire preuve et, in fine, de profiter d'un travail largement bénévole. C'est le ressort du crowdsourcing, qui s'appuie sur la collaboration gratuite et spontanée des usagers pour produire des jugements sur les produits, pour en proposer de nouveaux ou améliorer les services de vente ou d'après-vente. Par le moyen d'Internet, comme l'écrit Jeff Howe, « les gens ordinaires, qui utilisent leur temps libre pour créer du contenu, résoudre des problèmes et même faire de la R&D institutionnelle, [sont devenus] un nouveau réservoir de main-d'œuvre bon marché[108] ».

La clé de la réussite managériale résiderait désormais dans la capacité à construire un commun commercial, si l'on en croit les « gourous » du management. Selon John Hagel et Arthur Armstrong, une entreprise doit s'appuyer sur l'organisation de « communautés virtuelles à but lucratif », véritables vecteurs de profits dans la nouvelle économie. Les communautés virtuelles ne sont plus ici ces espaces de liberté et de partage imaginés par les héritiers de la contre-culture, mais des formes commerciales nouvelles. La stratégie gagnante consiste donc pour les entreprises non à se contenter d'informer sur leurs produits par le moyen des sites web, mais à créer des communications entre leurs clients à partir d'un centre d'intérêt commun qui a trait aux produits qu'il s'agit de leur vendre ou aux services que les consommateurs peuvent se rendre entre eux moyennant commission pour l'intermédiaire. La construction par les entreprises de telles communautés s'impose du fait de la loi des rendements croissants qui veut que « plus vous vendez, plus vous vendez », principe qui a assuré le succès de Microsoft ou de Facebook plus tard[109].

Sur de tels marchés à rendement croissant, il faut être le premier pour bénéficier pleinement d'une dynamique monopolisatrice qui peut être fulgurante, à l'exemple des entreprises organisatrices de réseaux sociaux comme Twitter [110]. Ces exemples montrent combien la communauté de consommateurs détermine la valeur de l'entreprise, mieux, combien la communauté virtuelle permet de baisser les coûts de production par l'usage d'une main-d'œuvre gratuite. Ce devenir capital de la communauté tient à la manière dont la logique du réseau est instrumentalisée par le marketing. Plus le réseau est vaste, plus la valeur financière de l'entreprise est grande. Selon Hagel et Armstrong, la règle du jeu consiste pour l'organisateur de la communauté virtuelle commerciale à « exploiter la valeur que ses membres représentent[111] ».

Si les consommateurs de biens ou de services alimentent par leurs jugements, conseils ou informations les contenus des sites ou des forums des firmes, ils peuvent également participer à la recherche et au développement des produits. La consommation devient production ou coproduction de la marchandise ; les consommateurs-utilisateurs sont

transformés en coproducteurs bénévoles de l'innovation selon un schéma qui a été théorisé par Eric von Hippel[112] : l'innovation est de plus en plus souvent créée par des communautés composites de personnes ayant des compétences différenciées, cette diversité étant précisément source de fécondité créatrice. Pour certains, le modèle de projet collectif en ligne va se substituer pour l'élaboration du produit, au moins partiellement, à l'entreprise classique, car il permet des baisses substantielles de coûts en utilisant pour la partie R&D une composante de travail bénévole fourni par une communauté formée sur la base d'une passion ou d'un intérêt. Dans la « wikinomics », selon le mot-valise forgé par Don Tapscott et Antony D. Williams, les consommateurs rebaptisés « prosommateurs » rassemblés en communautés en ligne « participent à la création des biens et services au lieu de se contenter de consommer des produits finis »[113]. S'ouvre pour eux une ère nouvelle où des milliards d'individus participeront bénévolement à la production de richesses que pourront s'approprier les firmes. Comme Tapscott et Williams le disent assez naïvement, nous assisterions à la mise en œuvre de « modèles qui étaient autrefois du domaine du rêve ».

Pour les entreprises, la situation serait la suivante : « exploiter le nouveau mode de collaboration ou mourir », ce qui les forcerait à modifier radicalement leur organisation [114]. Cette extension du champ de l'organisation coopérative par le capital vise l'usage productif du temps et des motivations qui excèdent le temps d'usage de la force de travail salariée. Le temps libre des salariés, des retraités ou des étudiants devient temps productif bénévole. La consommation et le loisir s'intègrent au temps de production des marchandises. Yann Moulier-Boutang se trompe lorsqu'il se risque à dire que « l'intelligence entrepreneuriale consiste désormais à convertir la richesse déjà là dans l'espace virtuel du numérique en valeur économique[115] ». Tout indique que l'« intelligence entrepreneuriale » consiste plutôt à construire la coopération gratuite des clients, à produire de la connaissance collective qui sera directement incorporée dans le cycle productif et à un coût très faible. Le commun est d'ores et déjà une catégorie managériale qui sert à ajouter à l'exploitation classique des salariés l'exploitation inédite des consommateurs-utilisateurs[116].

On est en droit de se demander si les entreprises qui s'adjoignent ces communautés online et qui « entrevoient déjà les vrais dividendes des capacités et du génie collectifs » vont pouvoir longtemps profiter de cette main-d'œuvre gratuite et se développer toutes sur ce modèle d'exploitation du travail collaboratif gratuit[117]. Les tenants de la thèse de la révolution numérique du capitalisme semblent convaincus que de puissantes motivations restent à exploiter. Le consommateur devient coopérateur non pas par la contrainte économique, comme c'est le cas du salarié, mais par la séduction, le goût du partage, la valorisation de ses compétences, la reconnaissance qu'il reçoit d'autrui, la passion qu'il peut investir dans une activité volontaire, etc. L'intégration dans une communauté de consommateurs n'est évidemment pas nouvelle, elle relevait déjà de la logique du « branding », qui fait de chaque consommateur acceptant de porter l'insigne ou le logo de la marque, un marketeur volontaire. C'est parce que la marchandise est une marque signifiante pour le consommateur qu'une communauté symbolique devient désirable et fonctionne comme réservoir identificatoire. Mais le marketing attend désormais autre chose qu'une participation non rémunérée à la force de vente, il vise une contribution non

payée à la force de production, une main-d'œuvre gratuite et volontaire au service de l'entreprise. Il s'agit pour elle de mettre au travail les consommateurs, d'en faire les coproducteurs de la marchandise et de leur propre assujettissement. Et ceci n'est possible qu'en exploitant toutes les insatisfactions liées au travail contraint salarié, qu'en surmontant les limites des « motivations extrinsèques » monétaires pour mieux instrumentaliser les « motivations intrinsèques » non monétaires et les aspirations au travail en commun, pour reprendre des catégories psychologiques en usage dans la gestion des « ressources humaines ». Les communs commerciaux du capital numérique constitueraient le vecteur d'une nouvelle ère démocratique : « Nous formons pour nous-mêmes une économie à part entière : un vaste réseau mondial de producteurs spécialisés qui troquent et échangent des services pour se distraire, se nourrir, apprendre. Une nouvelle démocratie économique est en train de voir le jour, et nous avons tous un rôle de premier plan à y jouer[118]. » On le voit, il n'est pas question ici de compter sur la seule coopération spontanée des cerveaux par le biais des ordinateurs ou sur une « production des connaissances par les connaissances » qui procéderait de la dynamique cognitive elle-même[119]. C'est l'entreprise qui construit le quasi-commun commercial en proposant un cadre d'interaction pour en tirer profit. Il s'agit pour elle de « monnayer » les écosystèmes qu'elle aura conçus et mis à disposition des clients créateurs. Pour le dire autrement, c'est le capital qui est à la manœuvre pour produire le commun de connaissances.

On ne peut, au final, que constater la proximité des thèses promouvant l'anarcho-communisme informationnel et de celles vantant les mérites du capitalisme numérique. Ce sont souvent les mêmes arguments qui sont utilisés, les mêmes illusions techniciennes qui sont érigées en vérités absolues. Mais s'il est une dimension que les promoteurs de la nouvelle entreprise en réseau mettent volontiers en avant, c'est bien celle du caractère construit des quasi-communs commerciaux. Hommage du vice à la vertu ? En tout cas, le chemin vers le capitalisme cognitif n'a rien d'une émergence spontanée et d'un processus naturel. La connaissance n'est pas plus naturellement rare qu'elle n'est naturellement abondante. Sa production, sa circulation et son usage dépendent des institutions qui ordonnent et façonnent les pratiques. 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. La mise en valeur des effets de la technologie numérique n'est d'ailleurs pas toujours synonyme de fascination ou de naïveté. Des auteurs comme Stallman ou Lessig ont suffisamment montré que certaines caractéristiques de l'architecture technologique pouvaient favoriser la constitution de communautés, tandis qu'à l'inverse d'autres caractéristiques pouvaient les détruire[120].

Yochai Benkler, dans son effort pour constituer une nouvelle « économie politique de l'information en réseau », a montré la fragilité des structures du web face aux moyens qu'accumulent les entreprises géantes pour contrôler, en cheville avec les agences de sécurité policière des États, les nouveaux réseaux de communication. Si un obstacle matériel à la déconcentration des moyens de communication et de production de l'information a été levé grâce à la dissémination dans la population de l'ordinateur personnel et à l'interconnexion de plus en plus dense des internautes, rien ne garantit que cette condition technique et économique essentielle à la constitution d'un nouvel espace

public suffise à assurer l'avenir d'une information démocratique et d'une culture issue de la production commune. Si Internet a donné naissance, comme Benkler le soutient, à un nouvel environnement informationnel beaucoup plus propice à la vitalité de la démocratie politique, voire à la création collective d'une « nouvelle culture populaire[121] », cela tient sans doute à la « propriété politique » de la technologie, qui permet le contact direct entre internautes, la mise en commun des ressources, la coopération dans la production des informations[122]. Mais, comme le précise aussi Benkler à la suite de Stallman et Lessig, la technologie d'Internet ne détermine pas à elle seule telle ou telle forme sociale et politique, elle la rend possible et la facilite tout au plus. D'autres « schémas d'utilisation » des technologies peuvent servir des stratégies très différentes et induire des rapports sociaux tout autres[123]. C'est donc en termes de « bataille » traversant tout le champ des nouvelles technologies qu'il faut aborder la question du commun de la connaissance en refusant tout prophétisme qui verrait dans la technologie numérique l'avènement inexorable d'une société libre[124].

Plus généralement, il convient de tirer les enseignements majeurs de l'économie politique des communs initiée par Ostrom et son équipe de l'université de l'Indiana. Cette analyse marque une rupture avec le naturalisme de l'orthodoxie économique standard, en même temps qu'elle reconnaît sur le plan théorique l'actualité et l'effectivité de pratiques collectives souvent fort anciennes. Cette théorie introduit la dimension fondamentale des institutions dans la naissance et dans la gestion des communs, ce qui permet d'en conclure que ce n'est pas tant la qualité intrinsèque du bien qui vient déterminer sa « nature » de commun que le système organisé de gestion qui institue une activité et son objet en commun. Si l'on pouvait avoir le sentiment, à lire ces travaux des années 1980, que seules les « ressources naturelles » pouvaient relever d'un gouvernement du commun, les développements ultérieurs sur la production, la diffusion et l'entretien des connaissances et de l'information tendent à montrer que, pour Ostrom et son équipe, la variable institutionnelle dépend certes de considérations d'efficacité, donc d'adéquation entre le type de ressources et les règles de production, mais aussi de choix normatifs. Par là, Ostrom répond au dogme économique dominant par un double argument. Elle montre d'abord qu'un système institutionnel organisant la gestion commune peut être beaucoup mieux adapté à la « durabilité » des ressources ou à la production des connaissances que le marché et l'État. Mais, surtout, elle opère un déplacement décisif en installant la question du commun sur le terrain de l'action collective et de ses conditions politiques. C'est ce déplacement vers les règles de gouvernement qui a d'ailleurs permis de mettre sur le même plan les « commons » dits naturels et les « commons » de la connaissance, et d'élargir l'analyse aux questions majeures de l'environnement ou de la démocratie à un niveau mondial, comme elle l'a fait à la fin de sa carrière.

En ce sens, l'émergence du « paradigme des communs » lui doit beaucoup. En montrant que les menaces pesant sur l'environnement et sur le partage libre des ressources intellectuelles sont toutes liées à la nature des règles d'usage explicites ou implicites, formelles ou informelles, actuelles ou potentielles, qui les détruisent ou empêchent leur développement, elle permet de comprendre le caractère dangereux de comportements économiques guidés par la logique d'appropriation qui épuisent irrémédiablement les ressources naturelles. D'un autre côté, elle souligne les risques de sous-production intellectuelle et culturelle liés à une privatisation de la connaissance qui menace la

créativité et la communication en bridant la coproduction des idées et des œuvres et en gênant l'usage du patrimoine public. Dans les deux cas, l'analyse invite à chercher les règles qui permettraient de parer à ces dangers. Sur ce point, Elinor Ostrom, bien qu'elle soit restée extrêmement prudente quant aux conclusions pratiques à tirer de ses analyses, n'a pas méconnu l'importance politique possible de son travail. Il lui est arrivé de souligner, donnant ainsi raison à Hardin quant à l'ampleur des enjeux, que les dilemmes des communs ne concernaient pas seulement les ressources locales de petites communautés, mais que de nombreux problèmes posés aux nations et au monde, qu'ils soient politiques, sociaux, écologiques ou militaires, relevaient de la terrible logique du « dilemme du prisonnier » s'imposant à des individus enfermés dans leur rationalité strictement individuelle et incapables de trouver une solution coopérative : « Le monde est en grande partie dépendant des ressources qui sont sujettes à la possibilité d'une tragédie des communs[125]. » Cette dernière est donc en réalité toujours une tragédie de la coopération impossible lorsque les individus sont prisonniers de leur intérêt propre. En déplaçant les enjeux de la production vers les institutions, Ostrom a entamé sans l'achever la critique du naturalisme économique ; elle a surtout fait du commun une dimension et un principe de l'agir, une logique qui appelle une théorie nouvelle.

Notes du chapitre 4

1. Comme on sait, il s'agit plus exactement du prix d'économie de la Banque de Suède « en mémoire d'Alfred Nobel ». Les travaux d'Elinor Ostrom ont été développés dans le cadre d'un groupe interdisciplinaire de recherches qu'elle a fondé avec son mari, Vincent Ostrom, en 1973 à l'université d'Indiana, le Workshop in Political Theory and Policy Analysis. Pour une présentation historique des recherches sur les communs, cf. Charlotte HESS, « Is there anything new under the sun ? A discussion and survey of studies on new commons and the Internet », papier présenté à la huitième conférence de l'International Association for the Study of Common Property, Bloomington, Indiana, 31 mai-4 juin 2000. Consultable en ligne sur http://dlc.dlib.indiana.edu/archive/00000512.

2. C'est le sens de cette définition apparemment minimaliste qui veut qu'un commun soit « une ressource partagée par un groupe de gens ». Cf. Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), Understanding Knowledge as a Commons, op. cit.

3. André GORZ, Écologica, Galilée, Paris, 2007, p. 37 et 39.

4. Les distinctions économiques sont sur ce point des héritages du droit civil romain et de sa division des biens selon leur nature (voir supra, chapitre 1, notre analyse de la « réification du commun »).

5. Cf., pour un exposé de la doctrine, Luc WEBER, L'État acteur économique, Economica, Paris, 1997.

6. Cf. Richard MUSGRAVE, The Theory of Public Finance. A Study in Public Economy , McGraw-Hill, Columbus, 1959, et sa présentation canonique par Paul SAMUELSON, L'Économique I, Armand Colin, Paris, 1982, p. 224.

7. L'expression « public goods », que nous traduisons par « biens publics », est ambiguë en français car elle semble signifier que seul l'État est en mesure de les produire. Le discours économique utilise aussi l'expression synonyme de « biens collectifs », qui a le défaut d'entraîner une confusion avec les « biens communs ».

8. Mancur OLSON, La Logique de l'action collective, Éditions de l'Université libre de Bruxelles, Bruxelles, 2011 (1965).

9. Il y a des biens dont la consommation est individualisable, comme l'éducation, qui peuvent être fournis ou par l'État ou par le marché, de la même façon qu'un phare peut être public ou privé. L'usage des routes peut être gratuit mais celui des autoroutes payant.

10. Cf. Elinor OSTROM, Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles, De Boeck, Paris, 2010. Cette traduction pose de nombreux problèmes, à commencer par le curieux changement du sous-titre. On peut se reporter à l'ouvrage original : Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

11. Science, 13 décembre 1968. Consultable en ligne : http://www.sciencemag.org.

12. Étienne-Gabriel MORELLY, Code de la nature, La Ville brûle, Paris, 2011, p. 44.

13. Cf. Thomas Robert MALTHUS, Essai sur le principe de population, Garnier-Flammarion, Paris, 1992, p. 36-37.

14. Cf. Alfred N. WHITEHEAD, Science and the Modern World, Mentor, New York, 1948, p. 17 (traduction française, La Science et le Monde moderne, Éditions du Rocher, Monaco, 1994). La conception grecque de la nature « où chaque chose tient son rôle », et qui va vers sa fin comme l'art tragique mène les destinées jusqu'à leur terme, est pour Whitehead le socle de la science moderne : « Leur vision (i.e des grands tragiques) de la destinée, impitoyable et indifférente, poussant un incident tragique jusqu'à son terme inévitable, est la vision même de la science » (ibid., p. 27).

15. Julien BOUISSOU, « Agriculture, surexploitation des nappes. L'Inde est menacée par une pénurie d'eau », Le Monde, 10 août 2013.

16. Voir supra, chapitre 1 : « La réification du commun ».

17. La propriété privée permettrait également de réduire les coûts de négociation en les limitant à un petit nombre de personnes qui doivent régler deux à deux les problèmes de voisinage, alors que la

propriété commune impliquerait que chacun négocie avec chacun des autres copropriétaires, ce qui est une curieuse façon d'envisager la délibération collective. Cf. Harold DEMSETZ, « Toward a theory of property rights », The American Economic Review, vol. LVII, n° 2, mai 1967, p. 357.

18. Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), Understanding Knowledge as a Commons, op. cit., p. 5, et Yochai BENKLER, « L'économie politique des biens communs », consultable en ligne sur www.april.org. Pour la version originale, cf. Upgrade, vol. IV, n° 3, juin 2003, Open Knowledge, consultable en ligne sur www.upgrade-cepis.org.

19. La traduction de « commons » en français par « biens communs » ou en italien par « beni comuni » fait perdre l'essentiel de la rupture opérée par Elinor Ostrom.

20. David BOLLIER, « Growth of the commons paradigm », in Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), Understanding Knowledge as a Commons, op. cit., p. 29.

21. Elinor OSTROM, « Pour des systèmes irrigués autogérés et durables. Façonner les institutions », Coopérer aujourd'hui, n° 67, novembre 2009, p. 9.

22. Ibid. Selon Elinor Ostrom, il y a deux erreurs à ne pas commettre. Il ne faut surtout pas confondre règles pratiques et règles formelles, et il ne faut pas croire qu'il ne peut y avoir d'institutions en dehors de celles créées par l'État.

23. Benjamin CORIAT, « Des communs "fonciers" aux communs informationnels. Traits communs et différences », Intervention au séminaire international « Propriété et Communs, les nouveaux enjeux de l'accès et de l'innovation partagés », Paris, 25 au 26 avril 2013. Cf. également, dans le même séminaire, les commentaires d'Olivier Weinstein, « Comment comprendre les "communs". Elinor Ostrom, la propriété et la nouvelle économie institutionnelle ».

24. Elinor OSTROM, « Pour des systèmes irrigués autogérés et durables. Façonner les institutions », loc. cit., p. 9-10.

25. Selon North, « les institutions sont les règles du jeu dans une société ou, d'une façon plus formelle, ce sont les contraintes élaborées par les hommes pour façonner leur interaction ». Cf. Douglass C. NORTH, Institutions, Institutional Change and Economic Performance, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 3.

26. Elinor OSTROM, Gourvernance des biens communs, op. cit., p. 35.

27. Ibid., p. 35.

28. Lorsque, à la suite de Ronald Heiner, North explique que les institutions sont rationnelles parce qu'elles diminuent l'incertitude propre aux interactions humaines, il croit découvrir une profonde vérité en oubliant que des auteurs classiques comme Hume avait déjà abordé cette question.

29. Cf. Jean Pierre CHANTEAU et Agnès LABROUSSE, « L'institutionnalisme méthodologique d'Elinor Ostrom au-delà des communs. Quelques enjeux et controverses », Revue de la régulation, n° 14, 2e semestre, automne 2013.

30. Elinor OSTROM, « Pour des systèmes irrigués autogérés et durables », loc. cit., p. 8.

31. Ibid., p. 13.

32. Ibid.

33. L'établissement des règles est compris comme un investissement dans un capital social susceptible de rapporter un revenu (cf. Elinor OSTROM, « Constituting social capital and collective action », in Robert O. KEOHANE et Elinor OSTROM (dir.), Local Commons and Global Interdependance, Sage, Londres, 1995, p. 125 et sq.).

34. Elinor OSTROM, Crafting Institutions for Self-Governing Irrigation Systems, ICS Press, San Francisco, 1992, p. 8.

35. Olivier WEINSTEIN, « Comment comprendre les "communs" », loc. cit., p. 15.

36. Significative est la récupération très consensuelle qu'en fait Mark Pennington dans la contribution qu'il a donnée à l'opuscule de l'Institute of Economic Affairs, « Elinor Ostrom, common-pool ressources and the classical liberal tradition », in Elinor OSTROM, The Future of the Commons. Beyond Market Failure and Government Regulation, IEA, Londres, 2012.

37. Olivier WEINSTEIN, « Comment comprendre les "communs" », loc. cit., p. 32.

38. J. Rogers HOLLINGSWORTH et Robert BOYER (dir.), Contemporary Capitalism. The Embeddedness of Intitutions, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 2. Ces auteurs écrivent en ce sens que « les institutions sont encastrées dans une culture dans laquelle leurs logiques sont fondées symboliquement, structurées organisationnellement, contraintes techniquement et matériellement et politiquement soutenues » (p. 2).

39. Olivier WEINSTEIN, « Comment comprendre les "communs" », loc. cit., p. 31.

40. Robert BOYER, Théorie de la régulation. L'état des savoirs, La Découverte, Paris, 2002, p. 8.

41. On trouve cette typologie dès 1977 dans Vincent OSTROM et Elinor OSTROM, « Public goods and public choices », in E. S. SAVAS, Alternatives for Delivering Public Services, Boulder Westview Press, Boulder, 1977.

42. Cf. Ellen MEIKSINS WOOD, L'Origine du capitalisme. Une étude approfondie, Lux, Montréal, 2009.

43. Elinor OSTROM, Gouvernance des biens communs, op. cit., p. 231.

44. Ibid., p. 244.

45. Pierre BOURDIEU, Le Sens pratique, Minuit, Paris, 1989, p. 136.

46. Le terme de « new commons » couvre des domaines beaucoup plus étendus que les communs de la connaissance dont il sera essentiellement question dans la suite de ce chapitre.

47. Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), Understanding Knowledge as a Commons, op. cit., p. 8.

48. Elinor OSTROM, Gouvernance des biens communs, op. cit., p. 221.

49. David HARVEY, « Quel avenir pour les communs ? », Revue des Livres, n° 11, mai-juin 2013.

50. Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), Understanding Knowledge as a Commons, op. cit., p. 5.

51. Ibid.

52. Thomas JEFFERSON, lettre à Isaac Mcpherson, 13 août 1813, cité par Peter LEVINE, « Collective action, civic engagement and the knowledge commons », in Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), Understanding Knowledge as a Commons, op. cit., p. 250, et par Lawrence LESSIG, L'Avenir des idées . Le sort des biens communs à l'heure des réseaux numériques, Presses universitaires de Grenoble, Grenoble, 2005. Cf. également le commentaire de cette lettre par James BOYLE, The Public Domain. Enclosing the Commons of the Mind, Yale University Press, New Haven, 2009.

53. Nancy KRANICH, « Contering enclosures. Reclaiming the knowledge commons », in Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), Understanding Knowledge as a Commons, op. cit.

54. Benjamin CORIAT, « Des communs "fonciers" aux communs informationnels », loc. cit., p. 18.

55. Ibid., p. 10.

56. Michael HELLER et Rebecca S. EISENBERG, « Can patents deter innovation ? The anticommons in biomedical research », Science, vol. 280, p. 698-701. Cf. aussi Michael HELLER, « The tragedy of the antiCommons. Property in the transition from Marx to the markets », Harvard Law Review, vol. 111, n° 3, janvier 1998, p. 621-688. Consultable en ligne sur www.unc.edu.

57. Charlotte HESS et Elinor OSTROM (dir.), Understanding Knowledge as a Commons, op. cit., p. 15.

58. Ibid., p. 10.

59. Cf. Pierre-André MANGOLTE, « Le logiciel libre comme commun créateur de richesses », Intervention au séminaire international « Propriété et Communs, les nouveaux enjeux de l'accès et de l'innovation partagés », Paris, 25 au 26 avril 2013.

60. Robert BRADEN, Who's Who in the Internet, Request for comments, 1251, p. 3-4, 1991. Cité par Patrice FLICHY, « Comment Internet est devenu un marché », in Philipe STEINER et François VATIN, Traité de sociologie économique, PUF, Paris, 2009, p. 479. Consultable en ligne sur www.ietf.org/rfc/rfc1251.

61. Robert K. MERTON, « The normative structure of science » (1942), in The Sociology of Science, The University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 267-278.

62. Hervé LE CROSNIER, « Leçons d'émancipation. L'exemple du mouvement des logiciels libres », in ASSOCIATION VECAM, Libres Savoirs, op. cit., p. 180.

63. Cf. Richard STALLMAN, « Le projet GNU ». Consultable en ligne sur www.gnu.org. Sur l'histoire du logiciel libre, cf. la thèse de Simon BROCA, L'Utopie du logiciel libre. La construction de projets de

transformation sociale en lien avec le mouvement du free software, université Paris-I, janvier 2012.

64. Selon les propos de Robert Stallman, l'introduction dans son laboratoire d'ordinateurs et d'imprimantes Xerox ayant leurs propres systèmes d'exploitation, qu'il était interdit de divulguer, « signifiait que la première étape de l'utilisation d'un ordinateur était la promesse de ne pas aider son prochain ». On interdisait toute communauté fondée sur la coopération. La règle qu'édictaient ceux qui détenaient le monopole d'un logiciel propriétaire était : « Qui partage avec son voisin est un pirate. Qui souhaite la moindre modification doit nous supplier de la lui faire » (voir « Le projet GNU », loc. cit.)

65. Phillipe AIGRAIN, Cause commune. L'information entre bien commun et propriété, Fayard, Paris, 2005, p. 109.

66. Après avoir démissionné de son poste au MIT, Richard Stallman a mis au point, avec son projet GNU, un système d'exploitation pour ordinateurs compatible avec le système utilisé par les universités appelé UNIX.

67. Cf. l'étude de Mélanie CLÉMENTE-FONTAINE, « Sur la valeur juridique de la Licence publique générale de GNU », Multitudes, n° 5, 2001.

68. Cf. Mikhaïl XIFARAS, « Le copyleft et la théorie de la propriété », Multitudes, n° 41, 2010.

69. Pour Mikhaïl Xifaras, le copyleft n'est pas une alternative globale à la propriété : « Il s'agit donc moins d'une subversion de la propriété que de la neutralisation des effets jugés politiquement et moralement délétères de l'exclusivisme. » Cf. ibid.

70. Pierre-André MANGOLTE, « Le logiciel libre comme commun créateur de richesses », loc. cit., p. 4.

71. Cf. Chris ANDERSON, Makers. La Nouvelle Révolution industrielle, Pearson, Paris, 2012.

72. Ibid., p. 5.

73. Eric S. Raymond a distingué soigneusement le hacker (originellement celui qui fabrique des meubles à la hache), qui est un passionné de programmation, et le cracker, qui est le pirate informatique. Cf. Eric S. RAYMOND, CyberLexis, le dictionnaire du jargon informatique, Masson, Paris, 1997, p. 148. Le cracker est aussi appelé « dark-side hacker », sur le modèle du Darth Vader de George Lucas (le « côté obscur de la Force »).

74. Le milieu des développeurs est en réalité plus divers que les théoriciens du hacking veulent le dire. La division entre « libristes » (partisans du free software) et « openistes » (tenants de l'open source), qui, de l'extérieur, semble énigmatique, différencie deux attitudes très différentes, la première étant nettement plus portée sur la mise en évidence des valeurs structurantes du milieu.

75. Eric S. RAYMOND, CyberLexis, op. cit., p. 148.

76. Patrice FLICHY, « Comment Internet est devenu un marché », loc. cit., p. 472.

77. Pekka HIMANEN, L'Éthique hacker et l'Esprit de l'information, Exils, Paris, 2001.

78. Cf. Howard RHEINGOLD, The Virtual Communauty. Homestending on the Electronic Frontier, Harper Perennial, New York, 1994, et plus récemment Yochai BENKLER, La Richesse des réseaux. Marchés et libertés à l'heure du partage social, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 2009.

79. Séverine DUSSOLIER, « Open source and copyleft. Authorship reconsidered ? », Columbia Journal of Law and Arts, n° 26, 2002-2003, p. 281 et sq.

80. Pour une analyse critique de ce genre d'extrapolation sociologiquement peu fondée, cf. Sébastien BROCA, « Du logiciel libre aux théories de l'intelligence collective », Tic&société, vol. 2, n° 2, 2008.

81. E. Gabriella COLEMAN, Coding Freedom. The Ethics and Aesthetics of Hacking, Princeton University Press, Princeton, 2013, p. 17.

82. Richard STALLMAN, « On Hacking », consultable en ligne sur http://stallman.org. Il écrit ainsi : « Il est difficile de donner une définition simple de quelque chose d'aussi varié que le hacking, mais je pense que ces activités ont en commun le sens du jeu, l'habileté et l'exploration. Ainsi, le hacking implique l'exploration des limites du possible dans l'esprit de l'habileté joueuse. Les activités qui supposent cette habileté joueuse ont une "hack value". »

83. Pekka HIMANEN, L'Éthique hacker et l'Esprit de l'information, op. cit., p. 94.

84. Le mouvement hacker a d'ores et déjà, dans un certain nombre de pays, un rôle très actif dans la mobilisation civique et politique en faveur des libertés. C'est le cas en Tunisie avec le hackerspace

militant contre le secret, outil de la dictature, et pour l'« open gov ». Cf. Élodie AUFFRAY, « Stallman et le "libre", champions de Tunis », Libération, 6 mai 2012.

85. Eric S. RAYMOND, « The Cathedral and the Bazaar ». Consultable en ligne sur www.unterstein.net. Sur ce point, cf. aussi Pierre-André MANGOLTE, « Le logiciel libre comme commun créateur de richesses », loc. cit., p. 10-13.

86. Pour une synthèse des travaux sur les pratiques des coopérateurs, cf. Simon BROCA, L'Utopie du logiciel libre, op. cit., p. 131 et sq.

87. Lawrence LESSIG, L'Avenir des idées, op. cit., p. 29.

88. Ibid., p. 16-17.

89. Yann MOULIER-BOUTANG, « Droit de propriété, terra nullius et capitalisme cognitif », Multitudes, n° 41, 2010.

90. Simon BROCA, L'Utopie du logiciel libre, op. cit., p. 145.

91. Lawrence LESSIG, L'Avenir des idées, op. cit., p. 53.

92. Lawrence LESSIG, Code and other Laws of Cyberspace, Basic Books, New York, 1999.

93. Cf. l'article de Lawrence LESSIG, « Le code fait loi. De la liberté dans le cyberespace ». Consultable en ligne sur www.framablog.org.

94. Cf. Valérie SCHAFER et Hervé LE CROSNIER, La Neutralité du net. Un enjeu de communication, CNRS éditions, Paris, 2011.

95. Eben MOGLEN, « Le Manifeste du Point-Communiste » (« The dotCommunist Manifesto »), janvier 2003. Consultable en ligne sur www.gibello.com.

96. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Multitude, op. cit., p. 385.

97. Cf. Simon BROCA, L'Utopie du logiciel libre, op. cit., p. 97 et sq.

98. Cf. par exemple Maurizio LAZZARATO, Les Révolutions du capitalisme , Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2004, p. 115 et sq.

99. On revient plus précisément dans le chapitre suivant sur cette conception du commun.

100. André GORZ, L'Immatériel. Connaissance, valeur et capital, Galilée, Paris, 2003, p. 21.

101. Cf. John HAGEL III et Arthur G. ARMSTRONG, Bénéfices sur le net, Éditions d'Organisation, Paris, 1999, et John HAGEL III et Marc SINGER, Valeur sur le net, Éditions d'Organisation, Paris, 2000.

102. Olivier ZARA, Le Management de l'intelligence collective. Vers une nouvelle gouvernance , M21 éditions, Paris, 2008.

103. Ibid., p. 26.

104. Ibid., p. 29 et 30.

105. Luc BOLTANSKI et Ève CHIAPELLO, Le Nouvel Esprit du capitalisme, Gallimard, Paris, 1999.

106. Cf. Thomas COUTROT, L'Entreprise néolibérale, nouvelle utopie capitaliste ? , La Découverte, Paris, 1998. Il convient évidemment de ne pas prendre pour argent comptant des problématiques managériales « nouvelles », qui indiquent des tendances, non des réalisations achevées.

107. Olivier ZARA, Le Management de l'intelligence collective, op. cit., p. 229 (nous soulignons).

108. Jeff HOWE, « The rise of crowdsourcing », Wired, n° 14, juin 2006. Consultable en ligne sur www.wired.com. Cité par Simon BROCA, L'Utopie du logiciel libre, op. cit., p. 117.

109. Cf. John HAGEL III et Arthur G. ARMSTRONG, Bénéfices sur le net, op. cit., p. 19.

110. Et il faut se hâter : « ceux qui aspirent au rôle de fondateur ou de propriétaire de communauté devront se lancer vite et résolument pour se donner les meilleures chances d'etre les premiers à rassembler une masse critique de membres dans un domaine donné » (ibid., p. 95).

111. Ibid., p. 77.

112. Cf. Eric VON HIPPEL, Democratizing Innovation, MIT Press, Cambridge, 2005.

113. Don TAPSCOTT et Anthony D. WILLIAMS, Wikinomics. Wikipédia, Linux, YouTube, comment l'intelligence collaborative bouleverse l'économie, Pearson-Village mondial, Paris, 2007, p. 1.

114. Ibid., p. 14.

115. Yann MOULIER-BOUTANG, op. cit., p. 167. Pour une discussion de ce point, voir le chapitre suivant.

116. Les formes d'exploitation se surajoutent et s'articulent. On observera que les firmes, y compris les plus modernes, ont toujours recours à la corvée – qu'on appelle aujourd'hui « stage » –, imposée aux nouvelles générations d'aspirants salariés.

117. Don TAPSCOTT et Anthony D. WILLIAMS, Wikinomics, op. cit., p. 3.

118. Ibid., p. 17.

119. Cf. sur ce point Antonella CORSANI, « Éléments d'une rupture. L'hypothèse du capitalisme cognitif », in Christian AZAÏS, Antonella CORSANI et Patrick DIEUAIDE (dir.), Vers un capitalisme cognitif. Entre mutations du travail et territoires, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 183-184. Cf. également Enzo RULLANI, « Le capitalisme cognitif : du déjà vu ? », Multitudes, n° 2, 2000.

120. Richard Stallman résume ainsi cette position prudente : « Les ordinateurs et le web rendent plus aisés le travail collaboratif et l'amélioration continue des publications. [...] La mentalité propriétaire pourrait tout aussi bien être une intention délibérée de nous priver de cet avantage d'Internet. » Cf. « Éthique et communauté du hacker. Un entretien avec Richard M. Stallman », 2002. Consultable en ligne sur www.gnu.org.

121. Yochai BENKLER, La Richesse des réseaux, op. cit., p. 45.

122. Yochai Benkler se réfère aux travaux de Langdon Winner sur la technologie dans « Les artefacts font-ils de la politique ? », in La Baleine et le Réacteur, Descartes & Cie, Paris, 2002, p. 45 et sq. Selon Winner, il existe des technologies qui se prêtent à des usages politiques différents et d'autres qui sont inflexibles et ont donc des conséquences sur l'organisation sociale qui sont déterminées ab initio. Pour Benkler, il semble que les médias de diffusion unilatérale étaient de la seconde sorte mais pour ce qui est d'Internet les choses sont moins décidées. C'est ce qui le distingue des partisans du communisme informationnel, pour lesquels la technologie d'Internet est foncièrement et irrévocablement démocratique.

123. Yochai BENKLER, La Richesse des réseaux, op. cit., p. 48-49. Cf. l'enquête remarquable de Robert W. MCCHESNEY, Digital Disconnect. How Capitalism is turning the Internet against Democracy, The New Press, New York, 2013.

124. Yochai BENKLER, La Richesse des réseaux, op. cit., p. 54 et sq.

125. Elinor OSTROM, Governing the Commons, op. cit., p. 3.

Chapitre 5

Commun, rente et capital

Comme on l'a indiqué au début de cet ouvrage, on doit à Michael Hardt et Antonio Negri d'avoir introduit dans la pensée politique critique et d'avoir diffusé dans le public militant la catégorie de « commun » au singulier. Avec l'abandon du pluriel, un pas conceptuel a été franchi, qui mérite à la fois reconnaissance et examen attentif. Dans ce nouvel univers théorique[1], il n'est plus question de lire le présent du capitalisme comme une répétition continuée de ses origines. Comme Hardt et Negri l'avouaient dans Multitude, ils ont connu un certain embarras à se référer aux communs, « ce terme désignant les espaces communs précapitalistes qui furent détruits par l'avènement de la propriété privée. Bien qu'étant plus maladroite, l'expression "le commun" souligne le contenu philosophique du terme mais aussi qu'il ne s'agit pas là d'un retour vers le passé, mais d'un phénomène nouveau[2] ». Le commun serait alors plutôt la dimension cachée et la condition ignorée du capitalisme le plus moderne. Il est non pas ce qu'il détruit, mais ce qu'il exploite et, dans une certaine mesure, ce qu'il produit : « Nos façons de communiquer, de collaborer et de coopérer ne sont pas seulement fondées sur le commun, mais elles le produisent à leur tour, dans une spirale dynamique et expansive. Aujourd'hui cette production du commun tend à se situer au cœur de toute forme de production sociale, aussi locale soit-elle[3]. »

Plus important encore, cette analyse du commun, à la différence de la problématique des communs, ne laisse pas de côté le rapport capital/travail, même si, comme on le verra, la manière de le considérer est hautement discutable. Le commun est le principe philosophique qui doit permettre de concevoir un avenir possible au-delà du néolibéralisme, il est même selon Hardt et Negri la seule clé d'un avenir débarrassé du capitalisme. C'est aussi une catégorie qui doit permettre d'échapper à toute nostalgie du socialisme étatique, à tout monopole d'État sur des services publics bureaucratisés. Le commun est au-delà du public et du privé. Sans doute l'usage du concept de commun par Hardt et Negri est-il en maints endroits encore empreint d'un grand flou, sans doute le concept est-il même mal défini. Mais l'essentiel du pas accompli tient à la place éminente qui lui est donnée dans l'explication du fonctionnement du capitalisme actuel comme dans les luttes qui tendent à le dépasser.

En contraste avec le « paradigme des communs », nous avons affaire à l'autre pôle de la pensée contemporaine du commun. Il ne s'agit plus de le concevoir à partir de sa destruction mais à partir de sa production. Il n'est pas tant question de le défendre, que de le promouvoir et de l'instituer. Il y a là des avancées que nous ne sous-estimons pas. Cependant, comme nous allons le voir, la théorie du commun que propose la trilogie de Hardt et Negri, et tout spécialement leur troisième volume, Commonwealth, qui lui est

entièrement consacré, réédite sans le savoir un ancien schème doctrinal qui a profondément marqué la doctrine socialiste et anarchiste. Pour le dire simplement, cette théorie moderne du commun répète Proudhon jusque dans certaines de ses formules les plus frappantes. À sa manière, selon une profonde remarque de Lorenzo Coccoli, elle fait, elle aussi, du vol d'une force indépendante du capital un mode central d'accumulation[4]. Hardt et Negri écrivent ainsi : « Le capital est prédateur, comme le disent les analystes du néolibéralisme, dans la mesure où il cherche à accaparer et à exproprier la richesse commune produite de manière autonome[5]. » Ce ne sont pas ici les privatisations ou les colonisations marchandes des espaces naturels ou urbains et des services publics qui sont les principaux moyens de l'appropriation, c'est plutôt la rente financière qui est le levier de la capture du commun produit par le travail immatériel. Mais, de façon assez étrange, cette réédition du schème proudhonien du « vol » reste voilée derrière une constante référence à Marx.

Penser aujourd'hui le commun exige que l'on soit au clair avec deux optiques qui ont divisé le socialisme. C'est tout l'objet de ce chapitre dont le propos vise à éclairer les débats contemporains par une exploration archéologique. La première optique, celle de Proudhon, s'appuie sur une conception qui fait du commun la dimension d'un dynamisme proprement social qu'il appelle la « force collective ». C'est cette force immanente et spontanée qui fait l'objet d'un vol opéré par la propriété. La seconde, celle de Marx, a pour principe que le commun, loin d'être spontané, est un produit du capital et plus exactement de son pouvoir de commandement sur le travail par l'organisation de la coopération productive. En somme, selon lui, c'est le capital, dans sa frénésie d'enrichissement, qui produit le commun pour son propre intérêt, faisant de la force collective des travailleurs qu'il organise la force collective du capital.

Le premier modèle est celui que nous conviendrons d'appeler celui de la force sociale spontanée du commun. C'est chez Proudhon que l'on en trouve sans doute la première formulation. Elle est corrélative d'une analyse de l'exploitation comme « vol ». Ce que les individus et les sociétés produisent spontanément fait l'objet d'une soustraction au profit d'individus ou de classes par le moyen d'un certain nombre de dispositifs juridiques et politiques, la propriété privée et l'État principalement. Pour Proudhon, qui suit et infléchit la ligne indiquée par Saint-Simon, le commun ne fait qu'un avec la nature spontanée du social. Il suit là une pente qui était déjà celle de l'économie politique classique, en particulier de Smith qui, faisant du travail la cause de la richesse, ne pouvait justifier rente et profit que par un prélèvement après coup.

À ce modèle sociologique et anthropologique du commun répond celui de Marx, qui lui ressemble de loin et qui lui a emprunté beaucoup, mais qui est en réalité très différent. Que le « social » soit le propre de l'homme ne fait pour lui aucun doute, mais il faut le considérer non comme une essence éternelle, mais comme un développement de formes historiques spécifiques. Dans le mode de production capitaliste, et l'on pense ici spécialement aux analyses du Capital sur la coopération dans la grande industrie, c'est le capital qui organise le commun et le met entièrement à son service pour produire un surplus nécessaire à l'accumulation. Il en va pour Marx du concept de capital, fondement de la société bourgeoise. Le capital en tant que valeur qui se valorise produit du plus-de-travail et du plus-de-valeur. Il n'y a d'activité économique, il n'y a de travail pour les ouvriers qu'à la condition qu'il y ait du profit. Le prélèvement capitaliste n'a pas lieu après

la production, c'est la production en tant que telle qui est commandée par la recherche du profit. Par une inversion typique de l'idéologie courante du patronat, c'est d'ailleurs le salaire nécessaire à la consommation ouvrière qui fait ordinairement figure de prélèvement illégitime sur le revenu capitaliste (le fameux « coût du travail »). La coopération productive mise en œuvre par le capital est le fondement objectif du communisme. Le schème explicatif est donc celui de la production historique du commun par le capital [6]. Cette gestation historique du commun est la base du progressisme marxiste, qui voit dans le développement des forces productives la condition de l'établissement d'une société de type supérieur.

Dans le premier cas, parce que la coopération est largement indépendante de toute soumission préalable au capital, l'issue réside dans l'organisation de nouvelles relations entre travailleurs qui court-circuitent le pouvoir de prélèvement de la propriété, possibilité qui est en quelque sorte donnée avec leurs compétences professionnelles et relationnelles. Dans le second cas, elle réside dans l'expropriation des propriétaires, c'est-à-dire dans l'appropriation du capital par les travailleurs individuels, devenus membres du grand travailleur collectif, de sorte que la coopération ne soit plus sous la direction du capital, mais accomplie par les travailleurs eux-mêmes. Cette divergence ancienne est essentielle pour saisir la difficulté qu'il y a à penser aujourd'hui le commun. Il n'y a pas à trancher entre l'une ou l'autre, mais, en rappelant les grands termes du débat, à poser une double question : dans quelle mesure le schème explicatif fondé sur la capture rentière du commun est-il adéquat à la compréhension de l'organisation du travail et des mutations subjectives propres au néolibéralisme ? Dans quelle mesure la conception d'une production du commun par le capital permet-elle de rendre compte du passage à un « monde » postcapitaliste ? Ces deux questions ne sont pas seulement théoriques, on s'en doute, elles sont aussi stratégiques.

Définir le commun

Le concept de « commun », proposé d'abord discrètement dans Empire puis de plus en plus ouvertement dans Multitude, renvoie en premier lieu à une activité de production historiquement spécifique qui est celle des multitudes. En favorisant les interactions de toutes natures, en créant de multiples réseaux de communication et de circulation des flux, la mondialisation permet aux individus de produire du « commun » : « Dans la mesure où la multitude n'est pas une identité (comme le peuple) ni une uniformité (comme les masses), ses différences internes doivent découvrir le commun qui leur permet de communiquer et d'agir ensemble[7]. » Cette « production du commun » par l'interaction sociale est considérée comme la force dynamique et subversive de l'Empire, ce qui le pousse en avant et le déborde. C'est l'autre nom de ce que Negri appelle ailleurs la « puissance des multitudes ». Mais dans le dernier volume de leur trilogie, Commonwealth, le concept de commun devient plus syncrétique puisqu'il englobe des significations très hétérogènes qui doivent toutes faire partie de l'architecture intellectuelle de l'« altermodernité », en même temps qu'il condense et projette une position philosophique sur les tendances actuelles du capitalisme et des luttes sociales.

Selon sa première signification, le commun désigne la « richesse commune du monde matériel – l'air, l'eau, les fruits du sol, et tout le don généreux de la nature –, qui est souvent présentée dans les textes de la pensée européenne classique comme constituant l'héritage de toute l'humanité qui doit être partagé entre tous ». Rien là n'est vraiment original, puisque, comme Hardt et Negri le rappellent très justement, nous avons longtemps été tributaires de cette perspective théologique du don de Dieu pour penser le commun. Mais on peut se demander pourquoi il faudrait conserver cette signification théologique du « commun naturel » qui nous ramène loin en arrière pour penser l'alternative au néolibéralisme. Selon sa deuxième signification, le terme désigne « de façon plus significative » ce « commun artificiel » constitué par « ces résultats de la production sociale qui sont nécessaires à l'interaction sociale et à la production ultérieure, tels que les connaissances, les langages, les codes, l'information, les affects, etc. [8] ». Autant dire que le commun n'est pas un don divin, ni même un donné naturel, mais qu'il désigne ce qui est à la fois une condition et un résultat de l'activité humaine dans toute société. Le commun, en plus de sa signification théologique, reçoit ici un sens anthropologique. L'agir humain suppose des conditions et ressources communes, telles que les « habitudes » sociales que nous contractons par notre expérience sociale, et cet agir produit, reproduit et transforme ces conditions et ressources[9]. Le commun est à la fois l'ensemble des conditions et des résultats de l'activité humaine, à la fois « ressources communes » et « produits communs ». Cette généralité anthropologique du commun tend à ramener la « production du commun » à la « communication » des linguistes, à l'« habitude » des pragmatistes américains, voire à la « culture » des sciences sociales.

Hardt et Negri ne se contentent pas de ces deux significations à la fois hétérogènes et anciennes du commun. Ils en ajoutent une troisième, plus originale et plus conforme aussi à la ligne théorique qu'ils suivent depuis longtemps, qui est étroitement liée aux caractéristiques du « capitalisme cognitif » et du « travail immatériel ». D'une part, la

production capitaliste a besoin d'exploiter tout ce qui relève du commun, aux deux sens généraux préalablement définis, et tout particulièrement de soumettre toute la vie sociale à ses propres fins, mais elle a également de plus en plus besoin d'accéder librement aux ressources « immatérielles » communes qui sont en pleine expansion dans la nouvelle forme de production « biopolitique »[10]. Cela tient au fait que, « plus que jamais, l'hégémonie du travail immatériel est à la source de relations et de formes sociales communes[11] ». Si le commun, en ce sens, est de plus en plus une condition du fonctionnement du capitalisme contemporain, lequel repose sur le travail immatériel, il en est aussi le produit le plus prometteur pour la société communiste future. Conformément à la tradition marxiste dominante, le capitalisme cognitif engendre de lui-même les conditions de son propre dépassement : « Le contenu de ce qui est produit – y compris des idées, des images et des affects – est facilement reproductible et tend donc à devenir commun, à résister vaillamment aux efforts juridiques et économiques pour le privatiser ou le soumettre au contrôle public. La transition est déjà en marche : en répondant à ses propres besoins, la production capitaliste contemporaine ouvre la possibilité et pose les bases d'un ordre social et économique fondé sur le commun[12]. » Le travail immatériel à forte intensité cognitive est un opérateur universel et spontané du commun. Cette affirmation est au principe de la théorie du commun de Hardt et Negri[13]. Elle est fondée sur l'hégémonie du réseau comme « forme commune qui tend à définir notre façon de comprendre le monde et d'agir sur lui[14] » et sur l'essence même de la connaissance comme contenu inappropriable et non contrôlable qui remet en question la logique de la valeur et de sa mesure.

Enfin, selon une quatrième signification du commun, qui appartient au registre de la lutte sociale et politique, il se présente comme un faire collectif de la multitude. Une nouvelle forme d'organisation sociale démocratique est en germe dans les luttes menées par les travailleurs coopératifs et immatériels d'aujourd'hui comme par les multitudes pauvres partout dans le monde. La « common wealth » (en deux mots), c'est-à-dire la « richesse commune », produite par les travailleurs se traduit sur le plan politique par des formes politiques qui annoncent le Commonwealth (en un seul mot), constitué non plus comme « république de la propriété » mais comme processus d'institution politique du commun.

Ces quatre significations du commun ont sans doute l'ambition de donner une vaste amplitude au concept, mais elles peinent à s'articuler entre elles. Plus exactement, l'unité du concept semble purement rhétorique quand elle est référée à une nouvelle « raison biopolitique » d'inspiration vitaliste qui en rassemblerait les aspects[15]. En mêlant des significations théologico-juridiques, anthropologiques, économiques et politiques dans le même concept de « commun », elles n'aident guère à la clarté d'une conception du commun, encore moins à l'élaboration d'une politique nouvelle. Il suffit de constater que, dans leur définition, on trouve à la fois ce qui est donné de tout temps par la nature, ce qui est engendré universellement par la vie sociale, ce qui est le résultat d'un travail immatériel historiquement dominant à l'époque du capitalisme cognitif, et enfin ce qui caractérise les luttes les plus contemporaines, pour s'interroger sur la pertinence d'un tel amalgame.

L'unité conceptuelle du commun est en fait donnée non à partir des réalités dont il

prétend rendre compte mais sur la base d'un spinozisme « communisé » qui fonctionne comme clé universelle. L'être est affirmation et autodéveloppement d'une puissance : la nature, la vie sociale, le travail immatériel, les luttes sont des manifestations et des moyens de l'affirmation de cette puissance. Il suffit alors de poser que puissance et production sont identiques, qu'être et commun sont synonymes, pour soutenir un discours sur le commun comme principe transhistorique valant depuis l'origine des temps jusqu'à la société supérieure vers laquelle nous sommes en marche.

L'une des contradictions que rencontrent les auteurs tient à ce qu'ils entendent donner un concept positif du commun comme production tout en ne pouvant s'empêcher de retenir dans sa définition des éléments naturels, sociaux, intellectuels. Or ces éléments disparates ne trouvent leur unité qu'à travers l'opération du capital qui, de l'extérieur, vient capter la richesse commune dans toute son immensité et diversité. En ce sens, le commun semble ne pouvoir exister que comme l'ensemble des ressources disponibles confisquées par le capital pour atteindre ses propres objectifs de rentabilité. En un mot, Hardt et Negri en restent à une définition négative du commun comme cible d'un « vol » et d'une « capture ». Le spinozisme « communisé » se conjugue alors avec un néoproudhonisme qui ne peut concevoir l'exploitation que comme « captation illégitime des produits du travail a posteriori », selon une formule qui pourrait parfaitement provenir du Premier Mémoire sur la propriété de Proudhon tant elle est conforme à la pensée de ce dernier[16]. Il y a là non seulement une profonde régression par rapport à l'analyse du capitalisme effectuée par Marx, mais un aveuglement lourd de conséquences sur les formes contemporaines d'exploitation des salariés et sur les transformations induites par le néolibéralisme dans les relations sociales et les subjectivités[17]. Le sens même des luttes qui se mènent aujourd'hui en sort profondément affecté. L'important, pour Hardt et Negri, n'est pas qu'elles expriment une révolte contre l'insoutenable oppression du néolibéralisme, dont les aspects les plus négatifs, en particulier dans le travail, sont négligés, c'est qu'elles témoignent à ciel ouvert de la « puissance des multitudes », conformément à l'ontologie historique qui fonde leur analyse.

L'« institution du commun » est entendue non pas comme une détermination du second par la première mais, à l'inverse, comme une détermination de la première par le second. En d'autres termes, le commun existerait et se développerait indépendamment de son institution, comme « propriété », si l'on peut dire, de la production biopolitique. L'institution à venir est pensée sur le mode de la coïncidence enfin trouvée entre la forme politique et la nature et le dynamisme de l'activité productive, en lieu et place des formes politico-juridiques anciennes et dépassées qui parasitent la productivité essentielle de l'être et entravent la production du commun. L'institution du commun relève alors avant tout d'une exigence classique d'« adéquation » ou de « correspondance », en ce sens que ni les institutions de la propriété privée ni les institutions publiques qui assurent un contrôle étatique sur les moyens de production ne sont adaptées à la production biopolitique. Certes, à la différence du schéma scolastique, la « superstructure juridico-politique » est pour ainsi dire descendue dans la base pour en « émerger ». Reste qu'on peut se demander si tout cela ne mène pas à un certain quiétisme : pourquoi se démener pour inventer un autre monde si le capitalisme cognitif appelle nécessairement son dépassement en vertu de son propre mouvement interne et si « la nature n'est en fait qu'un autre nom pour le commun[18] » ?

Capitalisme cognitif, rente et vol

Il pourra sembler curieux de rapporter le type de réflexion menée par Hardt et Negri à une pensée du XIXe siècle aussi « démodée » que celle de Proudhon. Le contenu de leurs travaux n'est-il pas d'abord relatif aux transformations les plus contemporaines de la société et de l'économie ? Ce rapprochement soulève une autre question : peut-on reprocher à Hardt et Negri la manière dont ils radicalisent un certain optimisme marxiste qui veut que, dès aujourd'hui, les conditions du dépassement du capitalisme soient réunies, et leur adhésion profonde, quoique inconsciente, au proudhonisme ? Les auteurs renouent avec la pensée de Proudhon pour une raison qui tient au diagnostic qu'ils font des rapports du travail immatériel et du capitalisme. Pour le dire à la manière de Marx, ils parient sur une sorte de régression du contrôle direct exercé par le capital sur les travailleurs, de sorte que, faisant le chemin à rebours, le capitalisme repasserait, au moins selon l'une de ses tendances, de la « subsomption réelle du travail sous le capital » à sa « subsomption formelle », et, plus encore, de la subsomption formelle à la non-soumission du travail au capital au sein du capitalisme[19]. Hardt et Negri ne l'ignorent pas d'ailleurs : « Le mouvement de la subsomption réelle à la subsomption formelle correspond, par certains aspects, à la réapparition récente de vieilles formes parasitaires de l'appropriation capitaliste[20]. » Tel est l'enjeu de leur postulat, selon lequel le travail se serait d'ores et déjà émancipé du commandement du capital parce que ce dernier serait dans l'incapacité d'organiser la coopération des cerveaux dans ce qu'elle a de plus créatif et fécond. On devine la conséquence, qui rejoint un très ancien mode de pensée chez Negri : le communisme est en réalité déjà constitué, il est l'envers encore masqué du capitalisme.

Rappelons que, pour Marx, le capital a d'abord assujetti le « travail libre », c'est-à-dire séparé de ses conditions de production, en laissant le procès de travail traditionnel préexistant inchangé. Il s'est saisi des métiers, des gestes, des outillages qui existaient avant lui pour les intégrer à son cycle de reproduction sans les réorganiser, les redéfinir et les refaçonner, comme il le fera à une étape ultérieure de son développement. En reproduisant continuellement les conditions de sa propre expansion, il révolutionne sans cesse le rapport avec les salariés qu'il intègre dans sa machinerie. Il les soumet de plus en plus étroitement à la logique d'accumulation en les transformant en purs et simples « ingrédients » de son fonctionnement, leur imposant gestes et cadences, déplacements et comportements, etc. Le travail vivant du travailleur s'incorpore dans le procès d'autovalorisation du capital non plus comme travail d'un individu plus ou moins qualifié, mais comme élément d'un « travail socialisé » ou « travail commun » (vergesellschafteter ou encore gemeinsamer), soumis au système de machines qui est « application consciente des sciences de la nature, de la mécanique, de la chimie, etc., avec des fins précises, de la technologie, etc. »[21]. La thèse centrale des tenants du capitalisme cognitif est donc que la coopération n'est pas ou n'est plus un effet de la domination directe du capital sur le travail vivant, mais qu'elle est, au contraire, un processus extérieur, social et commun, au sens où elle se développe dans la société, en dehors des lieux de production : « Le travail cognitif et affectif produit en règle générale une coopération indépendamment de l'autorité capitaliste, y compris dans les circonstances où l'exploitation et les contraintes

sont les plus fortes, comme dans les centres d'appel ou les services de restauration[22]. »

L'idée selon laquelle la valeur est aujourd'hui créée en dehors et avant toute organisation capitaliste du travail renoue avec le schème d'une force collective spontanée qui subirait, de l'extérieur, un prélèvement de type essentiellement rentier. Cette thèse part du constat selon lequel le processus productif mobilise de manière croissante la connaissance, poursuivant une intuition déjà présente chez Marx dans un passage fameux des Grundrisse, mais en l'infléchissant de façon très singulière, voire en en renversant complètement la signification[23]. D'après cette thèse, le capitalisme, d'industriel, serait en train de devenir « cognitif ». La création de valeur ne dépend plus aujourd'hui du capital fixe mais de la mise en commun des savoirs possédés et incorporés par les travailleurs eux-mêmes. C'est aussi pourquoi ce n'est pas seulement le travail qui change, c'est l'objet produit. La production devient « biopolitique » au sens où, en produisant de l'immatériel (des connaissances, des images, des affects, etc.), elle produit la subjectivité humaine. Yann Moulier-Boutang définit le nouveau capitalisme ainsi : « Le mode de production du capitalisme cognitif, si on veut en donner une description concrète mais suffisamment générale pour couvrir toutes les variétés de situation (production de biens matériels, de services, de signes et de symboles), repose sur le travail de coopération des cerveaux réunis en réseau au moyen d'ordinateurs[24]. »

Ce capitalisme cognitif connaîtrait un « devenir rente », non pas parce que le mauvais capital financier viendrait parasiter le bon capital productif, mais parce que le capitalisme ne peut aujourd'hui s'accumuler qu'en imposant des enclosures sur la connaissance et en tirer des revenus parasitaires croissants[25]. Ceci découle du fait que la coopération dans le travail n'est plus organisée par le capital, lequel n'a donc plus qu'une fonction de captation et de distribution des revenus, puisque c'est désormais la « coopération des cerveaux » qui, directement, est le facteur déterminant de la production contemporaine : « Nous pourrions aller jusqu'à dire que le capital, plutôt que de fournir une coopération, exproprie la coopération en tant qu'élément central de l'exploitation de la force de travail biopolitique[26]. » Le point clé de la démonstration réside dans l'idée selon laquelle le « lieu de la plus-value » est le commun : « L'exploitation est l'appropriation privée de tout ou partie de la plus-value commune[27]. » Prévalence du travail immatériel dans la création de la valeur, expropriation du commun et prédominance du prélèvement rentier par la finance vont ensemble. En se détachant du processus de production, le capital prend la forme plus liquide et volatile du capital financier. Face au commun intellectuel et productif devenu autonome, le capital n'est plus qu'une puissance rentière et parasitaire qui s'est détachée de la production. Cette explication se veut fidèle à Marx, qui expliquait que la rente capitaliste n'accomplit plus aucune « fonction ou du moins aucune fonction normale dans le procès de production[28] ». Carlo Vercellone, l'un des principaux théoriciens de ce courant, écrit ainsi : « En somme, la rente se présente comme une créance ou un droit de propriété sur des ressources matérielles et immatérielles donnant droit à un prélèvement sur la valeur à partir d'une position d'extériorité à la production [29]. » Si le profit capitaliste ne vient plus d'une extraction de plus-value[30] à partir de l'organisation de la coopération, cela tient à la place de la connaissance dans la production et au fait que cette connaissance est incorporée dans des individus, qu'elle est du côté du « travail vivant » et qu'elle ne peut être encodée et contrôlée par le capital.

Le capital serait donc en train d'abandonner la direction de la production et s'emploierait à organiser artificiellement la rareté par de « nouvelles enclosures » pour percevoir la rente, ce qui aurait pour conséquence de freiner ou de bloquer la production et la circulation des connaissances. La contradiction se situerait donc entre un capitalisme rentier qui voudrait se soumettre la coopération cognitive et le « travailleur collectif du general intellect », ou encore la société de la connaissance, qui s'organise en dehors de ces rapports de soumission et en dehors de l'usine et des bureaux en s'appuyant sur les institutions du Welfare state [31]. Elle ne passe pas en tout cas sur les lieux du travail directement exploité, à propos desquels les auteurs cités n'ont pas grand-chose à dire, sinon pour souligner que « le phénomène clé n'est plus l'accumulation de capital fixe mais la capacité d'apprentissage et de création de la force de travail ». C'est faire assez peu de cas de toutes les études consacrées aux mutations du travail et à la nature parfaitement ambiguë de l'« autonomie » concédée aux salariés[32].

Pour ces théoriciens, le travail cognitif « se trouve au centre du procès de valorisation du capital et détient donc le pouvoir de rompre avec les mécanismes de la production capitaliste[33] ». Tout se passe comme si la prévalence de la connaissance dans la production donnait déjà naissance à un commun qui, par son expansion progressive, ferait exploser l'enveloppe capitaliste qui l'entrave. Les arguments avancés sont de plusieurs sortes. La direction du travail ne s'effectue plus par les méthodes tayloriennes d'antan, mais par la négociation sur le marché, qu'il s'agisse des relations entre entreprises sous-traitantes avec la maison mère ou du lien tissé avec des travailleurs plus indépendants : « La logique taylorienne de la prescription des tâches cède ainsi la place à la logique cognitive d'obligation du résultat[34] », et ce à travers un pouvoir de commandement monétaire indirect, qui passe par le marché. La théorie de Ronald Coase, qui explique l'existence de la firme par l'abaissement des coûts de transaction qu'elle génère, serait donc, au moins en partie, révolue [35]. Par ailleurs, une nouvelle organisation du travail laisse plus d'autonomie à des salariés plus créatifs et plus autonomes : « La principale source de la valeur réside désormais dans la créativité, la polyvalence et la force d'invention des salariés et non dans le capital fixe et le travail d'exécution routinier[36]. »

Negri et Vercellone écrivent ainsi : « La montée en puissance de la dimension cognitive du travail correspond à l'affirmation d'une nouvelle hégémonie des connaissances mobilisées par le travail, par rapport aux savoirs incorporés dans le capital fixe et l'organisation managériale des firmes. Plus encore, c'est le travail vivant qui joue désormais un grand nombre des fonctions principales jouées jadis par le capital fixe. La connaissance est donc de plus en plus collectivement partagée, et elle bouleverse aussi bien l'organisation interne des firmes que leurs rapports avec l'extérieur [37]. » L'« économie de la connaissance », terme opposé à celui de « capital cognitif », repose donc sur une intellectualité diffuse libre, directement productrice de commun, qui est exploitée par le capital comme s'il s'agissait d'un « don de la nature ». Elle est en réalité le résultat des institutions du Welfare state, qui assurent les productions collectives de l'homme pour et par l'homme (santé, éducation, recherche publique et universitaire, etc.) [38] et la mise en place de salaires différés et socialisés qui ont pour effet de soustraire la création et la diffusion des savoirs à la domination du capital. Du fait que la connaissance s'est rendue indépendante du capital fixe détenu par la classe bourgeoise, travail et capital redevenant

extérieurs l'un à l'autre, le revenu du capital est moins un profit qu'une rente obtenue par la « privatisation du commun », c'est-à-dire par la mise en place de multiples formes de droits de propriété. C'est ce qui permet de comprendre l'extension considérable des brevets, mais aussi la ponction des actionnaires sur les résultats des entreprises, ou la multiplication des « droits d'accès » aux services et moyens de communication. On voit que la catégorie d'enclosures joue un rôle essentiel dans ce raisonnement analogique. Comme l'écrit Carlo Vercellone, si la rente est bien ce que perçoit un propriétaire après l'expropriation du commun, on est en droit alors d'établir un « trait d'union qui englobe dans une logique unique les premières enclosures portant sur la terre et les "nouvelles enclosures" portant sur le savoir et le vivant[39] ».

Que cette thèse prenne en compte un certain nombre de modifications intervenues dans le procès de travail et dans l'accès des consommateurs aux services et aux biens, c'est incontestable. Qu'elle en rende compte de manière satisfaisante et complète est une autre affaire. La principale critique qu'on peut lui faire est de sous-estimer l'encadrement et la direction du travail par les nouvelles formes de gouvernementalité néolibérale dans les entreprises et de confondre l'autonomie ouvrière et les nouvelles formes de pouvoir par lesquelles le capital façonne le procès du travail cognitif et les subjectivités. Ce n'est pas que les auteurs méconnaissent ce qu'ils appellent les « prescriptions de la subjectivité », c'est qu'ils ne les reconnaissent pas pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire les formes nouvelles de la subsomption du travail sous le capital qui passent par l'orientation souple et indirecte des conduites. Ils peuvent ainsi écrire, sans voir ce que cette affirmation a de contradictoire avec la thèse de l'autonomie du travail immatériel : « La prescription de la subjectivité afin d'obtenir l'intériorisation des objectifs de l'entreprise, l'obligation de résultat, le management par projets, la pression du client ainsi que la contrainte pure et simple liée à la précarité constituent les moyens principaux » trouvés par le capital pour répondre à un problème jugé par eux « inédit », celui de la recherche de la mobilisation des connaissances et de l'implication subjective des salariés détenteurs des savoirs collectifs. Ils ajoutent : « Les diverses formes de précarisation du rapport salarial constituent aussi et surtout un instrument par lequel le capital tente d'imposer (et de bénéficier gratuitement de) l'implication/subordination totale des salariés, et cela sans reconnaître et sans payer le salaire correspondant à ce temps de travail non intégré et non mesurable par le contrat officiel de travail[40]. » L'erreur ne consiste donc pas à ignorer ces méthodes et ces formes d'emploi, mais à les considérer comme « extérieures à la production », alors qu'elles sont, au contraire, des modalités de soumission du travail intellectuel au capital parfaitement immanentes aux formes contemporaines du procès de valorisation du capital.

C'est précisément parce que le capital a de plus en plus besoin d'extraire de la valeur à partir des ressources intellectuelles et psychiques qu'il déploie des techniques de contrôle plus « psychologiques » qui font assumer par le salarié toute la charge et la responsabilité des « objectifs » à atteindre. Le travail, surtout intellectuel, n'est pas « libre », il est au contraire de plus en plus contraint et par la pression du marché et par les techniques de pouvoir qui, en aval, mesurent son rendement par diverses formes d'évaluation. Les entreprises ne restent pas passives en attendant que tombe dans leur escarcelle la rente cognitive, elles cherchent à codifier le savoir vernaculaire, à exploiter les savoirs diffus, et surtout à remodeler la connaissance et le langage, tout en organisant et dirigeant la «

coopération-compétition » des salariés pour en obtenir la productivité maximale.

L'erreur du raisonnement analogique est double. Elle réside d'abord dans le fait de penser que l'intellectualité diffuse qui existe en dehors des entreprises est produite en dehors de la sphère d'action et d'influence du capitalisme, lors même qu'il n'a peut-être jamais été aussi manifeste que les systèmes éducatifs sont sous l'emprise de plus en plus étroite de la logique de marché[41], sans parler du puissant appareil de production des distractions et des loisirs de masse qui contribuent à façonner les subjectivités néolibérales. On oublie que, si le capital dépend de plus en plus des connaissances, la connaissance se transforme elle-même en information décomposable en unités monnayables et s'incorpore ainsi au procès de valorisation du capital, devenant l'un des éléments de base d'un « capital humain », c'est-à-dire une dimension essentielle de la subjectivité capitaliste. Pour le dire autrement, non seulement la connaissance, mais aussi la langue, subissent une mutation dont on peut avoir une première idée en se familiarisant avec l'abondante littérature « opérationnelle » du management, du marketing et de la finance.

L'erreur réside également dans l'idée selon laquelle le capital n'a plus de fonction active et structurante dans la « mise au travail » des travailleurs de la connaissance et dans la « mise en valeur » de la connaissance. C'est le contraire qui est en train de s'opérer. On confond en réalité les nouveaux modes de soumission du travail intellectuel avec une « autonomie » accrue du travail, comme si le capital était devenu intégralement financier et comme si la principale compétence du management consistait « en l'exercice de fonctions essentiellement financières et spéculatives », tandis que « les fonctions réelles d'organisation de la production [seraient] de plus en plus dévolues aux salariés »[42]. À l'inverse de ce genre de diagnostic, la sociologie du travail des dernières décennies a montré combien le champ, le poids et les moyens de la prescription hiérarchique avaient changé, les directions d'entreprise recherchant un assujettissement plus « intérieur », fondé sur la « motivation » et l'adhésion aux finalités de l'entreprise, ce que l'on pourrait appeler une subsomption subjective du travail sous le capital, variante et degré supérieur de la « subsomption réelle » analysée par Marx. Si la « subsomption formelle » avait pour corollaire le plus-de-valeur absolu extrait par l'allongement de la journée de travail, la « subsomption réelle » a pour corollaire le plus-de-valeur extrait par l'accroissement de la productivité. La subsomption subjective du travail sous le capital a pour corollaire un plus-de-valeur extrait par un mode de subjectivation particulier que nous avons appelé l'« ultrasubjectivation », dont le principe est l'intériorisation de l'illimitation du capital et la soumission du plus intime à l'injonction du « plus de ». Ceci a pour conséquence de faire sauter les limites du droit du travail, en particulier les limites légales du temps de travail.

Comme l'ont montré El Mouhoub Mouhoud et Dominique Plihon[43], la division taylorienne du travail est loin d'avoir disparu des systèmes de production et des entreprises les plus « cognitives ». Le travail intellectuel de conception et de développement des produits et des méthodes, l'activité dans le domaine du design, du marketing, du management et de la fabrication sont très loin de correspondre à cette vision idéalisée et narcissique du « travailleur-artiste-inventeur » qui serait de plus en plus indépendant du capital fixe. Quant au domaine de la recherche scientifique, de l'édition et de l'enseignement, on voit mal ce qui aujourd'hui conduirait à penser que « les fonctions de production [y] sont de plus en plus dévolues aux salariés », à l'heure où des méthodes de quantification des résultats et

des temps, où des formes de gestion des procédures, où des prescriptions bureaucratiques des finalités de l'activité et des « process » se mettent partout en place. Contrairement à la thèse principale des théoriciens du travail immatériel, le rapport salarié ne se relâche pas du fait de l'incorporation des savoirs dans les individus, il se tend et se durcit au contraire par l'introduction de dispositifs qui ciblent la subjectivité des travailleurs. Tout est d'ailleurs fait pour réduire à néant jusqu'à l'apparence que les salariés pourraient constituer un « travailleur collectif » du general intellect. Les techniques de pouvoir mises en œuvre ont pour effet de gouverner les sujets comme des capitaux individuels qui doivent entrer dans une relation hybride de concurrence et de coopération – de « coopétition », comme dit le management aujourd'hui – et produire le maximum de performance économique. Ces techniques ne sont pas neutres ou ne viennent pas après coup voler ce qui aurait été produit dans une pure production de commun, mais procèdent activement de la logique de l'autovalorisation du capital.

Proudhon : le commun comme force sociale spontanée

On pourrait avoir le sentiment que cette conception du commun comme production immanente du travail immatériel est une idée neuve tant elle semble puiser dans les formes d'activité et les technologies les plus contemporaines. En réalité, elle est une étrange combinaison entre deux grandes conceptions du dynamisme historique qui sont celle de Proudhon et celle de Marx. La première est tombée dans l'oubli, en dépit de recherches et de publications récentes, tandis que la postérité théorique et politique de la seconde a eu l'ampleur que l'on sait. Il importe donc pour notre investigation sur les rapports du capital et du commun de revenir sur la dispute théorique entre les deux hommes.

Nous avons dit, dans l'introduction de ce chapitre, que le modèle proudhonien était celui de la force sociale spontanée du commun et que celui de Marx relevait de la production historique du commun par le capital. Proudhon a élaboré un principe analytique de l'exploitation, qui est aussi un principe de réorganisation sociale. Il le nomme la « force collective » pour signifier qu'elle est distincte des forces individuelles. C'est cette force collective qui est à la source de l'« aubaine », terme qui désigne chez Proudhon l'exploitation du travail d'autrui par le propriétaire. Le principe de cette « force collective », qu'il présente comme sa grande découverte, est aussi l'un de ses grands arguments contre le communisme, ou tout au moins contre un certain communisme fondé sur l'idéal de la communauté des biens. Proudhon a voulu ouvrir une troisième voie entre le « régime propriétaire » et le « régime communautaire », nom qu'il donne au communisme de son temps[44]. En 1848, dans La Solution du problème social, il résume son projet en des termes sans ambiguïté : « Entre la propriété et la communauté, je construirai un monde[45]. » C'est que la propriété comme la communauté, le capitalisme comme le communisme, sont fondés sur l'exploitation de cette force collective. Mais c'est aussi que, sur le plan de l'intelligence de la société, l'individualisme et le collectivisme sont aussi déficients l'un que l'autre à en comprendre la nature. Absolutisme de l'État ou de l'individu, les « solutions » communiste et individualiste mènent à la destruction de la vie sociale. L'unité, que ce soit celle de l'État dans le communisme ou celle de l'individu selon l'individualisme propriétaire, prévaut à chaque fois tant sur la pluralité des individus dans la société que sur la composition plurielle de l'individu : « L'homme n'est homme que par la société, laquelle de son côté ne se soutient que par l'équilibre et l'harmonie des forces qui la composent[46]. » Qu'est-ce au fond que la société ? Une force immanente qui procède de la pluralité d'êtres sociaux eux-mêmes pluriels, soit la mise en œuvre de la puissance de l'union comme telle, supérieure à la somme des unités individuelles.

La sociologie proudhonienne se fonde ainsi sur une découverte primordiale, celle de l'irréductibilité de la « force collective » à la somme des forces individuelles. Elle reconnaît sa dette à l'égard des économistes, au premier rang desquels se trouve Adam Smith avec sa fameuse analyse de la manufacture d'épingles[47]. Proudhon indique ainsi à propos de l'analyse smithienne de la division du travail : « Tout le problème de la transformation

sociale est là[48]. » Mais, selon lui, Smith s'est trompé en faisant de la division le principe premier. Il n'a pas vu que l'« association de plusieurs hommes qui mettaient en commun leur industrie » était au principe de la croissance de la productivité. Cette force collective née de l'« association des forces » ne concerne pas seulement les « travailleurs en actualité de service », c'est-à-dire ceux qui produisent ensemble au même moment, elle concerne « toutes les opérations successives, faites dans un but commun et pour un objet identique »[49]. L'association d'où résulte cette force collective, c'est l'« indissoluble chaîne qui unit les travailleurs : tous contribuent à une œuvre unique, la richesse sociale[50] ». C'est précisément cette richesse qui est volée aux travailleurs par celui qui détient la propriété et c'est cette richesse que le nouvel ordre doit rendre aux travailleurs.

Dans le Premier Mémoire sur la propriété de 1840, Proudhon avançait ceci : « Le capitaliste, dit-on, a payé les journées des ouvriers ; pour être exact, il faut dire que le capitaliste a payé autant de fois une journée qu'il a employé d'ouvriers chaque jour, ce qui n'est point du tout la même chose. Car, cette force immense qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, de la convergence et de la simultanéité de leurs efforts, il ne l'a point payée. Deux cents grenadiers ont en quelques heures dressé l'obélisque de Luqsor sur sa base ; suppose-t-on qu'un seul homme, en deux cents jours, en serait venu à bout ? Cependant, au compte du capitaliste, la somme des salaires eût été la même. Eh bien, un désert à mettre en culture, une maison à bâtir, une manufacture à exploiter, c'est l'obélisque à soulever, c'est une montagne à changer de place. La plus petite fortune, le plus mince établissement, la mise en train de la plus chétive industrie, exige un concours de travaux et de talents si divers, que le même homme n'y suffirait pas[51]. »

Cette force collective vient du « concours » de plusieurs individus aux talents et aux fonctions différenciés, elle peut être produite selon plusieurs agencements possibles. Si Adam Smith, après d'autres, a mis en lumière l'effet de la division du travail et de la coordination des tâches, elle vient aussi, comme dans l'exemple de l'obélisque de Louxor, de la mise en commun de forces individuelles exercées simultanément et s'appliquant à la même tâche. La force collective dépend sans doute du nombre de bras ou de cerveaux, mais elle procède surtout des rapports établis entre les forces individuelles, de la diversité des fonctions associées, de l'harmonie des relations entre individus. Il y a donc diverses manières de faire jouer dans l'économie le principe collectif. Dans La Capacité politique des classes ouvrières, Proudhon distingue, parmi les « forces économiques », la division du travail, la machine, la concurrence, l'association, le crédit et l'union des forces simultanées qui n'en est qu'une modalité : « J'appelle forces économiques certaines formules d'action, dont l'effet est de multiplier la puissance du travail fort au-delà de ce qu'elle serait si elle était laissée tout entière à la liberté individuelle[52]. » On voit mieux sans doute le principe de la condamnation de la propriété : elle est l'instrument juridique de l'appropriation privée des fruits du travail en commun. Propriété et force collective sont antagoniques, du moins jusqu'à un certain point, puisqu'il y a aussi des artisans et des paysans propriétaires qui ne volent pas les effets de la force collective mais qui au contraire peuvent, par l'échange mutuel mais aussi la concurrence, produire à leur tour de la force collective. On voit par là que ce n'est pas toute propriété qui est du vol, mais seulement celle qui permet de percevoir un revenu sans travail, parce qu'elle est un droit non pas sur son propre travail, selon le principe de Locke, mais un droit de propriété sur le travail d'autrui.

Ce principe fondamental de la production, Proudhon l'étend à toute vie sociale, à toute

action politique. L'analyse économique fournit la clé de la société en ce qu'elle montre que la combinaison de forces individuelles productrices d'un effet majoré est le secret de toute activité humaine. Pour Proudhon, c'est le lien social en tant que tel qui est la source de toute richesse, qui est au principe de toute productivité économique et de toute fécondité intellectuelle et spirituelle. Comme Pierre Ansart l'a noté, « à la notion de force technique ou matérielle, Proudhon substitue la notion de rapport social comme fondement de la force collective[53] ». L'être social est force. C'est le cœur de son ontologie, c'est le foyer de sa sociologie. Toutes les formes de la relation sociale ont pour effet d'engendrer des mécanismes multiplicateurs de la force individuelle. Il y a une puissance active et créatrice du groupe en tant que tel, qui procède du fait que toute action et toute production sont une coaction et une coproduction, dont l'atelier n'offre qu'un exemple particulier. Dès que les individus groupent leurs forces, il y a force collective : « La résultante de ces forces agglomérées, qu'il ne faut pas confondre avec leur somme, constitue la force ou la puissance du groupe[54]. »

Si la force collective est immanente au lien social, les rapports sociaux se différencient : rapports de coopération simultanée ou successive dans la production, d'un côté, rapports de commutation entre producteurs indépendants, de l'autre. Dans l'atelier domine une coopération de forces simultanées, dans la société, une division du travail entre des producteurs spécialisés. Dans les deux cas, une certaine combinaison du travail engendre un effet productif qui se traduit par un surplus de richesse par rapport à une simple addition de forces individuelles. On voit comment Proudhon a raisonné. L'engendrement typique de la force collective, c'est la mise en commun simultanée des forces. Tous réalisent en même temps une même tâche qui ne pourrait pas être accomplie par une succession d'efforts individuels. Il rapproche cet effet de composition – « concours de forces » – de la division du travail dans l'atelier, qui est bien aussi un effet de l'organisation du travail, mais d'une autre sorte, qui consiste à assurer la cohérence de la série successive des opérations à effectuer. Enfin, il étend cette analyse à la division sociale du travail entre fonctions différenciées et aux échanges qui en découlent à l'échelle de la société. C'est alors toute la société qui peut être regardée comme le lieu de cette coaction des individus par le biais du rapport de commutation ou de réciprocité. Et tout ce qui vient faciliter ces échanges accroît la force collective.

Cette puissance collective n'est pas la conséquence d'un choix, elle n'est pas l'expression de la rationalité individuelle de l'individu intéressé, pas plus qu'elle n'est le résultat d'un pouvoir extérieur. Ni l'individu ni l'État n'en sont la cause, c'est la société elle-même qui possède son dynamisme propre et provoque ces effets productifs. Proudhon refuse tout autant le nominalisme individualiste qui nie la réalité spécifique du social que le réalisme qui oppose à l'individu le tout considéré comme entité séparée. La société consiste en des relations qui ne se laissent ni réduire à leurs éléments ni résoudre dans une entité séparée des éléments.

Cette réalité sui generis de la force collective n'est pas seulement économique, elle est sociale. Et ceci sous un double aspect. La société est à la fois produite et productrice, du fait de l'activité laborieuse : « Le travail est la force plastique de la société », c'est lui qui modèle la société et détermine son mouvement. La société, c'est le travailleur collectif qui la façonne. Mais c'est aussi la composition sociale des activités et des fonctions qui permet la réalisation très concrète de la « richesse sociale ». Cela ne tient pas seulement

au fait que c'est toujours un groupe de travailleurs qui exécute l'opération productive ou bien que la production suppose une division du travail, mais avant tout au fait que tout travail, même apparemment individuel, est en réalité social et collectif. Proudhon va jusqu'à se demander si, prise sous cet angle, il existe bien une force purement individuelle, renversant ainsi les appréhensions immédiates que nous avons de la relation entre forces individuelles et forces collectives : « Dès que l'homme travaille, la société est en lui. [...] Dans la société travailleuse, [...] il n'y a pas des travailleurs, il y a un travailleur, unique, diversifié à l'infini[55]. »

L'être en société est un « homme collectif », il est d'emblée pluriel, partie prenante d'une communauté d'action, débiteur avant d'être créateur. Notre force dite individuelle est déjà une force collective du fait de la combinaison en chacun de toutes les composantes multiples qu'il a reçues par son éducation et par sa socialisation continue : n'est-elle pas l'effet d'une multiplicité de sources et de facteurs ? On se trompe singulièrement lorsqu'on croit que l'individu est un atome, qu'il est la source de la richesse et qu'à ce titre tout le mérite de ses talents lui revient en propre : « De même que la création de tout instrument de production est le résultat d'une force collective, de même aussi le talent et la science dans un homme sont le produit de l'intelligence universelle et d'une science générale lentement accumulée par une multitude de maîtres, et moyennant le secours d'une multitude d'industries inférieures[56]. » Faut-il préciser que cette idée proudhonienne du « capital humain » n'a rien à voir avec les théories néolibérales fondées sur un concept homonyme ? Très semblable à ce que Marx appellera dans les Grundrisse le « general intellect », elle leur est même radicalement contraire dans la mesure où ce capital ne peut être regardé comme une propriété personnelle donnant droit à un revenu correspondant : « Le talent est une création de la société bien plus qu'un don de la nature ; c'est un capital accumulé, dont celui qui le reçoit n'est que le dépositaire. Sans la société, sans l'éducation qu'elle donne et ses secours puissants, le plus beau naturel resterait, dans le genre même qui doit faire sa gloire, au-dessous des plus médiocres capacités[57]. » C'est là le cœur de l'argumentation de Proudhon contre les thèses « capacitaires » et inégalitaires des saint-simoniens et des fouriéristes.

La science sociale complète et véritable commence avec cette découverte de la force collective qui fait l'objet d'un vol de la part du groupe propriétaire et d'une aliénation étatique[58]. Au lieu que le fruit de l'arrangement entre des producteurs ou des échangistes soit laissé dans les mains de ceux qui sont engagés dans la coopération directe ou dans l'échange, des pouvoirs extérieurs sont venus accaparer pour leur propre bénéfice le surplus de richesse sociale produit par les rapports sociaux, qu'ils soient de coopération ou de commutation. Toutes les forces collectives, fruits des rapports de production et d'échange, sont aliénées à la propriété privée et à l'État. Proudhon a commencé par l'analyse de l'exploitation du travail par la propriété et l'a continuée par une critique de l'aliénation étatique. C'est que l'exploitation de l'homme par l'homme et le gouvernement de l'homme par l'homme relèvent d'une seule et même logique d'usurpation et de vol. Dans son fameux ouvrage de 1840 Qu'est-ce que la propriété ?, Proudhon entend démontrer que cette force collective est précisément la matière et la cible de l'exploitation. Proudhon s'adresse en ces termes aux propriétaires : « Lorsque vous avez payé toutes les forces individuelles, vous n'avez pas payé la force collective ; par conséquent, il reste toujours un droit de propriété collective que vous n'avez point acquis, et dont vous jouissez

injustement[59]. » C'est cette force collective qui fait la substance du profit ou de l'« aubaine », comme l'appelle Proudhon. Les capitalistes pratiquent l'appropriation gratuite des forces collectives. La théorie de l'exploitation de Proudhon est au fond assez simple : le salaire est individuel et correspond à l'entretien de l'ouvrier, à la satisfaction de ses besoins élémentaires, le profit est constitué par l'extorsion du fruit de cette force collective. Le capital, écrit Proudhon, est donc « du travail accumulé, concrété, solidifié [60] » dont la propriété privée permet la captation. Récapitulant sa démonstration, il explique que « la force collective de cent travailleurs étant incomparablement plus grande que celle d'un travailleur élevée au centuple, cette force n'était pas payée par le salaire de cent individus ; conséquemment [...] il y avait aujourd'hui erreur de compte entre ouvriers et maîtres[61] ».

L'aliénation politique de la société à l'État obéit à la même logique. Un seul et même mécanisme joue dans les phénomènes de domination politique et d'exploitation économique : l'aliénation de la force collective. Ce qui explique d'ailleurs la profonde unité et la très grande cohérence de son propos. La réalité historique, montre Proudhon, c'est l'appropriation des résultats de la puissance sociale par l'État[62]. Le pouvoir de la société est accaparé par un individu ou par une classe qui s'emparent de la force collective d'un peuple rendu incapable de se gouverner. L'État est imposture. Sa puissance, qui est réelle, vient du concours des forces associées dans la société.

Pourquoi y a-t-il alors soumission à l'État et respect pour la propriété ? La cause ne relève pas du registre de l'aberration. Il y a une logique dans l'asservissement, une vérité dans le consentement à l'exploitation. Cette acceptation du pouvoir tient à la perception que le mouvement de chacun est nécessairement intégré dans une force collective, laquelle est à la fois incarnée et représentée par une figure de cette puissance sociale. Nous ne sommes rien sans les autres et, comme il nous faut nous intégrer à un ensemble afin de produire cette force collective, nous devons nous soumettre à l'autorité qui incarne cette force collective, qu'il s'agisse du propriétaire ou de l'État. Proudhon écrit ainsi : « Ce n'est donc pas l'exploiteur en réalité, ce n'est pas le tyran, que suivent les travailleurs et les citoyens : la séduction et la terreur entrent pour peu dans leur soumission. C'est la puissance sociale qu'ils considèrent, puissance mal définie dans leur pensée, mais hors de laquelle ils sentent qu'ils ne peuvent subsister ; puissance dont le principe, quel qu'il soit, leur montre le sceau, et qu'ils tremblent de briser par leur révolte[63]. » S'attaquer à la propriété du capitaliste serait s'attaquer à la force productive elle-même, s'attaquer à l'État serait s'en prendre à la société en tant que telle. Ce serait s'attaquer dans les deux cas à la puissance sociale, c'est-à-dire à la puissance de l'association sous ces deux formes, coopérative et commutative. Ce serait donc s'attaquer à soi-même en tant qu'être social.

L'usurpation ou le vol opéré par l'autorité politique tient à ce que, si le pouvoir social procède du rapport entre groupes de travailleurs et membres de la société, ce rapport doit être réglé et équilibré par le droit[64]. C'est ce rôle indispensable du justicier qui fait la force du pouvoir usurpateur, c'est grâce à cette fonction juridique de règlement des échanges et des coopérations que se maintiennent les États et les capitalistes. La justice, mot clé dans le raisonnement de Proudhon, c'est la régulation, ou plus exactement l'autorégulation des rapports sociaux, sans laquelle il n'y aurait ni activité commune ni productivité sociale, une fonction de justice qui a été accaparée par des groupes de légistes à la solde des

propriétaires pour « justifier » leur prélèvement injuste. La justice réelle ne sera jamais la loi produite par le législateur souverain, elle ne peut provenir que de toutes les manières concrètes et variées de régler l'équilibre entre les parties, de fixer contractuellement leurs rapports, d'assurer l'équité des échanges selon la « valeur vraie » des biens et des services. La justice est immanente à l'activité économique et sociale, le droit économique ou social est précisément la mise en forme des relations entre les individus. En prétendant donner « force de loi » à ce droit, le pouvoir du législateur a pu s'imposer comme transcendance à l'égard des individus. C'est le principe de son double refus de l'individualisme et du communisme.

Cela conduit Proudhon à faire une critique systématique du communisme, que Marx reprendra presque mot pour mot dans les Manuscrits parisiens de 1844. Le communisme croit voir dans la propriété étatique une issue à l'exploitation économique due à la propriété privée du capitaliste. Or, si la propriété communautaire est bien un changement de propriétaire, elle n'est en aucune façon un changement de rapport entre les travailleurs et leur produit. Les communistes, plutôt que de voir la solution dans l'association réglée des forces multiples et diverses, érigent la communauté propriétaire du capital collectif en unique source de la richesse, de façon symétrique aux libéraux qui, partant de l'« hypothèse individualiste », supposent que la richesse vient de l'individu isolé. Mais, comme le montre Proudhon avant Marx, c'est encore la propriété qui l'emporte sur l'activité libre dans ce type de communisme. Proudhon s'exclamait en ce sens : « La communauté, c'est la propriété[65]. » Ailleurs, il écrivait : « Chose singulière ! La communauté systématique, négation réfléchie de la propriété, est conçue sous l'influence directe du préjugé de propriété ; et c'est la propriété qui se retrouve au fond de toutes les théories des communistes[66]. » En réalité, l'aliénation dans le communisme sera poussée encore plus loin, car la communauté n'est pas seulement propriétaire des outils et des produits, elle le sera aussi des individus. La communauté, c'est le summum de la propriété puisque tout appartient à la communauté comme personne morale.

Les socialistes et les communistes restent attachés à la formule de la propriété communautaire parce qu'ils sont victimes de l'illusion qui fait voir dans le capital et dans l'État les sources de la richesse. Dans le Système des contradictions économiques, Proudhon s'en prend aux socialistes, qui veulent s'emparer du capital et de l'État sans s'apercevoir que ce sont des organes dérivés de fonctions primordiales : « Le capital et le pouvoir, organes secondaires dans la société, sont toujours les dieux que le socialisme adore ; si le capital et le pouvoir n'existaient pas, il les inventerait. Par ses préoccupations de capital et de pouvoir, le socialisme a complètement méconnu le sens de ses propres protestations[67]. » Les communistes et les socialistes sont en réalité piégés par une relation de symétrie : à la propriété individuelle, ils opposent la propriété communautaire, laquelle est la propriété de ceux qui contrôlent la communauté propriétaire. Ce qu'ils appellent « émancipation » est en réalité l'oppression politique absolue et une nouvelle forme d'exploitation. Les communistes hypostasient la force collective et en font l'apanage de l'État, comme si celui-ci en était l'origine. Mais c'est parce qu'ils pensent que le pouvoir et la force viennent du centre et du haut et non pas de l'activité des individus. Il n'y a là au fond qu'un idéal d'État organisateur qui généralise la police et qui ne prend donc de l'État que son côté réactionnaire, celui de la pure contrainte. C'est une tout autre voie qu'il faudra emprunter, selon Proudhon, celle du droit économique, de la démocratie

industrielle, de la fédération communaliste, une voie abandonnée sinon dans la pratique du moins dans la réflexion, et avec laquelle il nous faut renouer[68].

Marx : la production historique du commun par le capital

Proudhon devine le lien intime entre la force collective et le droit, il anticipe par là, comme on le verra plus loin, le rapport entre le commun et l'institution. Mais le droit reste pour lui extérieur et postérieur à la force collective, il est la constatation d'un lien social qui le précède. En un mot, la force collective est spontanée et libre, et ses fruits sont volés par les propriétaires privés ou étatiques, de sorte que cette propriété privée et publique est essentiellement rentière. Elle n'organise pas, elle ne crée rien, elle est fondamentalement négative. Elle nie la nature spontanée du social. L'analyse proprement marxienne se constitue très exactement contre cette conception qui assimile le profit à la rente, qui fait de cette dernière le modèle par lequel il faudrait penser toutes les formes sociales de l'exploitation[69]. C'est sans doute cette divergence de fond qui fait toute l'hostilité de Marx à la pensée proudhonienne dès la seconde moitié des années 1840. Cela dit, Marx a beaucoup emprunté à la pensée de Proudhon sur la force collective, et il en a même assimilé des dimensions très importantes.

Dès 1842, Marx a lu et commenté élogieusement le Qu'est-ce que la propriété ? de Proudhon. Il écrit, un peu plus tard, dans La Sainte Famille (1843) : « L'ouvrage de Proudhon Qu'est-ce que la propriété ? a pour l'économie sociale moderne la même importance que l'ouvrage de Sieyès Qu'est-ce que le Tiers État ? pour la politique moderne », et il ajoute, ce qui n'est pas un mince compliment, « son livre est le manifeste scientifique du prolétariat français ». On sait que les deux hommes ont eu de longs échanges à Paris en 1844, et s'il est arrivé par la suite à Marx de souligner qu'il avait alors cherché en vain à expliquer Hegel à son interlocuteur, il a moins souvent rappelé que sa pensée en formation avait été durablement marquée par ce que Proudhon lui avait appris et qu'il y avait bien à l'époque un fonds commun entre eux. C'est d'ailleurs encore dans La Sainte Famille qu'il avait reconnu devoir à Proudhon l'idée de la négation de la propriété par l'action révolutionnaire du prolétariat. Si Marx tord un peu les choses dans son sens, il est vrai que, dans son Premier Mémoire sur la propriété, l'idée que le travail doit nécessairement détruire la propriété est présente : « Tout travail humain résultant nécessairement d'une force collective, toute propriété devient pour la même raison collective et indivise : en termes plus précis, le travail détruit la propriété[70]. » Cette fatalité n'est pas très éloignée de la phrase fameuse de Marx que nous avons rappelée plus haut selon laquelle « la production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature ». On ne s'étendra pas ici sur la brouille entre les deux hommes pas plus que sur les combats que Marx mènera contre les proudhoniens au sein de l'Internationale[71]. Nous voudrions plutôt insister sur la manière dont Marx a fait usage pour son propre compte de l'intuition proudhonienne de la force collective, spécialement à propos de la coopération.

Contrairement aux apparences que théorise l'économie politique, le capital n'est pas cette propriété privée qui engendre par magie un profit personnel, il est produit par la coopération des producteurs. Comme Marx et Engels l'écrivaient déjà dans le Manifeste de

1848, « [l]e capital est le produit d'un travail collectif, et ne peut être mis en mouvement que par l'activité commune d'un grand nombre de membres de la société, voire, en dernier résultat, de tous ses membres. Par conséquent, le capital n'est pas une puissance personnelle, c'est une puissance sociale[72] ». Cette « puissance sociale », terme qui n'est pas sans rappeler la formulation proudhonienne, n'est pas spontanée, elle doit être précisément façonnée par le pouvoir du capital pour être mise en œuvre comme telle dans la production. Le chapitre XI du Livre I du Capital, qui porte sur la « coopération », en donne une analyse très claire. Empruntant à Proudhon, Marx constate que la force collective d'individus coopérants est toujours supérieure à la somme des travaux individuels. Il s'agit en somme d'un trait propre à l'espèce en tant que l'homme est un « animal social ». Avant même la grande industrie, caractérisée par l'organisation planifiée et rationalisée du travail coopératif, la simple réunion de plusieurs travailleurs dans un même atelier conduit à « un esprit de compétition » qui accroît la productivité. Mais c'est lorsque le capital parvient à systématiser la coopération dans le « travailleur global » annexé à la machinerie qu'il donne toute sa mesure de « création d'une force productive qui doit être en soi la force d'une masse »[73]. Le capital a permis d'accomplir un saut dans l'histoire de l'espèce en permettant à la « force productive du travail social » d'atteindre une puissance encore inégalée : « Dans l'action conjuguée et planifiée avec d'autres, le travailleur se défait de ses limites individuelles et développe les capacités propres à son espèce[74]. »

La nature sociale de l'homme trouve dans la coopération capitaliste l'une de ses formes historiques particulières les plus développées. Ce « travailleur global » est l'« animal social » dont la socialisation est systématisée et planifiée par le capital. Ce dernier fait sienne la nature sociale de l'espèce et la pousse jusqu'à son épanouissement le plus complet. En se concentrant, il « socialise » des masses de plus en plus larges de prolétaires : « La concentration de plus grandes masses de moyens de production dans les mains de capitalistes particuliers est donc la condition matérielle de la coopération de travailleurs salariés, et l'ampleur de la coopération, ou l'échelle de la production, dépend de l'ampleur de cette concentration[75]. » Mais cette coopération réclame une direction, un commandement, des méthodes de surveillance, tâches qui constituent la fonction spécifique du capital lorsque le travail devient coopératif, une fonction qui n'est pas seulement technique, mais qui est liée à l'antagonisme entre « l'exploiteur et le matériau qu'il exploite[76] ». Si c'est le capital qui forme et organise la coopération, c'est bien, comme l'avait montré Proudhon avant lui, pour bénéficier des fruits de cette force collective sans avoir à la payer intégralement : « Le capitaliste paie la valeur de cent forces de travail autonomes, mais ne paie pas la force de travail combinée des cent. » Quand il les fait coopérer, ce ne sont plus cent forces de travail individuelles, mais des forces de travail qui ont cessé de s'appartenir qui sont « incorporées au capital[77] », de sorte que cette force collective organisée par le capital apparaît toujours aux travailleurs comme l'effet de l'autorité du capitaliste, comme le pouvoir hétéronome du capital. La force productive du travail social apparaît comme « une force productive que le capital possède par nature, comme sa force productive immanente[78] ».

Ces ouvriers ne sont plus que des ingrédients du processus de production, des éléments de ce capital qui s'autodéveloppe aveuglément en se subordonnant la force vivante du

travail : « En tant que travailleurs coopérants, que membres d'un organisme qui œuvre activement, ils ne sont plus eux-mêmes qu'un mode d'existence particulier du capital. La force productive que le travailleur déploie comme travailleur social est ainsi force productive du capital. La force productive sociale du travail se développe gratuitement, une fois que les travailleurs ont été placés dans des conditions déterminées et c'est le capital qui les place dans ces conditions[79]. » La division du travail dans la manufacture, la machinerie propre à la grande industrie, ne font qu'approfondir cette incorporation du travailleur au capital. Le travailleur a de moins en moins d'indépendance par rapport au capital. Sa force de travail individuelle n'est plus rien, elle est absorbée dans le travailleur global.

L'analyse de Marx met au jour ce que Proudhon ne voyait pas : à savoir que la coopération est tout sauf spontanée, qu'elle est produite par le capital, que l'échelle de la coopération dépend toujours du montant du capital dans les mains du capitaliste, et ceci même pour les formes les plus simples de la coopération. Il en découle que l'exploitation ne peut être analysée comme le vol de ce qui existait préalablement ou de ce qui était produit en dehors du rapport entre capital et travail, c'est-à-dire une simple captation d'une force collective autonome, parce que cette force collective est en réalité organisée par le capital en fonction de ses besoins et de son développement. C'est le capital qui donne naissance à une coopération systématique, c'est lui qui produit les formes d'organisation du travail qui permettront d'accroître le taux d'exploitation par le biais de la coopération et du machinisme. En un mot, ce que Marx appelle le « vol du travail d'autrui » est beaucoup plus qu'un simple vol : il suppose la soumission et l'incorporation de la victime dans le système d'organisation du travail.

Marx a « assimilé » et transformé les analyses de Proudhon sur la force collective pour les intégrer dans sa propre conception du dynamisme propre au capitalisme. On retrouve d'ailleurs cette même assimilation-transformation à propos de l'histoire politique française. Marx « digère » Proudhon pour comprendre la dynamique historique très particulière qui fera de la Commune de Paris l'antithèse de l'Empire. Lorsque, parlant de la bureaucratie française, Marx oppose un État parasite à la société active, il est au plus près de Proudhon[80]. Cette centralisation étatique accomplit exactement la même fonction que la concentration du capital dans la production. En niant la société, l'État, au cours des révolutions successives, devient de plus en plus centralisé, isolé, extérieur à la société, au point, écrit Marx, que la consciencieuse révolution, en perfectionnant et en concentrant le pouvoir exécutif, « le pose en face d'elle-même comme unique objectif afin de concentrer contre lui toutes ses forces de destruction[81] ». Dix-neuf ans plus tard, dans l'Adresse de l'Internationale intitulée La Guerre civile en France, la « constitution communale » est reconnue par Marx comme le trait original et inaugural de la Commune, tout en étant complètement coupée de ses racines proudhoniennes. L'avènement du communisme ne peut venir chez Marx que d'un mouvement historique qui en crée les conditions. Le commun de l'économie et le commun de la politique, la libre association des producteurs et le fédéralisme politique des communes, ne peuvent surgir que sur le terrain conflictuel créé par le capital et l'État eux-mêmes dans la mesure où ils ont contribué à produire en face d'eux les forces collectives destinées à les détruire.

Commun du capital et commun ouvrier

On a écrit ailleurs ce que cette conception dialectique que Marx oppose à Proudhon avait de problématique. Comment croire que la grande industrie mécanisée et automatisée puisse donner naissance à l'individu total, polyvalent, apte à développer toutes ses facultés, et comment croire, corrélativement, que la socialisation contrainte et dominée des travailleurs dans l'entreprise débouche nécessairement sur l'association d'individus libres ? Que le capital crée les bases objectives de l'antagonisme entre lui et les ouvriers, on peut bien l'admettre, que les luttes ouvrières pour la limitation de l'exploitation expriment un désir naissant de réappropriation des fruits du travail, on peut le concevoir au regard de l'histoire du mouvement ouvrier, mais il est beaucoup plus difficile, en considérant les formes prises par le capitalisme depuis le milieu du XIXe siècle, de penser que le développement de la coopération et du machinisme engendrera finalement un individu pleinement social ayant développé toutes ses facultés du fait des progrès de l'augmentation de son temps libre[82].

Si le commun, sous la forme du travail social, trouve dans l'« application consciente des sciences de la nature » à la production sa forme la plus développée, comme Marx l'explique dans les Grundrisse et dans le chapitre VI du Capital, on a bien alors affaire à cette nécessité historique qui conduit à l'« expropriation des expropriateurs ». Ce qui ressort du célèbre « Fragment sur les machines » contenu dans les Manuscrits de 1857-1858, dont a fait si grand cas l'opéraïsme italien, c'est bien la tendance à la réduction progressive du travail social ou commun, c'est-à-dire de la coopération productive, à un travail de surveillance et de régulation d'un « système automatique de la machinerie » dont les ouvriers ne sont que des rouages doués d'intellect[83], tendance qui permettrait ainsi aux travailleurs de se libérer en grande partie du travail immédiat et de se consacrer à leur propre épanouissement. Crucial pour la conception du commun, ce passage mérite un examen attentif. Ce n'est pas seulement un écrit préparatoire au Capital, c'est une sorte de moment théorique singulier dans le parcours de Marx[84]. Il ose alors une projection dans l'avenir de certaines des tendances déjà à l'œuvre dans le présent du capitalisme : en l'occurrence, la tendance qu'a le capital de mobiliser pour son propre compte la science et l'effet contradictoire de cette mobilisation sur la domination des travailleurs par le capital. Remarquons d'emblée que cette anticipation marxienne est aux antipodes de la thèse de Hardt et Negri sur l'autonomisation de la connaissance dans la mesure où la science ne réside pas, comme Marx l'indique clairement, dans la conscience de l'ouvrier, mais est « concentrée » dans le capital fixe, lequel est vraiment devenu le système de combinaison des forces productives au détriment des forces de travail immédiates. Le travail vivant perd toute indépendance, il est « réduit à l'impuissance » : « L'activité de l'ouvrier est déterminée et réglée de tous côtés par le mouvement de la machinerie et non l'inverse[85]. » L'intellectualité est entièrement accaparée par le capital.

C'est la science incorporée dans les mécanismes de la machine qui permet une domination totale du capital sur le travail : « La science, qui oblige les membres sans vie de la machine, en vertu de leur construction, à agir de la manière voulue, comme un automate, n'existe pas dans la conscience de l'ouvrier, mais agit sur lui à travers la

machine comme une force étrangère, comme une force de la machine elle-même [86]. » On pourrait croire, à lire ces lignes, que Marx décrit les effets d'un taylorisme qui se mettra en place un demi-siècle plus tard. En réalité, ce « système automatique de la machinerie » est la continuation d'une tendance, déjà engagée avec la manufacture, à la séparation de plus en plus radicale de l'ouvrier d'avec des moyens de production qui le dominent et le transforment en simple moment de la combinaison de forces naturelles : « Donner à la production un caractère scientifique est donc la tendance du capital, et le travail immédiat est rabaissé au rang de simple moment de ce procès[87]. » Ce n'est certes pas la science en tant que telle qui est responsable du progrès technologique. Le système des machines fait partie du mouvement par lequel le capital développe des techniques et des dispositifs visant à extraire du plus-de-valeur. Fidèle aux leçons de Smith et de Babbage, Marx situe la possibilité du système de machines dans la tendance à la décomposition-recomposition des travaux immédiats dans la manufacture puis, de façon plus systématique, dans la grande industrie. C'est la division du travail et la coopération dans sa forme capitaliste qui rendent possible la machinerie, laquelle est à la fois la combinaison des forces naturelles et la coopération planifiée des machines. Le capitalisme, explique-t-il, transforme de façon apparemment inexorable le « procès de travail en un procès scientifique qui subordonne les puissances naturelles à son service et les fait agir au service des besoins humains », réduisant le travail immédiat à l'impuissance « face au travail communautaire représenté dans le capital, concentré en lui » ; le travail n'est plus productif que « dans les travaux en commun qui se subordonnent les puissances naturelles »[88]. En raison de la frénésie d'accumulation, la coopération contrainte par le commandement du capital se transforme en une combinaison de forces naturelles soumises par l'activité scientifique et la machinerie. Le travail coopératif central, névralgique, est désormais celui de l'activité scientifique permettant l'objectivation de ce commun « concentré » dans le capital fixe. En définitive, le système automatique des machines constitue le « commun capitaliste » sous sa forme la plus accomplie.

Mais d'où vient ce savoir qui s'incorpore au capital fixe ? La réponse de Marx est ambiguë, dans la mesure où elle prend ici, du moins par certains de ses aspects, une allure très proudhonienne, ce qui est sans doute à l'origine de l'interprétation qu'en a donnée Negri. Le capital s'approprie « gratis », écrit-il, le développement social de l'intellect général[89]. Il s'agirait bien d'un vol d'éléments du progrès social que le capital ne produit pas et n'organise pas. Pourtant, Marx comprend bien que si la science, au même titre que la valeur, est l'une des « présuppositions » historiques du capital, elle devient, en tant que condition de son développement ultérieur, un « résultat » du capital. Loin de rester à l'état « sauvage » et libre dans la société, elle se transforme en une sphère d'activité professionnelle de plus en plus soumise aux impératifs économiques et de plus en plus rationalisée dans le but de s'objectiver dans le capital fixe : « L'invention devient alors un métier et l'application de la science à la production immédiate devient elle-même pour la science un point de vue déterminant et qui la sollicite[90]. » L'on a pu reprocher à Marx un certain positivisme. Il faut cependant remarquer que, chez lui, la « science » est à la fois l'indice d'un haut développement social et l'une des créations les plus importantes du capitalisme. Il n'hésite d'ailleurs pas à écrire que la machinerie ne se développe vraiment qu'au moment « où l'ensemble des sciences ont été capturées et mises au service du

capital[91] ».

En vérité, c'est dans un temps d'après que l'intellect général, ou, pour le dire autrement, l'intellectualité, qui naît de la vie sociale et la nourrit, pourra vraiment devenir la nouvelle source de richesse à la place de la dépense de travail. Ce qui était domination totale du travail vivant est aussi, dialectique oblige, moyen de l'émancipation du travail. Le capital, ne l'oublions pas, est « une contradiction vivante » qui « travaille à sa propre dissolution en tant que forme dominant la production »[92]. S'il se sert de la machinerie pour produire toujours plus de plus-de-travail, il produit malgré lui, involontairement, les bases d'un tout autre système de richesse fondé non pas sur la quantité de travail non payée aux ouvriers, mais sur le développement de la science et de la technologie créant toujours plus de temps disponible. La contradiction opposerait ainsi la tendance à augmenter le plus-de-travail au bénéfice des capitalistes et la tendance à libérer du temps libre à l'avantage des travailleurs et de toute la société. Dans un passage très éclairant, Marx écrit : « Le capital ajoute ceci, qu'il augmente le temps de plus-de-travail de la masse par tous les moyens de l'art et de la science, parce que sa richesse consiste directement en l'appropriation de temps de plus-de-travail ; étant donné que son but est directement la valeur, non la valeur d'usage. Il contribue ainsi, malgré lui, activement à la création des moyens du temps social disponible, tendant à réduire le temps de travail pour la société tout entière à un minimum décroissant et à libérer ainsi le temps de tous deux aux fins de leur propre développement[93]. »

L'épanouissement de l'individu social permis par cette augmentation du temps disponible, nouvelle base de la richesse, ne lui apparaît pas comme une tendance unilatérale, quand bien même il la suppose inéluctable : la production sera en effet de plus en plus issue de la « combinaison des activités de la société qui apparaît comme le producteur[94] ». La société, c'est-à-dire les « individus dans des relations mutuelles qu'ils reproduisent aussi bien qu'ils en produisent de nouvelles », n'apparaît comme le sujet véritable de la production (le « producteur ») que pour autant qu'elle résulte d'un processus dont le capitalisme n'aura été qu'un moment nécessaire. Elle prend alors la figure de cet individu social, cet « homme en devenir » « dans le cerveau duquel existe le savoir accumulé de la société »[95]. C'est seulement au terme de ce processus que l'« intellect général » sera devenu la richesse réelle des individus et contrôlera le « processus vital de la société »[96]. L'émancipation trouve ainsi son fondement dans le mouvement du capital : « Dans cette mutation, ce n'est ni le travail immédiat effectué par l'homme lui-même, ni son temps de travail, mais l'appropriation de sa propre force productive générale, sa compréhension et sa domination de la nature, par son existence en tant que corps social, en un mot le développement de l'individu social qui apparaît comme le grand pilier fondamental de la production et de la richesse. Le vol du temps de travail d'autrui, sur quoi repose la richesse actuelle, apparaît comme une base misérable comparée à celle, nouvellement développée, qui a été créée par la grande industrie elle-même[97]. » C'est cette base qui condamne irrévocablement la polarité entre le plus-de-travail de la masse d'une part, comme « condition du développement de la richesse générale », et le « non-travail de quelques-uns » d'autre part, comme « condition du développement des pouvoirs universels du cerveau humain »[98]. Grâce à elle peut s'ouvrir une autre logique, celle du « libre développement des individualités, où l'on ne réduit donc pas le temps de travail

nécessaire pour poser du plus-de-travail, mais où l'on réduit le travail nécessaire de la société jusqu'à un minimum, à quoi correspond la formation artistique, scientifique, etc. des individus grâce au temps libéré et aux moyens créés pour eux tous[99] ». En d'autres termes, la réduction du travail nécessaire étend proportionnellement le non-travail à la masse tout entière, qui peut se consacrer à la richesse réelle redéfinie comme la « force productive développée de tous les individus[100] ».

Il faut convenir que Marx déploie ici une imagination anticipatrice qui n'est pas unique dans l'histoire du socialisme. Il suffit de penser par exemple aux conférences de William Morris qui développent cette vision d'un avenir socialiste dans lequel les qualités créatrices et esthétiques des individus pourront d'autant plus s'épanouir que les machines les auront libérés du labeur le plus ingrat[101]. Mais il y a chez Marx une façon de déceler les germes de l'avenir dans le mouvement du capitalisme qui reste fort étonnante et, disons-le, très peu crédible au regard de l'histoire effective. Il exagère la tendance au développement des forces productives, qui lui apparaît comme créatrice des « conditions matérielles qui vont faire sauter la base » du capitalisme[102], au point de s'interdire d'envisager que la hausse de la productivité puisse modifier la composition de la consommation et des besoins. En un mot, Marx sous-estime la capacité du capital à se soumettre le « processus vital de la société ».

Un autre point mérite discussion. C'est la conception qu'il se fait de la science, du savoir ou de l'intellect. On peut certes lui reconnaître une faculté d'anticipation peu commune quand il souligne, avec plus d'un siècle d'avance sur les semences génétiquement modifiées, que l'agriculture « devient une simple application de la science du métabolisme naturel[103] ». Mais, en accentuant unilatéralement la portée libératrice du savoir, il sous-estime le façonnement par le capital de l'activité intellectuelle et de ses résultats. Le savoir semble s'incorporer au capital fixe, sans affecter l'individu autrement que par le caractère potentiellement libérateur qu'il a sur le temps de travail nécessaire, et contribuer directement à la « combinaison des activités humaines » ou au « développement du commerce des hommes »[104]. Or, s'il est bien une leçon à tirer du mouvement du capital, c'est que les savoirs de la gestion, de l'organisation, du commerce, de la communication, qui ont pris une extension considérable avec les sollicitations de l'appareil productif, sont bien loin de constituer des « sciences » que le capital capturerait en les extrayant de leur riche milieu social pour favoriser l'indépendance de la richesse vis-à-vis du temps de travail. C'est toute la dimension normative et prescriptive des savoirs sur l'homme et la société qui lui échappe ainsi en grande partie.

On a vu plus haut à quel point ce dernier voulait croire dans la conversion « historiquement nécessaire » de la socialisation imposée par le capital en association volontaire des travailleurs, soit de la coopération contrainte en coopération libre[105]. Tout le travail historique par lequel une classe se constitue par le moyen des institutions qu'elle se donne et les luttes qu'elle mène est ainsi évacué. Car si Marx a bien analysé le développement du commun produit par le capital dans son autonomisation progressive par rapport au travail vivant, il n'a en revanche pas fait d'analyse comparable de l'autonomisation du mouvement ouvrier, de la constitution en classe des ouvriers, de la formation d'un commun proprement ouvrier, indépendant du mouvement du capital. Par contraste, sur ce point au moins, il faut reconnaître à Proudhon le mérite d'une certaine

clairvoyance : mieux que Marx et avant lui, il a su penser en termes institutionnels les conditions de la conquête par le mouvement ouvrier de son autonomie[106]. Ce retard de Marx sera en partie comblé avec la leçon tirée de la Commune de Paris. Reste qu'il a sans doute pesé lourd dans le développement du fétichisme du parti d'avant-garde parmi nombre de ses disciples.

Ce qu'on trouve précisément chez lui, c'est l'idée que les conditions produites par le capitalisme permettent l'organisation des travailleurs et, avec elle, leur union, leur solidarité, leur combativité contre l'exploitation. Les formes de soumission de plus en plus sophistiquée, qui jouent davantage sur la productivité que sur l'allongement du temps de travail, sont en même temps liées à des formes de coopération nouvelles qui engendrent un « travailleur collectif », de sorte que celui-ci, en s'organisant sur ses propres bases, en développant son indépendance organisationnelle et en engageant de plus en plus résolument la lutte contre le capital, tend à se constituer en un nouveau sujet historique. En intégrant les travailleurs à son grand mécanisme d'extraction de plus-de-valeur, le capitalisme crée du même pas un terrain nouveau pour la lutte de classes et la naissance d'une subjectivité antagoniste. Si Marx a donc tendance à introduire une finalité historique sous la forme d'une nécessité implacable, il est aussi celui qui analyse de la façon la plus précise les conditions concrètes des luttes qui se déroulent sur ce terrain nouveau. C'est bien alors d'un tout autre commun qu'il s'agit, celui que se donne le mouvement ouvrier en créant ses propres institutions indépendamment de la stricte soumission à la loi de la reproduction du capital.

Sortir des deux modèles

Cette exploration de l'histoire théorique nous a permis d'établir un point fondamental pour une pensée nouvelle du commun. La confrontation entre Proudhon et Marx nous permet de saisir comment se forment aujourd'hui un certain nombre d'illusions quant à la genèse du commun. La théorie de Hardt et Negri, qui s'est présentée ces dernières années comme particulièrement ambitieuse et originale, s'éclaire d'un jour nouveau quand on est en mesure de voir en elle une reprise d'un schème spontanéiste de production du commun. Cette opération se réclame de Marx et non de Proudhon. Cela n'est possible que par l'extraction hors de leur contexte et la réinterprétaion des propos de Marx sur la science. En faisant de Marx un visionnaire qui aurait anticipé l'autonomie supposée de la production des connaissances dans le travail immatériel, Hardt et Negri attribuent en somme à Marx ce qui reviendrait plus justement à Proudhon, par exemple lorsqu'ils affirment que « la production repose [...] sur des travailleurs qui coopèrent de façon spontanée, sans la médiation que constituent la discipline et le contrôle capitalistes[107] ». S'ils rejoignent Proudhon, c'est par le peu d'intérêt qu'ils accordent à l'organisation du travail intellectuel, par le refus de considérer les formes de soumission qu'il subit. Ils ne le peuvent qu'en en revenant à la conception naturaliste selon laquelle la connaissance serait par nature un commun inappropriable car non exclusif. C'est en reprenant à leur compte l'idée de biens « naturellement » communs qu'ils peuvent soutenir que le capitalisme cognitif est condamné par l'expansion sans limite de la connaissance : « Quand je partage une idée ou une image avec vous, la capacité de penser qu'elle m'offre n'est pas amoindrie ; au contraire, notre échange d'idées et d'images intensifie mes aptitudes[108] ». Ces formulations sont étroitement démarquées de la typologie des biens élaborée par la nouvelle économie institutionnelle des communs.

Mais Hardt et Negri gardent pourtant du marxisme son optimisme historique. On peut même dire qu'ils restent sur ce point d'un marxisme parfaitement orthodoxe. Il s'agit donc d'une opération étrange et source d'une certaine obscurité : le capital a beau être essentiellement parasitaire, il n'en est pas moins « créateur » des conditions du communisme. Désireux de surmonter la fausse symétrie que l'on trouve chez Marx entre le passage du féodalisme au capitalisme et celui du capitalisme au communisme, ils écrivent : « Nous pouvons déjà reconnaître – dans l'autonomie de la production biopolitique, la centralité du commun et leur commune séparation de l'exploitation et du commandement capitaliste – la formation de la nouvelle société dans la coquille de l'ancienne[109]. »

En réalité, il n'y a pas d'expropriation d'un commun inhérent à une « production biopolitique » foncièrement créatrice, comme si la coopération dans le travail cognitif et affectif était inscrite dans des formes nouvelles de la production qui se seraient rendues autonomes par rapport à un capital purement parasitaire. L'organisation par le capital de la production, de la connaissance et de la vie n'a jamais été aussi directe, aussi détaillée, aussi englobante[110]. Ce qui s'accomplit, c'est une subsomption réelle du travail intellectuel qui remplace les formes, désormais dépassées car « artisanales », irrégulières et discontinues, d'expropriation du patrimoine culturel et du travail intellectuel.

Par l'affirmation trop simple et factuellement erronée d'une autonomie intrinsèque et

irréversible du travail intellectuel, Hardt et Negri esquivent la question fondamentale de savoir quelles sont les formes concrètes à travers lesquelles se produit ou se reproduit aujourd'hui le commun[111]. Prendre à bras-le-corps cette question suppose de s'interroger sur les conditions nouvelles de la lutte que trouvent en face d'eux les travailleurs et les citoyens. Cela suppose aussi d'examiner les types de pratiques qu'ils mettent en œuvre et les institutions qu'ils créent pour échapper autant qu'ils le peuvent à l'emprise du capital sur leur activité et leur existence. C'est le chantier qu'il faut ouvrir. Pour ce faire, il nous faut aller au-delà de la dispute entre Proudhon et Marx, et refuser les hybridations plus ou moins confuses entre ces modèles. Cela suppose de ne pas s'en tenir aux postulats sociologique ou économique qui voudraient que le commun naisse « naturellement » soit de la vie sociale, soit de l'accumulation du capital. Il nous faut concevoir un autre modèle théorique du commun, qui rende mieux compte de la créativité historique des hommes et qui soit donc plus « opératoire » sur le plan stratégique. Cet autre modèle théorique part des pratiques collectives et des luttes politiques. Il les met au centre de l'analyse, il n'en fait pas seulement des « résistances » à la domination et des « contestations » de l'ordre, il les ressaisit théoriquement comme des sources d'institution et de droit. Car il nous semble temps de penser systématiquement l'institution du commun.

Notes du chapitre 5

1. Un univers que Pierre Sauvêtre a baptisé très justement l'« ontologie historique du commun », in Pierre SAUVÊTRE, Crises de gouvernementalité et généalogie de l'État aux XXe et XXIe siècles, op. cit., p. 1015.

2. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Multitude, op. cit., p. 9.

3. Ibid.

4. Comme l'a montré Lorenzo Coccoli, la problématique du vol l'a largement emporté de nos jours, y compris au sein de la littérature marxiste, sur l'idée centrale de Marx selon laquelle, dans l'ordre économique, c'était bel et bien le capital qui mettait en œuvre la coopération pour en exploiter les fruits. C'est d'autant plus curieux que la littérature sur le management est loin de méconnaître l'importance de cet aspect collectif de l'exploitation des « ressources humaines ». Cf. Lorenzo COCCOLI, « "Property is (still) theft !" From the Marx-Proudhon debate to the global plunder of the commons », Comparative Law Review, vol. 4, n° 1, 2013, http://www.comparativelawreview.com.

5. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Commonwealth, op. cit., p. 196.

6. Comme on l'a vu (voir supra, chapitre 2), ce schème est au cœur de la deuxième figure du communisme.

7. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Multitude, op. cit., p. 9.

8. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Commonwealth, op. cit., p. 8 et 234.

9. Sur cet aspect de la « production du commun », cf. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Multitude, op. cit., p. 233 et sq.

10. Le concept est emprunté à Michel Foucault mais pour recevoir un tout autre sens. Il ne désigne plus une politique de normalisation, mais une production de la « vie », de la société, de l'intelligence collective et de la subjectivité autonome. Cf. Michael HARDT et Antonio NEGRI, « La production biopolitique », Multitudes, n° 1, mars 2000.

11. Ibid., p. 141.

12. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Commonwealth, op. cit., p. 11.

13. On se reportera aux analyses de Michael Hardt et Antonio Negri sur l'hégémonie du travail immatériel dans « La production biopolitique », loc. cit., p. 134 et sq. Pour une analyse critique de cette thèse, cf. Pierre DARDOT, Christian LAVAL et El Mouhoub MOUHOUD, Sauver Marx ? Empire, multitude, travail

immatériel, La Découverte, Paris, 2007.

14. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Multitude, op. cit., p. 177.

15. Cf. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Commonwealth, op. cit., p. 167 et sq.

16. Nous avions nous-mêmes déjà pointé ce proudhonisme dans notre ouvrage Sauver Marx ?, op. cit., p. 56.

17. Cf. sur tous ces points Stéphane HABER, Penser le néocapitalisme. Vie, capital et aliénation , Les Prairies ordinaires, Paris, 2013, p. 163-180.

18. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Commonwealth, op. cit., p. 171, cité par Stéphane HABER, Penser le néocapitalisme, op. cit., p. 168.

19. Cf. Le dossier « Capitalisme cognitif : la démocratie contre la rente », Multitudes, n° 32, 2008, et en particulier l'article d'Antonio NEGRI et Carlo VERCELLONE, « Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif ».

20. Cf. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Commonwealth, op. cit., p. 306.

21. Karl MARX, Manuscrits de 1863-1867, Le Capital Livre I, Éditions Sociales, Paris, 2010, p. 186-187.

22. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Commonwealth, op. cit., p. 195.

23. Cf. Antonio NEGRI, Marx au-delà de Marx, L'Harmattan, Paris, 1996. Cf. infra dans ce même chapitre : « Commun du capital et commun ouvrier ».

24. Yann MOULIER-BOUTANG, Le Capitalisme cognitif, op. cit., p. 87.

25. Cf. Carlo VERCELLONE, « La nouvelle articulation salaire, profit, rente dans le capitalisme cognitif », European Journal of Economic and Social Systems, vol. 20, 2007, p. 45-64. Cf. aussi Carlo VERCELLONE, « Il ritorno del rentier », Posse, novembre 2006, p. 97-114. Cf. également Bernard PAULRÉ, « Finance et accumulation dans le capitalisme postindustriel », Multitudes, n° 32, 2008, p. 77-89.

26. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Commonwealth, op. cit., p. 195.

27. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Multitude, op. cit., p. 184.

28. Marx, Œuvres, Économie II, Le Capital, Livre III, coll. « Pléiade », Gallimard, Paris, 1968, p. 1481. Cité par Carlo VERCELLONE, « La nouvelle articulation salaire, profit, rente dans le capitalisme cognitif », loc. cit.

29. Carlo Vercellone écrit encore : « La source de la "richesse des nations" repose de plus en plus sur une coopération productive qui se développe en dehors des enceintes des entreprises. » Cf. Carlo VERCELLONE, « La nouvelle articulation salaire, profit, rente dans le capitalisme cognitif », loc. cit., p. 58.

30. Le concept utilisé par Marx de « surplus value » est traditionnellement rendu en français par « plus-value » et, plus récemment, par « survaleur ». L'expression gagne à être plus exactement traduite, comme nous l'avons proposé dans notre livre Marx prénom : Karl, op. cit., par « plus-de-valeur ». Nous maintenons dans ce passage la traduction habituelle pour la facilité de la lecture, mais nous rendrons ce terme par « plus-de-valeur » dans les occurrences suivantes.

31. Cf. Antonio NEGRI et Carlo VERCELLONE, « Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif », loc. cit.

32. Ibid., p. 43.

33. Ibid., p. 44.

34. Carlo VERCELLONE, « La nouvelle articulation salaire, profit, rente dans le capitalisme cognitif », loc. cit., p. 57.

35. Dans un article classique, « La nature de la firme » (1937), Ronald Coase explique l'existence des entreprises par le fait qu'elles permettent d'obtenir « en interne » des biens et services à des coûts plus bas que s'ils étaient obtenus « en externe » sur les marchés.

36. Ibid.

37. Antonio NEGRI et Carlo VERCELLONE, « Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif », loc. cit., p. 42.

38. Ibid., p. 43.

39. Carlo VERCELLONE, « La nouvelle articulation salaire, profit, rente dans le capitalisme cognitif », loc. cit., p. 49.

40. Antonio NEGRI et Carlo VERCELLONE, « Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif », loc. cit., p. 45-46.

41. Cf. Christian LAVAL, Francis VERGNE, Pierre CLÉMENT et Guy DREUX, La Nouvelle École capitaliste, La Découverte, Paris, 2011.

42. Antonio NEGRI et Carlo VERCELLONE, « Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif », loc. cit., p. 47.

43. El Mouhoub MOUHOUD et Dominique PLIHON, Le Savoir et la Finance. Liaisons dangereuses au cœur du capitalisme contemporain, La Découverte, Paris, 2009.

44. Voir supra, chapitre 2.

45. Pierre-Joseph PROUDHON, La Solution du problème social, Lacroix, Paris, 1868, p. 131.

46. Pierre-Joseph PROUDHON, Qu'est-ce que la propriété ?, Premier Mémoire, in Œuvres complètes, vol. IV, Marcel Rivière, Paris, 1924, p. 310.

47. Cf. Pierre-Joseph PROUDHON, De la création de l'Ordre dans l'humanité, in Œuvres complètes, vol. V, Marcel Rivière, Paris, 1926, p. 299 et sq.

48. Ibid., p. 300.

49. Ibid., p. 318.

50. Ibid., p. 318.

51. Pierre-Joseph PROUDHON, Qu'est-ce que la propriété ?, op. cit., p. 215.

52. Pierre-Joseph PROUDHON, La Capacité politique des classes ouvrières, in Œuvres complètes, vol. III, Marcel Rivière, Paris, 1923, p. 185. Pour le recensement des « forces économiques », cf. ibid. p. 185 et sq., et Les Confessions d'un révolutionnaire, Œuvres complètes, vol. VII, Marcel Rivière, Paris, 1927, p. 217.

53. Pierre ANSART, Marx et l'Anarchisme, op. cit., p. 157.

54. Pierre-Joseph PROUDHON, De la justice dans la Révolution et dans l'Église, op. cit., tome II, p. 693.

55. Pierre-Joseph PROUDHON, Carnets, 11 mars 1846, t. 2, Marcel Rivière, Paris, 1960-1974, p. 39 ; cité par Pierre ANSART, Proudhon, Textes et débats, Livre de poche, Paris, 1984, p. 254.

56. Pierre-Joseph PROUDHON, Qu'est-ce que la propriété ? Premier Mémoire, op. cit., p. 235-236.

57. Ibid., p. 278.

58. Voir le commentaire de Pierre Ansart in Marx et l'Anarchisme, op. cit., p. 152 et sq.

59. Pierre-Joseph PROUDHON, Qu'est-ce que la propriété ? Premier Mémoire, op. cit., p. 217 (souligné par nous).

60. Pierre-Joseph PROUDHON, De la création de l'ordre dans l'humanité, op. cit., p. 312.

61. Ibid., p. 302.

62. Pierre-Joseph PROUDHON, De la justice dans la Révolution et dans l'Église, t. II, op. cit., p. 706.

63. Ibid., p. 708.

64. On se reportera au chapitre 9, infra, pour l'exposé de la conception proudhonienne du droit.

65. Pierre-Joseph PROUDHON, Systèmes des contradictions économiques ou Philosophie de la misère, in Œuvres complètes, vol. I (2), Marcel Rivière, 1923, Paris, p. 301.

66. Pierre-Joseph PROUDHON, Qu'est-ce que la propriété ? Premier Mémoire, op. cit., p. 326.

67. Pierre-Joseph PROUDHON, Systèmes des contradictions économiques ou Philosophie de la misère, op. cit., I (1), p. 284.

68. Cf. infra, chapitre 9 et partie III, « Proposition politique 9 ».

69. Sur l'ensemble de ces points, voir Lorenzo COCCOLI, « "Property is (still) theft !" », loc. cit.

70. Pierre-Joseph PROUDHON, Qu'est-ce que la propriété ? Premier Mémoire, op. cit., p. 346.

71. On connaît les circonstances de leur brouille définitive. En mai 1845, Marx propose à Proudhon d'être le correspondant français d'un réseau d'information communiste. Ce dernier refuse, précipitant la rupture. En 1847, Marx rédige un texte violemment anti-proudhonien, Misère de la philosophie, qui répond au Système des Contradictions économiques ou Philosophie de la misère (1846). C'est le début d'une longue série de propos inamicaux à l'égard de Proudhon et d'une bataille politique qui trouvera son prolongement dans la lutte contre Bakounine et ses partisans au sein de l'Internationale. Après l'avoir traité de « socialiste de l'Empire », Marx lui reconnaîtra néanmoins dans sa notice nécrologique un grand

courage, en particulier quand il a affronté l'Assemblée nationale furieusement hostile le 31 juillet 1848.

72. Karl MARX et Friedrich ENGELS, Manifeste du Parti communiste, in Œuvres I, Économie, op. cit., p. 175-176.

73. Karl MARX, Le Capital, op. cit., p. 367.

74. Ibid., p. 371.

75. Ibid.

76. Ibid., p. 373.

77. Ibid., p. 375.

78. Ibid. (Cf. aussi Karl MARX, Manuscrits de 1857-1858. Grundrisse, vol. 1, Éditions Sociales, Paris, 1980, p. 545-547.)

79. Ibid.

80. Certains passages offrent une ressemblance frappante avec les thèses de Proudhon. Ainsi, dans Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, il présente l'État centralisé français comme un « effroyable corps de parasite qui enserre, tel un filet, le corps de la société française ». Plus loin, il a cette phrase à propos de la centralisation étatique : « Chaque intérêt commun fut immédiatement distrait de la société pour lui être opposé comme intérêt supérieur, général, arraché à l'activité autonome des membres de la société pour être l'objet de l'activité gouvernementale. » Cf. Pierre DARDOT et Christian LAVAL, Marx, prénom : Karl, op. cit., p. 273 et sq.

81. Karl MARX, Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, in Œuvres IV, Politique I, coll. « Pléiade », Gallimard, Paris, 1994, p. 530. C'est dans ce passage que Marx emprunte à Shakespeare la fameuse formule « Bien creusé, vieille taupe ! ».

82. Karl MARX, Grundrisse, op. cit., p. 286.

83. Ibid., p. 652.

84. Antonio Negri, dans son séminaire consacré aux Grundrisse (publié dans Marx au-delà de Marx, op. cit.), a souligné le caractère exceptionnel des écrits de 1857-1858. Sans adhérer à l'idée centrale de ce cours, selon laquelle Marx y aurait réalisé un renversement de l'objectivisme en donnant toute sa portée théorique et historique à la subjectivité révolutionnaire du prolétariat, on s'accordera avec Negri pour dire que s'y trouvent des passages très originaux et d'une très grande richesse pour comprendre la pensée de Marx.

85. Karl MARX, Grundrisse, op. cit., p. 653.

86. Ibid.

87. Ibid., p. 655.

88. Ibid., p. 656.

89. Ibid., p. 654.

90. Ibid., p. 660.

91. Ibid.

92. Ibid., p. 656.

93. Ibid., p. 664.

94. Ibid., p. 665.

95. Ibid., p. 668.

96. Ibid., p. 662.

97. Ibid., p. 661.

98. Ibid.

99. Ibid., p. 661-662.

100. Ibid., p. 664.

101. Cf. William MORRIS, Comment nous vivons, comment nous pourrions vivre, Rivages, Paris, 2013.

102. Karl MARX, Grundrisse, op. cit., p. 662.

103. Ibid., p. 661.

104. Ibid., p. 661.

105. Voir supra, chapitre 2 : « Le communisme de l'"association des producteurs" ».

106. Voir infra, chapitre 9 : « La "constitution sociale" ».

107. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Déclaration. Ceci n'est pas un manifeste, Raisons d'agir, Paris, 2013, p. 23 (nous soulignons).

108. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Commonwealth, op. cit., p. 373.

109. Ibid., p. 301. Voir Patrick ROZENBLATT, « Vers de nouvelles formes de coopération dans le travail », Futur antérieur, septembre 1994.

110. Michael Hardt et Antonio Negri jouent parfois sur les mots quand ils assimilent la logique du prélèvement rentier sur la coopération intellectuelle à une subsomption réelle du travail et de la société sous le capital qui n'aurait plus rien d'« organique ». Cf. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Commonwealth, op. cit., p. 198.

111. Michael Hardt et Antonio Negri écrivent ainsi : « La structure réticulaire constitue le modèle d'une organisation absolument démocratique qui correspond aux formes dominantes de la production économique et sociale [nous soulignons], et qui représente aussi l'arme la plus puissante contre la structure du pouvoir en place. » Cf. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Multitude, op. cit., p. 113.

Deuxième partie

Droit et institution du commun

Les approches examinées dans la première partie de ce livre tendent, soit à penser le commun comme entièrement immanent à la « production biopolitique », à la manière de Hardt et Negri, soit encore à restreindre l'espace des communs aux « services publics » et aux biens produits par eux, comme pour un certain altermondialisme, soit enfin à faire du commun la qualité intrinsèque de certains « biens », comme dans le discours de l'économie politique standard et, dans une moindre mesure, dans les travaux d'Ostrom. Pour variées qu'elles soient, ces approches ou bien rattachent explicitement le commun à la propriété publique ou d'État, ou bien ouvrent toujours la possibilité d'arrimer le commun à la propriété, quand bien même elles laisseraient indéterminée la forme de propriété spécifiquement adaptée aux « biens communs ». C'est pourquoi il faut maintenant affronter cette question du rapport du commun au droit de propriété. Si le commun n'est pas donné dans l'être du social ni même inscrit en lui à titre de « tendance » qu'il suffirait de stimuler, c'est parce qu'il est d'abord et avant tout une question de droit, donc de détermination de ce qui doit être. L'enjeu est d'affirmer un droit nouveau en déboutant un ancien droit de ses prétentions. En ce sens, c'est droit contre droit : ou bien le droit de propriété est fondé comme droit exclusif et absolu, et le commun n'a alors de place que résiduelle, dans les interstices ou les marges que la propriété laisse non occupés ; ou bien le commun constitue le principe d'un nouveau droit destiné à refonder toute l'organisation de la société, et c'est alors le droit de propriété qui doit être radicalement remis en cause.

Le chapitre 6 retracera la généalogie de ce droit de propriété en montrant qu'il s'est constitué tardivement dans l'histoire de l'Occident, tout comme d'ailleurs la division suprême du droit en droit privé et droit public, que l'on fait souvent imprudemment remonter au droit romain. Il apparaîtra alors que l'alternative n'est pas celle de la propriété commune ou de la propriété privée, mais celle de l'inappropriable et de la propriété, qu'elle soit privée ou étatique.

Le chapitre 7 examinera ce qu'il en est des prétentions du « droit commun » (la Common Law anglo-saxonne) à constituer un droit doué d'un pouvoir d'autoperfectionnement indéfini à partir de la perpétuation des anciennes coutumes. Il s'agira d'établir que le droit du commun ne saurait s'identifier au droit coutumier, pour autant que ce dernier demeure élaboré par un corps d'experts, d'avocats et de juges tout occupés à sélectionner dans les coutumes ce qui est compatible avec le respect de la propriété privée.

Dans le chapitre 8, nous nous demanderons si le droit du commun ne pourrait pas relever d'un droit coutumier spécifique qui ne méconnaîtrait pas la réalité des antagonismes sociaux mais s'affirmerait au contraire, immédiatement et directement, comme le droit exclusif de la pauvreté, par opposition au droit des privilégiés. À cette fin, nous nous laisserons guider par l'argumentation de Marx dans le débat sur le « vol de bois » en 1842, non sans interroger la cohérence même de la notion de « pauvreté ».

Dans le chapitre 9, nous verrons comment en est venu à se constituer dès la fin du XIXe siècle un « droit prolétarien » qui, pour une part, a hérité de l'ancien droit des guildes et des compagnons et, pour une autre part, a su créer de nouvelles institutions à partir de l'expérience originale du mouvement ouvrier naissant. L'attention portée à cette dimension de créativité juridique permettra de mettre en évidence l'insuffisance de la

transmission inconsciente des usages : un droit du commun ne peut être produit que par un acte conscient d'institution.

Le chapitre 10 sera tout entier consacré à élucider la nature de l'institution comme acte, contre une certaine propension à privilégier l'institué aux dépens de l'instituant. Nous nous attacherons à l'examen des caractères distinctifs de la pratique qui institue les règles, ou « praxis instituante » : cette dernière n'est ni la reconnaissance après coup du déjà existant, ni une « création à partir de rien », mais elle fait exister du nouveau à partir des conditions existantes et par leur transformation. Pour avoir quelque chance de voir le jour, le droit du commun doit procéder d'une telle praxis et non s'en remettre à la seule diffusion spontanée des usages.

Chapitre 6

Le droit de propriété et l'inappropriable

Il nous faut repenser le commun en reprenant les questions à la racine. Pour opérer ce que nous avons appelé plus haut le « renversement dans la méthode », en quoi consiste le sens même de notre ouvrage, il convient d'examiner la longue histoire qui, depuis les Grecs, a littéralement étouffé la conception du commun comme dimension irréductible de la vie sociale. La propriété, qu'elle soit privée ou publique, s'est imposée comme médiation naturelle entre les hommes et les « choses » ainsi qu'entre les hommes eux-mêmes. Le commun, s'éloignant de son lien à l'agir, s'est mué en communauté substantielle et enveloppante, comme si ses « membres » ne pouvaient être considérés que comme parties d'un corps, naturel, mystique ou politique. Or la leçon que nous pouvons tirer de notre enquête archéologique est qu'il est bien d'autres manières de penser le « vivre ensemble » et l'agir commun, bien d'autres lectures possibles de l'histoire de nos sociétés que celles qui y voient l'avènement glorieux de la « civilisation » de l'individu propriétaire ou bien l'attente d'un retour final à la commune propriété. Relire sous cet angle les Grecs et les Latins, ce n'est pas chercher une quelconque « origine » du commun, c'est refaire le parcours qui, en Occident, a escamoté la pensée de la « mise en commun » constitutive de toute communauté politique telle qu'on la trouve chez un certain nombre d'auteurs, au premier chef chez Aristote. On aurait tort de voir dans ce « retour » aux textes antiques un « détour ». La réflexion et l'action politiques contemporaines sont en train de renouer, dans une situation historique totalement différente, avec une conception que la philosophie grecque et le droit romain nous permettent de ressaisir et de pousser plus loin : 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.

L'activité de « mettre en commun » (koinônein) comme institution du commun (koinôn)

Dans Governing the Commons, Elinor Ostrom cite ce passage du chapitre 3 du Livre II des Politiques d'Aristote dirigé contre la thèse platonicienne de la communauté des femmes et des enfants : « En effet, on prend fort peu de soin de ce qui est commun à un très grand nombre de gens (to pleistôn koinôn) : les individus en effet s'occupent principalement de ce qui leur est propre (tôn idiôn) et moins de ce qui est commun (tôn koinôn), ou seulement dans la mesure où chacun est concerné[1]. » L'alternative du propre et du commun est d'emblée posée en termes de propriété : ce qui est commun à un très grand nombre de gens, c'est ce que ces gens possèdent en commun – les femmes et les enfants dans la cité platonicienne –, de même que ce qui est propre à chacun est ce que chacun possède en propre – sa femme et ses enfants dans la plupart des cités. Ce qui est en cause, c'est la qualité ou l'intensité du soin (epimeleia) que le possesseur prend de ce qu'il possède en commun avec beaucoup d'autres : s'il en prend moins soin, c'est d'abord parce qu'il prend « principalement », c'est-à-dire prioritairement, soin de ce qui lui est propre, et non en raison d'une dilution du soin directement proportionnelle au nombre des possesseurs. D'où la question formulée un peu plus loin au début du chapitre 5 du même Livre à propos de la constitution politique excellente : « La propriété sera-t-elle commune ou ne sera-t-elle pas commune ? » ou, dit d'une autre manière, « La question se pose de savoir si la meilleure solution c'est la possession et l'usage commun des biens (ktêseis)[2] ».

Aristote envisage alors trois solutions possibles : ou bien le foncier est privé et les produits sont consommés en commun, ou la terre est commune et on la travaille en commun mais les produits en sont partagés selon les besoins de chacun, ou le foncier et ses produits sont également communs. À supposer que ceux qui cultivent la terre soient des citoyens qui travaillent pour leur propre compte – au lieu que ce soient des esclaves qui la travaillent pour le compte de ses possesseurs –, la répartition inégale des profits et des peines sera inévitablement l'occasion de différends fréquents. Aristote poursuit en énonçant une remarque de portée générale : « D'une manière générale vivre ensemble (suzên) et mettre en commun (koinônein) tous les biens humains, c'est difficile, surtout en ce domaine[3]. » On le voit, ce qui fait débat ici ce sont les inconvénients attachés à la « propriété en commun » (koinas tas ktêseis). La propriété en commun procède d'une activité de mise en commun qui concerne seulement et exclusivement des biens (littéralement des « acquisitions »). La difficulté repérée par Aristote a trait au rapport entre le vivre ensemble et la mise en commun de tous les biens. Comme nous l'avons déjà appris plus haut[4], le tort de Platon est d'avoir confondu le « vivre ensemble » (suzên) et le « vivre en commun » (koinê zên), et c'est en raison de cette confusion qu'il en vient à justifier la mise en commun des biens (au moins pour les gardiens). Mais si, comme Aristote, l'on tient la distinction entre le sun (« ensemble ») et le koinê (« commun ») pour irréductible au point qu'elle affecte la nature de l'activité de « vivre » (zên), alors on regardera l'exigence de la

mise en commun de tous les biens entre les citoyens d'une même cité comme difficile à accorder avec la spécificité du « vivre ensemble » : une cité ne peut avoir l'unité d'une famille ni a fortiori celle d'un individu, et c'est pourquoi il est préférable de combiner la « propriété privée » des biens avec leur « usage commun »[5].

Est-ce à dire que le « vivre ensemble » n'implique aucune « mise en commun » (koinônein) ? À l'évidence, ce serait contradictoire avec le fait qu'un tel vivre soit l'apanage de ceux qui vivent dans une communauté (koinônia) politique. Ce type de communauté doit sa réalité à une « activité de mise en commun des paroles et des pensées » (koinônein logôn kai dianoias)[6]. Comme le note Pierre Aubenque, le verbe koinônein « ne peut avoir ici le sens passif de la participation à un ordre existant, mais nomme la communication active et réciproque qui permet de constituer un tel ordre[7] ». C'est, si l'on veut, la « participation » non au sens de l'appartenance, mais au sens de l'« égalité dans le prendre part ». Si l'on entend bien la leçon aristotélicienne dans ce qu'elle a d'indépassable, ce n'est donc pas la communauté politique qui garantit une fois constituée une activité de mise en commun prenant place à l'intérieur d'un cadre préexistant, c'est au contraire l'activité de mise en commun qui fait exister le commun de la communauté politique. Non pas qu'il s'agisse de l'exercice d'un « pouvoir constituant » au sens moderne du terme[8], mais tout simplement parce que la mise en commun est cette activité qui donne au commun d'exister et qui le soutient dans toute sa durée. Pour le dire de façon plus générale, et en allant bien au-delà de la lettre du propos aristotélicien, tout véritable commun politique doit son existence à une activité soutenue et continue de mise en commun.

Ce point est pour nous fondamental. Il engage toute la compréhension que l'on peut se faire du commun comme institution, donc de l'institution elle-même. Sous ce rapport, c'est toute l'interprétation d'Aristote par Arendt qui mérite discussion dans la mesure où elle comprend la « mise en commun des paroles et des actions » comme une activité qui ne peut prendre place qu'à l'intérieur d'un cadre préalable posé par le législateur en tant qu'« architecte » de la constitution. C'est manifestement le souci de séparer le « faire » (poièsis) du législateur de l'« agir » (praxis) de l'homme politique qui la conduit à se représenter les choses de cette façon. Le fondateur est l'artisan qui fabrique les lois, l'homme politique est celui qui agit à l'intérieur du « rempart » des lois. Aux yeux de Platon et d'Aristote, l'activité d'ériger ce rempart comme celle de produire des lois seraient en ce sens des « activités prépolitiques » qui sont plus légitimes que la politique et l'action proprement dites, parce qu'il s'agit d'un faire artisanal, c'est-à-dire de poièsis et non de praxis [9]. Cette attribution à Aristote d'une valorisation du faire aux dépens de l'action la conduit à lire à contresens le passage de l'Éthique à Nicomaque (1141b 25-29) où sont distinguées deux espèces de « politique » : la première, qui porte le nom de nomothetikè, est « législative » en ce qu'elle est relative aux « lois », la seconde, qui prend spécifiquement le nom de politikè [10], est en effet relative à l'action et à la délibération puisqu'elle conduit à l'adoption de « décrets » qui ont pour caractéristique de statuer sur des cas particuliers et temporaires. Immédiatement après, Aristote ajoute cette phrase : « C'est pourquoi administrer la cité est une expression réservée pour ceux qui entrent dans la particularité des affaires, car ce sont les seuls qui accomplissent la besogne, semblables en cela aux artisans[11]. » Or, significativement, Arendt fait dire à cette phrase que « seuls les législateurs agissent en artisans[12] », soit exactement le contraire de ce qu'elle dit : ce sont

les « administrateurs », soit ceux qui délibèrent en vue de l'adoption de décrets, qui agissent en artisans, non les « législateurs », qui, à cet égard, sont plutôt comparables aux maîtres d'œuvre qui dirigent les artisans. Rien dans cette phrase qui permette de prêter à Aristote la thèse du caractère prépolitique parce que « poïétique » de la législation : ici, c'est l'activité administrative qui est subordonnée à l'activité législatrice comme le particulier (du décret) est subordonné à l'universel (de la loi). Cela va d'ailleurs si loin que, dans le même ouvrage, Aristote n'hésite pas à affirmer que les lois sont des « œuvres de la politique » (politikès erga)[13], ce qui serait incompréhensible s'il rejetait la législation dans le prépolitique. Il veut dire par là que la législation ne possède pas en elle-même sa justification, mais qu'elle la tient en amont d'une délibération politique [14]. Les règles de justice que sont les lois ne s'instituent qu'au niveau de la communauté politique, ce qui veut dire que la loi est à la fois l'effet et la cause de cette communauté : l'effet, en ce qu'« il n'y a d'activité législatrice que dans une polis » ; la cause, en ce que c'est la loi qui différencie la polis des agrégats sociaux qui ne sont pas politiques[15]. En ce sens, la législation est pleinement politique et relève elle-même du koinônein. Au fond, aussi étrange que cela puisse sembler, la lecture biaisée de Arendt ne fait que reconduire la figure antidémocratique du grand nomothète créateur et donateur de la Loi (sur le modèle des Lycurgue, Solon ou Numa). Or toute pensée qui fait de l'émancipation et de l'autonomie ses principes ne peut que rompre de façon nette avec une telle figure mythologique.

Reprenons le fil de notre démonstration. À prêter attention aux textes d'Aristote, on doit donc distinguer deux types très différents de « mises en commun » : la mise en commun de tous les « biens », qui compromet ou interdit le commun politique du « vivre ensemble », et la mise en commun des « paroles », des « pensées » et des « actions » qui constitue à l'inverse ce même commun dans ce qu'il a d'irréductible. Entre les deux, il y a cette différence décisive que la seconde mise en commun ne donne pas lieu à une appropriation : il n'y a pas de propriété commune « des paroles et des pensées », alors qu'il peut y avoir une propriété commune des « biens », même si cette propriété n'est pas souhaitable en ce qu'elle projette sur la cité un excès d'unité qui ne peut que lui nuire. Comme on sait, la solution retenue par Aristote en ce qui concerne la propriété des biens est, non la propriété commune, mais l'usage commun de la propriété privée[16]. Toujours est-il qu'à prendre une vue d'ensemble du problème, il est difficile de se dérober à cette conclusion : l'activité de mise en commun qui constitue le commun politique n'est pas une activité d'appropriation parce que le commun politique n'est pas un objet de propriété du tout, pas davantage de propriété commune que de propriété privée. Le commun politique est radicalement hors propriété parce qu'il n'est pas un « bien » et qu'il n'y a de propriété, privée ou commune, que de ce qui est un bien. Bref, s'il peut y avoir des « biens communs », le commun lui n'est pas un bien – du moins au sens de quelque chose que l'on pourrait acquérir et dont on pourrait disposer à son gré, par exemple en le cédant par voie d'échange (ce que le grec désigne par le terme de « ktêsis »).

Il y a plus. Le commun politique, quel que soit le type de constitution qui régit une cité, est ordonné à une certaine détermination de l'« avantage commun » (koinê sumpheron). Ce qui signifie qu'une certaine entente sur le juste est requise : en effet, « le juste c'est le bien politique (politikon agathon), à savoir l'avantage commun[17] ». Dans une communauté

politique bien constituée, cette détermination s'effectue par la voie privilégiée d'une délibération en commun sur ce qu'il est juste de faire ou de ne pas faire[18], délibération collective qui réalise la « mise en commun des paroles et des pensées » dont il a été question plus haut. L'appartenance à une telle communauté présuppose donc chez l'individu « la volonté et la capacité de communiquer, de partager, de mettre en commun, de participer[19] ». Ce qui revient à dire que seul un homme partageant avec d'autres hommes cette capacité de mise en commun peut constituer avec eux une communauté politique. C'est bien l'activité de mise en commun, actualisation de cette capacité dans la délibération, qui fonde la communauté et non l'inverse : « L'appartenance est la conséquence, non la cause, de la participation[20] », ce qui signifie que seule l'activité de mise en commun décide de l'appartenance effective à la communauté politique. Mais, comme la délibération est relative au juste et à l'injuste, cela implique que c'est cette délibération sur le bien politique qui constitue le commun politique, qui le fait exister comme « ordre ». Aristote le dit dans une formule : « La justice est l'ordre (taxis) de la communauté politique[21]. » Il faut entendre par là non pas que la justice est l'ordre émanant de la communauté politique, mais plutôt que la justice est en elle-même activité de « mise en ordre de la communauté politique[22] ». La détermination intentionnelle et rationnelle des règles de justice procède ainsi directement de la participation active des citoyens à la délibération collective. Le commun politique a donc besoin d'être institué activement par l'actualisation de la capacité « naturelle » de mise en commun[23].

Voilà qui éclaire singulièrement ce que nous appelons le « renversement dans la méthode » par lequel il faut remonter à l'agir commun comme étant au principe de tout commun au lieu de présenter le commun comme un donné naturel indépendant de l'agir humain, comme une substance que l'on pourrait représenter, une chose que l'on pourrait posséder et échanger. Il s'agit d'établir que le commun procède d'une activité de mise en commun qui est productrice de droit – au sens de ce qu'Aristote appelle le « juste » – tout en excluant que ce droit puisse être un droit de propriété sur le commun. Toutefois, à la différence d'Aristote, nous ne restreindrons pas le commun politique à la seule sphère de la « cité » – au sens ancien de la polis grecque ou au sens moderne de l'État : non seulement parce que toute participation à un commun prend nécessairement aujourd'hui une dimension politique, mais aussi parce que la seule politique capable de redonner à ce vieux terme son sens fondamental de koinônein – soit cette « égalité dans le prendre part[24] » qui est le « mettre en commun » lui-même – est celle qui fait du commun son objet, son principe et son centre de gravité, et ce quelle que soit son échelle – celle de l'État-nation n'ayant à cet égard aucun privilège particulier, tout au contraire. Nous pouvons ici rappeler la thèse que nous avons posée d'emblée : le commun à instituer ne peut l'être que comme l'indisponible et l'inappropriable, non comme l'objet possible d'un droit de propriété.

L'« illusion de la propriété collective archaïque[25] »

Pour l'établir, nous commencerons par examiner la conception qui situe la « propriété commune » aux origines de l'histoire, de manière à faire apparaître le « rétablissement » de cette forme de propriété comme la tâche assignée à toute l'histoire humaine, un peu comme si l'histoire fondait d'elle-même un droit d'appropriation du commun qu'il revenait à l'humanité de réaliser consciemment. Cette conception a été le socle d'un « matérialisme historique » qui croyait pouvoir s'appuyer sur des données historiques certaines pour établir une succession des modes de production caractérisés par des formes de propriété différentes, du « communisme primitif » jusqu'au « communisme supérieur ». Il est bien connu que Marx fit de la « propriété commune » la forme de propriété originelle dont on pouvait établir l'existence aussi bien chez les Romains, les Germains et les Celtes que chez les Slaves ou encore en Inde[26]. Sa passion pour l'histoire et l'ethnographie, qu'il a communiquée à Engels, s'explique largement par cette recherche d'un « communisme primitif ». Il est beaucoup plus difficile de savoir ce qu'il entendait au juste par cette « propriété commune » et quel rapport il établissait entre la propriété commune et la propriété individuelle. Il s'est en effet toujours refusé à opposer ces deux propriétés. Cela ressort clairement de la formulation célèbre du chapitre XXIV du Livre I du Capital selon laquelle la « négation de la négation » rétablit non la « propriété privée », mais la « propriété individuelle » « fondée sur la coopération et la propriété commune de la terre et des moyens de production »[27]. Mais cela ressort peut-être plus encore du passage des Grundrisse relatif aux « formes antérieures à la production capitaliste » dans lequel Marx compare la forme romaine de la propriété publique à l'ancienne forme germanique de la propriété commune.

Reprenons un moment les données historiques sur lesquelles Marx essayait de fonder sa conception de la révolution et considérons la manière dont il pouvait les interpréter par ce travail de comparaison entre forme romaine et forme germanique. La forme romaine repose spécifiquement sur la distinction de l'ager publicus (ou domaine public) et de la propriété familiale privée. Cette institution de l'ager publicus a joué un grand rôle pendant toute l'histoire de la République romaine, depuis les origines archaïques jusqu'au début de l'Empire[28]. Lors de la conquête de l'Italie, Rome a confisqué une partie des terres des vaincus qui sont alors devenues propriété du peuple romain et y a installé des colons issus de la basse plèbe. Il s'agissait donc de l'« ensemble des immeubles faisant partie du domaine de l'État et par cela même inaliénables et imprescriptibles quoique non affectés à un service public[29] ». Ces biens pouvaient être alloués par lots aux citoyens de la plèbe en tant que « possession » (possessio) et non en tant que « propriété » (dominium), ce qui signifie qu'on reconnaissait seulement à ces citoyens l'usage et la jouissance privés d'une parcelle, mais non le droit de borner[30]. Par la suite, l'État prit l'habitude de remettre à ses créanciers, qui étaient le plus souvent membres de la nobilitas, la jouissance presque gratuite d'immenses étendues de terres publiques. Dans la perspective adoptée par Marx

dans les Grundrisse, ce qui caractérise la Rome de l'Antiquité, c'est un certain type d'articulation entre la propriété commune et la possession privée tel que l'appartenance à l'État constitue la présupposition de cette possession. Seule cette appartenance donne accès à l'appropriation privée du sol : « Le propriétaire foncier privé n'est tel qu'en sa qualité de Romain, mais, en qualité de Romain, il est propriétaire foncier privé », de telle sorte que « le citoyen soit et doive être nécessairement propriétaire privé »[31]. Pour Marx en effet, la question romaine par excellence est : « Quel mode de propriété crée les meilleurs citoyens ? » Or le meilleur citoyen est justement celui pour lequel son appartenance au commun de l'État est la garantie de sa possession privée, ce qui présente l'avantage de respecter une certaine égalité entre des paysans libres et indépendants dont chacun a un même droit à la possession d'un lot particulier.

Si l'on se tourne vers les pages consacrées à la comparaison de la forme germanique de la propriété avec sa forme romaine, il apparaît que le rapport de la première à la seconde est proprement un rapport d'inversion. Chez les Germains, explique Marx, l' ager publicus apparaît comme un simple « complément de la propriété individuelle » ; au contraire, chez les Romains, le domaine public apparaît « en tant qu'existence économique particulière de l'État à côté (neben) des propriétaires privés »[32]. Comment entendre ce « à côté » ? Les propriétaires privés qui sont privés « au sens propre du terme », en ce qu'ils sont « privés de » toute part de l'ager publicus, sont les plus riches, ceux qui disposent déjà d'un ager privatus. C'est là une simple conséquence du fait que les terres du domaine public sont à l'origine faites pour ceux des citoyens qui sont dépourvus de toute parcelle propre. Les propriétaires privés, « au sens propre du terme », ne sont donc pas les plébéiens à qui l'État concède la possession d'un lot de terre, mais les patriciens qui sont littéralement « exclus de l'ager publicus ». On a donc deux formes de l'appropriation privée, celle de la « possession » et celle de la « propriété », dont l'une est obtenue par attribution de parties de la terre commune alors que la seconde n'a d'existence qu'en dehors de cette même terre. Dans ces conditions, affirmer que le domaine public n'est chez les Germains que le « complément de la propriété individuelle », c'est affirmer que la « propriété individuelle » y est reconnue comme première relativement à la propriété commune. Cette propriété individuelle est en fait celle de la maison familiale, qui forme un « centre autonome de production » séparé des autres par de « longues distances ». Si donc il y a un ager publicus, c'est sous la forme de la « terre communale » ou « terre du peuple », qui est un « terrain de chasse, de pâturage, d'abattage du bois, etc. ». Loin que l'appartenance au domaine public soit comme dans la forme romaine la « présupposition » ou la « condition » de l'appropriation privée de la terre, ici c'est la propriété individuelle de la famille qui conditionne l'accès aux biens communaux, ces derniers étant la propriété commune de plusieurs familles qui se reconnaissent membres d'une même « tribu » (Stammwesen). L'inversion consiste donc en ceci que ce qui est « présupposition » dans la forme romaine est « résultat » dans la forme germanique : la propriété commune résulte dans ce dernier cas des relations mutuelles entre les propriétaires individuels ou, comme dit Marx, de « leur rassemblement effectif pour des buts communs » ; elle n'apparaît en ce sens que comme « appendice collectif » des appropriations individuelles du sol[33].

Ce qui fait de ce point de vue tout le prix de la propriété commune des anciens Germains, c'est finalement la séparation du commun et de l'étatique : en effet, c'est cette séparation qui autorise sa projection aux origines de l'histoire. Dans l' ager publicus

germanique comme « commun originaire », il y aurait eu, si l'on peut dire, du « public non encore étatique » qui, en vertu de sa seule existence passée, prescrirait au « commun de l'avenir » d'accomplir toutes les virtualités d'un public non étatique dans et par le dépérissement de l'État. En tout état de cause, le privilège de ce commun originaire est de mettre en évidence la possibilité d'une distinction entre ce qui est simplement individuel et ce qui est privativement individuel : en effet, ce commun ne faisait que prolonger une appropriation individuelle qui n'était pas en elle-même « privée » au sens d'un dominium ou droit exclusif et illimité sur une chose. On peut sans doute parler de « possession », à condition d'ajouter que cette possession-là avait ceci de particulier qu'elle n'était ni attribuée ni garantie par l'État, à la différence de la possessio romaine dont jouissaient les plébéiens. En fait, comme on l'a vu, le Germain est à la fois propriétaire individuel et membre d'une tribu, de telle sorte que s'il a part au terrain commun (de chasse, de pâturage, etc.), c'est en tant que propriétaire individuel. Il ignore la propriété « privée » au sens de ce qui est exclusif et de ce qui exclut : si, à Rome, le riche propriétaire exclut tous les autres tout en étant lui-même « privé de » tout accès au commun, en Germanie, le propriétaire individuel a accès au commun en tant que propriétaire individuel[34]. Marx s'estime donc fondé à parler « d'une propriété réellement commune des propriétaires individuels et non de l'organisation unitaire de ces propriétaires en tant qu'ils auraient dans la ville elle-même une existence distincte d'eux-mêmes comme individus singuliers[35] ». La forme germanique en tant que forme originaire offrirait ainsi le double exemple d'une propriété commune non étatique et d'une propriété individuelle non privée. On comprend mieux l'intérêt qu'elle pouvait présenter pour la conception matérialiste de l'histoire.

Historiquement et anthropologiquement, la question se pose cependant de savoir si l'on a vraiment affaire avec l'ancienne forme germanique à une « propriété commune » du sol, ainsi que Marx l'affirme à maintes reprises. Dans son ouvrage Avant l'histoire [36], Alain Testart s'efforce de saisir le « sens de l'histoire » dans l'évolution des premières formes de vie sociale à partir de ce qu'il appelle l'« invention de la richesse ». Il observe que les sociétés ethnographiées du Néolithique (Mélanésie, Amérique du Nord) ne connaissent qu'un seul « avantage » de la richesse, celui de la considération sociale ou de l'estime que procure sa possession. Il n'existe pas de salariat et donc pas de pouvoir sur ceux dont on paye le travail, et surtout pas de possibilité pour la richesse de produire de la richesse en s'investissant en terres. Ce qui fait totalement défaut, c'est la base de la différenciation en classes sociales : la terre ne peut y « être louée par le propriétaire et lui rapporter un revenu, le loyer, ce que l'on peut appeler aussi la rente foncière [37] ». Le statut de propriétaire est conditionné par l'usage effectif de l'objet de propriété, ce qui fait que l'absence d'usage finit au bout de quelques années par entraîner la perte du titre de propriété. D'où la distinction introduite par Testart entre deux formes très différentes de propriété : la forme historiquement la plus ancienne est celle qu'il appelle « usufondée » parce qu'elle est « fondée sur l'usage continu à travers le temps et pour autant que cet usage puisse être démontré[38] ». Un tel conditionnement de la propriété par l'effectivité attestée de l'usage dans la durée rend la propriété foncière impossible, puisque le cultivateur et le propriétaire ne font qu'un. Par contraste, notre forme de propriété est dite « fundiaire » parce qu'elle « est fondée sur la considération du fonds, indépendamment du

travail qu'il suscite ou de l'usage qui en est fait » : que le propriétaire utilise lui-même la terre, qu'il la loue ou qu'il la laisse en friche ne change rien à son statut de propriétaire[39]. La conséquence en est que la richesse ne peut avoir les mêmes fonctions dans les deux régimes de propriété : dans le régime de propriété fundiaire, la richesse constitue la base de la puissance économique dans la mesure où elle devient source de revenus par l'investissement ; dans le régime de propriété usufondée, l'excès de richesse ne peut qu'être converti en prestige social à l'occasion de fêtes somptueuses à défaut de pouvoir être investi.

S'autorisant de cette distinction essentielle, Testart avance l'hypothèse générale que les sociétés néolithiques ne connaissent qu'une propriété usufondée de la terre et esquisse le sens de l'évolution sociale en découpant trois grands ensembles qu'il désigne comme formant « trois mondes » : le « monde I » regroupe toutes les « sociétés sans richesse » qui ne connaissent que la propriété usufondée ; le « monde II » comprend toutes les « sociétés avec richesse et propriété usufondée » ; le « monde III », enfin, inclut toutes les « sociétés avec richesse et propriété fundiaire ». La succession historique de ces trois mondes – du « monde I » au « monde II », puis du « monde II » au « monde III » – définit une manière de « sens de l'histoire » lié à l'importance croissante de la richesse. Il convient de préciser que ces mondes ne correspondent qu'approximativement aux périodes archéologiques : ainsi, si les sociétés néolithiques appartiennent au « monde II », on ne peut toutefois faire coïncider le Néolithique avec ce monde dans la mesure où certaines sociétés de l'âge du fer en relèvent également, de même que certaines sociétés de chasseurs-cueilleurs sédentaires-stockeurs, comme celle de Californie, bien qu'elles ne fussent pas agricoles[40]. Une telle hypothèse générale met à mal le présupposé selon lequel les sociétés de chasseurs-cueilleurs, tout comme les sociétés du Néolithique qui ont très probablement hérité d'elles la propriété usufondée, seraient des sociétés dans lesquelles la propriété n'existait pas ou alors seulement sous la forme de la propriété collective. Ce qui fait ici obstacle, c'est précisément la confusion entre propriété usufondée et propriété collective. Car la propriété usufondée, pour exclure la misère et l'expropriation du travailleur – soit l'existence de paysans sans terre –, n'exclut nullement les inégalités, les hiérarchies : elle « est une vraie propriété – et pas, comme on a dit, seulement un usufruit – et c'est bien une propriété des moyens de production, susceptible d'engendrer des inégalités et des dépendances lourdes. Mais elle ne permet pas l'expropriation du travailleur, elle ne permet pas, pour employer le langage de Marx, la séparation du travailleur d'avec ses moyens de production. Tant que le travailleur travaille son champ, on ne peut le lui prendre[41] ». Il faut donc se garder d'inférer hâtivement de l'absence de séparation entre travailleur et moyens de production l'absence d'inégalités due à une supposée propriété collective de ces mêmes moyens. De ce que « la misère naît avec la propriété fundiaire », on doit conclure que les sociétés de type néolithique n'étaient pas « des sociétés du luxe et de la misère », non qu'elles étaient des « sociétés égalitaires ». L'idée d'une « société égalitaire » à l'origine de l'histoire est ainsi destituée de son caractère d'évidence anthropologique.

L'exemple des anciens Germains, fortement valorisé par Marx, mérite qu'on s'y arrête. Ce peuple barbare appartient à l'âge de fer tout en relevant du « monde II » (richesse avec propriété usufondée). S'appuyant sur les textes classiques relatifs à la propriété foncière – deux extraits de La Guerre des Gaules de César, un texte du De la Germanie de Tacite –,

Testart se démarque des commentateurs qui ont voulu y voir autant de « preuves du caractère collectif – public ou communautaire – de la propriété de la terre[42] ». Aucun de ces auteurs n'utilise le terme d'ager publicus pour caractériser la propriété des terres, pas plus qu'ils ne parlent de populus ou de civitas. Ils voient plutôt une « absence de propriété », faute de disposer d'une notion adéquate apte à rendre compte de la différence entre le régime de propriété des Germains et celui qui leur était familier. Seule la notion de propriété usufondée peut justement en rendre compte, pour au moins deux raisons. La première est que les terres cultivées sont nettement distinguées des terres cultivables non cultivées : c'est l'abondance de ces dernières qui rend leur partage praticable[43], puisque « ce qui n'est pas cultivé n'étant pas en propriété » peut être partagé, alors que ce qui est cultivé, relevant d'un usage actuel, ne peut l'être. C'est très exactement ce que l'on trouve en propriété usufondée. La seconde raison est que César et Tacite parlent l'un comme l'autre d'une « redistribution annuelle des terres ». Là encore, il s'agit d'une pratique qui s'accorde avec la propriété usufondée : « Si chacun n'a aucun droit sur une terre qu'il ne cultive pas, chacun a en même temps un droit à avoir une terre pour la cultiver[44]. » Les terres sont attribuées en fonction des besoins, mais ces besoins varient eux-mêmes en fonction du rang social de chacun (ce que Tacite appelle la dignatio), soit du nombre de clients et d'esclaves qui dépendent de lui. La distribution n'est donc pas égalitaire, mais la terre n'est pas encore « un moyen de domination sociale » parce que les puissants ne peuvent accumuler les terres en dépouillant les faibles de leur lot de terre. En outre, on doit préciser que, dans le cas des Germains, la propriété usufondée n'est pas héritée – alors qu'elle l'est généralement. Si l'on résume, on a affaire à une société profondément inégalitaire qui n'est pourtant pas une « société de classes » au sens de Marx, c'est-à-dire une société dans laquelle les travailleurs seraient séparés des moyens de production devenus propriété exclusive des non-travailleurs.

Qu'en est-il maintenant du « système politique » dans ce type de sociétés (celles du « monde II »), et plus particulièrement chez les anciens Germains ? Se rangeant à l'avis général, Testart postule pour l'ensemble du Néolithique européen des « sociétés sans État ». Mais il prend soin de distinguer trois grandes catégories[45] : la première se caractérise par l'« absence de tout pouvoir de fonction », ce qui signifie que le pouvoir n'y dérive pas de la fonction mais de la richesse dépensée de façon ostentatoire ; la deuxième par l'existence de « conseils » fonctionnant comme des assemblées souveraines à tous les niveaux de la vie sociale (village, tribu, confédération) – à l'exemple de la « démocratie primitive » dont parle Morgan à propos des Iroquois ; la troisième par l'« organisation lignagère », typique de l'Afrique, qui se définit toujours par référence à un ancêtre fondateur et par une solidarité ou coresponsabilité (par exemple en cas de dette d'un seul de ses membres), et dont le chef est le plus âgé en ligne directe. Les institutions des anciens Germains nous mettent en présence d'une sorte de « démocratie militaire », selon l'expression d'Engels[46], qui autorise de les rattacher à la deuxième catégorie. En effet, le commandement exercé par les généraux ne relève pas d'un pouvoir reconnu qui leur garantirait une obéissance : « Ne viennent à la guerre que ceux qui le veulent bien », parce que le chef et l'expédition qu'il projette leur plaisent, « il n'est pas de service militaire obligatoire »[47]. De ce fait, les armées germaniques sont de « petites armées privées auto-entretenues par la rapine » qui sont avant tout fondées sur le lien personnel du «

compagnonnage guerrier ». À quoi il faut ajouter une « assemblée du peuple » (appelée aussi concilium), à laquelle sont soumises les « grandes affaires » préalablement discutées par les « chefs ».

Par ces traits, l'organisation politique des anciens Germains se différenciait non seulement de celle des Romains, mais également de celle des Gaulois de la même époque, qui connaissaient la levée des troupes en masse et la convocation à l'assemblée du peuple en armes ainsi que la collecte des impôts. Tout semble attester chez eux l'existence d'États. « La différence entre les Germains qui ne se rendaient aux guerres que si elles leur plaisaient et ceux qui y sont contraints, c'est la différence entre non-État et État [48]. » L'ancienneté de la forme de l'assemblée du peuple en Europe, le rapprochement entre les assemblées populaires des anciens Germains et le thing en Scandinavie médiévale et en Islande, l'absence de toute tradition analogue au Proche-Orient ou en Extrême-Orient, autant d'indices convergents qui conduisent Testart à faire l'« hypothèse d'un très vieux fond commun à l'Europe, avec des régimes de type démocratie primitive depuis le début du Néolithique[49] ». Dans une telle perspective, les Grecs n'auraient pas « inventé » la démocratie, mais auraient entrepris de « parfaire une forme très ancienne », de manière à lui donner des institutions adéquates au nouveau régime de la cité[50]. Un contraste frappant apparaît alors entre l'Orient des IVe et IIIe millénaires et l'Europe barbare des IIe et Ier millénaires : alors qu'en Orient les quatre inventions du bronze, de la ville, de l'écriture et de l'État se sont diffusées solidairement, l'Europe barbare a accueilli l'invention du bronze et refusé les trois autres. On peut expliquer ce refus par « une sorte de prescience des horreurs du despotisme » liée à la hantise d'une division de la société, à la suite de Pierre Clastres. Mais on peut plus plausiblement lui assigner une cause « politique » : ce serait la tradition plurimillénaire de la « démocratie primitive » qui permettrait de rendre raison d'un tel refus, dans la mesure où elle se caractérise avant tout par l'existence d'une « assemblée qui désigne les chefs de guerre, leur conférant un pouvoir de délégation, étant par là même également capable de les destituer ». Bref, les institutions de la démocratie n'étaient pas favorables à la naissance de l'État, à la différence des organisations lignagères[51]. On voit que l'exemple des anciens Germains est très loin de l'image idéalisée d'une société égalitaire fondée sur une « propriété individuelle réellement commune ». La réalité est qu'il présente plutôt une combinaison de propriété usufondée, d'inégalités et de hiérarchies sociales souvent très marquées et de « démocratie militaire » limitant le pouvoir des chefs par une assemblée. Si « commun non étatique » il y avait, ce n'était donc pas celui de la terre, c'était celui qu'incarnait cette assemblée dans la mesure même où elle n'était la propriété de personne, ne pouvait être confisquée par aucun chef, et impliquait une certaine forme d'« égalité dans le prendre part ».

Plus largement, il faut faire justice de la thèse d'une propriété archaïque collective ou commune, thèse largement partagée dans la seconde moitié du XIXe siècle que Marx et Engels ne feront que reprendre à leur compte à des fins aisément identifiables. Elle apparaît rétrospectivement comme essentiellement liée à la façon dont ce siècle s'est pensé à partir de la catégorie d'« individualisme »[52]. Au sens strict, le droit de propriété est le plus « absolu » des droits sur les choses (plena in re potestas) en ce qu'il implique que son titulaire détienne la totalité des droits suivants : le droit d'usage (usus), le droit sur les

fruits (fructus), dit aussi droit de jouissance, qui recouvre aussi bien les « fruits naturels » que les « fruits civils » que sont les revenus d'un fonds, et enfin le droit d'abuser (abusus) ou droit de disposer de la chose, tant en la détruisant et en altérant sa substance qu'en la vendant ou la donnant[53]. C'est bien évidemment cette faculté de disposer de la chose, que ce soit en la détruisant ou en en transformant la substance, qui est centrale dans la définition du droit de propriété, et c'est à partir de là qu'il convient de clarifier la notion souvent imprécise de « propriété collective ».

À suivre Testart, on peut distinguer en droit français trois sens : la « propriété indivise », dont le cas typique est celui des héritiers ; la propriété des personnes morales (une abbaye au Moyen Âge ou une société de nos jours) ; enfin la propriété publique. Concernant la première, il ne peut faire de doute qu'il s'agit d'une propriété privée soumise à la condition de l'accord des autres membres de la collectivité – au demeurant fort restreinte. Dans le cas des personnes morales, on a affaire à une propriété collective mais qui n'est que « nominale », au sens où elle n'est telle que par référence à la collectivité au nom de laquelle elle est gérée. Quant à la propriété publique, elle s'identifie pour la plus grande part à la propriété de l'État, qui ne se confond pas avec la propriété des citoyens puisqu'elle ne leur est pas accessible ; l'autre part (routes, espaces communaux, etc.) est bien accessible à tous mais sans être la propriété de tous les citoyens. La conclusion est sans appel : « La propriété publique n'est jamais la propriété de tous[54]. » Si l'on examine à la lumière de ces déterminations la situation de l'Afrique, pour laquelle l'idée d'une propriété collective de la terre a encore ses partisans, on s'aperçoit que cette hypothèse est là encore intenable en dépit des rapprochements que l'on a parfois tentés avec le mir russe ou nos communes rurales. Le « village » y est le seul candidat sérieux à la propriété collective de la terre. Le problème est qu'il ne jouit d'aucun des droits qui constituent le droit de propriété : ni du droit d'usage, ni du droit de fructus, ni enfin du droit de disposer ou d'aliéner[55]. Le chef de village répartit bien les terres vacantes entre les chefs de famille, mais cela ne suffit pas à faire du village le propriétaire de ces terres. En fait, ces terres vacantes, les seules à être effectivement gérées par la commune, relèvent non de la propriété collective mais de la « non-propriété » : elles ne sont pas des biens et ne sont pas susceptibles d'appropriation, elles sont en ce sens res nullius [56]. En outre, la catégorie de l'usufruit – les particuliers ne seraient que des usufruitiers – ne peut pas non plus être retenue dans la mesure où elle n'a de sens que par opposition à un propriétaire véritable ou « nu-propriétaire » qui fait ici complètement défaut[57]. On doit donc se résoudre à admettre que « ce sont les hommes et leurs familles qui sont les véritables propriétaires de la terre en Afrique[58] ».

L'avènement de l'individualisme propriétaire

Comment, dans ces conditions, s'est constitué cet « individualisme possessif », pour reprendre le concept de C. B. Macpherson, qui s'est représenté l'humanité civilisée comme une association de propriétaires privés ? Il a fallu tout d'abord réinterpréter et infléchir la longue tradition théologique remontant au Livre des Psaumes, déjà évoquée plus haut[59], qui faisait de la terre un don gracieux de Dieu à ses créatures. Si Dieu originellement est le seul maître (dominus) de la terre, le péché a conduit les hommes à établir des arrangements qui leur ont permis de mener leur vie selon l'ordre naturel, dont l'une des premières exigences est la conservation de la vie. Jouir des biens de son travail, s'assurer par l'épargne et la constitution d'un patrimoine personnel les moyens de poursuivre sa vie dignement, suppose un droit de propriété fondé en raison, comme l'indique Thomas d'Aquin dans la Somme théologique (IIa IIae, q. 66). Discutant les thèses de saint Basile et de saint Ambroise sur la communauté des biens, Thomas d'Aquin distingue la propriété en tant que telle, qui est celle de Dieu dans sa souveraineté absolue sur sa création, et les usages de la terre, organisés par le droit positif qui est expression de la raison humaine et rend licite la possession des biens extérieurs : « La communauté des biens est dite de droit naturel, non parce que le droit naturel prescrit que tout soit possédé en commun et rien en propre, mais parce que la division des possessions est étrangère au droit naturel ; elle dépend plutôt des conventions humaines et relèvera par là du droit positif, comme on l'a établi plus haut. Ainsi la propriété n'est pas contraire au droit naturel, mais elle s'y surajoute par une précision due à la raison humaine. »

La propriété privée n'est donc pas exactement « naturelle », comme le dira plus tard le dogme catholique rappelé par le pape Léon XIII en 1891 dans son encyclique Rerum novarum, entièrement et explicitement dirigée contre la doctrine socialiste de la propriété collective[60], c'est plutôt que la possession pour subvenir à ses besoins est licite parce qu'elle est nécessaire à la vie. Non sans s'inspirer des remarques d'Aristote sur les problèmes posés par la propriété commune des biens, Thomas d'Aquin argumente en faveur de la propriété privée en se référant aux incitations de l'avantage personnel : « C'est même nécessaire à la vie humaine, pour trois raisons : 1° Chacun donne à la gestion de ce qui lui appartient en propre des soins plus attentifs qu'il n'en donnerait à un bien commun à tous ou à plusieurs, parce que chacun évite l'effort et laisse le soin aux autres de pourvoir à l'œuvre commune ; c'est ce qui arrive là où il y a de nombreux serviteurs. 2° Il y a plus d'ordre dans l'administration des biens quand le soin de chaque chose est confié à une personne, tandis que ce serait la confusion si tout le monde s'occupait indistinctement de tout. 3° La paix entre les hommes est mieux garantie si chacun est satisfait de ce qui lui appartient ; aussi voyons-nous de fréquents litiges entre ceux qui possèdent une chose en commun et dans l'indivis. » La raison humaine révèle la nécessité pratique de la division des possessions et leur garantie par la loi positive. C'est ce point de retournement constitué par la scolastique que l'on retrouvera plus tard sous la plume de Léon XIII : « Ce qui excelle en nous, qui nous fait hommes et nous distingue

essentiellement de la bête, c'est l'esprit ou la raison. En vertu de cette prérogative, il faut reconnaître à l'homme, non seulement la faculté générale d'user des choses extérieures, à la façon de tous les animaux, mais en plus le droit stable et perpétuel de les posséder, tant celles qui se consomment par l'usage que celles qui demeurent après nous avoir servis. »

L'argument scolastique a ainsi servi à rompre avec l'idéal de la communauté des biens des premiers chrétiens et des Pères de l'Église en donnant à l'homme « naturellement », c'est-à-dire conformément à son essence d'être rationnel, non seulement le droit mais le devoir de « dominer la nature ». Il repose avant tout sur l'idée que l'homme est « en quelque sorte à lui-même et sa loi et sa providence », et ceci parce qu'« il est en son pouvoir de choisir les choses qu'il estime les plus aptes à pourvoir, non seulement au présent, mais encore au futur », comme l'écrit encore Léon XIII. La justification de la propriété par la nature rationnelle de l'homme permet de disqualifier les fréquentes références que faisaient communistes et socialistes du XIXe siècle aux Évangélistes et aux Pères de l'Église : « Qu'on n'oppose pas non plus à la légitimité de la propriété privée le fait que Dieu a donné la terre au genre humain pour qu'il l'utilise et en jouisse. Si l'on dit que Dieu l'a donnée en commun aux hommes, cela signifie, non pas qu'ils doivent la posséder confusément, mais que Dieu n'a assigné de part à aucun homme en particulier, il a abandonné la délimitation des propriétés à la sagesse des hommes et aux institutions des peuples. Au reste, quoique divisée en propriétés privées, la terre ne laisse pas de servir à la commune utilité de tous, attendu qu'il n'est personne parmi les mortels qui ne se nourrisse du produit des champs. Qui en manque y supplée par le travail. C'est pourquoi l'on peut affirmer, en toute vérité, que le travail est le moyen universel de pourvoir aux besoins de la vie, soit qu'on l'exerce dans son propre fonds, ou dans quelque métier dont la rémunération se tire seulement des produits de la terre et s'échange avec eux. » On ne saurait mieux formuler la justification de la propriété par son lien au travail et au besoin. Il faut dire que la Réforme avait déjà enfoncé le clou en vantant les grands mérites du travailleur et de l'épargnant et en dénonçant les vices et même les crimes de l'oisiveté, du parasitisme social, de la luxure dispendieuse. Calvin avait ainsi soutenu que ce n'était pas tant la nature qui était le véritable don de Dieu que la propriété privée nécessaire au bien de la communauté. Une révolution complète était accomplie : ce n'est pas seulement la terre que Dieu a donnée en commun aux hommes, c'est la faculté rationnelle, c'est le goût du travail, c'est la conscience de soi et de son corps, enfin tout ce qui fait de la propriété privée un droit authentiquement sacré. La porte était ainsi ouverte, chez les catholiques comme chez les protestants, à la naturalisation du capitalisme et des inégalités sociales.

Mais l'argument scolastique ne sera pas suffisant. Locke ira bien au-delà en consacrant la propriété privée comme droit naturel. Au chapitre 5 de son Second Traité du Gouvernement, il entend fonder la propriété sur le droit naturel de chacun sur sa personne, sur son corps et ses facultés, et donc sur son travail, qui n'est autre que la mise en œuvre de ses facultés[61]. Ainsi, le droit de propriété sur le monde extérieur a pour justification première et incontestable la propriété de soi. Ce n'est plus par les motifs de simple convenance et d'utilité, telles que la raison humaine peut les concevoir, que se justifie le droit de possession, c'est par un droit fondamental que chacun possède sur soi-même. On sait que chez Locke la propriété s'entend en des sens différents. Dans un sens général, la propriété est un concept qui englobe « la vie, la liberté et les biens ». Contre la thèse

absolutiste donnant à Adam et à ses successeurs la propriété de la terre, Locke rappelle qu'elle est originellement à tous. Il se rattache par là à l'interprétation de la communauté primitive en termes de « communauté positive », à l'encontre de l'idée de « communauté négative » défendue par Grotius et Pufendorf : il n'y avait pas communauté au sens où rien n'était à personne, mais en ce sens que tous les hommes ont été faits par Dieu copossesseurs de la terre et de tous les biens de la nature[62]. Cependant, Dieu n'a pas donné en commun la terre pour la laisser inféconde, mais pour son usage productif. C'est le travail qui donne la légitimité et la mesure de la propriété des biens. La propriété première est la propriété de soi. Le droit de propriété est fondé sur le droit de conservation de soi, ce qui, par association, permet de justifier la propriété de tout ce qui provient de l'effort personnel accompli avec son propre corps. Les biens qui sont miens sont comme des prolongements, des fruits et des moyens de conservation du corps personnel. L'axiome de ce nouveau régime normatif est celui de l'individu propriétaire de son moi et de son corps. C'est cette évidence première de la propriété de soi de l'individu propriétaire qui sera répétée pour faire du droit de propriété tout à la fois un droit naturel et sacré et une condition de la vie et de la commodité[63]. Cet individualisme propriétaire est un point du dogme économique que l'on retrouvera inchangé dans l'économie néoclassique encore aujourd'hui dominante. Léon Walras écrivait ainsi : « Les facultés personnelles sont de droit naturel la propriété de l'individu. En d'autres termes, toute personne s'appartient à elle-même, parce que toute personne, c'est-à-dire toute créature raisonnable et libre, a le droit et le devoir de poursuivre elle-même sa fin, d'accomplir elle-même sa destinée, et est responsable de cette poursuite, de cet accomplissement. Ici s'applique le principe de l'inégalité des positions qui veut que nous jouissions en proportion de nos efforts. […] D'ailleurs, l'individu étant propriétaire de ses facultés personnelles, sera propriétaire de son travail, et propriétaire de son salaire, ainsi que des produits, revenus consommables ou capitaux neufs, acquis par lui avec son salaire[64]. »

L'argument bourgeois a connu ses grands plaidoyers dans les moments cruciaux où la classe propriétaire se sentait menacée. Adolphe Thiers, pour faire face au péril socialiste, est allé jusqu'à invoquer un « instinct naturel de l'homme, de l'enfant, de l'animal, but unique, récompense indispensable du travail » dans son plaidoyer sur la propriété en 1848[65]. Thiers s'y emploie « laborieusement », comme il l'admet, à justifier la propriété par son universalité sociale et sa naturalité corporelle, et ceci face au péril que représentent les ennemis de la société. Partout, écrit-il, où il y a société, il y a propriété, il s'agit d'un « fait général, universel, ne souffrant aucune exception[66] ». C'est que, pour lui, l'instinct propriétaire est lié à une faculté universelle, celle d'avoir sensation et conscience de son individualité spirituelle et corporelle : « Moi d'abord, puis mes facultés, physiques ou intellectuelles, mes pieds, mes mains, mes yeux, mon cerveau, en un mot mon âme et mon corps[67]. » À cet « instinct » s'ajoute la convention sociale lorsque l'homme se sédentarise et établit des lois plus fermes et mieux élaborées : « Ainsi à mesure que l'homme se développe, il devient plus attaché à ce qu'il possède, plus propriétaire en un mot. À l'état barbare, il l'est à peine ; à l'état civilisé, il l'est avec passion. On a dit que l'idée de la propriété s'affaiblissait dans le monde. C'est une erreur de fait. Elle se règle, se précise, et s'affermit loin de s'affaiblir[68]. » On ne peut donc mettre en question ce fait à la fois naturel et de convention sans régresser, car la civilisation n'est rien d'autre que la

généralisation, le renforcement et le raffinement du droit de propriété : « Chez tous les peuples, quelque grossiers qu'ils soient, on trouve donc la propriété, comme un fait d'abord, et puis comme une idée, idée plus ou moins claire suivant le degré de civilisation auquel ils sont parvenus, mais toujours invariablement arrêtée[69]. » On comprend alors que tous ceux qui veulent mettre en question le droit de propriété ne soient rien d'autre aux yeux de Thiers que des barbares qu'il faut écraser comme tels, ce que la bourgeoisie française ne se gênera pas de faire en juin 1848 ou en mai 1871. Tous ces arguments bourgeois sont fondés sur l'idée que la propriété repose sur des facultés individuelles seulement, et plus particulièrement sur le travail individuel, seule source de richesse. Impossible d'imaginer l'homme autrement que comme travailleur indépendant – « Il travaille pour lui », répète Thiers – et propriétaire. Et s'il y a des inégalités, s'il y a des usurpations, elles peuvent toutes être réduites ou considérées comme prescrites par l'exercice nécessaire des facultés que la nature n'a pas distribuées également entre les hommes.

À cette argumentation jusnaturaliste, dont la référence à la théologie n'est jamais loin, se mêle un argument utilitariste portant sur l'incitation de l'avantage personnel dont on a vu qu'il était déjà esquissé dans la justification thomiste de la propriété. C'est par le travail et la propriété que l'homme est sorti de la misère et a connu bien-être et prospérité : « L'homme, jeté nu sur la terre nue, passe de la misère à l'abondance par l'exercice des facultés puissantes que Dieu lui a données », explique doctement Thiers[70]. La propriété est gage de prospérité, elle se justifie par les conséquences qu'elle entraîne. Hume et surtout Bentham se débarrasseront de la gangue jusnaturaliste et théologique qui entourait la doctrine de Locke, même si ce dernier cherchait surtout à concilier le droit naturel et l'utilité, qui doivent selon lui aller de pair comme « au commencement du monde[71] ». Le combat que Bentham mènera contre William Blackstone, grand défenseur des droits absolus de la propriété, visait ainsi à délester le système juridique de toute référence étrangère au principe d'utilité. Tout droit est une « création imaginaire », une « entité fictive » entièrement modelée par l'autorité politique, qui est établie en vue des effets qu'elle est capable de produire sur la motivation et l'action humaines. Ce qui, chez Locke, relevait encore d'un droit naturel et dépendait donc de l'Être tout-puissant qui en était l'origine absolue, est désormais imputé à la seule autorité terrestre, et ceci à partir de fondements philosophiques qui sont très largement les mêmes que ceux développés par Locke dans son Essai sur l'entendement humain.

Bentham établit un rapport étroit entre la définition juridique et politique des fictions du droit et les possibilités du « bonheur pour le plus grand nombre » que l'on pouvait en attendre[72]. Cette doctrine a pour souci d'expliquer que l'individu propriétaire n'est en rien cet être générique obéissant au désir divin de la conservation de la vie, mais l'effet de la construction politique la mieux à même de correspondre au fonctionnement humain gouverné par la recherche du plaisir et la fuite de la douleur. L'institution de la propriété n'est justifiable que par son utilité, ce qui n'a pas manqué d'inquiéter nombre de libéraux attachés au caractère sacré du droit de propriété. Car comme l'a montré Polanyi, c'est bien avec des arguments utilitaristes que de nombreuses limitations du droit de propriété ont été mises en œuvre dès la moitié du XIXe siècle et ont permis la naissance de l'État social, l'impôt sur les successions et le droit du travail. C'est même dans cette optique que certains économistes désireux de promouvoir l'industrie et le commerce ont cherché à

limiter le poids de la rente agricole, et ceci jusqu'à envisager comme Léon Walras une nationalisation des terres par l'État pour abolir le pouvoir néfaste et le rôle parasitaire des « féodalités foncières[73] ».

Il ne fait guère de doute que c'est l'approche utilitariste, spécialement au travers du développement de l'économie politique, qui l'a finalement emporté sur la version théologique et juridique du droit naturel à la propriété. C'est surtout pour des raisons d'efficacité économique qu'elle est défendue depuis plusieurs siècles, institution inséparable du marché regardé comme le meilleur système d'allocation des ressources jamais inventé par les hommes. La possession personnelle génère une productivité supérieure à toute autre forme de propriété, collective ou commune, parce que l'individu s'y consacre avec plus d'attention, y met plus du sien, en attend des résultats qui lui reviendront en propre. C'est ce qui faisait dire à Locke puis à Condillac que si l'Amérique avait bien les terres les plus fertiles, elles ne pouvaient être fécondes que si l'on y introduisait de vrais droits de propriété. Avec l'utilitarisme, le divorce est consommé entre la morale naturelle de la fraternité et de la compassion et l'économie propriétaire et marchande.

Rien n'est plus significatif de la mutation intellectuelle qui finit par s'accomplir ouvertement au XIXe siècle sur cette question de la propriété que le traitement réservé à la notion de « res communes » par les jurisconsultes défenseurs du droit de propriété comme droit exclusif et absolu. Chez ceux qui défendent l'idée d'une communauté primitive réduite à une « communauté négative », on a d'abord cherché à concilier cette idée avec celle de choses qui seraient communes en elles-mêmes et par nature – ce qu'affirme le droit romain. On peut ainsi lire dans le Traité du droit de domaine de propriété de Robert-Joseph Pothier (1777) : « Les premiers hommes eurent d'abord en commun toutes les choses que Dieu avait données au genre humain. Cette communauté n'était pas une communauté positive, telle que celle qui est entre plusieurs personnes qui ont en commun le domaine d'une chose dans laquelle ils ont chacun leur part ; c'était une communauté, que ceux qui ont traité de ces matières appellent communauté négative, laquelle consistait en ce que ces choses étaient communes à tous, n'appartenaient pas plus à aucun d'eux qu'aux autres. […] Le genre humain s'étant multiplié, les hommes partagèrent entre eux la terre et la plupart des choses qui étaient sur la surface ; ce qui échut à chacun d'eux commença à leur appartenir privativement […] c'est l'origine du droit de propriété. Tout n'entra pas dans ce partage ; plusieurs choses restèrent et plusieurs sont encore aujourd'hui demeurées dans cet ancien état de communauté négative. Ces choses sont celles que les jurisconsultes appellent res communes [74]. »

La question est cependant de savoir pourquoi certaines choses sont restées et doivent rester en dehors du partage qui institue la propriété privée. Comme le fait remarquer Mikhaïl Xifaras à propos de la position du juriste Jean-Baptiste-Victor Proudhon, la notion de res communes « est fragilisée par l'adoption de la prémisse théologique de la communauté négative[75] ». En effet, l'état de communauté négative signifie non que tous sont copossesseurs en indivision, mais que rien n'appartient à personne : les choses y sont donc à strictement parler res nullius (sans maître) et non res communes. Elles sont seulement vacantes et en attente d'un maître, ce qui permet de justifier plus aisément l'établissement ultérieur de la propriété privée. Mais, dans cette perspective, le domaine abandonné par Dieu à l'homme devrait comprendre en toute logique la mer, l'air et le feu,

au même titre que les choses matérielles, car les quatre éléments ne sont en rien supérieurs à l'homme. « Autrement dit, on voit mal pourquoi le raisonnement qui permet de passer de l'inappropriabilité des quatre éléments (la terre, l'eau, l'air, le feu) à l'appropriation de l'un d'entre eux (la terre) ne saurait être reproduit pour les trois autres[76] », et donc pourquoi seuls l'eau, l'air et le feu devraient demeurer « choses communes » – à supposer encore une fois que ce statut soit compatible avec la thèse de la communauté négative.

Significativement, chez Charles-Bonaventure-Marie Toullier, la catégorie de res communes englobe non seulement ce qui est inappropriable par nature, « mais encore ce qui est appropriable mais pas encore approprié, les poissons par exemple dont le statut est d'être dans l'attente de celui qui les pêchera[77] ». Chez Charles Demolombe, la distinction entre res communes et res nullius est fortement relativisée par la perspective d'une augmentation indéfinie de la puissance des hommes : la seule différence entre ces deux sortes de choses est que les premières, « tout en appartenant elles aussi à la communauté négative, ne sont pas appropriables en l'état actuel de la puissance des hommes », tandis que les secondes le sont immédiatement et directement[78]. Mais c'est surtout chez Augustin-Charles Renouard que le renversement de l'approche classique de cette distinction est ouvertement opéré : dès lors qu'en droit purement humain tout ce qui est approprié est appropriable, les res communes sont à tous « jusqu'à ce que la preuve factuelle du contraire soit apportée, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'elles ne le soient plus[79] ». Pour mesurer la portée du renversement qui est par là accompli, il n'est que de se rappeler la position de Domat sur les res communes (les cieux, les astres, la lumière, l'air et la mer)[80]. Voici ce qu'en dit Renouard : « Ce passage expose la cause finale du grand fait d'inappropriation qu'il constate. La souveraine harmonie qui préside à la création a placé hors de l'appréhension des domaines particuliers les principales d'entre les choses sans la jouissance desquelles la vie deviendrait impossible à ceux qui s'en trouveraient exclus si elles étaient appropriées. Il est indispensable que tous respirent l'air, que le soleil luise pour tout le monde. Il faut renverser les termes de la proposition de Domat si l'on veut remonter à son explication juridique. Ce n'est pas parce que ces biens sont communs à tous que nul ne s'en rend maître ; c'est parce que nul ne s'en rend maître qu'ils sont communs à tous. La communauté de leur usage, si elle est, dans l'ordre des lois providentielles, la cause de leur inappropriation, en est l'effet en droit humain[81]. » La conclusion s'impose avec évidence : le jour où des hommes parviendront à se les approprier, ils cesseront ipso facto d'être communs.

La « summa divisio » (« division suprême ») : droit public et droit privé

L'effacement du commun et son confinement à certaines « choses naturellement communes » sont liés à la bipolarisation dans la doctrine juridique et la pensée politique du « public » et du « privé », qui se prolongera en économie politique par l'opposition de l'État et du marché.

Si la division du droit en droit public et droit privé est relativement récente en Occident, c'est précisément parce qu'elle a pour présupposition fondamentale la constitution de cet individualisme propriétaire. On fera valoir que la distinction de la propriété publique et de la propriété privée existait déjà dans la Rome antique. Toute la question est de savoir si cette distinction impliquait déjà la partition du droit en droit public et droit privé, ce qui est parfaitement contestable. Comme on l'a vu, dans la comparaison de Marx entre forme germanique et forme romaine, ce qui caractérise au premier chef cette dernière, c'est un certain type d'articulation entre la propriété privée familiale et la propriété publique. La propriété publique est la propriété de l'État en tant qu'il s'identifie au populus romanus. C'est cette fiction juridique qui légitime en même temps la distribution de parcelles de l'ager publicus aux plébéiens et l'exclusion des patriciens déjà pourvus de terres leur appartenant en propre. La propriété publique entretient ainsi une double relation avec le « privé » : de garantie intérieure avec la « possession » privée des plébéiens, d'extériorité négative avec la propriété privée exclusive des patriciens. Mais qu'en est-il réellement du public lui-même ? La notion d'un domaine public inaliénable et imprescriptible, dont les parcelles sont allouées à des particuliers, ne suffit certes pas à en épuiser le contenu. Cependant, puisque ce domaine public est la propriété de l'État, doit-on conclure par généralisation à l'identité du publicum et de l'étatique ? Peut-on se satisfaire de la conception qui fait du public le pur négatif de la propriété privée du dominus ? Ne court-on pas le risque d'établir le public et le privé dans une relation quasi spéculaire au plan des catégories juridiques ? Et faut-il vraiment considérer cette partition comme la summa divisio (division suprême) indépassable du droit romain, comme toute la réception de ce droit en Occident nous y a invités depuis bien longtemps ?

Ce qui a longtemps favorisé cette définition réductrice et simplificatrice de la catégorie du « public » dans le droit romain, c'est, à n'en pas douter, le fait que l'attention des juristes se soit portée avant tout sur la figure de l'individu-propriétaire (dominus) exerçant un pouvoir absolu sur la chose qu'il possède (res), en particulier celui de l'aliéner dans le procès de l'échange marchand. Le droit romain tire alors sa valeur irremplaçable de son aptitude à anticiper sur le développement de l'échange à l'époque moderne. L'attitude de Marx est à cet égard révélatrice d'une perception très répandue au cours du XIXe siècle. Ce qui explique la relative continuité et la vivacité persistante du droit romain au-delà même de la société qui l'a vu naître, c'est qu'il a su le premier dégager l'égalité et la liberté comme des « présuppositions » du rapport d'échange entre sujets propriétaires. Ainsi, le

servus y est défini comme quelqu'un qui ne peut acquérir de biens par l'échange[82], ce qui vérifie par la négative qu'il faut être libre pour pouvoir échanger. En d'autres termes, ce droit est parvenu à isoler les déterminations abstraites de la « personne juridique » en tant qu'elles sont justement celles de l'« individu de l'échange ». C'est par là que le droit romain « anticipe » sur le droit de la société industrielle bien qu'il soit relatif à un stade de développement de l'échange très rudimentaire[83]. Une telle interprétation peut sans doute sembler sous-tendue par une vision téléologique de l'histoire du droit. Du moins valait-elle de la part de son auteur reconnaissance d'une certaine autonomie du droit par rapport à une infrastructure économique dominée par le travail forcé et non par la valeur d'échange.

D'une manière plus générale, ce qui est en question c'est l'« usage » du droit romain, ou plutôt les différents « usages » que l'on en a faits et peut en faire aujourd'hui encore. Dans le contexte actuel de la mondialisation, l'insistance sur la continuité atemporelle du droit romain permet avant tout de justifier la réactivation du « pandectisme » sous la forme d'un usus modernus pandectarum [84]. C'est alors le haut degré d'abstraction des catégories de ce droit qui autoriserait leur transposition à nos propres systèmes juridiques au-delà des spécificités nationales. Par exemple, selon Reinhard Zimmermann, le principe latent du droit européen des contrats selon lequel les contrats fondés sur le seul consentement informel ont une force contraignante n'est rien d'autre que « du droit romain revêtu par des parures modernes[85] ». Il s'agit en substance de redonner vie à l'idée d'un « droit commun européen » dont l'élaboration serait confiée aux savants du droit (professeurs, juges, législateurs). L'expression de « droit commun » (jus commune) fut en effet utilisée par le passé pour qualifier le droit canonique de l'Église catholique romaine issu de la révolution pontificale des XIe-XIIe siècles. Ce droit était celui d'une organisation paneuropéenne qui devint le « premier État moderne[86] ». Plusieurs des règles de ce « nouveau » droit commun européen furent empruntées au droit romain tel qu'il avait été consigné dans un ensemble de textes compilés entre 529 et 534 sur l'ordre de l'empereur byzantin Justinien[87] et indéfiniment commentés et glosés par les juristes universitaires à partir de la fin du XIe siècle. Or ce droit romain savant fut également qualifié de jus commune applicable dans tous les pays d'Europe occidentale[88]. Droit canonique et droit romain constituaient ainsi deux droits désignés l'un et l'autre comme jus commune et auxquels on se référait d'ailleurs par l'expression utrumque jus (« l'un et l'autre droit »)[89]. Considéré dans cette perspective historique, le projet de Zimmermann procède de l'illusion selon laquelle le droit romain, tel qu'il fut reconnu tardivement dans sa dimension de jus commune, pourrait tenir lieu de « précédent analogique de la globalisation », illusion du même ordre que celle qui rattache rétrospectivement la renaissance du droit romain au XIIe siècle à la renaissance de la forme politique impériale[90]. Sous couvert d'une vision techniciste et anhistorique du droit, on a en réalité affaire à une « opération de pouvoir » dont l'enjeu est patent : la valorisation de la forme du contrat héritée du droit romain correspond en effet parfaitement à la logique de la mondialisation des marchés qui tend à faire prévaloir la contractualisation des rapports sociaux aux dépens de la rigidité de la « loi »[91].

On doit de plus noter que cette entreprise « néopandectiste » privilégie justement les catégories du droit privé romain. C'est dire à quel point elle s'installe dans la partition entre droit public et droit privé ou, plutôt, à quel point elle prend acte à sa manière de la

primauté du droit privé dans les conditions de la mondialisation en contribuant activement à la renforcer. Or il se trouve que la division du droit en public et privé est elle-même une création récente et nullement un principe directement issu du droit romain lui-même, contrairement à ce qu'une tradition bien établie nous porterait à penser. L'un des premiers juristes à avoir réservé l'expression de « droit civil » pour se référer au droit des biens, des contrats, et d'une manière plus générale à toutes les branches du droit relatives aux rapports entre particuliers, fut Johann Apel dans son ouvrage Methodica (1535), qui a fondé la science allemande du droit. En effet, à l'origine le jus civile romain comprenait toutes les règles qui régissaient les citoyens romains, donc non seulement ce que l'on convint d'appeler à partir du XVIe siècle le « droit privé », mais également le droit constitutionnel, le droit administratif, le droit pénal, le droit ecclésiastique ainsi que d'autres branches du « droit public ». Comme le remarque Harold J. Berman, « une distinction nette entre le droit public et le droit privé, et la conception du jus civile qui relevait principalement (mais pas exclusivement) du droit privé, ne devint un trait caractéristique de la pensée juridique occidentale qu'à partir du XVIe siècle[92] ».

L'œuvre d'Apel fut approfondie et systématisée par son collègue Konrad Lagus, qui devait publier sa propre Methodica en 1543. Ce dernier opéra plusieurs classifications du droit en fonction de la distinction aristotélicienne des causes. Selon le critère des « causes matérielles », c'est-à-dire relativement à l'objet de chaque type de droit, il subdivise le « droit civil » en « droit public » et « droit privé », et il tient la division entre « droit public » et « droit privé » pour fondamentale quant aux « causes finales », c'est-à-dire aux fins du droit : le premier se rapporte aux intérêts publics (res publicae) et le second aux intérêts privés (comme les contrats ou les dommages causés à autrui)[93].

Dans les dernières décennies du XVIe siècle, Nicolas Vigelius et Johannes Althusius poursuivirent l'entreprise de systématisation du droit initiée par leurs prédécesseurs. Dans son Methodus universi iuris civilis (1561) le premier s'émancipe complètement de l'ordre imposé par les collections du droit romain en identifiant le « droit civil dans son ensemble » non plus au « droit romain en tant que tel », mais au « droit en tant que tel », c'est-à-dire à la totalité du droit en vigueur dans l'Empire et les villes et territoires d'Allemagne. Il a alors divisé le droit civil en deux genres – le droit public et le droit privé – en allant jusqu'à subdiviser chacun des deux genres jusque dans le détail – le droit public en fonctions législatives, exécutives, judiciaires ; le droit privé en droit des personnes, droit des biens, droit des successions, droit des obligations, etc. Le second s'inscrivit lui aussi dans la tradition de Lagus et Vigelius en divisant à son tour tout le droit en droit public et droit privé dans ses deux ouvrages Jurisprudentia romana (1586) et Dicaelogica (1603). La nouvelle science du droit, dont tous ces juristes protestants allemands du XVIe siècle élaborèrent les fondements, « constitua la base du nouveau jus commune européen du XVIe au XVIIIe siècle », quelque chose comme un troisième jus commune différent aussi bien du droit canonique que du droit romain des Collections de Justinien, qui empruntait à ces deux droits mais également au droit royal et princier, au droit féodal, au droit urbain et au droit commercial[94]. Il ressort de toute cette analyse que, loin d'avoir constitué le principe suprême du droit romain, la division de la totalité du droit en droit public et droit privé remonte tout au plus à la fin de la première moitié du XVIe siècle, le droit civil étant soit tiré vers le droit privé sans pour autant lui être assimilé – comme chez Apel –, soit étendu à tout le droit sous l'appellation de « droit civil dans son ensemble » – comme chez Lagus

et Vigelius[95].

Le domaine public, la propriété de l'État et la « res nullius »

On a vu plus haut que des formules comme utilitas publica, utilitas rei publicae ou utilitas communis avaient pu longtemps coexister chez les auteurs latins classiques et chez les juristes plus tardifs[96]. Qu'en fut-il alors vraiment de la notion du « publicum » telle qu'elle fut élaborée par un droit qui n'avait pas encore érigé la division entre public et privé au rang de principe directeur ? On doit à Yan Thomas d'avoir jeté une nouvelle lumière sur cette question dans un article intitulé « La valeur des choses. Le droit romain hors la religion[97] ». Prenant à contre-pied la conception qui fait de la souveraineté de l'individu propriétaire sur les choses le fondement du droit romain, il met en évidence le caractère dérivé et nullement originaire du droit privé : l'appartenance des « choses » à la sphère de l'appropriation et de l'échange ne s'est en réalité constituée que par le « détour » d'une opération de « mise en réserve » par laquelle certaines d'entre elles ont été « retranchées » de cette sphère pour être « affectées aux dieux ou à la cité. La jurisprudence de l'époque impériale qualifie ces choses de « res nullius in bonis [98] ». L'une comme l'autre de ces expressions sonnent étrangement si l'on veut bien admettre que font partie d'un « patrimoine » des biens transmis par les parents à leurs descendants, donc des choses qui sont « dans les biens de quelqu'un » (alicuius in bonis) et non des choses qui ne sont « dans les biens de personne » (nullius in bonis). La difficulté est de comprendre comment ce qui relève d'un patrimoine (in bonis) peut être en même temps dépourvu de titulaire (nullius), ce qui est justement le cas des dieux et de la cité. De ces choses-là, le droit dit expressément que l'aliénation en est interdite ou qu'il n'y en a pas commerce. Comme le dit bien Paolo Napoli, Yan Thomas établit par là que la distinction entre des choses qui sont « appropriables » et des choses « inappropriables » s'opère « non pas en vertu de leur nature objective, mais en raison d'une décision institutionnelle [99] ». On ne saurait mieux dire que l'institution de l'indisponible occupe une place centrale « dans l'économie générale du droit romain » en découpant de manière négative un ensemble de choses ayant en commun d'être disponibles, évaluables et appropriables : « L'institution de réserves sanctuarisées fait apparaître, par contraste, le reste du monde qui n'est autre que celui du droit privé, comme vierge de sacralité et de religion. Là, toutes choses s'approprient, s'aliènent et relèvent de procédures civiles d'évaluation[100]. » Pour le dire de manière encore plus ramassée, « cette sanctuarisation, en somme, libérait tout le reste [101] ».

Mais quelles sont exactement ces « choses » inscrites par le droit dans l'aire du « sacré », du « religieux » ou du « public » pour signifier qu'elles échappent à l'espace juridique de l'échange marchand ? Une source citée par Yan Thomas précise que nul ne pouvait acheter une chose dont « l'aliénation est interdite, comme les lieux sacrés et religieux ou les choses dont on ne fait pas commerce, non en ce qu'elles appartiennent à la cité, mais en ce qu'elles sont destinées à l'usage public, comme le Champ de Mars[102] ». Le texte distingue clairement ce qui relève de la « propriété de la cité » de ce qui relève du seul «

usage public ». Cette distinction passe à l'intérieur même de l'espace public, et c'est ce qui fait toute son importance : d'un côté, « une zone de domanialité, dont l'État disposait librement, par exemple en attribuant ou en vendant ses terres publiques », de l'autre, « une zone d'"usage public" (places, théâtres, marchés, portiques, routes, rivières, conduites d'eau, etc.), dont l'indisponibilité s'imposait d'une manière absolue » : les choses qui relevaient de cet usage étaient soustraites à toute appropriation privée, « [non] en raison d'une quelconque titularité étatique, mais à cause de leur affectation »[103]. C'est précisément par cette affectation ou destination qu'elles étaient rendues « librement accessibles à tous », comme si chacun des membres du populus avait eu sur elles un droit d'usage attaché à sa qualité même de citoyen. De ces choses – dont faisaient partie les basiliques et les temples –, les juristes disaient qu'elles étaient res usibus publicis relictae, c'est-à-dire « choses laissées à l'usage public », allant souvent jusqu'à préciser qu'elles étaient laissées « à perpétuité » à cet usage[104]. En revanche, lorsqu'il était question des biens qui appartenaient à une cité et que celle-ci pouvait engager en cas d'endettement, ils disaient que « public » ne doit pas s'entendre au sens de ce qui est destiné à l'usage public, mais « au sens de ce qui appartient pour ainsi dire aux patrimoines des cités » (si qua civitatium sunt velut bona)[105]. L'intérêt de cette distinction est de nous faire comprendre que le droit romain admettait non pas un seul, mais bien deux concepts différents du public : le « public » de l'usage public et le « public » de la propriété publique. En effet, le premier type de public demeurait inappropriable pour la cité ou l'État, tandis que le second faisait partie de son patrimoine. Pour exemple, on rappellera ce qui a été dit plus haut des terres de l'ager publicus : si l'État peut les attribuer à des particuliers au titre de la possession privée, c'est justement parce qu'elles ne relèvent pas de l'usage public, mais bien d'une propriété publique autorisant des usages privés, ce qui ne revient nullement au même. Les documents officiels vont jusqu'à différencier entre le lieu originellement consacré – tel temple – et le domaine foncier qui lui est attribué – les terres affectées au temple : alors que le lieu consacré est absolument indisponible, les biens qui lui sont rattachés ne sont pas indisponibles. Cela est si vrai que l'extension du patrimoine d'affectation ne changeait rien à la construction juridique : « La chose constituée comme sacrée, à laquelle ensuite d'autres biens éventuellement s'adjoignent, reste la seule à demeurer perpétuellement indisponible. Elle est, si l'on peut dire, juridiquement immortelle [106]. » Elle n'est pas une personne, mais une chose qui est à elle-même indisponible et qui est « représentée par les administrateurs publics du sacré[107] ».

En conséquence, on doit se garder de confondre deux sortes de res nullius : d'une part, la res nullius in bonis dont il vient d'être question, qui est inappropriable, inaliénable, indisponible ; d'autre part, la catégorie des « choses sans maître », « dites simplement res nullius ». En dépit de sa proximité avec la première, cette dernière expression renvoie à un régime juridique « rigoureusement inverse » puisqu'elle « désigne l'état des choses factuellement vacantes, le premier occupant s'en emparant librement ». Elles « ne sont encore tombées dans la propriété de personne », mais elles sont appropriables par le premier maître qui est aussi le premier occupant. C'est à cette catégorie que le droit renvoie pour qualifier la nature : « Animaux sauvages qui se chassent et se pêchent, pierres ou perles ramassées sur la grève, trésors inventés, îles qui naissent dans la mer ou

le lit des fleuves[108]. » À l'inverse, le littoral marin est absolument inappropriable, son régime étant « comparé à celui des routes publiques ou des lieux religieux et sacrés[109] ». Entre ces deux sortes de res nullius, la différence est donc que les res nullius in bonis sortent définitivement de la sphère privée, ce qui implique « un suspens de la relation de sujet à objet qui comporte une libre maîtrise de l'un par l'autre », alors que les res nullius tout court ont pour vocation d'entrer dans cette même sphère, devenant ainsi objets dans une relation de maîtrise[110]. Mais, que ce soit pour « sortir à jamais » de la sphère d'appropriation (res nullius in bonis) ou pour y « entrer originairement » (res nullius), les choses ne sont jamais considérées que sous l'angle de « leur constitution juridique, véritable construction politique de la marchandise[111] ».

Les « choses » ne relèvent donc pas ici d'un discours qui porterait sur leur être de choses, c'est-à-dire de l'ontologie. La question « qu'est-ce qu'une chose ? » est sans objet. Il ne s'agit pas de ce que les choses sont en elles-mêmes de par leur nature intrinsèque, antérieurement au droit et indépendamment de lui, mais exclusivement de leur qualification en droit et par le droit. Le terme de res doit être entendu non pas au sens d'une « désignation », celle qui s'étendrait à toutes les choses du « monde extérieur, naturel et social », mais précisément, et d'emblée, au sens d'une « qualification » qui implique la mise en œuvre de toute une série de procédures par lesquelles les choses elles-mêmes sont évaluées. Il faut rappeler que le sens primitif de res renvoyait au procès ou au litige comme à l'objet fournissant l'occasion du litige, à la dispute comme à son objet : « La res romaine n'était conçue ni comme Sache ni même comme Gegenstand, mais plus précisément comme "affaire" (res correspondant alors au grec ta pragmata) ou comme procès (res) comportant qualification et évaluation de la chose litigieuse (res)[112]. » C'est seulement à partir de cette conception que peut se comprendre la différence entre les choses patrimoniales et commerciales, dont la valeur est estimée par un juge en termes de prix, et les choses inestimables et inévaluables parce que indisponibles dont l'usage seul, et non la propriété, était en débat dans les procès[113]. Pour ces dernières choses, aucune amende ne pouvait en compenser la perte pour la cité : même si des amendes étaient prévues au pénal, ce qui prévalait au civil c'était la contrainte de la restitution en nature ou « contrainte à la chose même » (res ipsa)[114].

On se demandera en quoi cette distinction, intérieure à l'espace ou au domaine public, entre le public de l'« usage » et le public de la « propriété » peut nous aider à penser le commun lui-même dans sa spécificité et son irréductibilité. Réponse : en ce que l'affectation à l'usage public est ce qui, dans le droit romain, se rapproche le plus de ce que nous comprenons par « institution du commun ». En effet, les choses qui relèvent de cette affectation ne sont pas laissées à la libre disposition de l'État, car elles ne sont susceptibles d'aucune espèce d'appropriation, qu'elle soit étatique ou privée, et c'est justement là l'essentiel : en un sens, que nous avons déjà évoqué plus haut à propos de la supposée « propriété commune » germanique, le commun n'est rien d'autre que du public non étatique, à condition de préciser qu'il n'est pas cela en tant qu'objet de propriété, mais seulement en tant qu'il est absolument hors propriété. Ce qui fait donc tout l'intérêt de cette approche, c'est qu'elle réalise une singulière « combinaison entre une affectation institutionnelle et l'usage de plusieurs, à savoir la multitude des citoyens », pour reprendre à Paolo Napoli son heureuse formulation[115].

Cependant, s'il est juste de dire que l'interdit, frappant tout autant la cité que les particuliers, « ne consacre pas la victoire de l'État sur l'individu », il est plus discutable d'affirmer qu'il consacre la « souveraineté de la praxis » libérée par une telle combinaison[116]. En effet, la question se pose de savoir si ce qui est ainsi confondu sous le terme générique de « praxis » ne mériterait pas d'être mieux différencié : si l'usage de tous les citoyens est effectivement collectif, l'affectation institutionnelle est en revanche le geste d'une étroite corporation de professionnels du droit. Pourquoi devrait-on accepter que l'affectation, qui est assurément la condition de l'usage collectif, ne soit pas elle-même collective ? Ne compromet-on pas d'emblée l'usage collectif du commun en réservant son institution à une minorité d'experts et de spécialistes ? On conviendra volontiers que cette ouverture d'un espace public réservé à l'usage présente l'avantage de « déplacer le problème transcendantal de la titularité subjective » « par la force de l'affectation des choses »[117] : aucun sujet n'est plus le titulaire d'un droit de propriété sur cet espace, que ce soit l'État ou l'individu, et les citoyens qui jouissent collectivement d'un droit d'usage sur les choses qui y sont mises en réserve sont dépourvus de tout droit de propriété à cet égard. En ce sens, la reconnaissance d'un tel droit d'usage réalise bien la destitution du sujet propriétaire comme titulaire de droits. Qu'en est-il cependant de l'acte d'affectation lui-même ? Faut-il continuer à le référer à un sujet distinct de la collectivité des usagers, constitué par l'ensemble des législateurs, des jurisconsultes et des juges ? Et que penser du statut des « administrateurs du sacré », qui sont chargés de représenter les choses indisponibles ? Peut-on ainsi dissocier l'affectation ou l'institution – réservées à quelques-uns – de l'usage – collectif – sans risquer de réintroduire par la bande la figure du sujet de la maîtrise, fût-ce sous les espèces d'une corporation particulière ?

Usage et administration de l'indisponible

Paolo Napoli indique lui-même une voie pour surmonter cette difficulté, qui nous paraît prometteuse à condition de voir en quoi elle peut nous épargner d'avoir à identifier un sujet du commun qui soit comme tel titulaire de droits particuliers sur le commun. C'est qu'il n'y a pas ni ne peut y avoir de sujet du commun. En effet, si l'usage du commun comme pratique collective produit son sujet, il reste que ce sujet n'est pas le sujet du commun puisqu'il ne préexiste pas à cette pratique. Il n'y a donc pas lieu d'opposer un « bon » sujet, celui de l'usage collectif, à un « mauvais » sujet, celui de la maîtrise-propriété. Pour le comprendre, il faut accepter de reconsidérer le vieux concept si décrié d'« administration », de manière à l'articuler à celui d'« usage », dont il a été largement question jusqu'à maintenant : on obtiendrait alors le concept d'un « usage administratif », voire d'un « usage administratif commun », qui permettrait non pas de « déplacer », mais plus radicalement de « dépasser » la « subjectivité abstraite de la titularité sur les choses »[118].

Il y a dans la philosophie occidentale moderne deux grandes manières de définir ce concept d'administration qui, toutes deux, impliquent également, quoique de manière contraire, d'articuler l'administration au gouvernement. La première est celle que Rousseau élabore dans l'article « Économie politique » de l'Encyclopédie. Il s'agit pour lui de distinguer l'économie familiale ou domestique de l'économie politique ou publique. « Gouvernement » est précisément le nom donné à l'économie publique, qui relève donc de la « puissance exécutrice », et doit être subordonnée à l'« autorité suprême », encore appelée « souveraineté » parce qu'elle est détentrice du « droit législatif ». Le principe de cette subordination est d'ailleurs énoncé au titre de la première règle de l'économie politique : « suivre en tout la volonté générale » et « veiller à l'observation des lois », telle est la règle que doit s'imposer l'administration publique, c'est-à-dire la « puissance exécutrice ». La deuxième règle, qui regarde le « gouvernement des personnes », est de « faire régner la vertu » – en particulier par l'éducation publique – et la troisième, qui a trait à l'« administration des biens », de pourvoir aux besoins publics et d'assurer la subsistance des citoyens.

On voit que, dans cette acception classique, l'administration s'identifie purement et simplement au gouvernement ou au pouvoir exécutif, avec cette conséquence que les « ministres » ne sont que les « serviteurs » du souverain[119]. La seconde manière, antithétique, apparaît avec Saint-Simon à travers la distinction tranchée, voire l'opposition, de l'administration au gouvernement. Tous les plans esquissés, notamment dans l'Organisateur, tournent autour de quelques idées-forces : dans une société industrielle, la politique se réduit à la « science de la production », dont les industriels et les savants sont les seuls représentants qualifiés. Les organes régulateurs de la société doivent donc être composés d'industriels et de savants, les affaires collectives nécessitant des compétences spéciales comme les affaires privées. Dans une société qui serait devenue tout entière industrielle, les questions relatives à la forme du gouvernement tendraient à s'effacer : la raison en est que l'action gouvernementale est nécessairement arbitraire en ce qu'elle consiste toujours à commander à d'autres hommes, tout à l'opposé des conseils

d'administration des grandes compagnies industrielles, qui sont justement administrées et non gouvernées. L'humanité étant destinée à passer du régime « gouvernemental ou militaire » au régime « administratif ou industriel », l'« administration des choses » finira par se substituer au « gouvernement des hommes ».

D'un côté, l'administration est gouvernement, c'est-à-dire action de faire appliquer la loi, de l'autre, elle est irréductible à tout gouvernement, précisément parce que tout gouvernement est par essence commandement et qu'elle consiste quant à elle en une gestion rationnelle strictement ordonnée à la vérité scientifique. Bref, l'administration consiste ou bien dans l'exécution de la volonté générale, ce qui est encore une manière de commander, ou bien dans la gestion scientifique de la production. L'enquête de Giorgio Agamben sur la généalogie du gouvernement en Occident[120] n'est guère éclairante sur le sens de cette alternative, pour autant qu'elle s'en préoccupe. En fait, une telle « généalogie » n'a qu'une proximité purement nominale avec la démarche de Foucault, même si elle prétend la « préciser » et la « corriger »[121]. Elle a pour objectif de ramener les deux branches de la modernité politique aux deux grands paradigmes élaborés par la théologie chrétienne des premiers siècles de notre ère : la théorie moderne de la souveraineté dériverait du paradigme de la « théologie politique » du Dieu unique et transcendant, la biopolitique moderne, de la « théologie économique » du Dieu trinitaire[122]. Le propos a au moins le mérite de la clarté puisqu'il s'agit de vérifier une nouvelle fois le « théorème de la sécularisation », selon lequel les innovations de la modernité ne sont rien d'autre que des transpositions de schèmes d'origine théologique[123]. Une fois ce cadre posé, il importe peu que le gouvernement des hommes ait été pensé à un moment donné de l'histoire comme exécution ou comme gestion : l'origine théologique du concept de gouvernement prévient par avance toute dissociation de ce type, en garantissant la réduction de ce même concept à celui d'une « administration » et d'une « gestion efficace » des hommes et du monde. On s'autorisera de cette garantie pour ramener toute l'« économie des modernes » (les physiocrates, Smith) au « modèle théologique du gouvernement du monde[124] », ou pour reprocher à Rousseau l'erreur d'avoir conçu le gouvernement comme pouvoir exécutif en méconnaissant que le vrai problème de la politique était non celui de la souveraineté, mais celui du gouvernement[125]. Il est à craindre que, dans une telle perspective, l'idée d'une « administration des choses », en dépit de tous les efforts de Saint-Simon pour surmonter l'alternative des « légistes » (Rousseau) et des « économistes » (Smith), serait in fine impitoyablement reconduite au mystère trinitaire comme à son secret le mieux gardé.

On fera valoir, contre cette interprétation théologique de la gouvernementalité, que le « vrai problème » est bien plutôt de soustraire le concept d'« administration » à cette alternative en le libérant de toutes les représentations qu'elle n'a cessé de véhiculer, sous les modes les plus divers. Au premier chef, les représentations de type techniciste susceptibles de s'accorder avec l'un et l'autre des deux termes de l'alternative. Que l'on pense par exemple à la conception wébérienne de la rationalité instrumentale et au calcul des moyens à agencer pour atteindre une fin donnée qui est elle-même d'emblée soustraite à toute forme de délibération. La délibération sur les fins, essentielle à toute véritable activité politique, est précisément ce que l'alternative a pour fonction d'exclure a priori : soit parce que les fins sont toujours prescrites de l'extérieur et d'en haut – en

l'occurrence par le pouvoir législatif souverain –, soit parce que toutes les fins de la volonté sont neutralisées par l'évidence de la science et de la statistique – l'administration comme simple gestion de la production.

Au lieu de rapporter le « servir » de ministrare à une volonté extérieure (ad-ministrare signifiant alors « travailler sous les ordres de quelqu'un ») ou à la nécessité impersonnelle de la science (ad-ministrare signifiant alors « se faire le servant de la vérité scientifique »), il s'agirait alors de le penser dans les termes d'une pratique collective relevant de l'usage de l'indisponible. Ni gouvernement ni gestion, mais usage collectif actif par lequel tous prennent part à la « coproduction de normes juridiques non étatiques [126] ». L'indisponible acquerrait par là le statut d'une « catégorie pratique[127] », aux antipodes de toute catégorie « théologico-politique ». À cette condition, et seulement à cette condition, on pourrait alors se tourner vers la théologie chrétienne pour nous aider à penser quelque chose comme un « usage administratif » de l'indisponible. En effet, comme le rappelle Paolo Napoli [128], cette théologie a éprouvé dès ses origines le besoin de penser le mode spécifique de relation que chaque chrétien se doit d'entretenir avec le dépôt de la foi qui lui a été confié en garde, mode que l'on peut à bon droit désigner comme un mode « administratif », par opposition au mode « propriétaire », puisqu'il s'agit de le préserver et non de se l'approprier. La pratique de la garde serait ici l'homologue de celle qui définit le « dépositaire » en droit civil[129] : en tant que pratique administrative, elle autorise tous les usages qui visent à préserver l'intégrité du dépôt, « à l'exception des actes de disponibilité propriétaire ». Une telle exclusion fondatrice permet de relire l'histoire de l'Église comme « une série de luttes pour sauvegarder l'indivisibilité collective du dépôt commun dont nul n'est censé avoir la maîtrise » en visant un « usage coopératif du dépôt »[130]. C'est encore du théologique, mais c'est du « théologico-administratif », et non plus du « théologico-politique » comme chez Agamben. Usage de l'indisponible et administration de l'indisponible en viennent dès lors à se confondre en tant qu'ils excluent l'un comme l'autre toute relation à un sujet propriétaire, allant dans certains cas jusqu'à induire au plan juridique une radicale « dépersonnalisation de l'appartenance[131] ».

Primauté des pratiques créatrices de droit sur l'État

Ce qu'il faut ajouter afin de dissiper tout malentendu, c'est que l'usage administratif de l'indisponible n'exclut formellement l'appropriation que dans un seul des deux principaux sens que ce dernier terme peut prendre. En parlant jusqu'à présent de l'« inappropriable », nous n'avions en vue que le premier de ces deux sens, sans nul doute le plus répandu : celui qui consiste à s'approprier quelque chose, c'est-à-dire à en faire sa propriété ou sa possession, soit que cette chose soit déjà la propriété d'un ou de plusieurs autres – ce qui implique de s'en emparer en les expropriant ou de l'obtenir par voie d'échange –, soit que, n'étant la propriété de personne, elle soit vacante et disponible – ce qui est le statut même de la res nullius. C'est ce sens que fait entendre l'étymologie, laquelle fait dériver proprius de pro privo, « à titre particulier ». Mais on néglige l'autre sens alors même qu'il est souvent lié au premier, en particulier dans le discours de justification de la prise de possession. En effet, on peut approprier une chose à une certaine fin, c'est-à-dire la rendre propre à accomplir sa destination ; par exemple approprier une terre à la satisfaction de certains besoins humains par sa mise en culture. Il est en un sens toujours question ici du « propre ». Toutefois, il en est question de manière différente dans la mesure où deux types de rapport bien distincts sont impliqués dans chacun de ces deux sens. Dans le premier cas, le rapport est un rapport d'appartenance liant une chose à une ou plusieurs personnes, excluant toute autre appartenance : ce que je possède en propre ne peut appartenir en même temps à une autre personne en ce qu'il m'est propre. Dans le second cas, le rapport n'est pas d'appartenance mais de finalité ou de convenance entre une chose et une ou plusieurs personnes[132]. Bien entendu, on peut conjuguer les deux sens de manière forte, par exemple en faisant valoir que c'est la forme spécifique du rapport d'appartenance qui décide en dernière analyse du rapport de finalité : on dira ainsi que seule l'appartenance de la terre à un collectif de paysans permet d'approprier cette dernière à sa destination, au contraire de son appropriation privée qui la détourne de cette même destination.

On postule plus ou moins implicitement que la destination d'une chose est inscrite dans ses propriétés naturelles et on cherche à faire apparaître qu'une certaine forme de propriété fait obstacle à l'appropriation de l'objet à sa finalité naturelle. Par là se trouve ouverte la boîte de Pandore des querelles relatives à la meilleure forme de propriété (privée, étatique, coopérative, commune, etc.). Mais on peut à l'inverse dissocier radicalement les deux rapports en posant la question de l'appropriation (au sens de la convenance), non directement de l'inappropriable (au sens de ce qui ne peut entrer dans la sphère de l'appartenance), mais de l'activité humaine à la destination de l'inappropriable, étant entendu que cette destination est de nature sociale et non « naturelle ». Cela aura pour effet de déplacer la question sur le terrain de l'usage comme pratique collective : une chose ayant été soustraite à la sphère de la propriété, privée ou étatique, comment en user collectivement de telle sorte que tous puissent en bénéficier ? Tout particulièrement, quelles sont les règles que les pratiques doivent être capables d'inventer pour empêcher

que cette chose ne soit détournée de sa destination sociale par des conduites d'appropriation prédatrice ? Les règles de l'usage collectif prennent alors très précisément le sens de règles d'appropriation de la conduite à l'inappropriable. C'est donc du côté de la productivité juridique et normative de l'usage, et non du côté du sujet titulaire de l'appartenance, que cette dissociation oriente l'interrogation. Mettre l'accent sur cette productivité n'est pas sans conséquence sur la relation de l'usage à l'institution elle-même : par là, l'usage ou l'administration se voient reconnaître une dimension instituante tout à fait essentielle. Il faut même dire que ce sont les pratiques renouvelées de l'usage du commun qui réalisent l'institution continuée du commun.

Une telle conception de l'institution par les pratiques, ou plutôt des pratiques comme institution, diffère radicalement de l'idée d'« institutionnalité » telle qu'elle est développée par Pierre Legendre. Pour ce dernier, les montages symboliques ou « dogmatiques » – les « institutions » – qui font tenir chaque société assurent une fonction logique de type spéculaire en construisant un « miroir » dans lequel les sujets peuvent s'appréhender selon la place qui leur est réservée et ainsi accorder foi et légitimité à l'institution elle-même. Cette dernière joue telle une instance de garantie par une « référence fondatrice » de nature mythologique et instaure une « image » de l'humanité qui n'est pas de nature mimétique – à savoir l'image de quelque chose qui préexisterait dans la nature. Par cette construction du miroir normatif indispensable à l'humanisation du sujet, l'institution relève de l'« imaginaire » et non de l'« imagination ». Legendre insiste beaucoup sur la fiction d'un grand sujet social, figure mythique qui serait le grand Auteur du Texte : les montages institutionnels « font parler » littéralement la société et supposent à ce titre rites, arts et commémorations pour entretenir la croyance[133]. Cette fiction d'un grand Sujet qui parle, d'un Auteur imaginaire de la parole qui est pour chaque sujet l'Autre absolu, garantit les identités en fondant la légitimité des places et des noms, ce qui implique qu'il soit identifié comme le gardien des catégories constitutives de la vie sociale et politique.

Dans les sociétés modernes de l'Occident, c'est l'État qui, appuyé par le discours de la science, assure cette fonction logique dans la mesure où c'est lui qui « parle » légitimement en tant qu'origine et garant du système juridique. C'est ce système qui distribue et classe les choses et les personnes dans le droit civil, et c'est lui qui fonctionne comme acteur et opérateur d'un « théâtre » qui met en scène esthétiquement le fondement des discours normatifs. À ce titre, l'État doit être regardé comme une fonction subjective. L'institutionnalité, dont l'État n'est que le mode occidental, constitue une dimension anthropologique fondamentale en tant qu'elle est liée à la parole dont est doué l'animal humain. Ainsi comprise, elle apparaît tout à la fois comme la condition et le résultat d'une opération qui vise à « instituer la vie » (vitam instituere), selon une formule que Legendre reprend à la tradition romano-canonique d'après la traduction d'un passage de Démosthène par le juriste Marcien (IIIe siècle), insérée dans le Digeste de Justinien au VIe siècle, et désignant les prescriptions de la cité qui ordonnent la vie de ceux qui y résident[134]. L'effet le plus sûr de cette autonomisation de l'institution en institutionnalité accomplissant une fonction de spécularité identitaire est de soustraire la tradition normative de l'Occident à toute transformation issue des pratiques, puisque ces pratiques sont elles-mêmes d'emblée prises dans les sédimentations juridiques qui constituent cette tradition. Certes, Legendre prend soigneusement acte de la séparation entre la théologie et le droit au XIIe siècle, qu'il regarde à la suite de Harold J. Berman comme la bifurcation

fondamentale vers la sécularisation occidentale. Mais on ne saurait réserver aux seuls juristes, voire aux seuls civilistes, un tel pouvoir de transformation de la tradition : l'un des traits les plus remarquables de l'Occident est le transfert de légitimité de la théologie vers les sciences en général et les sciences humaines en particulier, transfert qu'il ne suffit pas d'invoquer pour réduire la modernité au scientisme, à l'économisme, voire au management capitaliste, comme il semble le faire. L'héritage normatif occidental, loin de composer un massif homogène, est traversé, déchiré même, entre le dogme de l' efficiency capitaliste et l'idéal d'une autodétermination du nomos, pour ne mentionner que la principale ligne de faille, et toutes ces lignes de faille offrent autant de prises aux pratiques de transformation sociale et d'innovation juridique (fictio legis).

Le commun de l'« être-en-commun » et le commun de l'« agir commun »

Nous avons vu que le droit romain, loin de reposer sur la partition du droit privé et du droit public, ménageait en son sein un espace du public qui échappait à l'emprise de l'État comme à celle du marché et, plus encore, que c'est à partir de cette place réservée au public non étatique que la sphère du commerce des biens pouvait être reconnue comme sphère autonome. Nous avons pu ensuite nous convaincre que ce public non étatique soustrait au commerce relevait d'un droit d'usage. Nous avons enfin mis en évidence que l'exercice d'un tel droit était affaire de pratiques sociales et que seules ces pratiques indépendantes de l'État étaient susceptibles de créer du droit. Il nous faut à présent nous demander dans quelle mesure le primat accordé à de telles pratiques de prise en charge du commun autorise encore un discours sur l'« être-commun » ou l'« être-en-commun », c'est-à-dire un discours de type ontologique, dont plusieurs approches affirment aujourd'hui la nécessité.

De ce point de vue, l'un des enseignements les plus précieux du regard porté par Yan Thomas sur le travail des juristes romains est d'avoir montré que la construction politique et juridique des choses ne laissait aucune place à l'ontologie. Contrairement à ce que les romanistes néothomistes ont affirmé, les choses institutionnellement affectées à l'usage public ne devaient pas cette affectation à une supposée nature objective et inhérente, comme si la nature des choses parlait d'elle-même, mais à des procédures mises en œuvre par les magistrats. Nous voudrions établir que, pour autant que le commun relève exclusivement des pratiques de l'usage collectif, il ne peut qu'exclure catégoriquement toute ontologie du commun.

Cela est vrai de l'ontologie qui fait consister le commun dans l'être de la production sociale spontanée[135]. Mais cela est encore plus vrai de l'ontologie qui, sous couvert de soustraire l'« être-en-commun » à toute substantialisation ou réification communautaire, opère en fait un « découplage de la politique et de l'être-en-commun[136] » dont l'effet est de décourager toute politique du commun. Reprenant le terme de « communisme », Jean-Luc Nancy met les points sur les « i »[137] : « Le communisme ne relève donc pas de la politique. Il donne à la politique un réquisit absolu : celui d'ouvrir l'espace commun au commun lui-même, c'est-à-dire ni le privé, ni le collectif, ni la séparation, ni la totalité – et d'ouvrir ainsi [l'espace commun] sans autoriser un accomplissement du "commun" lui-même, aucune façon de le substantifier ou de le faire sujet. Communisme est le principe d'activation et de limitation de la politique (là où précisément auparavant la politique avait été pensée comme assomption du commun, d'un être supposé commun)[138]. » Le commun comme « être-en-commun » est ici retourné contre le commun comme « être-commun », que le « communisme » comme projet politique avait justement « assumé », avec toutes les conséquences que l'on sait. Le communisme de l'« être-en-commun » présente deux aspects complémentaires : d'une part, il est « principe d'activation de la politique » dans la mesure où l'être-en-commun est ce qui rend possible la politique elle-même, d'autre part, il est « principe de limitation de la politique » en ce qu'il définit la

limite au-delà de laquelle la politique se nie elle-même comme politique en niant l'être-en-commun[139]. En quel sens y va-t-il de l'ontologie avec l'être-en-commun ? En ce sens que le « avec » (le co- ou le com- de « communisme ») ne correspond pas à une propriété surajoutée à l'être de l'individu, mais constitue l'existence de ce dernier comme « coexistence », « être-avec » ou encore « être-ensemble » : « Communisme est être-ensemble – Mitsein – compris comme appartenant à l'existence des individus, ce qui signifie au sens existential (en idiome heideggérien) leur essence[140]. »

Quelle originalité peut-on reconnaître à l'ontologie de l'« être-en-commun » de Jean-Luc Nancy relativement à celle de Heidegger ? Le terme de Mitsein (« être-avec ») donne lieu à une élaboration dans le chapitre IV, § 26, de Être et temps, à la suite de l'analyse du « monde » menée dans le chapitre III. Aussi la considération de l'« être-avec-autrui » est-elle amenée à partir de l'analyse du monde. C'est parce que je suis au monde que je partage ce monde avec d'autres, et non l'inverse : si je n'étais pas d'abord et d'emblée au monde, le monde ne serait pas pour moi « monde commun » (Mitwelt)[141]. Comme le dit bien Pierre Sauvêtre[142], Nancy radicalise le propos de Heidegger, dans la mesure où la détermination de l'« être-avec » ne procède plus de l'« être-au-monde » du Dasein, mais constitue la détermination fondamentale de l'être lui-même : « Avec est le premier trait de l'être[143] », ou encore « Être c'est être cum [144] ». L'« être-au-monde » ne précède plus l'« être-avec », c'est l'« être-avec » qui est reconnu comme absolument premier. Si bien que, dans communisme, ni -isme ni commun lui-même ne devraient valoir en eux-mêmes : « Seul doit demeurer le cum-. La préposition latine considérée comme préposition universelle, présupposition de toute existence, de toute disposition d'existence[145]. » On comprend alors que Nancy s'autorise à parler de « co-ontologie » ou d'« analytique co-existentiale » pour désigner son entreprise. C'est précisément parce qu'il est un existential que le co- de communisme a un tout autre sens que le co- de collectif : « L'"avec" n'est pas un lien externe, n'est pas un lien du tout. C'est être-ensemble. [...] L'"avec" n'a rien à voir avec ce qu'on appelle "collectif". [...] Le co- de "collectivité" n'est pas le même que celui de "communisme". Ce n'est pas seulement affaire de sémantique (munire/ligare). C'est affaire d'ontologie. Le co- de collectivité est purement externe, il est dans le "côte à côte" qui n'implique pas de relation entre les côtés ou entre les parties de ce partes extra partes [146]. » L'accent mis sur le cum indépendamment de tout rapport au monde conduit assez logiquement à une quasi-essentialisation de l'existential heideggérien. Ainsi s'explique que nous ayons pu lire plus haut que « être-avec » doit être compris « comme appartenant à l'existence des individus, ce qui signifie au sens existential (en idiome heideggérien) leur essence », ou encore, qu'avec « communisme » il y va de « toucher à l'essentiel-existentiel »[147].

On retrouve chez Roberto Esposito une accentuation assez semblable de l'« être-avec » dans le sens de l'« être en tant que cum », c'est-à-dire l'être « comme entre » ou « comme rapport »[148], avec cette différence que la communauté y est pensée par opposition au « propre » et à l'« immunité ». Par opposition au « propre » comme « avoir » ou « appartenance », le commun est l'« impropre ». Par opposition à l'« immunité » comme exemption ou exonération, le commun est la « charge », le « devoir » ou la « loi »[149] qui s'imposent à tous. Il en résulte que la communauté consiste non dans le partage d'une «

propriété » mais dans celui d'un « devoir » ou d'une « obligation ». Ce munus est de l'ordre d'une « dette originelle » qui renvoie à notre existence d'êtres mortels, c'est-à-dire à notre finitude : la communauté qu'il fonde n'est pas une communauté de destin ou une communauté achevée, mais elle « n'est communauté que du défaut », en tant que c'est seulement notre finitude mortelle qui fait de nous des êtres-en-commun ou des êtres-avec[150]. En un sens, cette finitude est un rien qui nous est commun, de telle sorte que c'est ce « rien-en-commun » qui, loin de lui être contraire, « est le caractère même de notre être-en-commun »[151].

Par contraste avec cette promotion unilatérale de l'« être-avec » coupé de toute relation au monde, la lecture de Hannah Arendt apparaît plus fidèle à la thèse de Heidegger sur la primauté de l'« être-au-monde » : le monde, qui reçoit chez elle la détermination de « domaine public » ou « monde commun », est « lié aux productions humaines, aux objets fabriqués de main d'homme », il est un « monde d'objets » qui « se tient entre ceux qui l'ont en commun » tel un « entre-deux » qui « relie et sépare en même temps les hommes »[152]. Comme tel, il « est ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec ceux qui sont passés et avec ceux qui viendront après nous[153] ». Tout en étant fait d'objets fabriqués, il doit sa réalité de « domaine public » non seulement à la durée de ces objets, mais à la pluralité des perspectives sous lesquelles il se présente d'emblée aux hommes en fonction de leurs places différentes, pluralité irréductible à une « commune mesure » ou à un « commun dénominateur ». S'il est la condition essentielle de l'action politique, c'est pour autant que les hommes ont conscience d'avoir affaire à un même monde vu de différents points de vue. Dès lors que cette conscience s'efface, apparaît la menace d'une « perte de monde » (worldlessness) à laquelle le phénomène totalitaire a donné corps. Aucune référence à une supposée nature humaine ne saurait nous garantir contre la destruction du monde commun : « Dans les conditions d'un monde commun, ce n'est pas d'abord la "nature commune" de tous les hommes qui garantit le réel ; c'est plutôt le fait que, malgré les différences de localisation et la variété des perspectives qui en résulte, tous s'intéressent toujours au même objet[154]. » Ce qui emporte le monde commun et, avec lui, la politique elle-même, c'est l'unicité de perspective devenue norme dans la mesure même où elle anéantit la conscience de l'identité de l'objet en détruisant la pluralité des perspectives. Nul « être-en-commun » n'est donc inscrit dans la constitution de l'existence et seul l'intérêt actif porté par les hommes à ce qui est « entre eux » donne au monde sa réalité, tout à la fois précaire et précieuse, de « monde commun ».

De ce point de vue, il y a une indéniable cohérence dans le fait d'imputer à Arendt le « préjugé antibiologiste » et « antinaturaliste » de Heidegger et l'appel à repenser la notion de nature humaine, donc l'humanitas de l'homme, à partir de la « réalité naturelle » qui est celle du bios [155]. Toute la question est de savoir si de l'ontologie de l'« être-en-commun » ou de la « vie » se déduit une politique. Pour poser la question abruptement : y a-t-il une politique de l'être-avec ou de l'être-en-commun ? On trouve bien chez Nancy une indication allusive à la « praxis »[156] qui doit faire valoir l'exigence de l'être-en-commun, celle de l'« inéquivalence » des singularités qui sont « avec », par opposition à l'équivalence marchande, celle de l'interchangeabilité universelle. Cependant, cette indication est expressément assortie d'une réserve essentielle : l'affirmation de l'inéquivalence des

singularités « est tout ce qu'on voudra – existentielle, artistique, littéraire, rêveuse, amoureuse, scientifique, penseuse, flâneuse, ludique, amicale, gastronomique, urbanistique… », mais elle-même « n'est pas politique »[157]. On ne saurait mieux dire que la politique a pour seule fonction d'ouvrir l'espace dans lequel l'affirmation du commun de l'inéquivalence peut avoir lieu. En ce sens, il n'y a pas de place pour une praxis politique du commun. Une remarque analogue peut s'appliquer à la démarche de Roberto Esposito, pour qui la communauté du défaut constitue une « forme impolitique » de communauté, le « im- » de « impolitique » ayant le sens non de la privation (a-politique) mais de l'inversion relativement à la forme achevée de la communauté politique. La question est donc de savoir comment une politique pourrait découler de cette pensée de la communauté comme défection. Là encore, les indications sont allusives, sinon discordantes. C'est dans la troisième partie de Communauté, immunité, biopolitique que l'on rencontre les formulations les plus précises à cet égard. À partir d'une réflexion sur le « tournant » que représenterait le nazisme comme inversion complète de la biopolitique en « thanato-politique », Esposito soulève la question de la possibilité d'une autre biopolitique, d'une « biopolitique affirmative » qui soit « une politique non plus sur la vie, mais de la vie »[158]. Mais c'est pour reconnaître que « savoir où chercher, comment penser, ce que peut vouloir dire aujourd'hui une démocratie biopolitique capable de s'exercer non pas sur les corps, mais en faveur du corps est bien difficile à indiquer précisément[159] ». Il faut souligner à quel point cette affirmation de la positivité de la vie est difficile à déduire de l'existential de l'« être-avec » invoqué dans un premier temps par Esposito pour fonder sa conception de la communitas. Comment passer en effet de l'être-avec qui « nous détermine dans l'éloignement et la différence par rapport à nous-mêmes », comme « manque infini », « dette non-acquittable » ou encore « défaut irrémédiable »[160], à la vie comme « lieu indivisible dans lequel l'être de l'homme est en parfaite coïncidence avec sa façon d'être[161] » ?

Toutes ces entreprises butent en fait sur une même difficulté de principe : une fois affirmé la priorité de l'ontologie, le passage à la politique ne peut que relever d'un saut, tout simplement parce que le pari de déduire une politique de l'ontologie est un pari impossible à tenir[162]. Il n'est pas suffisant de rappeler le mot de Deleuze, « avant l'être, il y a la politique[163] », il faut aller plus loin et affirmer que la seule ontologie encore possible est celle que Foucault appelait « ontologie de l'actualité[164] ». Une telle tâche nous impose de saisir le caractère historique de notre « aujourd'hui » à la lumière des points d'appui qu'il peut offrir à une praxis émancipatrice. Aucun « existential » ne saurait nous dispenser d'avoir à rapporter le commun à une activité instituante : en tant que détermination de l'agir, il échappe en effet à l'alternative trompeuse de l'être et de l'avoir, de l'être-en-commun (celui de l'être-avec les autres) et de l'avoir-en-commun (celui de la « propriété », tant au sens de la « possession » que du « caractère »).

Conformément à la terminologie déjà utilisée dans les chapitres précédents, nous nommerons « agir commun » l'action qui institue le commun et le prend en charge. « Agir commun » et pas seulement « agir en commun » : il ne s'agit pas en effet de ce que l'on fait ensemble, et qui peut être aussi bien un voyage qu'une action de protestation, mais de ce mode de l'action qui procède de la coobligation signifié par le munus latin. Il convient ici de faire droit à l'idée de « tâche » ou d'« activité » contenue dans ce terme,

subordonnée à tort par Esposito à celle de « loi » ou de « devoir ». À cet égard, le sens premier de communis mérite d'être privilégié, dans la mesure où il s'agissait de désigner ainsi non les choses mais les hommes en tant qu'ils partageaient des charges ou tâches : communis fut donc d'abord le nom du partage d'une tâche entre des hommes (communis est « celui qui partage les charges ») avant d'être celui de ces choses qui étaient partagées entre tous (les res communes). Aussi faut-il poser en principe que la coobligation naît du partage d'une même tâche ou activité, loin qu'elle soit première et fondatrice parce que donnée d'emblée avec l'« existence », la « condition » ou encore la « vie ». 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, de sorte que le commun est tout à la fois une qualité de l'agir et ce que ce même agir institue. Le modèle du législateur antique étranger à une cité qui fait don à ses habitants d'une constitution créée de toutes pièces est à cet égard un contre-modèle, tout comme l'est celui d'une instance séparée détentrice de l'auctoritas à laquelle reviendrait la tâche de perpétuer l'acte de la fondation[165]. Et, puisque le commun à instituer est l'inappropriable – plutôt que l'« inéquivalence », l'« impropre » ou l'« impersonnel » –, la coobligation des « hommes du commun »[166] est celle qui leur impose d'user de cet inappropriable de manière à le préserver et à le transmettre. Ainsi compris, l'agir commun se confond avec l'« usage commun du commun » dont nous avons précédemment parlé.

Notes du chapitre 6

1. Elinor OSTROM, Gouvernance des biens communs, op. cit., p. 15. Pour le texte d'Aristote, nous citons directement la traduction française de Pierre Pellegrin : Les Politiques, op. cit., p. 144.

2. Ibid., p. 150.

3. Ibid., p. 151 (nous traduisons littéralement par « biens humains » plutôt que par « biens de ce monde »).

4. Cf. supra, chapitre 2.

5. ARISTOTE, Les Politiques, op. cit., p. 152.

6. ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, IX, 10, Vrin, Paris, 1990, p. 468 (traduction modifiée).

7. Pierre AUBENQUE, Problèmes aristotéliciens. Philosophie pratique, Vrin, Paris, 2011, p. 209 (nous soulignons).

8. Sur ce sens, voir infra, chapitre 10.

9. Hannah ARENDT, Condition de l'homme moderne, in L'Humaine Condition, op. cit., p. 216.

10. Aristote précise toutefois que ce nom de politikè lui est commun avec l'espèce législative (cf. Éthique à Nicomaque, op. cit., p. 293), ce qui suffit à exclure que cette seconde espèce soit rejetée hors de la politique comme « prépolitique » : politikè est en fait à la fois le nom générique qui englobe les deux espèces et le nom spécifique de la seconde espèce.

11. Ibid., p. 294.

12. Hannah ARENDT, Condition de l'homme moderne, op. cit., p. 216, note 3.

13. ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, op. cit., p. 531 (Tricot parle de « produits », Pierre Aubenque d'« œuvres »).

14. Pierre AUBENQUE, Problèmes aristotéliciens, op. cit., p. 81.

15. Ibid., p. 83.

16. Voir supra, chapitre 1.

17. ARISTOTE, Les Politiques, op. cit., p. 246. Le grec distingue le bien au sens de l'utile ou du convenable (agathon) du bien au sens de l'acquisition et de la possession (ktêsis) : l'avantage commun, qui n'est pas l'« intérêt général » d'une certaine philosophie politique, constitue un bien au premier sens sans en être un au second parce qu'il ne peut être objet de possession.

18. Précisons que le pouvoir délibératif est pour Aristote le pouvoir exercé par l'assemblée des citoyens.

19. Pierre AUBENQUE, Problèmes aristotéliciens, op. cit., p. 171.

20. Ibid., note 1. Pierre Aubenque traduit le verbe koinônein par « communiquer » (au sens de « mettre en commun » ou de « participer ») et non, comme d'autres traducteurs, par « appartenir à une communauté » ou « vivre en communauté » afin d'éviter toute confusion entre la cause et la conséquence.

21. ARISTOTE, Les Politiques, op. cit., p. 93 (nous adoptons ici la traduction de Pierre Aubenque).

22. Pierre AUBENQUE, Problèmes aristotéliciens, op. cit., p. 172. On doit donc donner à taxis non le sens d'un ordre fait par la communauté politique et ses instances, mais le sens actif d'une mise en ordre qui fait exister la communauté politique, sens qui renvoie directement à l'activité de mise en commun.

23. On s'explique par là que la « nature » invoquée par Aristote ne dispense pas les hommes d'instituer la communauté politique. En ce sens, son naturalisme est à l'opposé de la naturalisation du commun examinée dans la première partie de cet ouvrage.

24. Comme Hegel le note dans son écrit sur le droit naturel, les Grecs disposaient du verbe politeuein pour signifier la participation active aux affaires publiques. Il serait inexact de traduire ce verbe par « faire de la politique » car cette expression présuppose la constitution de la politique en activité spécialisée réservée à une minorité de professionnels : politeuein dit le prendre part aux affaires publiques en tant qu'il est le fait de tous les citoyens, ce qui implique le « mettre en commun » ou koinônein.

25. Nous empruntons à Alain Testart cette formule qui donne son titre à la 1re partie de son texte « Propriété et non-propriété de la terre », Études rurales, janvier-juin 2003, nº 165-166, p. 1.

26. Karl MARX, Le Capital, Livre I, op. cit., p. 89, note 30.

27. Ibid., p. 856-857. Pour une interprétation de cette formule, cf. Pierre DARDOT et Christian LAVAL, Marx, prénom : Karl, op. cit., p. 641 et sq.

28. Marx avait lu en 1855 l'Histoire romaine de Barthold Georg Niebuhr, dont une section intitulée « Du domaine public et de la jouissance de ce domaine » explique l'origine et la nature de l'ager publicus. Cf. Paul SERENI, Marx, la personne et la chose, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 152-154.

29. Selon la définition donnée à l'article « Ager publicus » (tome IV, p. 133) du monumental Dictionnaire des antiquités grecques et romaines de Daremberg et Saglio, Hachette, Paris, dont la parution s'échelonna de 1877 à 1919, qui cite d'ailleurs Niebuhr à la note 16 à propos de la formule solennelle de « dédition » (deditio) par laquelle pouvait se faire l'annexion d'un territoire étranger à l'ager publicus (l'autre voie étant la force après la destruction d'une ville).

30. Paul SERENI, Marx, la personne et la chose, op. cit., p. 144. Dans sa Lettre à M. Blanqui sur la propriété de 1841, Proudhon invoque l'exemple de la République romaine pour justifier sa conception de la « possession » comme forme d'appropriation excluant un droit absolu et une souveraineté illimitée sur les choses (ibid., p. 147-148).

31. Karl MARX, Manuscrits de 1857-1858. Grundrisse, op. cit., p. 416 et 422.

32. Ibid., p. 420.

33. Ibid.

34. Paul SERENI, Marx, la personne et la chose, op. cit., p. 159.

35. Karl MARX, Manuscrits de 1857-1858, op. cit., p. 421.

36. Alain TESTART, Avant l'histoire. L'évolution des sociétés de Lascaux à Carnac, Gallimard, Paris, 2012.

37. Ibid., p. 407.

38. Ibid., p. 408. Testart cite ces paroles d'un anthropologue à propos des Inuits : « En principe, la situation est celle-ci : la possession personnelle est conditionnée par l'usage réel de la propriété ; un homme qui ne se sert pas de sa trappe à renards doit permettre à un autre individu de la placer [...] » (ibid., p. 409).

39. Ibid.

40. Ibid., p. 410.

41. Ibid., p. 417.

42. Ibid., p. 431.

43. Ibid., p. 430, note 3. Tacite écrit (nous mettons « terres » entre crochets) : « L'étendue des [terres] non cultivées rend ce partage aisé. Les [arva] changent au fil des ans et il y a plus de terres [agriculture] que l'on n'en laboure. » Testart précise dans la même note que Tacite oppose ager (la terre en général) et arvum (la terre en labour, ensemencée).

44. Ibid., p. 431.

45. Ibid., p. 451-457.

46. Il ne l'utilise qu'une fois, sans vraiment la définir et sans la réserver aux seuls Germains (ibid., p. 483, note 2).

47. Ibid., p. 482.

48. Ibid., p. 485.

49. Ibid., p. 488.

50. Ibid., p. 488-489.

51. Ibid., p. 511.

52. Alain TESTART, « Propriété et non-propriété de la terre », loc. cit., p. 16-17.

53. Ibid., p. 3.

54. Ibid., p. 7.

55. Ibid., p. 14-15.

56. Ibid., p. 23-25. Sur la res nullius, voir supra, chapitre 1.

57. Ibid., p. 16.

58. Ibid.

59. Voir supra, chapitre 2.

60. Léon XIII, Rerum novarum. Sur la condition des ouvriers, 15 mai 1891. La cible de l'encyclique, c'est le socialisme : « Par tout ce que Nous venons de dire, on comprend que la théorie socialiste de la propriété collective soit absolument à répudier, comme préjudiciable à ceux-là mêmes qu'on veut secourir, contraire aux droits naturels des individus, comme dénaturant les fonctions de l'État et troublant la tranquillité publique. Qu'il reste donc bien établi que le premier fondement à poser par tous ceux qui veulent sincèrement le bien du peuple, c'est l'inviolabilité de la propriété privée. » L'Église catholique marquait ainsi son ralliement sans condition aux principes idéologiques du capitalisme.

61. John LOCKE, Le Second Traité du gouvernement, PUF, Paris, 1994, § 27.

62. Voir sur ce point Pierre DARDOT et Christian LAVAL, La Nouvelle Raison du monde, op. cit., p. 82.

63. John LOCKE, Le Second Traité du gouvernement , op. cit., § 44, p. 34 : « [I]l est évident que, bien que les choses de la nature soient données en commun, l'homme avait cependant – parce qu'il est maître de lui-même et propriétaire de sa propre personne et des actions ou du travail de cette même personne – en lui-même le grand fondement de la propriété ; ce qui constituait la plus grande part des choses qu'il utilisait pour le soutien et l'agrément de sa vie, une fois que l'invention des arts eût amélioré ses conditions d'existence, tout cela était parfaitement sien et n'appartenait pas en commun aux autres. »

64. Léon WALRAS, Études d'économie sociale. Théorie de la répartition de la richesse sociale , F. Pichon, Paris, 1896, p. 214-215.

65. Adolphe THIERS, De la propriété, Paulin, Lheureux et Cie, Paris, 1848, p. 39.

66. Ibid., p. 22.

67. Ibid., p. 36.

68. Ibid., p. 28.

69. Ibid., p. 25.

70. Ibid., p. 95.

71. Cf. John LOCKE, Le Second Traité du gouvernement , op. cit., § 51 : « Le droit et l'avantage marchaient de pair ».

72. Cf. Christian LAVAL, Jeremy Bentham. Les artifices du capitalisme , PUF, Paris, 2003. Cf. également Stephen G. ENGELMANN, Imagining Interest in Political Thought. Origins of Economic Rationality , Duke University Press, Durham, 2003.

73. Léon WALRAS, Études d'économie sociale, op. cit., p. 237.

74. Robert-Joseph POTHIER, Traité du droit de domaine de propriété, t. 1, Debures père, 1777, n° 21, p. 23-24, cité in Marie-Alice CHARDEAUX, Les Choses communes, op. cit., p. 120, note 81.

75. Mikhaïl XIFARAS, La Propriété, op. cit., p. 378.

76. Ibid. On notera que Pierre-Joseph Proudhon retourne déjà l'argument du caractère vital des quatre éléments contre Charles Comte dans Qu'est-ce que la propriété ?, op. cit., p. 95 : « Or, si l'usage de l'eau, de l'air et du feu exclut la propriété, il doit en être de même de l'usage du sol. [...] Ainsi la terre, comme l'eau, l'air et la lumière, est un objet de première nécessité dont chacun doit user librement, sans nuire à la jouissance d'autrui ; pourquoi donc la terre est-elle appropriée ? La réponse de M. Ch. Comte est curieuse : Say prétendait tout à l'heure que c'est parce qu'elle n'est pas fugitive ; M. Ch. Comte assure que c'est parce qu'elle n'est pas infinie. La terre est chose limitée ; donc, suivant M. Ch. Comte, elle doit être appropriée. Il semble qu'il devrait dire, au contraire : donc elle ne doit pas être chose appropriée. »

77. Mikhaïl XIFARAS, La Propriété, op. cit., p. 379.

78. Ibid., p. 381-382.

79. Ibid.

80. Cf. supra la citation reproduite dans le chapitre 1.

81. Cité in Mikhaïl XIFARAS, La Propriété, op. cit., p. 385 (nous soulignons).

82. Cf. Karl MARX, Manuscrits de 1857-1858, op. cit., t. I, p. 185 (Marx se réfère aux Institutes de Justinien).

83. Ibid., p. 186.

84. Nous reprenons ici une thèse énoncée par Paolo Napoli dans son intervention lors de la séance du 6 avril 2011 du séminaire « Du public au commun » consacrée au conflit entre les différents usages du droit (« L'histoire du droit et le commun. Quelques éléments de réflexion », p. 4). Le terme de « pandectisme » est formé à partir de « Pandectes », qui dérive du grec pandectai, « qui contient tout ». Sur les « Pandectes », voir infra la note 87.

85. Reinhard Zimmermann, « Roman law and European legal unity », in Arthur Hartkamp et al. (dir.), Towards a European Legal Code, Wolters Kluwer, Londres, 1994, p. 72 (cité par Paolo Napoli in « L'histoire du droit et le commun », loc. cit., p. 5).

86. Harold J. Berman, Droit et Révolution. L'impact des Réformes protestantes sur la tradition juridique occidentale, Fayard, Paris, 2010, p. 34.

87. Les Pandectes et les Institutes. Les Pandectes sont plus connues sous le nom de Digeste, le titre latin sous lequel elles furent promulguées en décembre 533 étant Digesta, sive Pandecta Juris. Très utilisée dans l'Empire byzantin mais peu connue en Occident, cette somme du droit romain fut redécouverte en Italie au milieu du XIe siècle et devint le point de départ d'un droit savant enseigné dans les universités.

88. Harold J. Berman, Droit et Révolution, op. cit., p. 82.

89. Ibid., p. 223.

90. Selon la formule de Paolo Napoli, in « L'histoire du droit et le commun », loc. cit., p. 2.

91. Ibid., p. 6.

92. Harold J. Berman, Droit et Révolution, op. cit., p. 210. Dans la note 52 (ibid., p. 681), l'auteur renvoie en ces termes à l'ouvrage de Hans Müllejans, Publicus und Privatus im römischen Recht und im älteren kanonischen Recht unter besonderer Berücksichtigung der Unterscheidung Ius publicum und Ius privatum, M. Hueber, Munich, 1961 : « Mullejans conclut de son étude minutieuse des sources que les juristes romains et les premiers canonistes ne distinguaient pas clairement [entre un] ius publicum, c'est-à-dire un droit relevant des affaires de l'État ou du domaine ecclésiastique [et] un ius privatum, c'est-à-dire un droit régissant les affaires privées des personnes. »

93. Ibid., p. 214-215.

94. Ibid., p. 223.

95. Cf. la tripartition opérée par Kant deux siècles plus tard dans la Doctrine du droit.

96. Voir supra, chapitre 1.

97. Yan Thomas, « La valeur des choses. Le droit romain hors la religion », Annales. Histoire, Sciences sociales, 2002/6, p. 1431-1462.

98. Ibid., p. 1444. Sur cette notion, voir supra, chapitre 1.

99. Paolo Napoli, « L'histoire du droit et le commun », loc. cit., p. 6 (nous soulignons).

100. Yan Thomas, « La valeur des choses », loc. cit., p. 1432.

101. Ibid., p. 1433.

102. Ibid., p. 1435 (nous soulignons).

103. Ibid.

104. Ibid., p. 1436.

105. Ibid., p. 1436.

106. Ibid., p. 1444. Yan Thomas donne l'exemple d'un édifice sacré détruit par un tremblement de terre : le lieu étant consacré n'en devenait pas pour autant profane et « continuait d'échapper à toute emprise comme à toute vente ».

107. Ibid., p. 1445.

108. Ibid., p. 1448. Dans l'histoire du droit, la qualification de res nullius « est traditionnellement liée à l'abondance. Si elle n'appartient à personne et si chacun peut en user à sa guise, sans contrainte, c'est d'abord parce qu'on ne craint pas d'en manquer : il y a profusion. Le hareng, pour Grotius, écrivant au XVIIe siècle, en est le symbole ». Cf. Martine Rémond-Gouilloud, « Ressources naturelles et choses sans maître », in L'Homme, la Nature et le Droit, Christian Bourgois éditeur, Paris, 1988, p. 222. L'apparition de la

pénurie peut donc faire sortir une chose de la sphère de la res nullius pour la faire entrer dans celle de la res communis, ce qui manifeste à quel point l'appartenance d'une chose à telle ou telle sphère se décide toujours historiquement, jamais en fonction d'une supposée « essence ».

109. Yan THOMAS, « La valeur des choses », loc. cit., p. 1448, note 47.

110. Ibid. On trouve déjà cette mise au point dans l'ouvrage d'Henri ALLART, De l'occupation en droit romain, des brevets d'invention en droit français, imprimerie Moquet, Paris, 1877, au début d'un développement consacré aux choses sans maître susceptibles d'être acquises par « occupatio » : « Il importe ici de prévenir une confusion de mots : nous avons vu que les choses divini juris – sacrae, religiosae, sanctae – sont appelées res nullius en ce sens qu'elles n'appartiennent et ne peuvent appartenir à personne, leur nature et leur destination étant inconciliables avec toute idée d'appropriation privée. Les res nullius dont nous allons parler maintenant sont celles qui n'appartiennent encore à personne, mais peuvent néanmoins entrer dans notre patrimoine. » (Nous soulignons.)

111. Ibid.

112. Ibid., p. 1449 et 1454. Voir également sur ce point infra, chapitre 1.

113. Ibid., p. 1461.

114. Ibid., p. 1462. Ce qui signifiait que quelqu'un qui avait construit sa maison au milieu d'un lieu sacré se voyait contraint de restituer ce lieu au dieu.

115. Paolo NAPOLI, « L'histoire du droit et le commun », loc. cit., p. 7.

116. Ibid.

117. Ibid., p. 6.

118. Ibid., p. 8.

119. Conformément à l'étymologie du terme de « ministre » (minister signifie « serviteur ») que Rousseau a toujours à cœur de rappeler.

120. Giorgio AGAMBEN, Le Règne et la Gloire. Homo sacer, II, 2, Le Seuil, Paris, 2008.

121. Ibid., p. 175. On peut trouver « peu convaincante » la manière dont Foucault tâche d'éclairer le passage du pastorat à la gouvernementalité moderne à partir des « révoltes de conduite » ou « contre-conduites » (ibid., p. 177), mais cela n'autorise nullement à présenter sa propre enquête comme une façon de « poursuivre la généalogie foucaldienne de la gouvernementalité » et de « la faire reculer jusqu'à trouver en Dieu lui-même l'origine de la notion d'un gouvernement économique des hommes et du monde à travers l'élaboration du paradigme trinitaire » (ibid., p. 175). La généalogie foucaldienne n'a rien à voir avec une traque philologique de l'origine théologique des concepts de la modernité politique, elle s'y refuse en son principe même pour autant qu'elle n'abandonne jamais le sol des pratiques.

122. Ibid., p. 17. Par cette expression de « théologie économique », Agamben entend indiquer que le Dieu de la Trinité (particulièrement dans la personne du Fils) prend en charge la gestion du monde de façon immanente, le terme d'« économique » renvoyant par son étymologie (oikos, le foyer) précisément à une activité de direction qui s'exerce dans l'espace domestique.

123. Les dernières lignes de l'ouvrage sont à cet égard éloquentes : « En ôtant Dieu du monde, non seulement la modernité n'est pas sortie de la théologie, mais elle n'a fait, en un certain sens, que mener à son terme le projet de l'oikonomia providentielle » (ibid., p. 422).

124. Ibid., p. 420.

125. Ibid., p. 408-409.

126. L'expression figure en conclusion de l'exposé fait par Pierre Dardot lors de la première séance du séminaire « Du public au commun », le 3 novembre 2010 (« Le passage du public au commun », p. 9). On retrouve par là l'égalité dans le prendre part qui fait le koinônein.

127. Selon la forte expression de Paolo NAPOLI, « L'histoire du droit et le commun », loc. cit., p. 9.

128. Ibid., p. 9. L'auteur renvoie à la mission assignée à chacun de « garder le dépôt » énoncée dans la Ire Épître à Timothée, ce qui doit se comprendre au sens « de veiller au patrimoine commun de la foi et d'en rendre compte à tout moment ».

129. Ibid.

130. Ibid.

131. Ibid. Napoli mentionne à ce sujet la façon dont les juristes du XIIe siècle ont attribué la propriété

des biens ecclésiastiques aux lieux plutôt qu'aux personnes. Ainsi, les biens d'un monastère, après la mort de tous ses membres, appartenaient aux murs du monastère. Il indique également que cette fiction juridique fit l'objet d'une reprise par la Cour de cassation italienne en 1953 lorsqu'elle établit que les murs des maisons d'un village demeuraient les propriétaires de terrains communs qui avaient assuré la subsistance des habitants et qui étaient restés longtemps dépeuplés.

132. Marx distingue formellement les deux sens d'Aneignung, tout particulièrement lorsqu'il s'agit de faire ressortir la non-coïncidence entre « appropriation réelle » dans le procès de travail et forme juridique de la propriété.

133. Cf. Pierre LEGENDRE, De la Société comme Texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique , Fayard, Paris, 2001.

134. Pierre LEGENDRE, Sur la question dogmatique en Occident, Fayard, Paris, 1999, p. 106 et sq.

135. Sur cette ontologie, cf. supra, chapitre 5.

136. Jean-Luc NANCY, La Communauté affrontée, Galilée, Paris, 2001, p. 34.

137. Dans les notes préparatoires de son intervention à la conférence de Londres, « The Idea of Communism », mars 2009.

138. Ibid., p. 208.

139. Cf. Pierre SAUVÊTRE, Crises de gouvernementalité et généalogie de l'État aux XXe et XXIe siècles, op. cit., p. 183.

140. Jean-Luc NANCY, « Communisme, le mot », loc. cit., p. 203.

141. Martin HEIDEGGER, L'Être et le Temps, Gallimard, Paris, 1972, p. 150.

142. Pierre SAUVÊTRE, Crises de gouvernementalité et généalogie de l'État aux XXe et XXIe siècles, op. cit., p. 190.

143. Jean-Luc NANCY, Être singulier pluriel, Galilée, Paris, 1996, p. 9.

144. Jean-Luc NANCY, « Communisme, le mot », loc. cit., p. 209.

145. Ibid.

146. Ibid., p. 204.

147. Ibid., p. 203.

148. Roberto ESPOSITO, Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique , Les Prairies ordinaires, Paris, 2010, p. 109 et 75. L'auteur s'appuie sur le passage du § 26 de Être et temps déjà mentionné.

149. Selon les sens de munus qui sont privilégiés par Roberto Esposito dès son livre Communitas, PUF, Paris, 2000, p. 17-19.

150. Roberto ESPOSITO, Communauté, immunité, biopolitique, op. cit., p. 48, 29 et 35.

151. Ibid., p. 74 et 79.

152. Hannah ARENDT, L'Humaine Condition, op. cit., p. 101.

153. Ibid., p. 103.

154. Ibid.

155. Roberto ESPOSITO, Communauté, immunité, biopolitique, op. cit., p. 194 et 203.

156. Jean-Luc NANCY, Vérité de la démocratie, Galilée, 2008, p. 58.

157. Ibid., p. 48-49. Cité dans Pierre SAUVÊTRE, Crises de gouvernementalité et généalogie de l'État aux XXe et XXIe siècles, op. cit., p. 198-199.

158. Roberto ESPOSITO, Communauté, immunité, biopolitique, op. cit., p. 167-168.

159. Ibid., p. 227.

160. Ibid., p. 28-29.

161. Ibid., p. 246. La difficulté est bien pointée par Frédéric Neyrat dans sa préface à cet ouvrage (ibid., p. 19-20).

162. Pierre DARDOT, Christian LAVAL et El Mouhoub MOUHOUD, Sauver Marx ?, op. cit., p. 253.

163. Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, Mille Plateaux, Minuit, Paris, 1980, p. 249.

164. Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in Dits et Écrits II, Gallimard, Paris, p. 1506.

165. On sait que Hannah Arendt attribuait aux constituants américains le mérite d'avoir confié

l'autorité à la Cour suprême des États-Unis. Hannah ARENDT, De la Révolution, Gallimard, Paris, 1985, chapitre 5. On touche là aux limites de son propos politique, si justes que soient ses critiques contre l'idée d'une communauté de nature comme garantie du « monde commun ». En tant que détentrice du pouvoir judiciaire, la Cour suprême se réserve le monopole de la diction du droit, ce qui est aux antipodes de la coproduction du droit dans et par l'usage commun. De manière plus générale, c'est tout le paradigme politique de la fondation qui doit être remis en question (pour une critique de ce paradigme, cf. infra, chapitre 10).

166. On parlera d'« homme du commun » plutôt que d'« homme commun » pour distinguer l'homme produit par la pratique du commun du type sociologique ou de la moyenne statistique auquel renvoie souvent la seconde expression (Sur ce point, voir supra la fin du chapitre 1 : « Commun et praxis »).

Chapitre 7

Droit du commun et « droit commun »

La question est désormais de déterminer quelle est la nature du droit que l'agir commun doit produire en vertu même de son exercice, de manière à obliger réellement tous les coacteurs ou les coparticipants. Nous venons de voir qu'usage et institution en venaient à s'identifier dans les pratiques créatrices de droit. On pourrait par conséquent répondre en affirmant que ce droit devrait être un droit coutumier, et non un droit législatif, au sens d'un droit émanant d'une autorité souveraine ou de la volonté d'un législateur, dans la mesure où le droit coutumier se donne volontiers comme un droit commun : on sait en effet que la langue anglaise fait du droit qui procède de la coutume un « droit commun » (Common Law) et distingue ce droit de la loi ou du décret d'une autorité souveraine, c'est-à-dire du « droit statué » (Statute Law). De la sorte, et fort logiquement, le droit produit par l'agir commun serait, jusque dans sa teneur même, un droit commun, en vertu d'une manière de transfert de la qualité de l'agir à la qualité du droit produit par lui. Mais la question se pose aussitôt de savoir ce qui fait du coutumier un commun : que faut-il entendre exactement par « commun » pour que ce qui est consacré par la coutume en vienne à s'identifier à du commun, voire au commun purement et simplement ?

Après tout, on pourrait tout aussi bien faire valoir que la coutume relève de la contingence, du local et du particulier et que, sous ce rapport, il n'y a rien de moins « commun » que ce qui est coutumier, puisque l'arbitraire, la bizarrerie et l'absurde peuvent parfaitement, semble-t-il, recevoir le sceau de la tradition. De ce point de vue, seule l'universalité de la loi pourrait prétendre incarner le commun. C'est d'ailleurs bien ainsi que l'entendent ceux qui opposent le droit législatif au droit coutumier pour mieux vanter la rationalité et l'universalité effectives du premier. Ainsi Hegel marquera-t-il la différence entre une simple collection de coutumes, caractérisée par « son caractère informe, indéterminé et lacunaire », et le droit légal moderne qui prend la forme rationnelle d'un « code » – dont le modèle est pour lui le Code civil de 1804 ou Code Napoléon – procédant de l'énonciation des principes du droit dans leur universalité[1]. Dans cette perspective, le droit romain ne fait pas en tant que tel figure d'alternative, tout au moins dans la forme historique sous laquelle il nous est parvenu, dans la mesure où il a pu lui-même revêtir la forme non rationnelle de recueils de législation (qu'on pense au Corpus Iuris Civilis des lois justiniennes)[2]. L'essentiel est dans la forme de l'universalité que le droit ne peut acquérir qu'en devenant « loi », au sens fort du terme. De leur côté, les plus ardents défenseurs de la Common Law sont enclins à présenter celle-ci comme le résultat d'un processus historique spontané d'accumulation qui serait foncièrement irréductible à toute codification formelle. Un tel droit s'identifierait à la « constitution » anglaise en tant qu'elle forme une sorte de lex non scripta (William Blackstone), enrichie au fil des

générations par des apports successifs qui n'auraient pas altéré sa substance et qui seraient indépendants de toute procédure d'enactment, c'est-à-dire de promulgation.

Hayek est sans nul doute celui des théoriciens néolibéraux qui a poussé le plus loin cette antithèse de la loi « posée » (positus)[3] par un législateur et du droit coutumier. Revenant sur l'histoire intellectuelle anglaise du XVIIe siècle, il oppose ainsi le courant du « rationalisme constructiviste », incarné par Francis Bacon et Thomas Hobbes, à une « tradition plus ancienne » encore vivace en Angleterre « dans les œuvres de grands juristes versés en Common Law, particulièrement sir Edward Coke et Matthew Hale, les opposants à Bacon et à Hobbes[4] ». À cette dernière tradition se rattacheraient les porte-parole du « rationalisme critique » que furent Bernard Mandeville, Adam Ferguson, Adam Smith et David Hume. Ce qui distinguerait en propre cette « sorte » de rationalisme serait la thèse d'une croissance spontanée des règles de droit analogue au processus de sélection des organismes vivants mis en lumière par Darwin[5]. Au XIXe siècle, c'est l'école historique allemande du droit d'un Savigny qui fut « fondée largement sur la conception d'un ordre spontané que les philosophes écossais du XVIIIe siècle avaient élaborée[6] ». S'esquisse de la sorte une filiation intellectuelle directe des grands juristes anglais théoriciens de la Common Law à l'école historique allemande qui donne à entendre une continuité théorique fondamentale, en particulier relativement à la notion de « droit naturel » : ce que rejetterait en effet ce courant de pensée, c'est le « droit naturel tiré par déduction de la raison naturelle », non le « droit naturel qu'il faut découvrir » et qu'on ne peut « faire » ou « décréter » parce qu'il est le produit d'un processus de « croissance naturelle », c'est-à-dire d'une expérience pratique accumulée[7].

Ce qui est troublant dans cette confrontation, c'est que, de part et d'autre, on s'accorde à présenter l'alternative du droit législatif et du droit coutumier comme incontournable et insurmontable : d'un côté, le droit coutumier est tout uniment rejeté dans l'informe et l'irrationnel au profit exclusif de la forme rationnelle de la loi ; de l'autre, il est à l'inverse magnifié comme un droit sans législateur dont la naissance ne devrait rien à la délibération et à la décision d'une volonté. Cette alternative se révèle à l'examen artificielle et infondée dans la mesure où elle présuppose une homogénéité du droit coutumier – soit pure collection empirique, soit croissance continue – qui ne laisse pas d'apparaître comme problématique, notamment eu égard aux transformations profondes qu'a connues le droit anglais au cours du XVIIe siècle.

La confrontation n'a rien d'un débat académique réservé aux historiens ou aux philosophes du droit. Elle engage l'appréciation de l'idée selon laquelle nous nous dirigerions, ou devrions nous diriger, vers un droit commun mondial. Une certaine idéologie évolutionniste de la Common Law, fortement influencée par Hayek, voudrait que l'essor actuel de la jurisprudence internationale, en matière de contrats commerciaux ou de droit des investissements, soit le pur et simple prolongement des progrès culturels et juridiques, issus des interactions économiques et sociales, qui ont permis la naissance et le fonctionnement du marché concurrentiel. L'extension des pratiques de la Common Law conduirait ainsi à la création d'un « ordre spontané » du marché mondial. En somme, le « commun » du droit, selon l'interprétation néolibérale, ne serait rien d'autre que le droit commun de la propriété, du contrat et du profit. Comme on l'a vu, c'est contre une telle conception que les opposants à ce type de mondialisation invoquent la défense et la

réhabilitation des « commons ». Or ces « commons » jouent précisément dans l'interprétation de la Common Law un rôle décisif. Rarement une question d'histoire du droit aura à ce point été au centre des conflits majeurs de notre époque.

Un mythe national : la « continuité organique » de la Common Law

On doit à Harold J. Berman d'avoir montré la réalité de cette transformation décisive dans le tome II de son histoire du droit en Occident déjà citée, Droit et Révolution [8]. Après avoir étudié la « révolution pontificale » des années 1075-1122, par laquelle un nouveau droit, le droit canonique, fut mis en place par l'Église romaine afin de s'émanciper de la tutelle des empereurs, rois et seigneurs féodaux, et se constituer elle-même en « État moderne » à vocation paneuropéenne, Berman aborde l'analyse des révolutions allemande et anglaise. Il établit ce faisant que la thèse d'une opposition multiséculaire entre le droit anglais, en qui survivrait sous sa forme la plus pure le droit coutumier germanique, et la théorie absolutiste issue de la tradition du droit romain relève très largement d'une projection rétrospective pour le moins discutable. Il note en particulier que le juriste anglais du XIIIe siècle Bracton, auteur d'un célèbre Traité sur les lois et coutumes d'Angleterre, est indûment enrôlé par les partisans de cette thèse : selon eux, c'est à lui qu'il faudrait faire remonter l'hostilité toute « nationale » des Anglais à l'égard des droits « étrangers » que seraient le droit canonique et le droit romain, « alors qu'en fait Bracton, dans son grand traité sur le droit anglais, cite le droit romain dans un sens favorable dans au moins 500 passages différents[9] ».

Ce qui est en cause dans cette reconstruction n'est ni plus ni moins que l'idéologie de la révolution anglaise selon laquelle la « continuité organique » de l'histoire nationale depuis ses débuts fut « interrompue seulement par les régimes despotiques des Tudors et des Stuarts », de sorte que la Common Law du pays aurait « toujours prévalu à l'égard des systèmes juridiques "étrangers" avec lesquels elle avait antérieurement coexisté »[10]. Certaines croyances religieuses d'inspiration calviniste ont, semble-t-il, joué un rôle essentiel à cet égard. Au premier chef, celle qui prête à Dieu une action directe à travers l'histoire, « notamment par l'intermédiaire de sa nation élue, l'Angleterre », ce qui ne pouvait que nourrir et fortifier la conviction « que la Common Law anglaise s'était développée au cours des siècles, parvenant progressivement à un stade avancé de perfection, et que ce droit était spécifiquement anglais et supérieur, du moins pour l'Angleterre, par rapport à tout droit "étranger" ». En second lieu, la croyance qui fait de Dieu un législateur inspirant ses fidèles pour traduire sa volonté en règles et institutions juridiques : « La philosophie historique de Coke, Selden et Hale reconnaissait dans la tradition de la Common Law antérieure au XVIe siècle un équivalent séculier du droit biblique[11]. » En fin de compte, selon Berman, l'insistance sur la continuité historique du droit anglais à partir du XVIIe siècle fut liée à l'« émergence du régime parlementaire aristocratique, du système de partis politiques (les Whigs et les Tories), et de la classe professionnelle des juges et des avocats », de la même manière qu'en Allemagne au XVIe siècle l'insistance sur la cohérence conceptuelle de la science du droit fut liée à l'émergence de la bureaucratie au service de la monarchie, du Prince et de ses conseillers[12]. À l'encontre de cette insistance valant autolégitimation, « qui consiste à

travestir un changement radical pour le présenter comme une continuité avec le passé[13] », Berman fait ressortir le caractère profond et durable des « innovations » introduites dans le droit anglais à partir de la « révolution de 1640-1689 ».

L'une des plus importantes concerna l'organisation des tribunaux et l'indépendance des juges à l'égard de la Couronne. Pour mesurer sa portée, il convient de dire un mot du système de gouvernement des Tudors. En même temps qu'ils réduisirent le Conseil du roi et les Parlements (House of Lords et House of Commons) en instruments de la politique royale, ces monarques créèrent de nouveaux tribunaux qui étaient plus directement responsables devant la volonté royale que ne l'étaient les cours traditionnelles de la Common Law. Ces dernières avaient été les premières cours royales autonomes créées au XIIe siècle à partir du Conseil du roi : Plaids communs[14] et Banc du roi (Common Pleas et King's Bench) ainsi que Cour de l'Échiquier (Court of Exchequer), toutes désignées comme tribunaux de Common Law pour les distinguer des juridictions ecclésiastiques, seigneuriales, féodales, urbaines et commerciales. Par opposition à ces anciennes juridictions, les nouveaux tribunaux créés par les Tudors, désignés du nom de Prerogative Courts, fonctionnaient largement « selon les doctrines et procédures dérivées en partie du droit canonique traditionnel de l'Église catholique romaine et en partie du droit romain séculier tel qu'il avait été étudié depuis plusieurs siècles dans les universités européennes, notamment à Oxford et Cambridge[15] ». Au cours du XVIe siècle, le transfert d'une part croissante des affaires judiciaires du pays des tribunaux de Common Law aux Prerogative Courts eut pour effet de développer une rivalité entre ces deux sortes de cours. Sous le règne de Jacques Ier, cette rivalité déboucha sur un conflit ouvert au cours duquel Coke prit une place prépondérante en affirmant la suprématie de la Common Law sur toute autre juridiction. La révolution anglaise entraîna en 1641 l'adoption par le Parlement de plusieurs lois, dont deux supprimaient la Chambre étoilée, la Haute Commission et d'autres Prerogative Courts, faisant désormais des cours de Common Law des cours souveraines dans les affaires civiles et criminelles[16].

Dès la fin du XVIe siècle, le roi Jacques Ier avait puisé dans la théorie absolutiste de Jean Bodin, telle qu'elle était exposée dans De la République (1576), un modèle d'argumentation lui permettant de justifier le renforcement de son propre pouvoir, notamment en matière judiciaire. Ce qui rendait à ses propres yeux ce pouvoir absolu, c'était l'« absence de responsabilité du monarque envers quiconque excepté Dieu lui-même » : non seulement le roi peut révoquer l'autorité et la compétence d'un magistrat, mais en sa présence cette autorité et cette compétence sont nulles et non avenues. Selon cette conception, un contrôle judiciaire de la légalité des lois et proclamations royales pouvait être interprété comme une simple « fonction administrative », les tâches du Parlement être comprises comme une simple fonction « consultative », et toutes les chartes et engagements conclus par les rois être interprétés comme des « actes conditionnels et temporaires ». Berman résume cette attitude en ces termes : « Lorsque les juristes anglais représentant la tradition de la Common Law au XVIIe siècle invoquaient l'"héritage" des compétences judiciaires et parlementaires permettant de restreindre la Prérogative royale, le roi Jacques Ier pouvait répliquer qu'il ne s'agissait que d'attributions accordées par des rois antérieurs à titre de "tolérance" et qu'elles pouvaient dès lors être révoquées selon son pouvoir discrétionnaire[17]. »

C'est dans ces conditions que Sir Edward Coke, d'abord en tant que juge principal de la

Cour des Plaids communs, puis de la Cour du Banc du roi (de 1606 à 1616), et ensuite en qualité de parlementaire, engagea un combat de longue haleine pour restreindre les pouvoirs relevant de la Prérogative royale en les subordonnant à la Common Law et au contrôle du Parlement. Le point essentiel autour duquel tourna le conflit était la question de la validité persistante du droit introduit par les prédécesseurs de Jacques Ier : s'agissait-il d'un « héritage » ayant valeur d'engagement pour le monarque en place, ou bien d'une simple « tolérance » révocable au bon gré de ce dernier ? La conviction de Coke était que le droit aujourd'hui en vigueur constituait en lui-même un « mémorial du passé », formule qu'il convient de comprendre ainsi : « Les Tudors, les Plantagenêts, et même les souverains normands et anglo-saxons qui, dans et à travers leurs conseils, leurs parlements et leurs tribunaux, avaient au fil des siècles créé un système juridique marqué par son existence sur une longue durée et qui charriait dans son développement continu la mémoire des significations héritées du passé[18]. » Ce qu'il y a de remarquable dans cette attitude, c'est qu'elle ne consistait nullement à opposer à la théorie absolutiste une contre-théorie alternative relative au droit en général, mais à plaider pour une certaine conception du droit « anglais » compris dans sa spécificité nationale. Plus exactement, Coke contribua plus que tout autre à ramener le droit anglais à la seule Common Law, c'est-à-dire à l'une des branches gouvernant l'Angleterre de l'époque : le droit canonique et le droit romain, pourtant appliqués alors par un grand nombre de tribunaux anglais, étaient considérés par lui comme du « droit étranger »[19]. C'est à partir de lui que l'on prit l'habitude d'identifier le « droit du pays » (law of the land) à la Common Law, c'est-à-dire à ce droit qui était traditionnellement appliqué par les tribunaux des Plaids communs, du Banc du roi et de l'Échiquier.

Par là peut s'éclairer le sens multiple de l'adjectif « commun » dans l'expression si typiquement anglaise de Common Law. En premier lieu, « commun » s'entend bien entendu d'un droit qui unifie les usages et les pratiques au point de garantir à tous les sujets du royaume le « bénéfice d'une justice unique[20] ». En second lieu, et nous touchons ici à un point proprement décisif, le terme s'appliquait à la raison et à l'expérience sur lesquelles la Common Law était fondée. De quelle raison s'agissait-il en l'occurrence ? Certainement pas de la « raison naturelle » invoquée par l'école du droit naturel comme norme supérieure au droit positif, mais d'une « raison artificielle », c'est-à-dire d'une raison acquise par l'effort et par l'art qui ne pouvait en aucun cas se confondre avec la raison naturelle d'une personne particulière, fût-elle intellectuellement supérieure à toutes les autres, parce qu'elle était la raison même du droit. C'est en substance l'argument opposé par Coke à Jacques Ier lors d'un entretien demeuré célèbre : si le roi pouvait naturellement se prévaloir d'une raison, comme les juges, il n'en restait pas moins qu'il n'était pas un expert dans le droit de son royaume et que les causes regardant la vie et les biens de ses sujets « ne sont pas décidées selon la raison naturelle, mais selon la raison artificielle et le jugement du droit ». Il faut en conséquence estimer que la Common Law « a été perfectionnée par un nombre infini d'hommes sérieux et savants et, par la force d'une longue expérience, elle a atteint un tel degré de perfection pour le régime politique de ce royaume, que le vieil adage se vérifie : Neminem opportet esse sapientiorem legibus, c'est-à-dire que nul ne doit être, sur la base de sa raison à lui, plus sage que les lois, qui représentent la perfection de la raison[21] ».

On ne saurait trop souligner l'originalité de cette conception de la raison. Ce n'est pas

que Coke mettait en doute l'existence d'une raison naturelle et d'un droit naturel fondé en elle – existence reconnue tant par les philosophes scolastiques du XIIe au XIVe siècle que par les philosophes humanistes du XVIe siècle –, il affirmera tout au contraire avec constance que le droit naturel lui-même faisait partie de la Common Law [22]. C'est plutôt qu'il adjoignait à cette raison un autre type de raison que l'on serait fondé à appeler « raison historique » : il s'agissait de la « raison pratique propre aux experts, aux hommes d'expérience qui se sont spécialement attachés à étudier leur sujet, qui en connaissent l'histoire et qui se fondent sur les connaissances et la sagesse de plusieurs générations successives d'autres individus eux aussi expérimentés[23] ». On a donc affaire à une sorte de « raison artificielle historique » qui peut seule rendre compte de la profonde continuité du droit anglais comme droit commun. C'est précisément en ce point que le premier sens de « commun » s'articule au premier : si le droit est « commun », au sens où il s'applique à tous les sujets du royaume, c'est d'abord parce qu'il est « commun » en ce qu'il est lui-même issu dans son élaboration du « sens commun » (common sense)[24], c'est-à-dire d'un jugement moral partagé par toute une communauté, celle, en l'espèce, des juges, des avocats et des experts en matière judiciaire, et, par extension, par tout le peuple anglais dont l'histoire entière se cristallise pour ainsi dire dans la formation de ce jugement.

On ne saurait trop insister sur la portée de la proposition implicitement affirmée par Coke et appelée par la suite à devenir le premier principe de l'école historique de la pensée juridique : le droit d'une nation est avant tout le produit de son histoire. Par où il faut entendre, non pas simplement que les institutions en vigueur aujourd'hui découlent des institutions préexistantes, mais bien que le passé, avant tout le passé lointain (ici la coutume de l'époque anglo-saxonne), ne doit pas être considéré seulement comme un donné, mais plutôt comme un processus de croissance pourvu d'une finalité et d'une normativité pour tout le développement présent et futur du droit lui-même. Coke aimait à citer le proverbe de Chaucer : « Des anciens champs doit naître et croître un nouveau blé[25]. » Ce qui valait tout d'abord pour la seule histoire anglaise finit par acquérir, surtout après Coke, la force singulière d'un principe général se présentant comme supérieur au droit naturel comme au positivisme juridique : la source première du droit est à chercher dans la coutume et le précédent judiciaire, de telle manière que les autres sources – comme les notions universelles de justice auxquelles se réfère le droit naturel ou la volonté du législateur promue par le positivisme juridique – doivent être subordonnées au développement historique du système de droit procédant de cette source première[26].

Cependant, il est plusieurs façons d'entendre cette primauté de la coutume comme source du droit. Berman distingue à cet égard fort pertinemment entre historicisme et historicité : selon le premier point de vue, les règles établies – telles qu'elles sont déposées dans les jugements rendus par le passé – « doivent être préservées et réitérées » de manière à garantir la continuité du droit à travers les époques. Selon la seconde manière de voir, l'histoire du droit est à envisager comme « un processus d'adaptation des expériences du passé à des besoins qui évoluent[27] ». Si l'on retient cette distinction, il faut alors situer Coke du côté de l'« historicisme », dans la mesure où il est « resté attaché à la conception d'un passé immémorial et d'un droit fondamental immuable ». Il n'en est pas de même avec les deux grands successeurs de Coke, John Selden (1584-1654) et Matthew Hale (1609-1676), qui sont l'un comme l'autre des tenants de l'« historicité ». Le premier,

qui traversa en témoin direct la tourmente de la révolution, mit l'accent sur le caractère profondément évolutif du droit de la Common Law plutôt que sur sa permanence et sa continuité. Ainsi il reconnaissait la césure qu'avait constituée la conquête normande dans l'évolution du droit anglais, mais il n'en persistait pas moins à considérer les périodes britannique, saxonne et normande comme « trois phases distinctes d'un développement historique unique ». Allant bien au-delà de Coke, il affirmait que tous les systèmes de droit, et pas seulement celui de la Common Law, doivent être reconnus dans leur dimension historique. Ce n'est donc pas l'ancienneté en elle-même qui fait la qualité relative du droit d'un peuple, puisque cela vaut de tous les systèmes de droit, c'est son aptitude à répondre aux aspirations d'un peuple particulier[28]. Dans cette perspective, les différences entre les droits nationaux ont leur source dans la diversité des coutumes des différents peuples, un peuple étant vis-à-vis des autres peuples dans la même relation qu'un individu à l'égard des autres individus. De plus, Selden renouvela la signification de la doctrine qui faisait du consentement du peuple la pierre de touche de la légitimité d'un régime politique. En effet, à ses yeux, le consentement se manifestait précisément « à travers la coutume, c'est-à-dire à travers les types et normes de comportement tacitement ou expressément acceptés par la communauté » tels qu'ils ont été dégagés par les Common Lawyers, « en réponse à des circonstances changeantes »[29]. À en juger à partir de cette précision, le droit coutumier méritait d'autant plus son appellation de « droit commun » qu'il impliquait nécessairement l'adhésion de tous, adhésion renouvelée au cours des générations et des siècles du simple fait de la perpétuation des coutumes.

Mais c'est indiscutablement Hale qui conféra à la philosophie anglaise du droit une envergure inégalée. Outre ce que nous avons déjà pu relever de sa critique de la théorie de la souveraineté de Hobbes, ses vues les plus fortes concernent l'idée du développement historique d'un système juridique et la notion de « raison artificielle ». Touchant au premier point, Hale comprenait la Common Law comme un droit coutumier en évolution selon la logique d'un processus d'adaptation à de nouveaux besoins qui était un processus d'autoperfectionnement progressif, idée que Lord Mansfield exprima bien plus tard par la formule suivante : « The Common Law works itself pure [30]. » D'où une conception de l'identité dans le changement qu'on trouve exprimée à l'aide d'une analogie frappante avec l'exemple célèbre du navire des Argonautes : de même que ce navire était le même en rentrant au port que ce qu'il était lorsqu'il l'avait quitté, quoiqu'il n'ait cessé de subir des réparations au cours de son long périple au point qu'il ne restait plus « aucun de ses matériaux d'origine », de même, bien que les lois anglaises aient beau avoir connu maintes « variations » et « accrétions » tout au long de leur histoire, comme ces changements « n'ont eu lieu qu'en tranches successives », l'on est fondé à affirmer qu'« il s'agit d'une manière générale des mêmes lois maintenant qu'il y a six cents ans »[31]. Berman explicite très clairement le sens de cette analogie en ces termes : « Selon Hale, la nature du développement historique du droit anglais consiste en ce que la constitution dans son ensemble – la nef de l'État – s'élabore elle-même à partir des modifications successives de ses composantes au cours des siècles[32]. » Cependant, c'est surtout par le second point, à savoir son élaboration du concept de « raison artificielle » en réplique aux critiques formulées par Hobbes à l'encontre de Coke, que Hale a contribué à faire progresser la philosophie anglaise du droit.

Il distingue en effet deux concepts de raison : d'une part, la « raison dans les choses », c'est-à-dire leur « logique interne » – par exemple, la relation entre le ressort et les aiguilles en vertu de laquelle une montre marche ; d'autre part, la « faculté humaine de raisonner », celle qui établit le lien entre la cause et l'effet, ou encore qui perçoit la proportion entre les lignes et les surfaces, etc. Si cette capacité de raisonner se retrouve bien chez tous les hommes, il n'en va pas de même de la première sorte de raison : ainsi, c'est parce que la raison inhérente à des objets variés ou à des activités variées diffère spécifiquement que la raison comme faculté doit elle-même se différencier en s'appliquant à ces objets ou à ces activités, dans la mesure où l'application à des objets spécifiques requiert des méthodes spécifiques et, en conséquence, un exercice prolongé. Cela vaut tout particulièrement de la science du droit qui est, de toutes les disciplines, la plus difficile à saisir parce qu'elle traite non de la justice et du bien en général, mais de la « mesure du bien et du mal à l'occasion de situations concrètes ». La seule possession de la raison comme faculté générale (au second sens du terme) ne peut donc assurer une maîtrise de la science du droit. Pour devenir un bon juriste, il faut en effet considérer la façon dont les règles peuvent s'appliquer à des circonstances extrêmement diverses, de manière à se familiariser avec la « raison » du droit comme activité pratique (au premier sens du mot). L'expertise propre au juriste résulte donc de l'application de la faculté générale de raisonnement à la raison propre de son objet, en l'occurrence le droit. D'où la conclusion que Hale n'hésite pas à énoncer : « Il est raisonnable que je préfère une loi produite par une centaine ou deux cents individus marqués par la sagesse de l'âge, leur expérience et leurs intérêts, à une loi provenant de mes propres cogitations[33]. » Chez Hale, cette inférence se tire de la nature du droit en général et pas seulement des particularités du droit anglais de la Common Law : « Ce que Coke avait appelé la raison artificielle se traduit dans la pensée de Hale comme la combinaison de la raison inhérente au droit lui-même et des raisonnements des spécialistes du droit qui avaient accumulé une expérience ainsi que des praticiens du droit qui faisaient preuve d'une connaissance profonde de leur discipline[34]. »

Nous pouvons à présent récapituler les traits marquants de la conception du « droit commun » telle qu'elle s'est imposée à partir de la « révolution anglaise de 1640-1689 ». En premier lieu, en tant qu'il s'enracine dans l'histoire multiséculaire du pays, ce droit n'a pas d'origine assignable : selon la formule de Geldart, la Common Law « croît, mais ne naît pas[35] ». En deuxième lieu, si justement ce droit « croît », ce ne peut être qu'au sens où il évolue au fil des siècles sans perdre pour autant son identité fondamentale. Autrement dit, son processus de croissance organique assure tout à la fois sa continuité et son perfectionnement. En troisième lieu, s'il en est ainsi, c'est parce que ce droit est avant tout un droit des juges et non des législateurs : il ressortit à la judge-made law, si l'on entend par là non pas à la lettre que le juge « fait » ou « produit » le droit, mais qu'il le déclare ou l'expose en s'en faisant le porte-parole ou l'interprète. Selon la formule de Coke, « judex est lex loquens », il est la loi elle-même en tant qu'elle parle par lui, il a donc à dire le droit (jus dicere) et non à le donner (jus dare)[36]. En ce sens, le juge se soumet au droit en le disant alors que, s'il le créait, il lui serait supérieur. À ce titre, il partage exactement la même condition que celle du roi, du Parlement, ou de n'importe quel sujet du royaume. Enfin, en quatrième lieu, le juge manifeste cette soumission au droit commun en se référant dans son jugement aux décisions judiciaires du passé : c'est toute la doctrine du «

précédent judiciaire » qui prend forme en ce qu'elle implique que les jugements du passé n'ont pas simplement valeur d'illustration du droit, mais de source du droit. Comme le dit Berman, « [l]es jugements ne sont pas de simples "exemples" du principe ou de la règle, mais ils sont aussi la "preuve" de sa réception par les juges et, de ce fait, une source de sa force contraignante ». Mais, comme le précédent renvoie lui-même à la continuité de la coutume, « la source du droit reconnue au précédent est elle-même liée à la source du droit reconnu à la coutume[37] ». Ce qui exerce ainsi une autorité contraignante sur les jugements à venir, c'est le mos judiciorum en tant qu'il se confond avec une « filiation de jugements » émanant de l'expérience de praticiens et de professionnels du droit. La question qui se pose à nous est de déterminer dans quelle mesure une telle conception du droit commun, en se prévalant d'une pareille continuité, ne présume pas d'une homogénéité illusoire de la coutume. Le plus simple est de mettre à l'épreuve sa crédibilité et sa cohérence en examinant une référence privilégiée entre toutes par la tradition de la Common Law.

Une référence fondatrice : la Magna Carta

Il s'agit bien entendu du texte de 1215 connu sous le nom de Magna Carta. Dans la perspective « historiciste » du droit adoptée par Coke, pour laquelle droit positif et droit naturel faisaient eux-mêmes partie de la Common Law, la Grande Charte appartenait aux lois historiques du Parlement et, comme telle, elle s'inscrivait dans la continuité immémoriale d'un droit bien antérieur à l'ère des Tudors[38]. Si la Charte n'y prend nullement la valeur d'un commencement absolu, c'est qu'en un sens, aussi loin que l'on puisse remonter dans le passé, il y a toujours une charte avant la charte. En 1235, le chroniqueur Roger Wendover rapporte que l'archevêque Stephen Langton découvrit en 1213 une charte des « anciennes libertés » datant de l'époque du roi Henri Ier (1100-1135). L'archevêque informa les barons que cette charte pouvait être le moyen de recouvrer leurs anciennes libertés. Selon cette histoire, la charte de 1215 fut le résultat de l'engagement pris par les barons de combattre pour rétablir les libertés reconnues par Henri Ier [39]. À dire vrai, on a retrouvé cette charte qui date de l'accession au trône (1100) et qui servit effectivement de modèle à la Magna Carta. Entre ces deux chartes, il y eut celle du roi Étienne en 1136 dont nous reparlerons sous peu. Mais on peut remonter encore au-delà de 1100 jusqu'au Code d'Oxford du roi Cnut (Knut, en danois), antérieur à la conquête normande puisqu'il date de 1018[40], sans pour autant s'interdire de penser que cet écrit s'inspirait lui-même de précédents oraux se perdant dans la nuit des temps. Il est essentiel à l'autocompréhension de la Common Law que tout document se réfère à un précédent, toute la difficulté étant de déterminer à chaque fois le rapport exact suivant lequel le précédent a servi effectivement de modèle au suivant.

Il n'y avait donc rien que de très normal à ce qu'à leur tour les opposants à Jacques Ier (1603-1625) se référassent volontiers à la Charte de 1215 pour justifier leur propre combat. L'engagement personnel de Coke dans la lutte contre l'absolutisme royal, sous le règne de Jacques Ier comme sous celui de son successeur Charles Ier, se fit ainsi au nom des libertés reconnues par la Magna Carta, en particulier au nom de l'article 39 de la Charte qui stipule qu'aucun homme libre ne peut être emprisonné si ce n'est en vertu du jugement légal de ses pairs ou du droit du pays. Lors des débats du Parlement, on lui prête ces propos : « Magna Carta est un compagnon tel qu'il n'aura pas de souverain[41] », ou bien encore : « La Grande Charte n'est pas une dame à se laisser mener par un souverain[42]. » Fait significatif de l'usage politique direct qui était alors fait de la Charte, Charles Ier apprit en 1631 que Coke travaillait à un livre sur la Magna Carta et l'interdit. Alors que Coke était à l'agonie, ses bureaux furent saccagés et ses manuscrits confisqués. Ils ne furent publiés qu'à l'instigation du Parlement à titre posthume, en 1642, sous le titre Institutes of the Laws of England, et consistaient en un commentaire ligne à ligne en latin et en anglais de la Magna Carta, accompagné de nombreuses notes explicatives. L'intention du Parlement était suffisamment claire : les réformateurs anglais tenaient beaucoup à apparaître comme des restaurateurs de l'ancienne coutume, non comme des innovateurs[43]. Il y a là une confirmation du bien-fondé de la remarque de Hannah Arendt : « Le fait que le mot révolution signifiât à l'origine restauration, c'est-à-dire exactement ce qui signifie pour

nous le contraire, n'est pas une simple bizarrerie sémantique. Les révolutions des XVIIe et XVIIIe siècles qui, à nos yeux, paraissent montrer tous les signes d'un esprit nouveau, l'esprit des temps modernes, se voulaient des restaurations[44]. »

En quoi donc ce texte pouvait-il cristalliser pareille opposition à l'absolutisme royal ? Il s'agit en l'espèce d'un document dont on connaît au moins trois versions, celle de 1215, celle de 1217, et enfin celle de 1225. Dans sa forme originelle, il comprend soixante-trois articles[45]. C'est à la mi-juin 1215, sur la prairie de Runnymede, le long de la Tamise, que le roi Jean et les barons rebelles s'accordèrent sur ce texte et donnèrent leur parole de rester fidèles à ses articles. En effet, en mai 1215, les barons avaient pris Londres et retiré leur fidélité au roi. Avec la Charte, nous sommes par conséquent en présence d'une concession arrachée au roi par les barons, d'une sorte de traité qui devait mettre fin à un conflit ouvert. Le roi Jean venait de perdre la Normandie à la bataille de Bouvines en 1214, et en février 1215 il fit vœu de conduire une croisade pour reprendre la Terre sainte aux infidèles – ce fut la Cinquième Croisade. Levant de l'argent pour reconquérir la Normandie et pour financer la croisade, le roi imposa aux barons le versement d'une somme d'argent (le scutage) en lieu et place de l'obligation faite au vassal de fournir des chevaliers à son seigneur. On le voit, Geoffrey Robertson est parfaitement fondé à affirmer : « L'on fait habituellement remonter à la Magna Carta de 1215 l'apparition de "droits" conçus comme un ensemble de propositions du peuple venant limiter la souveraineté, bien que ce document n'ait rien à voir avec la liberté d'individus citoyens : il fut signé par un roi féodal qui se querellait avec des barons soudards et qui fut contraint d'accéder à leurs demandes[46]. »

Il n'en reste pas moins que, au-delà des circonstances historiques contingentes qui ont présidé à sa rédaction et à son adoption, ce document a toujours donné lieu à des interprétations politiques divergentes à différents moments clés de l'histoire anglaise, et notamment au plus fort des conflits constitutionnels qui ont surgi au cours du XVIIe siècle, et ce jusque dans l'aile radicale de la révolution. Ainsi, si Gerrard Winstanley, le fondateur d'une célèbre communauté de Diggers dans le Surrey, estimait en 1649 que la Magna Carta était surévaluée dans la mesure où les meilleures lois de l'Angleterre ne sont que « des jougs et des anneaux enchaînant une sorte de personnes à l'état d'esclaves des autres », Thomas Tany, se considérant comme « a Commoner of England », affirmait en 1650 que « la Magna Carta est l'être de notre être »[47]. Ce texte continue de nos jours à faire l'objet d'interprétations rivales. On sait assez qu'il fait figure de véritable bible en matière de droits, tant aux yeux des vieux libéraux qu'à ceux des néolibéraux comme Hayek. Mais on sait moins qu'il fut souvent invoqué dans un passé récent, et qu'il continue de l'être, par les opposants résolus au néolibéralisme comme une source d'inspiration toujours vivace. Ce n'est pas seulement que l'arbitraire des détentions de Guantanamo ait donné un nouveau lustre à l'article 39 et à l'habeas corpus auquel Coke l'avait déjà étroitement associé. C'est au moins autant, sinon davantage, en raison du message que la Charte serait supposée délivrer : les droits politiques et légaux ne peuvent être garantis que par une fondation économique, au sens où nous ne pouvons être de libres citoyens sans être en même temps des producteurs et des consommateurs égaux[48]. Quiconque est un tant soit peu familier de ce texte n'ignore pas qu'il y est surtout question de la reconnaissance des libertés de « nos sujets », mais il est plus difficile de comprendre ce qui justifie de parler à son propos

de « fondation économique » des libertés politiques, comme si ce texte anticipait à sa manière sur un topos marxiste bien connu, celui de l'insuffisance des « libertés formelles » en l'absence de droits économiques et sociaux destinés à garantir leur « réalité ». On peut se demander si cette interprétation ne sollicite pas le texte outre mesure afin de lui faire dire ce qui permettrait de lui redonner une actualité politique immédiate.

En vérité, on a affaire non à un seul, mais à un ensemble constitué par deux textes : dès son premier usage en 1218, l'expression de Magna Carta distinguait la charte d'un autre texte de dimension plus réduite, appelé « Charte de la Forêt ». La première Charte date de 1215, soit de la fin du règne du roi Jean (mort en 1216), la seconde fut adoptée en 1225 sous Henri III, fils de Jean et petit-fils d'Henri II, avant d'être confirmée par un acte d'Édouard Ier en 1299. Tandis que la première Charte porte sur les « libertés » des sujets du royaume d'Angleterre, la seconde traite de questions relatives à la subsistance des plus pauvres. De fait, rien n'autorise à passer sous silence la seconde Charte en la tenant pour un appendice tardif de moindre importance. Dans la préface à la seconde édition de ses Institutes of the Laws of England (1642), Coke explique que le nom de « Magna Carta » n'est pas dû au volume supérieur de cette charte relativement aux autres, ni au fait qu'il est plus grand que la Charte de la Forêt (Charta de Foresta), mais avant tout à la grande importance de son contenu, comme cela est apparu rétrospectivement, et que pour la même raison on appelle la Charte de la Forêt Magna Charta de Foresta, de telle manière que les deux sont désignées par le nom de Magnae Chartae Libertatum Angliae, les « Grandes Chartes des libertés anglaises »[49]. En 1225, les deux chartes furent rééditées ensemble, de telle sorte qu'elles furent par la suite confirmées ensemble. Ainsi, en 1297, Édouard Ier ordonna que les deux chartes deviennent le droit commun du pays et, en vertu d'une loi d'Édouard III en 1369, elles furent désormais considérées comme une seule loi. Toutes deux furent imprimées ensemble au commencement de l'English Statutes-at-Large, ce qui marque selon Blackstone l'établissement final et complet des deux chartes[50]. La seconde Charte fait explicitement référence dans sa dernière phrase à la fin de la Magna Carta[51]. Qu'en est-il au juste de l'unité des deux chartes ? S'agit-il d'un montage artificiel qui céderait à l'illusion rétrospective d'une « fondation », ou bien un examen du contenu respectif des deux textes laisse-t-il apercevoir l'unité profonde de ces deux chartes ?

La première Charte contient déjà deux articles qui se réfèrent explicitement à la forêt comme domaine royal. Ce sont les articles 47 et 48. L'article 47 énonce : « Toutes les forêts qui ont été créées pendant notre règne doivent être immédiatement dédomanialisées (disafforested). Les berges des rivières qui ont été clôturées sous notre règne doivent être traitées de la même manière. » Le verbe anglais disafforest ne signifie nullement ce que nous désignons aujourd'hui par le terme de « déforestation », il ne s'agit en aucun cas de la destruction des arbres ou de coupes claires pratiquées dans la forêt, mais d'un acte juridique consistant à retirer du domaine royal les forêts précédemment incorporées et, par voie de conséquence, à soustraire à la loi qui s'exerçait à l'intérieur de ce domaine : disafforest s'oppose ainsi juridiquement à afforest, qui consiste à l'inverse, non à planter des arbres, mais à convertir des bois en une forêt ou en un terrain de chasse. Ce dernier acte fut assez courant à partir de la conquête normande ; jusque-là, les rois d'Angleterre jouissaient du droit de chasser librement sur leurs propres terres mais, loin qu'il s'agît là d'une prérogative de la royauté, il en allait à cet égard du roi comme de n'importe quel propriétaire d'un domaine foncier. Selon Henri de Huntingdon, historien

anglo-normand du XIIe siècle, Guillaume le Conquérant mit en œuvre des méthodes très brutales sur les terres réservées à la chasse – appelées par lui la « Nouvelle Forêt » –, allant jusqu'à déplacer les villages et leur population afin d'en faire un habitat pour les animaux sauvages. De nouvelles terres furent ajoutées à la forêt sous le règne d'Henri Ier, ainsi qu'il ressort de la charte du roi Étienne en 1136, dans laquelle ce dernier promit de rendre la superficie incorporée par son prédécesseur[52].

Il y avait donc lieu de distinguer entre la forêt physique, faite de terres boisées, et la forêt légale, qui relevait du domaine royal et où le roi gardait son propre gibier. On sait que le roi Jean avait lui-même tiré profit de la forêt à un degré supérieur à ce qui avait été fait avant lui, retirant de substantiels revenus de l'annexion de nouvelles surfaces. En 1215, les griefs provoqués par ces excès ont atteint leur point culminant, tant et si bien qu'une « Charte inconnue » (The Unknown Charter), datant probablement du printemps 1215, acta que toutes les terres ajoutées à la forêt royale par Henri II, Richard et Jean seraient dédomanialisées. Quelques mois plus tard, la Magna Carta de juin 1215 adopta une approche plus conciliante : les terres ajoutées au domaine par Jean seraient immédiatement retirées du domaine royal. Mais un répit dû à la croisade fut accordé au roi concernant les terres domanialisées par son père et son frère[53], ce qui explique la formulation atténuée de l'article 47. L'article 48 porte quant à lui que « toutes les mauvaises coutumes relatives aux forêts et aux garennes, aux gardiens des forêts, gardiens des garennes, gardiens de paix et leurs serviteurs, ou aux berges et à leurs gardiens, doivent faire sur-le-champ l'objet d'un examen par douze chevaliers assermentés du comté et dans les quarante jours suivant leur enquête les mauvaises coutumes seront complètement et irrévocablement abolies[54] ». Il est difficile d'entendre exactement ce que le texte désigne par l'expression de « mauvaises coutumes » et il n'est guère éclairant de faire référence sans autre forme de précision aux « droits communs de la forêt ». L'acte d'« afforester », c'est-à-dire de placer sous la juridiction de la loi royale, par lequel les rois cherchaient à renforcer leur pouvoir face aux barons, comtes et chevaliers, n'était pas sans impliquer la soustraction des forêts concernées à la sphère du droit commun. À titre de confirmation, on peut lire dans le Dialogus de Scaccario (1176) de Richard Fitz Nigel, Lord Grand Trésorier de l'Échiquier anglais, l'affirmation suivante : « Toute l'organisation des forêts, les peines financières ou corporelles encourues pour les délits forestiers, est en dehors de la juridiction des autres cours et dépend uniquement de la décision du roi ou de quelque officier appointé par lui. La forêt a ses propres lois basées [...] non sur la Common Law du royaume mais sur la législation du roi[55]. »

L'acte juridique de dédomanialiser avait-il pour fin de rendre ces terres boisées aux communs (commons) et d'abolir par là même les nouveaux usages qui s'étaient introduits dans les forêts à la faveur de leur rattachement au domaine royal ? Mais alors de quels usages pouvait-il bien s'agir ? D'abus dont les barons et seigneurs s'étaient rendus coupables ou bien de pratiques collectives dont les pauvres avaient pris l'initiative ? Ou encore d'abus à mettre au compte des officiers royaux ? Retirer du domaine royal, était-ce restituer aux communs ce qui leur avait été soustrait par la domanialisation ou restituer toutes ces forêts à ceux qui en étaient les possesseurs privés avant leur incorporation ? À moins que ce ne soit les deux à la fois, puisque les communs relevaient strictement de l'usage et non de la propriété, au sens étroit du terme. En 1215, au moment de la première Charte, on comptait cent quarante-trois forêts en Angleterre, dont la moitié étaient faites

de pâturages boisés (wood pasture)[56] ; l'expression, qui désigne des terres sur lesquelles tout à la fois paissent des animaux et poussent des arbres, ne renvoie pas à la forêt sauvage, mais à un processus de sélection qui s'est accompli au fil des siècles sous l'impulsion de l'homme. Les vieux arbres, principalement des chênes, ont pu croître dans la mesure où le bétail, les chèvres et les cerfs ont mangé leurs concurrents. Il en est résulté un paysage très particulier dans lequel on trouve pêle-mêle ce que l'anglais appelle « coppice » (petits arbres ou halliers destinés à être périodiquement coupés), « sucker » (ces rejetons qui repoussent à partir des racines dont l'équivalent français est le « tire-sève ») et « pollard » (des arbres taillés à une certaine hauteur du sol, entre 6 et 15 pieds, ce qui laisse un tronc avec des pousses hors d'atteinte du bétail)[57].

Dans l'espace ainsi structuré, ce qu'on appelait les « communs » était la « propriété » d'une personne mais faisait l'objet d'un usage collectif par les autres, ceux qui pratiquaient le commun (commoners). Habituellement, le sol appartenait au seigneur, tandis que les aires de pâturage étaient laissées aux commoners ; de même, on distinguait dans les arbres le bois d'œuvre (timber), qui revenait au seigneur, et le reste du bois (tout particulièrement celui qui s'était séparé du tronc en tombant au sol), aux commoners [58]. On peut donc comprendre, au sens où rien n'interdit de le penser, que l'article 48 se prononce en faveur d'une restitution des forêts dédomanialisées à leurs anciens propriétaires en même temps que pour la restauration de droits coutumiers ancestraux attachés à cette propriété. On doit en effet se garder de projeter la catégorie moderne de propriété privée sur les terres communes de l'époque médiévale. Contre le professeur Hoskins, qui soutenait contre l'évidence reçue que toute terre commune est propriété privée en ce qu'elle appartient à quelqu'un, individu ou corporation, Edward P. Thompson rappelle à bon droit que « [l]e concept central de la coutume féodale n'est pas celui de propriété mais celui d'obligations réciproques[59] ». Le régime dominant en matière foncière était non pas la propriété exclusive, mais le « fee simple », c'est-à-dire le droit réel immobilier illimité dans le temps. Il faut par conséquent veiller à ne pas escamoter la relative indéfinition juridique des droits qui est inséparable de ce concept : « Aussi longtemps que les terres incultes sont restées vastes et non limitées, propriétaires fonciers et pratiquants du commun (commoners) ont pu coexister sans définition précise de leurs droits[60]. »

En tout état de cause, force est de reconnaître que les formulations de la Charte de 1215 sont vite devenues très équivoques. Au XVIIIe siècle, il était devenu difficile de s'entendre sur le sens qu'il convenait de donner à celles-ci. Ainsi, dans son édition de 1759 du texte des deux chartes, Blackstone remarque que les évêques de Canterbury et de Dublin redoutaient alors que la généralité de l'article 48 ne mette en danger l'existence même de toutes les forêts. Selon eux, il n'entrait pas dans les intentions des parties que les formulations générales de la Charte s'étendent jusqu'à entraîner l'abolition de telles coutumes des forêts sans l'existence desquelles les forêts elles-mêmes n'auraient pu être préservées[61]. Le texte sur lequel se sont mutuellement engagés le roi Jean et les barons sanctionne un rapport de forces précaire et ses dispositions ne règlent rien sur le fond, comme le montrera d'ailleurs la reprise rapide de la guerre qui les opposait.

C'est justement l'expérience douloureuse et prolongée de la guerre qui permet de rendre raison d'un changement notable intervenu dans le texte de la Charte entre 1215 et

1217. Il s'agit en l'espèce de la rédaction de l'article 7 relatif à la situation des veuves : il est dit que la veuve pourra demeurer dans la maison de son mari quarante jours après sa mort et qu'elle aura dans l'intervalle « her reasonnable estover in the common [62] ». Cette formulation pose un problème quasi insurmontable de traduction en raison de la présence du mot estover : le mot vient du vieux français « estovoir », un verbe impersonnel équivalent de « falloir » qui signifiait ce qui est d'une nécessité vitale, de sorte que le substantif anglais qui en est dérivé en est venu à désigner toutes sortes de nécessités permises par la loi. Selon l'Oxford New English Dictionnary on Historical Principles, cela renvoyait au bois qu'un tenancier[63] avait le droit de prendre aussi longtemps qu'il s'agissait de réparer sa maison ou de fabriquer des instruments agricoles, comme les charrues, ou des haies et des barrières, ou encore de s'approvisionner en bois de chauffage. Le vieil anglais disposait du mot « bote » pour signifier les différentes sortes d'estovers : on avait ainsi « housebote » pour désigner le droit d'un tenancier de se fournir en bois dans les biens d'un propriétaire foncier afin de réparer une maison, « ploughbote » pour le droit de couper du bois nécessaire à la fabrication ou à la réparation d'une charrue, « cartbote » pour le droit de prendre du bois afin de fabriquer ou réparer une charrette, etc[64]. La modification de l'article 7 accorde ainsi à la veuve le droit de prélever dans le commun pour un temps limité ce qui est raisonnablement nécessaire à sa subsistance.

Dans le même esprit, la Charte disposait dans l'article 33 que « tous les barrages de poissons devaient être enlevés de la Tamise, de la Medway et partout en Angleterre, excepté sur la côte maritime », ce qui valait pratiquement reconnaissance d'un droit de pêche dans les eaux d'un autre, en commun avec d'autres[65]. Relativement à l'état de choses antérieur, ces concessions étaient loin d'être négligeables : en 1184, la Cour juridique de Woodstock avait autorisé les pauvres à avoir leurs estovers, mais seulement à de strictes conditions qui rendaient très difficile la satisfaction des trois besoins élémentaires : nourriture, bois de chauffage, matériaux de construction. On peut estimer que la Charte représentait sans doute une forme de protection, notamment contre la tyrannie locale[66]. Il ne faut cependant pas s'exagérer la portée de toutes ces concessions. Aussi importantes qu'elles pussent être en leur temps, elles étaient très loin d'avoir le sens de la consécration d'un véritable droit des pauvres au commun que certains esprits ont aujourd'hui un peu trop hâtivement tendance à leur conférer. Il s'agit de « libertés et coutumes » – selon la propre terminologie de la Charte – bien davantage que de « droits » au sens moderne du mot.

Qu'en est-il à présent de la seconde Charte, celle de 1225, que l'on connaît sous le nom de Charte de la Forêt et qui fut accordée par Henri III ? Indéniablement, on est là en présence d'un document beaucoup plus précis sur le chapitre des communs. Sur les seize articles que compte cette charte, il en est certains qui méritent de retenir tout particulièrement l'attention. Cela vaut au premier chef des tout premiers articles. L'article 3 ne se contente pas de poursuivre dans la voie de la dédomanialisation amorcée par le roi Jean, mais l'amplifie en revenant sur le procès juridique d'incorporation au domaine royal opéré par ses prédécesseurs immédiats : « Tous les bois qui ont été transformés en forêt par le roi Richard notre oncle, ou par le roi Jean notre père, jusqu'à notre premier couronnement, seront sur-le-champ dédomanialisés, à moins que ce ne soit notre bois personnel[67] », cependant que l'article 4 restitue à tous ceux qui ont leur bois dans les

forêts – archevêques, évêques, abbés, prieurs, comtes, barons, chevaliers et autres propriétaires fonciers – leur possession dans l'état où elle se trouvait lors du premier couronnement du roi Henri II, le grand-père d'Henri III, les déclarant à jamais quittes des dégâts (empiétements privatifs, dévastations, déboisements) faits dans ces bois après cette date et jusqu'au commencement de la deuxième année du couronnement d'Henri III, mais les tenant pour responsables de tout ce qu'ils feraient dorénavant de semblable[68].

Ce qu'il y a de notable, c'est que la suite de l'article 3 va jusqu'à mettre en avant le souci de la préservation des communs, y compris à l'intérieur du domaine royal : « Nous voulons que toutes les forêts qui ont été domanialisées par notre grand-père le roi Henri soient surveillées par des hommes bons et loyaux ; et s'il a domanialisé quelque bois au-delà de son propre domaine, faisant par là subir un dommage à son propriétaire, ce bois sera sur-le-champ dédomanialisé ; et s'il a domanialisé son propre bois, celui-ci restera alors forêt : en préservant le commun des herbages (saving the Common of Herbage), et autres choses dans la même forêt, pour ceux qui étaient auparavant accoutumés à avoir toutes ces mêmes choses[69]. » Pour mesurer l'importance de cette clause, il convient de préciser que l'expression Common of Herbage renvoie à une autorisation pour le bétail d'errer dans la forêt. On peut rapprocher cette autorisation de celle de l' agistment, qui renvoyait à l'action d'ouvrir une forêt au bétail pour un temps déterminé. C'est justement cette autorisation qu'énonce l'article 9 lorsqu'il stipule que « tout homme libre peut ouvrir au bétail (agist) son propre bois à l'intérieur de notre forêt, comme il lui plaît, et pourra prendre son pawnage [70] ». Le pawnage (ou pannage) désigne très précisément la nourriture des cochons dans la forêt – faite pour l'essentiel de glands et de noix de hêtres – et, par association, le droit de faire paître les cochons dans les bois, d'où la conséquence que tire explicitement la suite de ce même article : « Aussi nous accordons à tout homme libre la permission de mener son cochon librement. » L'article 7 interdit aux forestiers et bedeaux de prélever un impôt appelé « scotal » ou d'amasser des gerbes de blé ou d'avoine, ou encore de prendre des agneaux ou des cochons à la place de cet impôt.

Les articles 12, 13 et 14 revêtent une importance toute particulière. L'article 12 déclare : « Désormais tout homme libre fera sans danger dans son propre bois, ou dans sa terre, ou dans ses eaux, ce qu'il peut faire dans notre forêt ; moulins, sources, mares, trous de marais, digues ou terrain arable, sans clôturer (without inclosing) ce terrain arable ; afin que ce ne soit pas une gêne pour l'un de ses voisins[71]. » L'article 13 énonce : « Tout homme libre aura dans ses propres bois des aires de faucons, d'éperviers, d'aigles et de hérons ; et aura aussi le miel trouvé à l'intérieur de ses bois[72]. » Enfin, l'article 14 est relatif au chiminage, une sorte de péage routier. Il autorise un forestier appointé, payant sa redevance pour son baillage, à percevoir un péage pour chaque transport par chariot ou par cheval, péage dont il détaille le montant. Mais il stipule en même temps que « ceux qui portent sur leur dos des broussailles, écorces ou charbon pour les vendre, bien que ce soit ce dont ils vivent, ne paieront pas de péage (chiminage) à notre forestier, sauf s'ils les prennent dans les bois de notre domaine ». C'est là un pas non négligeable quand on apprend que dans le Somerset on se plaignait à la même époque de ce que la somme de 6 pence était prélevée pour chaque homme qui portait du bois sur son dos[73].

On le voit, agistment, pannage, chiminage, etc., formaient un lacis de droits coutumiers très divers dans leur contenu mais qui avaient en commun de permettre aux pauvres du

royaume de pourvoir aux premières nécessités de la vie. Selon certains médiévistes, le XIIIe siècle anglais connut de nombreuses luttes autour des communs forestiers, dont l'existence était menacée en raison de pressions économiques exercées par la croissance des villes et l'essor du commerce. Ainsi les hommes de Stoneleigh dans le Warwickshire adressèrent au roi une pétition en 1290 pour se plaindre de ce que la perte de leurs estovers et pâturages, du fait d'essarts seigneuriaux – aires où les arbres avaient été arrachés pour permettre la culture –, les rendait incapables de survivre[74]. Mais reconnaître ce fait n'autorise pas à isoler la Charte de la Forêt des droits féodaux et seigneuriaux auxquels elle est consubstantiellement liée dès l'origine, comme si la référence à de tels droits pouvait se réduire à une enveloppe idéologique recouvrant un contenu social « progressiste ». Si on fait l'effort de la réinscrire dans le long cours de l'histoire anglaise, elle apparaît comme indissociable du régime agricole seigneurial qui connut son apogée du XIIe jusqu'au milieu du XIVe siècle. Comme le dit Berman, « [s]ous ce régime, les paysans détenaient des parcelles de terre, habituellement dispersées dans le domaine "du" seigneur foncier local, et les droits et obligations attachés à ces parcelles, tout comme les droits collectifs exercés sur les communs, étaient fondés sur les coutumes seigneuriales ». Durant le déclin de ce régime à partir de la fin du XIVe siècle, « en particulier après la grande épidémie de peste des années 1348-1349 », les paysans conservèrent leurs tenures coutumières telles qu'elles étaient enregistrées dans les anciens actes. Berman ajoute : « Cependant, tout comme la disparition progressive du caractère personnel et direct des rapports entre seigneur féodal et vassal avait provoqué une mutation de la nature même des tenures féodales, la disparition progressive des rapports entre seigneur foncier et paysan eut pour effet de changer la nature des tenures seigneuriales. Au XVe siècle, on assiste à l'émergence, dans les communautés rurales, de paysans aisés, appelés yeomen, qui acquirent des terres arables de paysans plus pauvres et parvinrent parfois à usurper des parties des terres communes afin de consolider des pâturages continus, principalement destinés à l'élevage de moutons[75]. »

La Magna Carta : un document en attente d'accomplissement ?

Considérée sous cet angle, l'interprétation donnée par Coke a sa propre logique, qui est, on l'a vu, celle de l'inscription de la Magna Carta dans la continuité organique du droit anglais se perfectionnant au cours de l'histoire. Il présente la Charte comme « une loi déclaratoire restituant au sujet son ancien droit ». En affirmant : « Généralement un homme peut faire usage du commun (common) dans la forêt », donc en employant le terme de common comme un verbe, il fait ressortir à quel point le commun en était venu à signifier « une activité coutumière, non une chose ou une ressource »[76]. Il remarque que la coutume relève traditionnellement de cours seigneuriales qu'il appelle de « petites républiques » (little Commonwealths) et qui peuvent protéger vraiment le pauvre. Mais il pointe en même temps les dérives auxquelles l'usage du commun peut donner lieu – notamment la concentration excessive de bétail sur les terres communes – et met l'accent sur l'intégration de la Charte de la Forêt dans l'ensemble du droit anglais. C'est d'ailleurs cette conception qui lui permit de proposer avec d'autres, lors de la session parlementaire de 1624, la suppression de la législation réprimant la pratique des mises en clôture (enclosures), alors même que Jacques Ier et Charles Ier s'efforcèrent de restreindre strictement cette même pratique. En effet, de son propre point de vue, il n'y avait là aucune incohérence : le droit commun n'était nullement condamné à l'immobilité, il devait évoluer avec le temps et en particulier avec le changement des mentalités. Or ce changement avait déjà commencé de se produire au début du XVIIe siècle : Sir Walter Raleigh avait dès 1601 réclamé la révocation de la législation contre les clôtures agricoles au nom de ces mêmes « libertés anglaises » garanties par la Magna Carta [77]. On voit que la référence à la « raison commune », en tant qu'elle est capable d'adaptations à des situations nouvelles, est susceptible de jouer le rôle d'une véritable instance de légitimation. On peut tout au plus déceler dans la position de Coke une certaine tension entre l'historicisme foncier et la reconnaissance d'une certaine évolution inévitable de la Common Law elle-même.

Faut-il malgré tout voir une incohérence dans la façon dont il subordonne la Charte de la Forêt à la Common Law ? Peter Linebaugh le pense, qui écrit : « D'un côté, Coke reconnaît que la Charte de la Forêt, comme la Magna Carta, "restitue au sujet son ancien droit" ; d'autre part, il dit que la loi de la forêt était liée par le droit commun (Common Law) et qu'elle ne pouvait pas valoir contre des lois promulguées (enacted) par le Parlement. En même temps qu'il élevait la Magna Carta au rang de loi fondamentale, il subordonnait la Charte de la Forêt à la loi décrétée et à celle des juges[78]. » Sachant que « Statute Law » désigne l'acte prescriptif du Parlement et « Judges' Law » le droit rendu par les tribunaux de droit commun, il semble que Coke voyait dans les deux chartes non pas la loi fondamentale, mais un élément constitutif du droit anglais qu'il convenait de replacer dans la totalité de son développement, conformément à la perspective historiciste qui était la sienne. Faut-il tout à l'inverse couper la Charte de la Forêt de toute relation à la Common Law aussi bien qu'à la Statute Law pour mieux l'idéaliser en voyant en elle le «

germe » du communisme de l'avenir ? Toute l'interprétation proposée par Linebaugh tient à cette idée que ce traité n'a pas tranché les conflits qu'il se proposait d'apaiser – ce qui est exact – et qu'en conséquence il appartenait aux générations suivantes de développer les principes contenus en lui à l'état latent. C'est toute l'histoire anglaise qui se trouve ainsi comprise à la lumière du traitement réservé à telle ou telle partie de la Magna Carta : « Sur la grande arche de l'histoire anglaise, quelques parties de la Magna Carta, à savoir l'article 39, se sont développées dans le sens d'une réponse créative aux événements, tandis que d'autres parties, tel l'article 7 fournissant à la veuve la part du commun qui lui est raisonnablement nécessaire, et toute la Charte de la Forêt prennent la poussière au milieu des parchemins[79]. » Il faudrait donc tenir que, si l'article 39 a fini par « grandir » jusqu'à incarner des principes fondamentaux (habeas corpus, jugement par un jury, interdiction de la torture), beaucoup d'autres sont restés lettre morte, de telle sorte qu'il nous reviendrait aujourd'hui de faire « croître » (grow) les autres articles[80].

On a là un exemple saisissant de la façon dont cette lecture tend à annexer le passé à l'avenir. La même remarque vaut de l'interprétation que donne Linebaugh de la guerre des paysans de 1526 en Allemagne. Il s'agirait selon lui de la « première grande révolte prolétarienne de l'histoire moderne » qui « exigea la restauration des droits coutumiers forestiers »[81]. Dans le plus pur style engelsien[82], cet historien métamorphose une exigence de restauration des anciens droits en annonce de la révolution prolétarienne à venir, voire en première page glorieuse de cette révolution. Il est indiscutable que les dirigeants de cette révolte réclamèrent, dans les articles 4 à 11 du manifeste connu sous le nom de « Douze Articles », la « réversion des droits collectifs sur les bois et les forêts au profit des villages (de façon à ce que les villageois puissent y récolter le bois nécessaire pour leurs habitations et leur chauffage) », de même que la « réversion des pâturages et des champs collectifs qui avaient été usurpés » par les seigneurs[83]. Il est également hors de doute qu'une telle révolte est irréductible à une réaction d'inspiration féodale. Les paysans se référaient dans leurs doléances à des pratiques introduites seulement à la fin du XVe et au début du XVIe siècle, « lorsque la noblesse foncière, confrontée à une détérioration de sa situation économique, eut fréquemment recours à des mesures qui violaient les droits établis depuis des générations en faveur des paysans[84] », et ils s'inspiraient dans leur action de la nouvelle foi proclamée par les réformateurs religieux de l'époque (Luther, Zwingli, Thomas Müntzer). Considérée dans la perspective d'une refonte de l'ordre juridique, il s'agit moins de la révolution allemande de 1525 que d'un épisode de la révolution allemande de 1517-1555[85]. Mais aller jusqu'à évoquer la « première grande révolte prolétarienne de l'histoire moderne » est pur anachronisme.

En tout état de cause, au-delà du cas particulier de la révolte des paysans allemands, c'est la compréhension de notre rapport à la Charte et à la revendication des communs qui en procède qui mérite discussion. On ne peut que souscrire à l'idée qu'il ne peut être question pour nous d'accomplir la promesse des deux chartes, mais en quoi peut-on dire qu'elles peuvent encore nous aider à accomplir nos promesses[86] ? C'est en ce point précis qu'il faut dissiper une équivoque. Faire du commun le principe d'un nouveau droit, tournant le dos au droit moribond de la souveraineté étatique, exige que nous mettions au clair notre propre rapport aux deux chartes : il ne peut s'agir de considérer ces documents comme étant encore en attente de la réalisation de toutes leurs virtualités. Il faut donc

définitivement renoncer à penser la production de nouvelles règles de droit en termes de « croissance » des articles de la Charte, ce qui est une autre manière de dire qu'il faut rompre avec le paradigme organiciste-continuiste qui est au cœur de l'idéologie de la Common Law au lieu de chercher à le retourner de l'intérieur contre le néolibéralisme. Il est certainement important d'attirer l'attention sur le fait que les « droits coutumiers » (pannage, estovers, chiminage, etc.) ont acquis, dans et par les luttes dont ils furent l'enjeu, de nouvelles significations au cours de l'histoire anglaise. Mais l'accent mis sur ce point ne saurait nous faire oublier que notre tâche ne peut consister aujourd'hui à redonner vie aux anciens communs, fût-ce sur une nouvelle base sociale, ni à en établir de nouveaux en prenant les anciens pour modèle, comme s'il suffisait de fonder les droits politiques sur cette nouvelle base pour actualiser le supposé « message social » des deux chartes. Pas plus que la Magna Carta de 1215 n'est une déclaration des droits civils et politiques avant la lettre, la Charte de la Forêt de 1225 n'est une déclaration des droits sociaux comme droits universels des pauvres qui aurait pour sens de fonder la première. Il est trop facile de réduire a priori le néolibéralisme à « une doctrine économique de mondialisation et de privatisation » pour mieux faire apparaître la Magna Carta comme opposée à cette doctrine au prétexte qu'elle définirait « des limites à la privatisation »[87]. Si l'on pense le néolibéralisme comme une forme de vie ordonnée au principe de la concurrence[88], alors la conscience du caractère singulier de notre situation historique interdit tout rapprochement hâtif avec des configurations appartenant à un passé révolu.

À cet égard, répétons-le une fois encore, toute analogie entre le démembrement des communs du XVe au XVIIe siècle et les luttes actuelles en faveur des communs est trompeuse, voire politiquement néfaste. D'abord parce que, comme nous l'avons établi plus haut, il n'y a pas de « communs de connaissance » qui seraient déjà constitués à la manière dont les communs agraires pouvaient l'être à l'époque de l'accumulation originelle, de sorte que la course au brevetage ne peut être comprise comme une « nouvelle vague d'enclosures ». Ensuite parce que les communs de l'époque procédaient de coutumes seigneuriales ancestrales et s'encastraient de ce fait dans un réseau de dépendances personnelles à l'échelon local, inscrivant chaque individu dans une pluralité de communautés d'appartenance au chevauchement très complexe. Et, même s'il est vrai que la Charte de la Forêt précède historiquement la construction du grand récit de la Common Law comme « autoperfectionnement » indéfini, il n'en demeure pas moins qu'elle ne peut être détachée d'un contexte historique et social si particulier, sinon à opposer un autre mythe à celui de la croissance ininterrompue de la Common Law. Enfin, et ceci explique cela, parce que tous les « droits » coutumiers ne se valent pas, certaines coutumes ou survivances d'anciennes coutumes (notamment en matière de droits d'héritage) sont même en elles-mêmes des obstacles à la constitution d'un véritable droit du commun tant elles contredisent à l'exigence de la pratique du commun (commoning). En définitive, c'est la double relation de la Common Law à la coutume et de la coutume au commun qui mérite d'être réexaminée de manière approfondie à la lumière de l'histoire et des pratiques qu'elle permet de mettre au jour.

Coutume, commun, Common Law

Aussitôt qu'on s'y risque, c'est l'équivoque du concept de « coutume » qui ressort de façon frappante. Comme le rappelle avec force Edward Thompson, la coutume est d'abord et avant tout la loi du lieu (lex loci). Elle est comme telle attachée à un pays ou à une terre, qu'il s'agisse d'une seigneurie, d'une paroisse, d'un bras de rivière, d'une réserve d'huîtres dans un estuaire, d'un parc, d'un pâturage de montagne ou encore d'une forêt. On pourra bien sûr déplorer, à la suite de Thomas Paine, l'absurdité d'une coutume attachant des droits au lieu, ou, en d'autres termes, à une matière inanimée, et non à la personne, indépendamment du lieu[89]. Mais il est de fait que la coutume liait d'abord et avant tout une contrée et non une personne. Elle était cependant susceptible d'une grande variété de degrés de détermination. À une extrémité, la coutume était nettement déterminée, en raison des « rôles » tenus à jour par différentes cours locales ; au milieu, elle était moins exacte, dépendant du renouvellement continuel de traditions orales, comme dans la procession annuelle ou bisannuelle par laquelle on confirmait les limites d'une commune ; à l'autre extrémité enfin, elle se perdait dans une zone d'indistinction où se mêlaient croyances non écrites, règles improvisées de manière informelle et usages établis en pratique, mais jamais enregistrés dans des arrêtés. Il était par exemple fréquent que la coutume soit soumise à des conditions de temps non moins que de lieu : ainsi les terres d'un endroit devenaient susceptibles d'un usage commun (commonable) à partir d'une certaine date et pour une certaine durée[90]. De manière générale, les commoners avaient développé dans le temps comme dans l'espace une riche variété d'institutions et de sanctions communautaires qui avaient rendu effectives certaines restrictions quant à l'usage du commun, ce qui, soit dit en passant, invalide la représentation popularisée par Garrett Hardin d'un accès au commun libre pour tous (free-for-all)[91].

Il apparaît ainsi que la lex loci renvoie elle-même à la praxis loci, même s'il faut souvent convenir qu'elle ne conduit l'historien à cette dernière que de façon partiale. En conséquence, il faut dire que la coutume se situait à l'interface de la praxis et du droit, ou plutôt était elle-même cette interface dans la mesure où on pouvait la considérer à la fois comme praxis et comme droit[92]. À l'appui de son propos, Thompson commence par citer ce passage de la Lex Custumaria de Carter (1696) : « Car une coutume prend naissance et croît jusqu'à la perfection de cette manière. Lorsque les gens trouvent qu'un acte raisonnable fait une fois leur est bon et avantageux, et agréable à leur nature et disposition, alors ils le mettent en œuvre et le pratiquent encore et encore, et ainsi par une réitération fréquente et une multiplication de l'acte, il devient une coutume ; et en étant continué sans interruption depuis la nuit des temps il obtient la force d'un droit[93]. » Il précise que, pour cet auteur, les « piliers » de la coutume étaient au nombre de quatre : ancienneté, persistance, certitude et raison. Puis, un peu plus loin, il cite Coke (1641) : « On définit les coutumes comme étant une loi ou un droit non écrit ; lequel, ayant été établi par un long usage et le consentement de nos ancêtres, a été et est quotidiennement pratiqué. » Il ajoute alors : « Si l'on suit cette définition, les droits mineurs du commun dans de nombreuses communes auraient pu être prouvés par l'"ancienneté", la

“persistance”, la “certitude” et la “raison”, aussi bien que ceux des propriétaires fonciers et des tenanciers établis par la coutume[94]. » Si l’on compare les deux définitions, on s’aperçoit d’une différence qui fait saisir toute l’ambiguïté du concept de coutume : Carter fait expressément du caractère « raisonnable » de l’acte un élément déterminant de la formation de la coutume, ce que Coke ne faisait pas. La question est alors de savoir si la coutume est en elle-même raisonnable ou s’il est des coutumes qui sont déraisonnables et, dans l’affirmative, comment discriminer pratiquement entre coutumes raisonnables et coutumes déraisonnables. Comme nous l’avons vu, la Magna Carta elle-même ne se bornait pas à consacrer les anciennes coutumes prévalant au temps d’Henri II, mais disposait dans son article 48 que toutes les « mauvaises coutumes » seront abolies sans pour autant préciser si les mauvaises coutumes s’identifiaient purement et simplement aux coutumes nouvelles.

Du même coup, cela permet aussi de clarifier la relation de la Common Law à la coutume : loin d’en être réduite à « permettre » ou à « confirmer » les coutumes qui étaient « raisonnables » et « certaines », la Common Law pouvait seulement « rejeter » la coutume si elle pouvait la prendre en faute à partir de tels fondements – particulièrement celui de la « raison » – et uniquement lorsqu’un cas était porté devant les tribunaux de Common Law. Dans ses Commentaries, Blackstone ira jusqu’à établir une liste de raisons rendant une coutume bonne : ancienneté, continuité, usage pacifique, caractère non déraisonnable, certitude, force d’obligation, consistance[95]. Les termes de « raisonnable » et « déraisonnable » pouvaient bien être des termes du métier, ils n’en furent pas moins, comme le dit plaisamment Thompson, « des portes à travers lesquelles un grand troupeau d’autres considérations pouvaient bêler et grogner dans les champs de la Common Law ». Il mentionne le « cas Gateward » (1607) comme particulièrement exemplaire de l’attitude des cours de Common Law à l’égard des droits d’usage coutumiers invoqués par les habitants les plus pauvres. Le tribunal rejeta la défense d’un homme qui avait plaidé le droit du commun dans la ville de Stixwold (Lancashire) pour justifier son occupation d’une maison au motif que cet homme n’avait aucun intérêt dans cette maison. Le tribunal argua du caractère « déraisonnable » d’une telle prétention dépourvue de la « certitude » et de la « persistance » qui devaient revenir à la coutume et dont la reconnaissance aurait immanquablement pour effet de décourager toute amélioration (improvement) ultérieure[96]. Thompson fait remarquer que cet argument de l’« amélioration », souvent repris par la suite comme fondement de nombreux jugements, fut appelé à jouer un rôle croissant en rendant possible une sorte d’alliance entre la terminologie des tribunaux et les impératifs de l’économie de marché capitaliste. Dans les dernières années du XVIIe et au cours du XVIIIe siècle, les tribunaux firent de plus en plus valoir que la terre ou le sol d’un lord étaient sa propriété personnelle et que restreindre son accès à n’importe quelle partie de son sol reviendrait à rendre ses tenanciers capables de résister à toutes les « améliorations » – le précédent de Gateward avait fait école[97] !

Dans l’intervalle qui sépare Coke de Blackstone – soit environ un siècle et demi –, se produisirent ainsi un durcissement et une sédimentation de la notion de propriété de la terre et une réification des usages relatifs aux propriétés qui pouvaient désormais être loués, vendus ou légués en tant qu’usages. Significatif de ce changement est le titre donné par Blackstone au volume deux de ses Commentaries on the Laws of England : Des droits des choses (Of Rights of Things). Non que ces droits aient été une nouveauté, mais en

raison de la place qui revenait désormais au marché en cette matière, d'autant que l'auteur se référait non aux droits aux (to) choses, mais aux droits des (of) choses. Cela en dit long sur l'étrange caractère mixte que présenta le droit pendant le XVIIIe siècle. En effet, les droits et les usages étaient attachés à une fonction ou à un lieu et furent ensuite considérés comme s'ils étaient des « choses » qui commandaient à leur tour les droits humains : ainsi, la fonction de gardien d'une forêt ou d'un parc pouvait être vendue, avec les pouvoirs, avantages et droits qui lui étaient attachés[98]. Mais, contrairement à ce qu'une certaine histoire a longtemps enseigné sur la foi des documents officiels parvenus jusqu'à nous, cette évolution ne fut pas sans heurts et affrontements, qui se sont prolongés bien au-delà du XVIIe siècle. Les droits liés à l'usage du commun donnèrent lieu, notamment au cours des six premières décennies du XVIIIe siècle, à des luttes multiformes et continuelles. Les émeutes furent loin d'être rares. Ainsi, en 1724, au cours d'une querelle relative au droit d'usage du bois dans la forêt de Rockingham entre la paroisse de Weldon et celle de Brigstock, il y eut une redoutable rencontre dans la forêt : les serviteurs de Lord Gowran de Brigstock abattirent quelques arbres et ses tenanciers furent envoyés sur place avec des chariots pour emporter le bois. Soudain plus de deux cents hommes et femmes de Weldon surgirent dans la forêt, armés de hachettes, de hallebardes de bois, de bâtons, de manches de pioche, criant et menaçant de renverser les chariots, effrayant les chevaux et emportant une certaine quantité de lops and tops [99].

L'histoire des communs forestiers dans la campagne anglaise est pleine d'anecdotes de ce genre. Toutefois, les travaux de Jeanette Neeson sur l'opposition aux enclosures dans le Northamptonshire ont permis d'établir que l'émeute s'inscrivait, tout comme l'opposition parlementaire, dans un éventail bien plus large de moyens : lobbying, lettres, pétitions, malmenage des inspecteurs, destruction des archives et procès-verbaux, incendie volontaire, bris de clôtures, démolition d'un mur, etc., autant de pratiques qui purent ainsi se prolonger plusieurs années après l'achèvement des enclosures[100]. En outre, l'activité inlassable de restriction des communs a occasionné pendant toute cette période des disputes sur le terrain juridique, donnant souvent lieu à des décisions de justice difficiles à accorder entre elles. Ainsi, en 1689, le tribunal de Chancery avait décidé d'autoriser la plus grande partie des propriétaires fonciers à réguler et limiter un commun, même si un ou deux tenanciers d'« humeur inconstante » tinrent bon et se refusèrent à donner leur accord. Mais en 1706 un nouveau cas surgit dans le Gloucestershire : les propriétaires fonciers s'étaient entendus pour réduire 5 000 acres de commun, mais le recteur de la paroisse et neuf autres personnes s'y opposèrent. Manifestement, c'était là bien davantage qu'un ou deux compagnons d'« humeur inconstante », puisque le tribunal décida qu'« un droit du commun (a right of common) ne peut être changé sans le consentement de toutes les parties concernées à cet égard[101] ». La difficulté d'une appréciation des formes variées de protestation et de résistance vient de ce qu'elles furent rarement mentionnées dans les archives de l'administration centrale ou dans les journaux londoniens. La correspondance entre les majordomes à la tâche sur les domaines et leurs maîtres absents nous renseignent souvent bien plus que les rapports officiels. Par exemple, en 1710, Robert Walpole, alors secrétaire à la Guerre, reçut une lettre de son majordome John Wrott décrivant une confrontation majeure à propos des droits du commun de Bedingfield : alors que le shérif du Northamptonshire, Lord Cardigan, et d'autres gentilshommes se trouvaient là, « la populace se rassembla de tous côtés, quelques-uns déguisés avec des

masques et vêtus de capes de femmes, d'autres munis de haches, de pioches, et d'épées ». La foule fut dispersée mais, selon les termes du majordome, « ils persistent encore à dire que le droit du commun est le leur (the Right of Common is theirs), et ils espèrent voir l'année prochaine les haies démolies[102] ». Tous ces cas et bien d'autres suffisent à établir que la lutte des pauvres pour défendre les droits d'usage des communs fut opiniâtre et de longue haleine. Ce n'est que vers 1850 que l'on vint finalement à bout des dernières résistances et que les derniers champs « ouverts » furent presque tous sans exception mis en clôture[103].

La « guerre de la forêt » et le Black Act (1723)

Il est un épisode tout à fait exemplaire à cet égard en ce qu'il montre à quel point le droit forestier fut un terrain de conflit prolongé pendant tout le XVIIIe siècle. Il s'agit de l'adoption de la loi nº 9 George I c. 22, plus connue sous le nom de Black Act, qui entra en vigueur en mai 1723 et dont l'application rencontra une vive et tenace résistance ; elle fut finalement abrogée en 1823[104]. La loi constituait en elle-même un Code pénal d'une extrême sévérité puisqu'elle créait d'un seul coup cinquante nouvelles peines capitales correspondant à autant de délits différents. Parmi les principaux délits, on pouvait compter notamment le fait de « chasser, blesser ou voler un cerf ou un daim, et braconner un lièvre, un lapin ou du poisson ». Ces délits étaient punis de la peine capitale « si les personnes coupables étaient armées ou déguisées » : la loi visait sélectivement toute personne « armée d'épée, d'arme à feu ou de toute autre arme offensive, ayant le visage noirci » (d'où le nom de Black qui leur fut donné), se trouvant dans toute forêt, chasse, parc ou terrain clos « où l'on garde habituellement ou pourrait garder un ou plusieurs cerfs », ainsi que dans toute garenne, grand-route, lande, commun ou colline [105]. D'autres clauses, destinées à accélérer la procédure légale, « ignoraient la procédure coutumière et les droits de la défense de la personne accusée[106] ».

On peut se demander ce qui a pu motiver l'adoption d'une telle loi sans débat et à l'unanimité de la Chambre des Communes. Au début du XVIIIe siècle, il y eut des troubles dans la forêt de Windsor et dans certaines zones forestières du Hampshire. En mars 1720, une proclamation officielle fait état de la pratique de la chasse nocturne, et sous un déguisement, dans la forêt de Windsor : « Quatorze hommes à cheval, armés de fusils, et deux hommes à pied avec un lévrier avaient couru le cerf en fin d'après-midi sur Bigshot Walk ; ils avaient le visage noirci, et certains portaient "des chapeaux de paille et autres habits informes". Quatre cerfs avaient été tués, un garde-chasse avait été menacé [107]. » En février 1723, une autre proclamation affirmait qu'un « grand nombre d'individus agités et malintentionnés » s'étaient associés sous le nom de « Blacks » dans les comtés du Berkshire et du Hampshire. Ils « étaient armés, faisaient intrusion dans les forêts et les parcs, tuaient et emportaient les cerfs, sauvaient des criminels des mains de la police, envoyaient des lettres de menaces aux gentlemen pour leur réclamer argent et gibier, menaçaient de tuer ou de brûler des maisons, des granges et des meules[108] ». De l'avis de Thompson, tout au long du XVIIe siècle, les confrontations entre contrebandiers et gardes forestiers furent nombreuses et souvent au moins aussi sanglantes que durant l'épisode du « blacking ». Ce qui était intolérable aux yeux du gouvernement, c'était « l'humiliation publique répétée des autorités ; les attaques simultanées contre la propriété royale et la propriété privée ; le sentiment d'un mouvement confédéré dont les revendications sociales, en particulier sous le "roi Jean", ne cessaient de s'élargir ; les symptômes de quelque chose qui était proche de la guerre de classe[109] ». Les Blacks avaient reçu le soutien des communautés forestières « pendant une année ou deux » et c'est ce «

déplacement de l'autorité, et non le crime ancien de vol de cerf », qui faisait de l'adoption de la loi une véritable « urgence » pour les dirigeants de l'État[110]. Pour Walpole et l'aile dure des whigs partisans des Hanovre, il s'agissait d'utiliser la situation créée par ces troubles pour élever la propriété au rang de valeur absolue en recourant au besoin à la terreur.

En tout état de cause, l'épisode est révélateur de conflits internes au droit lui-même, et cet aspect n'est pas le moins intéressant. La forêt de Windsor, dont seules quelques seigneuries étaient possédées par la Couronne, donnait lieu à une économie complexe qui était soumise au droit forestier (Forest Law). Depuis des siècles, les revendications de la haute noblesse et de la petite noblesse locale entraient en rivalité avec celles des occupants coutumiers qui avaient consolidé « leurs propres droits de pâturage, d'extraction de tourbe, d'abattage et de ramassage du bois sur leurs communs[111] ». Une bureaucratie imposante d'agents forestiers était chargée de faire respecter ce droit, mais la position de tous ces officiels était complexe dans la mesure où « ils opéraient à moitié dans le cadre du droit forestier (Forest Law) et à moitié dans le cadre de la législation d'État (Statute Law) ». Comme « l'existence du droit forestier offrait un alibi pour faire un usage irrégulier de la législation d'État », les juges des tribunaux forestiers étaient réticents à appliquer les lois de l'État aux délits commis dans la forêt. Il en résulta un relatif relâchement de l'autorité forestière. Cependant, à partir de 1716, le droit forestier fut appliqué de manière beaucoup plus stricte et ces tribunaux furent en conséquence réactivés. On peut donc estimer que le « blacking » est né « en réaction à la tentative de réactivation d'une autorité forestière » : les Blacks étaient « des habitants de la forêt, armés, qui imposaient par la force la définition des droits à laquelle les "habitants des campagnes" (country people) avaient été habitués »[112]. Si l'on considère à présent les forêts du Hampshire, où la présence royale était faible alors que les propriétés de l'Église étaient importantes, les tenures coutumières et les droits sur le bois étaient, au début du XVIIIe siècle, les deux principaux sujets de conflit opposant l'évêque et les tenanciers. Ces derniers se plaignaient de ce que les procureurs, qui faisaient office de juges, détournaient et rompaient la coutume à leur profit. Dans plusieurs cas, le jugement rendu fut défavorable aux tenanciers, à qui il fut défendu de couper du bois sans permis sauf pour les réparations. Aussi les fermiers et les forestiers les plus pauvres eurent-ils recours à leurs propres formes d'action directe pour affirmer leurs droits, en particulier sur les terres et les chasses communes. En 1729, le surveillant général des Bois observait que « partout les habitants des campagnes pensent avoir, dans les forêts, une sorte de droit sur le bois », ajoutant qu'il était difficile de déterminer si « l'idée leur a été transmise par la tradition, depuis l'époque où ces forêts furent déclarées telles par la Couronne, quand il y avait à ce sujet de grandes luttes et de grands différends »[113].

Quelle fut l'issue de cette guerre des forêts ? Au dire des commissaires qui vinrent inspecter le domaine en 1809, les habitants de la forêt de Windsor étaient parvenus à préserver certains de leurs droits collectifs (Common Rights), notamment le droit de faire paître dans la forêt sans limitation de nombre, le droit de prélever sans restriction terre, bruyère, fougère, gravier et sable, le droit sur le bois de pâture, le bois tombé, les « toupets et brindilles » ainsi que les racines. Mais ils n'avaient en réalité obtenu qu'un « sursis » dû à la « survie de droits d'usage précapitalistes sur la terre » et à l'existence des tribunaux forestiers, en contradiction toujours plus directe avec l'« idée de droit de propriété absolu

» qui inspira un nombre croissant de décisions judiciaires au cours du XVIIIe siècle[114]. Reste que l'épisode nous en apprend beaucoup sur la nature du droit et ses différents usages. Indiscutablement, l'oligarchie whig a utilisé le droit pour renforcer sa domination, en créant de nouvelles lois et en tentant d'infléchir les anciennes formes juridiques. Mais ce sont en réalité plusieurs définitions concurrentes du droit qui s'affrontaient sur le terrain judiciaire : « Car tant que cela est resté possible, les dominés – quand ils ont trouvé de l'argent et un avocat – se sont battus pour leurs droits et par le droit[115]. » Cette réflexion conduit Thompson à remettre en question la réduction du droit à la « superstructure », si typique d'un marxisme « très schématique » : « [S]i nous examinons de près ce contexte agraire, la distinction entre le droit d'un côté, conçu comme élément d'une "superstructure", et les réalités des rapports et des forces de production, de l'autre, devient de plus en plus intenable. Car le droit était souvent la définition d'une pratique agraire réelle, observée "de mémoire perdue". » On doit donc reconnaître que le droit était « profondément imbriqué dans la base même des rapports de production, qui, sans lui, auraient été inopérants »[116]. Vue dans cette perspective, la guerre des forêts révèle l'« héritage de lutte autour du droit et dans les formes du droit » transmis au XVIIIe siècle par les deux siècles précédents : « Car au XVIe et au XVIIe siècle, le droit fut moins un instrument de pouvoir de classe qu'un terrain central de conflit[117]. » Aussi faut-il tenir la distinction entre le pouvoir arbitraire et l'autorité du droit (rule of law) pour une distinction tout à fait essentielle : l'idée d'une telle autorité représente en effet « un aboutissement culturel de portée universelle », et cette autorité elle-même « un bien humain sans équivalent »[118].

La coutume comme lieu d'un conflit

Quelles leçons tirer de ces considérations tout à la fois historiques et politiques ? Il en est deux qui s'imposent à nous, tant elles apparaissent très étroitement liées l'une à l'autre. La première est que le droit national de la Common Law n'a jamais été la simple « mise en forme » des coutumes locales en matière de commun. En ce domaine, la raison en acte des experts et des juges était très loin de consacrer après coup la coutume du seul fait de son ancienneté ; elle opérait parmi les coutumes une sélection qui dépendait largement de la manière dont ses tribunaux pouvaient comprendre la norme du « raisonnable ». Or de nombreux juges partageaient la mentalité des propriétaires fonciers et le souci de l'« amélioration » par lequel ils se signalaient à leur attention comme « hommes raisonnables »[119]. Ainsi, contrairement à ce que prétend l'idéologie de la Common Law, la raison des experts judiciaires ne fait pas que « découvrir » et « déclarer » un droit déjà incorporé aux mœurs, elle contribue activement à le façonner et à le produire, au besoin en foulant aux pieds le critère de l'ancienneté et en disqualifiant les usagers du commun par des catégories imprécises – « occupants », « paroissiens », « habitants », « résidents », « toutes les personnes », etc. Common Law et coutume entretinrent d'ailleurs des relations passablement embrouillées sur le terrain du droit. En 1766, un procès devant le tribunal du Banc du roi mit en évidence la confusion qui pouvait régner à ce sujet. Il portait sur le cas de personnes qui avaient glané dans un champ d'orge partiellement moissonné. Lord Mansfield affirma que « le vol, sous couleur d'affermage ou de glanage, ne doit pas être justifié », cependant qu'un autre juge remarqua : « le droit d'affermage apparaît dans nos livres ». C'est en 1788 que la question refit surface à l'occasion d'une action en justice intentée contre Mary Houghton, veuve de John Houghton, pour glanage dans des champs enclos à Timworth (Suffolk). Il ne semble pas que le cas ait été argumenté dans les termes de la coutume mais en s'appuyant sur la reconnaissance universelle du droit en Common Law. Mais, comme Thompson le note, en déplaçant la réclamation du terrain de la coutume sur celui de la Common Law, la défense n'avait pas pour autant déplacé la difficulté. En effet, si cette coutume était partie intégrante de la Common Law du royaume, alors elle devait prévaloir en tout lieu du royaume et relever d'une pratique générale et uniforme. De toute façon, la coutume restait *lex loci* en dépit du jugement rendu par le tribunal : alors que le tribunal avait décidé que le glanage ne pouvait être revendiqué comme un droit en Common Law, il pouvait encore l'être en tant que droit local, par la coutume seigneuriale ou le droit subsidiaire du village[120]. De manière plus générale, aucune décision des tribunaux de Common Law n'avait d'impact immédiat sur la pratique locale coutumière[121]. De fait, les « aspirations communales », telles qu'elles se manifestaient notamment dans le commun de pâturage, persistèrent très longtemps jusqu'en plein XVIIIe siècle. Elles coexistèrent alors avec la plus scrupuleuse régulation des droits du commun par les droits subsidiaires des villages, les juridictions seigneuriales et les rigoureuses définitions du droit national, tant et si bien que les usages pouvaient souvent paraître en désaccord avec le droit[122]. On le voit, rien n'est plus trompeur que l'identification de la Common Law à un droit coutumier national ou même l'autoprésentation de la Common Law comme droit procédant essentiellement de la

coutume.

La seconde leçon qu'il nous faut tirer de ces analyses est une conséquence directe de la première : si la Common Law a bien joué un tel rôle relativement à la coutume en matière d'usage du commun, c'est précisément parce que cette coutume fut toujours le lieu d'un conflit larvé ou ouvert entre les forces sociales. Là encore, on ne peut que se ranger au jugement de Thompson : « Le droit coutumier anglais, non codifié, présentait une autre conception du droit [que la jurisprudence romaine], à certains égards plus souple et moins ancrée dans les principes – et donc plus docile au "sens commun" de la classe dirigeante ; à d'autres égards, cependant, ce droit était un médium à travers lequel le conflit social pouvait trouver une expression, en particulier là où le sentiment de "justice naturelle" des jurés pouvait se faire entendre[123]. » Dès le XIIIe siècle, les droits du commun, qui étaient exercés selon une « coutume consacrée par le temps », étaient également disputés selon des manières « consacrées par le temps », si bien que les conflits relatifs aux botes et estovers étaient incessants, et au cours du XVIIIe siècle il n'était pas alors une forêt ou une chasse dans le pays qui n'aient connu quelque dramatique épisode de conflit relatif à ces droits[124]. Citant la plainte exprimée en 1803 par les tenanciers de la seigneurie de Cumberland à Askham – « les violations de notre ancienne coutume ont toujours été ressenties par nous comme très pénibles et ont rendu amères de nombreuses heures de nos vies » –, le Dr Searle en dégageait en ces termes la portée générale : « La coutume, alors, n'était pas quelque chose de fixe et d'immuable, charriant le même corps de signification pour ces deux classes sociales. Au contraire, sa définition était hautement variable en fonction de la position de classe, et en conséquence elle devint un véhicule de conflit et non de consensus[125]. »

On résumera parfaitement l'esprit de la coutume du commun en donnant une nouvelle fois la parole à Thompson : « La coutume agraire n'était jamais un fait. C'était une ambiance. Elle peut être le mieux comprise à l'aide du concept d'"habitus" de Bourdieu – un environnement vécu comprenant des pratiques, des attentes héritées, des règles qui tout à la fois déterminent les limites des usages et révèlent des possibilités, des normes et des sanctions relevant à la fois du droit et des pressions du voisinage. Le profil des usages du droit du commun variera d'une commune à l'autre selon d'innombrables variables : l'économie de la récolte et du stock, l'emploi partiel, l'étendue du commun et de la terre inculte, les pressions démographiques, l'absence ou la vigilance des propriétaires fonciers, le rôle de l'Église, le strict légalisme ou la souplesse du tribunal, la contiguïté de la forêt, des marais ou de la chasse, le poids relatif des plus grands et des plus petits propriétaires de terres[126]. » Il faut donc tenir que le commun comme coutume fut toujours une activité productrice-confirmatrice de droit dont la dimension conflictuelle était essentielle et non contingente. Plutôt que de chercher à établir un fallacieux parallèle entre communs d'hier et communs d'aujourd'hui sous le rapport du contenu positif d'une expérience, il nous faut assumer complètement cette dimension dans la situation qui est la nôtre : 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. C'est la raison pour laquelle il est préférable d'employer le mot en tant que verbe plutôt qu'en tant que substantif[127], ou, tout au moins, si l'on ne peut faire autrement, de donner au substantif le sens de principe d'une activité sui generis. La question est par conséquent de savoir

comment discriminer à l'intérieur des coutumes elles-mêmes, de manière à faire passer à ces dernières ce qu'on pourrait appeler l'« épreuve du commun comme pratique ». Ni le commun de la « raison commune » mise en œuvre dans l'expertise judiciaire, ni le commun au sens de ce qui n'est pas seulement local parce que commun à tous les membres d'une nation – deux sens du « commun » qui, comme on l'a vu, sont solidaires l'un de l'autre dans l'idéologie de la Common Law – ne sauraient constituer le véritable commun. La question revient donc très exactement à déterminer en quoi consiste cette exigence de la pratique du commun qui seule peut faire du « droit commun » un droit du commun, c'est-à-dire un droit fondé sur le principe du commun, donc un droit qui ne se réduise pas à la consécration de toutes les coutumes par la seule durée de leur existence. Une fois reconnu que la longévité et l'ancienneté exceptionnelle n'ont aucun titre à fonder le droit, que l'épreuve du commun n'est pas l'épreuve de la durée mais l'épreuve d'une pratique sociale, il reste à se demander quelle est la nature d'une telle pratique et quels en sont les sujets.

Notes du chapitre 7

1. HEGEL, Principes de la philosophie du droit, op. cit., § 211, p. 281-282. Pour le Code civil, on se reportera à l'édition en ligne du Code civil des Français, À Paris, De l'imprimerie de la République, An XII, 1804. Disponible en ligne sur gallica.bnf.fr.

2. Comme le fait justement remarquer de Mikhaïl Xifaras, « Marx, justice et jurisprudence. Une lecture des "vols de bois" », Revue française d'histoire des idées politiques, n° 15, avril 2002, p. 22.

3. Friedrich A. HAYEK, « La philosophie juridique et politique de David Hume », in Essais de philosophie, de science politique et d'économie, Les Belles Lettres, Paris, 2007, p. 169, note 21.

4. Ibid., p. 175.

5. Sur cette thèse, cf. Pierre DARDOT et Christian LAVAL, La Nouvelle Raison du monde, op. cit., p. 250-251.

6. Ibid., p. 169. Nous reviendrons un peu loin dans le chapitre suivant sur l'école historique allemande de Savigny à propos des articles de Marx sur les « vols de bois ».

7. Ibid., p. 170.

8. Harold J. BERMAN, Droit et Révolution, op. cit. Dans les analyses qui vont suivre, nous nous appuierons sur la deuxième partie du premier tome de ce livre : « La Révolution anglaise et la transformation du droit anglais au XVIIe siècle », p. 335-610.

9. Ibid., p. 725, note 1 du chapitre 8. Parmi les tenants de cette thèse, l'auteur mentionne l'évêque anglican de l'ère victorienne William Stubbs, l'historien des idées politiques Quentin Skinner, et l'historien anglais du droit médiéval R. C. van Caenegem.

10. Ibid., p. 500.

11. Ibid., p. 435.

12. Ibid., p. 43.

13. Ibid., p. 379.

14. Cette cour fut établie par Henri II en 1178 comme la première cour royale permanente. Cf. ibid., p. 455.

15. Ibid., p. 355-357. Au nombre des Prerogative Courts, Berman mentionne la Cour de la Chambre étoilée (Court of Star Chamber), la Cour des Requêtes (Court of Requests), la Cour des Marches (Court of Marches), la Cour de la Haute Commission (Court of High Commission). À quoi il faut encore ajouter la Haute Cour de l'Amirauté (High Court of Admiralty) et la Haute Cour de la Chancellerie (High Court of Chancery), qui n'étaient pas considérées comme des Prerogative Courts mais qui participaient également du renforcement du pouvoir royal.

16. Ibid., p. 361 et 372. La suppression des Prerogative Courts fut confirmée par Charles II en 1660, ce

qui rendait irréversible la décision du Parlement de 1641.

17. Ibid., p. 392-393.

18. Ibid., p. 396.

19. Ibid., p. 399.

20. Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS (dir.), Dictionnaire de philosophie politique, PUF, Paris, 2003, p. 108.

21. Harold J. BERMAN, Droit et Révolution, op. cit., p. 730-731, note 35, et p. 401.

22. Ibid., p. 403.

23. Ibid., p. 402.

24. Ibid., p. 496 et 731, note 37. Berman relève la difficulté qu'il y a à délimiter avec précision cette notion d'autres notions en apparence très voisines.

25. Ibid., p. 405.

26. C'est contre cette idéologie du droit anglais que Jeremy Bentham portera toute son ironie en analysant les « fallacies » dont elle est composée. Il s'en prend notamment à la croyance dans la « sagesse des ancêtres ». Cf. Jeremy BENTHAM, Manuel des sophismes politiques, in Fragment sur le gouvernement suivi de Manuel des sophismes politiques, LGDJ, Paris, 1996.

27. Harold J. BERMAN, Droit et Révolution, op. cit., p. 404 et 32.

28. Ibid., p. 407-408.

29. Ibid., p. 409-410.

30. Ibid., p. 422. Formule que l'on peut traduire ainsi : « Le droit commun atteint sa pureté en s'élaborant lui-même », ce qui signifie qu'il œuvre progressivement à sa propre pureté, donc qu'il consiste lui-même en un processus continuel d'auto-élaboration.

31. Ibid., p. 423.

32. Ibid., p. 424.

33. Ibid., p. 426.

34. Ibid., p. 429.

35. Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS (dir.), Dictionnaire de philosophie politique, op. cit., p. 108-109.

36. Ibid., p. 109.

37. Ibid., p. 453.

38. Ibid., p. 403.

39. Peter LINEBAUGH, The Magna Carta Manifesto, op. cit., p. 78. Cet ouvrage est une source irremplaçable d'informations sur la Magna Carta et une mise en perspective souvent éclairante, en dépit d'une approche souvent réductrice. Nous nous y référerons constamment dans tout ce développement. Tous les passages cités sont traduits par nous.

40. Ces deux documents sont consultables sur le site www.earlyenglishlaws.ac.uk.

41. Peter LINEBAUGH, The Magna Carta Manifesto, op. cit., p. 78.

42. « Common Law », in Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS (dir.), Dictionnaire de philosophie politique, op. cit., p. 110.

43. Peter LINEBAUGH, The Magna Carta Manifesto, op. cit., p. 79.

44. Hannah ARENDT, De la Révolution, in L'Humaine Condition, op. cit., p. 362. De son côté, Harold J. Berman affirme dans le même sens : « La Révolution puritaine fut perçue comme une restauration des anciennes libertés anglaises déjà exprimées dans la Grande Charte (Magna Carta) », faisant remarquer au passage qu'on pouvait lire en 1649 sur le Grand Sceau du Commonwealth : « La première année de la liberté restaurée » (Harold J. BERMAN, Droit et Révolution, op. cit., p. 345).

45. Pour le texte de la version de 1215, voir Peter LINEBAUGH, The Magna Carta Manifesto, op. cit., p. 81-296.

46. Geoffrey ROBERTSON, Crimes Against Humanity. The Struggle for Global Justice , The New Press, New York, 1999, cité par Peter LINEBAUGH, The Magna Carta Manifesto, op. cit., p. 22.

47. Ibid., p. 85.

48. Ibid., p. 6. C'est là la propre position de Peter Linebaugh.

49. Cité par Peter LINEBAUGH, The Magna Carta Manifesto, op. cit., p. 38.

50. Ibid., p. 39. Ces Statutes-at-Large étaient des recueils des lois anglo-saxonnes.

51. Ibid., p. 300.

52. Jane WINTERS, « Forest Law », Institute of Historical Research, p. 1 et p. 5, notes 3 et 4, sur le site www.earlyenglishlaws.ac.uk.

53. Ibid. p. 4 (nous traduisons).

54. Peter LINEBAUGH, The Magna Carta Manifesto, op. cit., p. 290-291 (nous traduisons).

55. Jane WINTERS, « Forest Law », loc. cit., p. 2 (nous traduisons). Voir aussi John R. MADDICOTT, « Magna Carta and the local community », Past & Present, vol. 102, 1984 (cité in Peter LINEBAUGH, The Magna Carta Manifesto, op. cit., p. 34).

56. Peter LINEBAUGH, The Magna Carta Manifesto, op. cit., p. 34.

57. Ibid., p. 32.

58. Ibid., p. 33. Nous rendrons le plus souvent commoners par « pratiquants du commun », parfois par « usagers du commun » lorsque le contexte y invite directement, le verbe common par « pratiquer le commun » et la forme progressive substantivée commoning par « pratique du commun ».

59. Edward P. THOMPSON, Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture, Merlin Press, Londres, 1991, p. 127. Nous renverrons de nouveau à ce chapitre essentiel au terme de tout ce développement afin de clarifier la relation entre droit du commun et Common Law.

60. Ibid., p. 133.

61. Ibid., p. 37.

62. Ibid., p. 284.

63. Au sens du détenteur d'une tenure, ici seigneuriale.

64. On se reportera au précieux glossaire établi dans Peter LINEBAUGH, The Magna Carta Manifesto, op. cit., p. 302, 306, 308, 309.

65. Ibid., p. 40.

66. Ibid., p. 41.

67. Ibid., p. 297.

68. Ibid. Peut-être que les « mauvaises coutumes » dont parle la Charte de 1215 étaient de cet ordre.

69. Ibid., p. 296-297.

70. Ibid., p. 298-299.

71. Ibid., p. 299. L'anglais distingue ici entre hawkes et falcons, ce que nous renonçons à rendre dans la mesure où les deux termes signifient « faucons ».

72. Ibid.

73. Peter LINEBAUGH, The Magna Carta Manifesto, op. cit., p. 41-42 et 300.

74. Ibid., p. 44.

75. Harold J. BERMAN, Droit et Révolution, op. cit., p. 546-547. On doit être ici attentif à la distinction entre « tenure féodale », qui caractérise un certain type de relation entre seigneur et vassal (en vertu duquel le vassal est par exemple obligé au service des armes ou scotage), et « tenure seigneuriale », qui vaut pour la relation entre le seigneur possesseur d'un domaine foncier et le paysan.

76. Peter LINEBAUGH, The Magna Carta Manifesto, op. cit., p. 79.

77. Harold J. BERMAN, Droit et Révolution, op. cit., p. 777.

78. Ibid., p. 80.

79. Ibid., p. 72.

80. Ibid., p. 45.

81. Ibid., p. 55.

82. Celui de la brochure La Guerre des paysans en Allemagne.

83. Harold J. BERMAN, Droit et Révolution, op. cit., p. 113.

84. Ibid.

85. Ibid., p. 112.

86. Ibid., p. 280.

87. Ibid., p. 11 et 40.

88. Cf. Michel FOUCAULT, Naissance de la biopolitique, EHESS/Gallimard/Le Seuil, Paris, 2004, et Pierre DARDOT et Christian LAVAL, La Nouvelle Raison du monde, op. cit.

89. Edward P. THOMPSON, Customs in Common, op. cit., p. 98 et 136.

90. Ibid., p. 124 : en pleine ère victorienne, à Nottingham, un témoin mentionne pour cette ouverture des terres à l'usage commun la date habituelle du 12 août et déplore la violence et les abus auxquels se livre la population locale en cette occasion.

91. Ibid., p. 107-108.

92. Ibid., p. 97.

93. Ibid.

94. Ibid., p. 128-129.

95. Ibid., p. 129, note 3.

96. Ibid., p. 130.

97. Ibid., p. 134.

98. Ibid., p. 136-137.

99. Ibid., p. 99. L'expression « lops and tops » désigne le bois qui avait été coupé lors de la taille des arbres.

100. Ibid., p. 120-121.

101. Ibid., p. 108.

102. Ibid., p. 116.

103. Ibid., p. 121. Dans les champs ouverts de Leicester, le mouvement de mise en clôture amorcé en 1708 n'était pas encore achevé en 1803 (cf. ibid., p. 124) !

104. Pour tout ce développement, nous nous référerons directement à la traduction française de Whigs and Hunters d'Edward Thompson : Edward P. THOMPSON, La Guerre des forêts. Luttes sociales dans l'Angleterre du XVIIIe siècle, op. cit.

105. Ibid., p. 18.

106. Ibid., p. 19.

107. Ibid., p. 23.

108. Ibid., p. 24.

109. Ibid., p. 76. Le « roi Jean » (King John) était le nom du chef de la bande des braconniers qui volèrent des cerfs dans le Hampshire entre 1720-1723.

110. Ibid., p. 77.

111. Ibid., p. 30.

112. Ibid., p. 46.

113. Ibid., p. 66.

114. Ibid., p. 92.

115. Ibid., p. 106.

116. Ibid., p. 107.

117. Ibid., p. 113.

118. Ibid., p. 117. Comme le note judicieusement le traducteur de Whigs and Hunters en français, la traduction de cette expression par « État de droit » rend mal l'idée d'« autorité » ou de « règne » contenue dans le mot anglais « rule » et sacrifie fâcheusement à un certain culte de la puissance publique.

119. Edward P. THOMPSON, Customs in Common, op. cit., p. 137.

120. Ibid., p. 139-140 et 143.

121. Ibid., p. 144.

122. Ibid., p. 128.

123. Edward P. THOMPSON, La Guerre des forêts, op. cit., p. 119.

124. Edward P. THOMPSON, Customs in Common, op. cit., p. 104.

125. Cité par Edward P. THOMPSON, op. cit., p. 110.

126. Ibid., p. 102.

127. Peter LINEBAUGH, The Magna Carta Manifesto, op. cit., p. 279.

Chapitre 8

Le « droit coutumier de la pauvreté »

À l'automne 1842, Marx publie dans la Rheinische Zeitung une série de cinq articles – du 25 octobre au 3 novembre – consacrés à l'adoption par la Diète rhénane d'une loi qualifiant de vol le ramassage de brindilles et désignée pour cette raison comme « loi relative au vol de bois ». On a souvent mis en relief l'intérêt biographique de ces textes de jeunesse dans lesquels Marx joint à la virtuosité du pamphlétaire une technicité de juriste. Mais ces articles, au-delà des circonstances qui les ont provoqués, ne sont pas seulement des étapes dans la formation politique de Marx, ils prennent à bras-le-corps la question à laquelle nous sommes parvenus au chapitre précédent, celle de savoir ce qui fait qu'un « droit commun » constitué par des coutumes est un « droit du commun ».

Dans l'article premier de la section I, cette loi dispose que : « Les règlements promulgués par cette loi quant au vol de bois simple s'appliquent aux dérobements suivants :

1/ À tout bois de forêt n'étant pas encore abattu.

2/ À tout bois vert, hors des forêts, destiné à l'exploitation.

3/ À tout bois cassé accidentellement ou renversé en troncs entiers dont l'ajustage n'a pas encore commencé.

4/ Aux copeaux de bois d'œuvre se trouvant dans la forêt ou aux dépôts de bois non encore aménagés[1] [...]. »

On voit donc que ce qui est en cause c'est la qualification juridique de « vol » appliquée à la pratique du ramassage des brindilles considéré jusqu'alors comme un droit d'usage collectif, ainsi que la conception de la propriété dont elle procède comme donnant droit à une jouissance privée et exclusive. La loi subsume en effet les deux actes du ramassage des brindilles et du vol de bois avec préméditation sous la même catégorie de vol définie par l'« appropriation de bois étranger[2] ». Cette offensive contre les droits d'usage est alors loin d'être isolée en Europe. À titre de comparaison, le Code forestier voté en France en 1827 sous Charles X réduit ou supprime les droits d'usage pour les habitants dans les forêts, qu'elles soient domaniales ou communales. Ces derniers « ne pourront plus rien ramasser ou cueillir : herbages, feuilles mortes utilisées pour fumer les sols pauvres ; bruyères et genêts, fruits (myrtilles, champignons...) et même faînes et glands à partir desquels les pauvres fabriquaient leur huile et une sorte de café[3] ». Les attributions de bois sont elles-mêmes sévèrement réglementées : « Le paysan ne peut pas ramasser de bois, mort ou vert, ni bien entendu couper d'arbres ; toute infraction est durement punie[4]. » De la même manière, le Code limite les droits de parcours pour les bêtes dans l'espace et dans le temps – donc le pâturage en sous-bois. L'application de ces dispositions, notamment la réduction des droits d'affouage (chauffage) et de maronage (construction), a

eu pour conséquence que les besoins essentiels des communautés n'ont plus été couverts, sans compter les lourdes amendes qui ruinent les paysans et la charge financière imposée aux communes qui doivent désormais entretenir un ou plusieurs gardes. Dans les montagnes de l'Ariège, la colère des paysans est telle qu'armés et déguisés en femmes, ils s'opposent aux gardes et aux soldats : « C'est la guerre des Demoiselles, de mai 1829 à l'été 1830[5]. »

L'enjeu social de la requalification juridique du ramassage de bois mort en « vol » est fortement souligné par Marx lorsqu'il met en évidence qu'elle est dictée par les seuls intérêts privés des propriétaires des forêts : ces derniers entendent tirer avantage des brindilles de bois mort en les vendant sur le marché du bois de chauffe alors en plein essor, ce qui implique d'en écarter les paysans pauvres qui avaient coutume de ramasser ces brindilles pour les vendre et qui vivaient pour beaucoup de cette vente[6]. Pour qui tient les intérêts des paysans pauvres pour légitimes, toute la difficulté est de ne pas tomber dans le piège qui consiste à en appeler de la propriété privée moderne au droit féodal. Pour autant, Marx ne se prive pas de citer favorablement l'ordre de la Cour criminelle du XVIe siècle qui réserve la qualification de vol de bois à « la soustraction de bois coupé et l'abattage illicite » et considère que le fait de soustraire en plein jour des fruits que l'on mange sur-le-champ est passible d'une punition civile et non d'une punition pénale : « L'ordre de la Cour criminelle du XVIe siècle nous invite à défendre cet ordre contre une Diète rhénane du XIXe siècle qui lui reproche une trop grande humanité et nous suivons cette invitation [7]. » Marx reprend donc à son compte ici la distinction juridique entre ramassage des ramilles et vol de bois, tout en se défendant de toute forme de nostalgie à l'égard du féodalisme. Tout au contraire, le premier article sur le vol de bois dénonce ce dernier comme le « règne animal de l'esprit » et les droits coutumiers des privilégiés comme la « forme animale du droit »[8]. Reste qu'il est souvent difficile de suivre les méandres d'une argumentation qui joue simultanément sur plusieurs registres et qui sait user de références opposées en philosophie allemande du droit (Hegel et Savigny en l'occurrence). Sans doute faut-il y voir comme l'indice de la difficulté qu'éprouve Marx lui-même à définir sa propre position relativement aux positions alors dominantes. Comme le dit bien Mikhaïl Xifaras, la difficulté peut s'énoncer en ces termes : « Comment critiquer une loi qui de toute évidence est faite dans le seul intérêt des riches propriétaires de forêt en privant les pauvres d'une ressource qui leur est essentielle, sans apparaître comme le défenseur d'une conception féodale de la propriété[9] ? »

On peut schématiquement distinguer dans le débat de la Diète rhénane deux positions. D'un côté, le comte von Trips préconise que la qualification de vol soit retenue en prétendant que c'est son absence qui rend le dérobement de bois si fréquent. De l'autre, le député libéral Brust propose que le ramassage soit qualifié d'abus de droit, en l'occurrence d'abus de copropriété ou d'usufruit, ce qui implique de reconnaître les paysans d'une même commune comme « usufruitiers d'un droit d'usage[10] ». Marx soutient quant à lui que le ramassage ne peut être tenu pour un délit et qu'il est pleinement fondé en droit. Dans le premier des cinq articles, juste après s'être référé positivement à l'ordre de la Cour criminelle, il marque fortement la différence essentielle entre les deux actes que sont le ramassage de ramilles et le vol de bois prémédité en inférant de cette différence une différence juridique : « [S]i l'on doit admettre que le fait est différent de par sa nature, on

ne peut pratiquement pas prétendre qu'il soit le même sur le plan légal[11]. » Marx distingue d'emblée non pas seulement deux, mais trois choses : l'appropriation du bois vert, le dérobement du bois coupé, le ramassage de ramilles. Le premier acte implique que l'on arrache avec violence le bois de son « support organique » et constitue en ce sens un attentat contre le propriétaire de l'arbre à travers l'attentat contre l'arbre lui-même. Le deuxième acte consiste à dérober du bois qui est déjà un produit du propriétaire en tant qu'il a été coupé par ce dernier. Ces deux actes portent donc atteinte à la propriété. Par contre, le troisième acte ne soustrait rien à la propriété : les ramilles sont déjà séparées de la propriété, la propriété de l'arbre n'est donc pas atteinte par la chute accidentelle des branchages, de sorte que le ramasseur de ramilles s'empare de ce qui n'appartient déjà plus à l'arbre et à son propriétaire. Au centre de toute cette argumentation, on trouve une certaine idée du rapport qui doit prévaloir entre la loi et la nature des choses ou, plus exactement, ce que Marx nomme énigmatiquement la « nature juridique des choses » (die rechtliche Natur der Dinge) : « La nature juridique des choses ne peut s'orienter selon la loi, au contraire c'est la loi qui doit s'orienter selon la nature juridique des choses. » La loi est en ce sens le « porte-parole universel et authentique de la nature juridique des choses[12] ». La loi sur le vol de bois tourne le dos à cette exigence en faisant violence à la nature juridique des choses au lieu de s'y conformer, ainsi que le commande le concept même de loi.

On peut repérer deux lignes d'argumentation s'organisant autour de ce centre conceptuel. Selon la première ligne, la loi de la Diète rhénane ne fait que consacrer l'intérêt privé des propriétaires de forêts, dénonçant par là même sa partialité et du même coup son incompatibilité avec l'exigence d'universalité constitutive de la loi véritable. Selon la seconde, une distinction normative s'impose entre coutumes des « privilégiés » et coutumes des « pauvres », pour autant que seules ces dernières sont fondées en droit. Ce qui tend alors à prévaloir, c'est non plus tant le concept rationnel de loi ou d'État qu'un certain rapport de la coutume à la « nature ». Ce qui apparaît à la lumière de cette démarche, c'est une tentative originale pour surmonter l'antinomie du droit public et du droit coutumier dont nous avons fait état au début du chapitre précédent. Nous examinerons tour à tour ces deux lignes de manière à nous demander comment elles se recoupent et quels effets ce recoupement produit en termes d'intelligibilité des fondements du droit.

Une « loi » contraire au « droit rationnel »

L'inspiration hégélienne de la première ligne d'argumentation est aisément reconnaissable : la théorie spéculative du droit avait en effet distingué droit simplement « réel », ou empiriquement existant, et droit « effectif » ou « rationnel », qui est dans le droit positif ce qui effectue le concept de loi, ce qui ouvrait la possibilité de critiquer ce qui, dans le droit « réel », était irrationnel en ce qu'il se refusait à l'universalité de la loi[13]. De l'avis de Marx, tel est précisément le cas de la loi votée par la Diète. Car, tout en relevant indéniablement du droit « réel », cette loi est en contradiction avec le droit « effectif » ou « rationnel » en ce qu'elle n'effectue pas le concept de loi. Comme le dit Xifaras, « le concept même de la loi contenant son universalité, ou encore l'égalité des citoyens en tant que membres de l'État, le concept d'une loi pour les propriétaires est irrationnel[14] ». Tout d'abord, en punissant comme crime ce qui n'est qu'un « désordre social » susceptible tout au plus d'une « contravention de police », la Diète ne réalise pas que « le sol de l'État est miné dès que le malheur devient crime ou que le crime devient malheur » et, de ce point de vue, « n'observe même pas les règles élémentaires de la législation »[15]. Ne voyant dans le malfaiteur forestier « que celui qui commet un méfait contre le bois », elle se montre ainsi comme étant exclusivement mue par son intérêt privé, car « l'âme étriquée, endurcie, stupide et égoïste de l'intérêt ne voit qu'un point, celui où elle est lésée ». Tout à l'inverse, pour agir à la hauteur de son concept, l'État « doit également voir dans chaque malfaiteur forestier un homme, un membre vivant dont les veines transportent son propre sang, un soldat capable de défendre la patrie, un témoin dont la voix doit valoir devant le tribunal, un membre de la commune qui doit revêtir des fonctions publiques, un père de famille dont l'existence est sacrée, et, par-dessus tout, un citoyen. L'État ne doit pas exclure à la légère un de ses membres de toutes ces attributions, car, en faisant d'un citoyen un criminel, l'État s'ampute chaque fois lui-même[16] ». Mais celui pour qui l'« inhumain » est devenu l'« être suprême », sous la forme d'un « objet extérieur » ou d'un « être matériel étranger » (le bois), ne peut qu'être lui-même inhumain et n'est plus capable que de « lois dictées par la lâcheté ». Cette critique court à travers tous les articles jusqu'au dernier. Marx se plaît ainsi, dans les dernières lignes de l'article du 3 novembre 1842, à adopter ironiquement le point de vue que les sauvages de Cuba auraient eu sur les débats de la Diète rhénane s'ils avaient pu y assister : « N'auraient-ils pas tenu le bois pour le fétiche des Rhénans » tout de même qu'ils avaient tenu l'or pour le fétiche des Espagnols[17] ?

En second lieu, le contenu de l'article 4 manifeste l'incapacité du législateur d'atteindre à l'impartialité requise par le concept même de droit : il confère en effet au garde forestier la charge d'évaluer la valeur du bois dérobé, contrairement à la législation française qui chargeait le garde de constater le méfait, l'évaluation relevant d'une instance indépendante[18]. Plus précisément, il stipule que, lorsque le vol de bois a eu lieu à plus de deux milles du district royal, « c'est le garde dénonciateur qui fixe la valeur d'après les prix locaux ». Aux yeux de Marx, « il va de soi que le garde dénonciateur possède bien peu la capacité objective d'être également celui qui taxe le bois dérobé ». En effet, comment pourrait-il être à la fois le protecteur du bois et le taxateur qui estime la valeur

du bois dérobé ? Car, en taxant la valeur du bois, ne taxe-t-il pas par là même « sa propre valeur », c'est-à-dire la « valeur de sa propre activité » ? De plus, eu égard cette fois à la personne et non plus à l'objet, comment pourrait-il en même temps, « en sa qualité de gardien du bois », « protéger l'intérêt du propriétaire privé » et, « en sa qualité de taxateur », « protéger l'intérêt du malfaiteur forestier contre les exigences extravagantes du propriétaire privé » ? En outre, puisque le garde est dénonciateur, qu'il dresse son procès-verbal en cette qualité et que la fixation de la valeur consignée dans ce procès-verbal constitue une partie du jugement, la fonction du juge ne se différencie plus de celle du dénonciateur. Enfin, confier au garde dénonciateur, qui « est à la solde et au service du propriétaire », le soin de taxer le bois dérobé revient à peu près à « laisser au propriétaire la taxation sous la foi du serment ». Comble d'esprit partisan, la Diète a cherché à remettre en cause la « seule disposition qui constitue encore la dernière apparence de l'État au sein de la Seigneurie forestière : l'inamovibilité du garde dénonciateur ». Certains députés plaident en faveur de la suppression de cette inamovibilité au motif que son maintien reviendrait à léser les petits propriétaires forestiers qui n'auraient pas les moyens d'engager un garde forestier inamovible.

Marx demande alors si le rapport de l'État à l'accusé (le malfaiteur forestier) doit être défini en fonction des ressources du propriétaire de forêts. Il rappelle que si « l'État a un droit contre l'accusé » c'est « parce qu'il fait face à cet individu en tant qu'État », ce qui lui impose le devoir d'agir à l'égard du criminel en tant qu'État : « L'État n'a pas seulement les moyens d'agir d'une manière qui soit conforme à la fois à sa raison, à son universalité et à sa dignité, et à la fois au droit, à la vie et à la propriété du citoyen incriminé ; avoir et employer ces moyens constitue son devoir inconditionnel. » Au lieu de tirer cette conclusion, les députés renversent le raisonnement : « La propriété privée n'ayant pas les moyens de s'élever au point de vue de l'État, l'État a l'obligation de s'abaisser aux moyens de la propriété privée contraires à la raison et au droit[19]. » On ne saurait imaginer « avilissement » plus complet de l'État, dont l'action serait alors en contradiction avec son concept, puisque « l'intérêt privé abaisse l'État au niveau des moyens de l'intérêt privé[20] ». Cette « sophistique de l'intérêt » atteint son point culminant dans la considération d'un député des villes selon laquelle l'inamovibilité des gardes forestiers « paralyse toute incitation à remplir fidèlement leur devoir ». Ainsi, lorsqu'il s'agit de charger le garde forestier d'évaluer le bois volé, l'intérêt privé « chausse ses bésicles colorées » et semble lui témoigner une « confiance naïve et débordante », mais lorsqu'il s'agit d'évaluer le « sens du devoir » de ce même garde, il chausse les « bésicles noires » de la pratique et se montre d'une « méfiance hargneuse et mesquine ». En fait, c'est à lui-même que le propriétaire de forêts octroie sa confiance en exigeant que le garde soit entièrement soumis à son arbitraire. Il se vérifie par là qu'une telle logique, « qui fait de l'employé du propriétaire de forêts une autorité publique, transforme les autorités publiques en employés du propriétaire de forêts[21] ».

En troisième lieu enfin, le texte adopté par la Diète remet gravement en question la « notion de la peine publique ». En effet, l'article 14 de la loi établit : « Toutes les amendes dues pour vol de bois, même si elles doivent être acquittées par plusieurs personnes en tant que coauteurs, complices ou bénéficiaires, reviennent toutes au propriétaire de forêts, ainsi que le travail forcé de tous les condamnés insolvables[22]. » Ainsi la loi fait obligation au voleur de s'acquitter d'amendes en plus du remboursement du montant de la valeur

dérobée, valeur qu'il incombe au garde forestier de fixer. Ces amendes sont donc une peine que le droit public inflige au voleur. Marx commente : « [L]a peine en tant que telle, qui est le rétablissement du droit, à bien distinguer du remboursement de la valeur et de l'indemnité, c'est-à-dire du rétablissement de la propriété privée, se transforme d'une peine publique en une composition privée ; les amendes ne tombent pas dans la caisse de l'État, mais dans la caisse privée du propriétaire de forêts[23]. » La loi entre par conséquent en contradiction ouverte avec les exigences du formalisme juridique. Marx rappelle que la peine publique est « un droit de l'État que celui-ci ne peut pas plus céder aux particuliers qu'un individu ne peut abandonner sa conscience à autrui[24] ». Mais il y a plus grave encore. L'article 16 de la loi précise que si, « en raison de l'indigence de l'auteur ou des personnes responsables à sa place, l'amende ne peut pas être recouvrée, elle sera remplacée par un travail forcé ou une peine d'emprisonnement qui, en aucun cas, ne sera inférieure à vingt-quatre heures », et l'article 19 ajoute : « Le travail forcé que le condamné doit effectuer consiste d'abord dans le travail forestier pour le propriétaire de forêts »[25]. Cette dernière disposition vient couronner la logique de capture de l'État par l'intérêt privé du propriétaire de forêts. Car, après l'article 4 qui remet au garde forestier le soin d'estimer le bois volé, après l'article 14 qui attribue les amendes à la caisse privée du propriétaire de forêts – ce qui confère rétrospectivement à l'article 4 son véritable sens puisque l'évaluateur taxerait pour le compte de son employeur –, « à l'article 19, on jette le masque et l'on s'attribue non seulement l'argent, mais aussi le criminel lui-même, non seulement la bourse de l'homme, mais l'homme[26] ». Tout comme l'article 14 dévoile le véritable sens de l'article 4, l'article 19 dévoile à son tour celui de l'article 14. D'où vient en effet que le propriétaire de forêts s'arroge le droit d'exiger un travail forcé, c'est-à-dire un « servage temporaire de son débiteur », sinon des amendes elles-mêmes ? De fait, « en s'attribuant les amendes, le propriétaire de forêts a dissimulé astucieusement le fait qu'il s'est attribué la peine elle-même[27] », et c'est bien parce que les amendes ne sont pas de simples sommes d'argent mais une peine que le propriétaire peut s'assurer de la personne du malfaiteur forestier « corps et âme ». On voit que le propriétaire de forêts est parvenu à faire du droit public sa propriété privée en utilisant le voleur de bois « pour dérober l'État lui-même[28] ».

Dans son dernier article, Marx est donc parfaitement fondé à résumer toute cette critique en ces termes : « Tout notre exposé a montré comment la Diète abaisse le pouvoir exécutif, les autorités administratives, l'existence de l'accusé, la notion d'État, le crime lui-même et la peine à des moyens matériels de l'intérêt privé[29]. » Le cœur de la critique réside dans le heurt de l'intérêt privé et des principes du droit : dans cette affaire c'est l'intérêt qui s'est finalement imposé au droit, si bien que « l'intérêt privé donne des lois au droit là où le droit donnait des lois à l'intérêt privé[30] ». Mais, en sacrifiant ainsi l'« intérêt du droit » au « droit de l'intérêt », la loi adoptée par la Diète se dénonce elle-même comme une forme « sans valeur » ou un « masque vide », puisqu'elle revient à donner la forme de la loi à un contenu qui est en contradiction avec l'universalité et l'objectivité qui appartiennent nécessairement au concept rationnel de loi. Ainsi, « toute la loi est une exception à la loi[31] ».

Pareil retournement du concept de loi contre la loi existante doit certainement beaucoup à Hegel. Il faut toutefois remarquer avec Xifaras que cette ligne

d'argumentation diverge de sa source hégélienne sur un point capital : en tentant d'élever le contenu de l'intérêt privé à la forme de la loi, la Diète était dans son rôle, dans la mesure où l'on ne pouvait attendre rien d'autre d'« une assemblée d'états des intérêts particuliers[32] ». En Prusse et en Autriche, on comptait depuis 1823 trois états sociaux représentés dans les Diètes provinciales : la « noblesse », les « villes » et la « campagne », la rente foncière et sa taxe d'impôt constituant les seuls critères d'éligibilité aussi bien pour les députés des « villes » que pour ceux de la « campagne »[33]. On sait que, pour Hegel, le pouvoir législatif doit précisément représenter les différents états sociaux (Stände) de façon à assurer une médiation entre le gouvernement et le peuple. Sans doute la Chambre basse hégélienne fait-elle place à l'« état universel » des fonctionnaires et les députés y siègent-ils en qualité de représentants des états, et non des individus, fussent-ils propriétaires[34]. Mais comment représenter les états sociaux sans représenter par là même les « intérêts particuliers communs[35] » à chaque état ? Au regard de l'exigence d'universalité inhérente au concept de loi, de tels intérêts ne demeurent-ils pas purement privés ? Dans le cas de la Diète rhénane, ces intérêts ne sont-ils pas directement liés aux critères d'éligibilité eux-mêmes ? Marx peut ainsi écrire : « La Diète a donc parfaitement rempli sa mission. Conformément à sa vocation, elle a représenté un intérêt particulier déterminé et l'a traité comme son but final. Qu'elle ait, en cela, piétiné le droit est une simple conséquence de son devoir, car l'intérêt est, de par sa nature, un instinct naturel aveugle, sans mesure, unilatéral, en un mot dépourvu de loi (gesetzloser). Et ce qui est dépourvu de loi (das Gesetzlose) peut-il donner des lois ? On a beau placer l'intérêt privé sur le trône du législateur, il n'en est pas moins incapable de légiférer, tout comme un muet auquel on donne un porte-voix d'une taille immense ne retrouve pas pour autant la parole[36]. » Dès lors que les intérêts particuliers, fussent-ils « communs » à un grand nombre de représentants, ne sont donc rien d'autre que des intérêts privés, « comment ne s'ensuivrait-il pas qu'une représentation des intérêts privés, les états sociaux, veuille et doive ravaler l'État aux idées de l'intérêt privé[37] ? »

Que toute cette critique des prétentions politiques de l'intérêt privé s'autorise à deux reprises d'une référence directe au Shylock de la pièce de Shakespeare Le Marchand de Venise, voilà qui ne peut nous laisser indifférents tant cette référence nous éclaire sur la motivation profonde de Marx. La première figure dans l'article du 27 octobre 1842, soit le deuxième de la série : « L'âme étriquée, endurcie, stupide et égoïste de l'intérêt » cherche à détruire ce qui lui fait obstacle, elle ne craint pas le non-droit mais les conséquences du droit en la personne de celui qui menace l'objet extérieur auquel elle s'est identifiée, vérifiant par là le mot de Shylock : « Qui donc hait une chose sans désirer la détruire[38]. » La seconde figure dans le cinquième et dernier article sous la forme d'une citation beaucoup plus longue d'un passage de la scène 1 de l'acte IV de la même pièce. Porcia vient de rendre sa sentence et ajoute ces mots : « Encore un instant ! Ce n'est pas tout. Ce billet-ci ne te donne pas une goutte de sang, les termes exprès sont : une livre de chair. » À Shylock qui s'étonne : « Est-ce là la loi ? », Porcia répond : « Tu verras toi-même le texte. » Le contexte de cette citation est celui de la discussion de l'article 19, déjà évoqué, par lequel le propriétaire de forêts prétend à un titre de servage sur la personne du malfaiteur forestier. Marx fait alors valoir que la protection de l'intérêt du propriétaire de forêts s'oppose directement à la « protection de l'intérêt de celui qui est propriétaire de la vie, de

la liberté, de la dignité humaine, de l'État, et qui n'est propriétaire de rien d'autre que de lui-même (des Eigentümers von nichts als sich selbst)[39] », à savoir le voleur de bois considéré comme étant simplement « homme ». À la propriété de soi qui fait toute l'humanité de celui qui est seulement homme[40] s'oppose donc le « droit » à la propriété d'un autre homme invoqué par le propriétaire de forêts lésé dans la chose matérielle qui est sa propriété et qui, en raison de sa valeur de fétiche, est devenue son être même. Le principe reconnu par l'article 19 peut donc s'énoncer en ces termes : « Que le propriétaire de forêts obtienne, plutôt qu'une bûche de bois, ce qui fut autrefois un être humain[41]. »

À travers ces deux références prend forme une certaine conception de l'intérêt privé sur laquelle il n'est pas inutile d'insister. Shylock, c'est l'intérêt privé se montrant dans son être même comme foncièrement calculateur : « L'intérêt ne pense pas, il calcule [42]. » Il y a en effet, dit Marx, tout un « mécanisme raisonneur de l'intérêt » dont les deux principales catégories sont les « bons motifs » et les « conséquences préjudiciables ». Tantôt l'intérêt justifie le non-droit en invoquant les « motifs pondérés, sages et bons » qui animent celui qui le décrète, tantôt il déprécie la valeur du droit en invoquant ses « suites préjudiciables ou préoccupantes ». Dans le premier cas, les motifs sont les « chiffres » avec lesquels l'intérêt privé calcule dans le but de « supprimer les fondements du droit », dans le second cas son calcul porte sur les conséquences du droit, c'est-à-dire sur « ses effets sur le monde extérieur ». Mais, dans les deux cas, il ne considère pas le droit « comme un objet autonome » puisqu'il renvoie soit « au-dedans » vers les idées, soit « au-dehors » vers le monde. Si l'intérêt privé ne peut qu'attenter aux fondements du droit, si le « droit de l'intérêt », ce nouveau « saint », est nécessairement en contradiction avec l'« intérêt du droit », c'est donc pour autant qu'il dénie toute autonomie au droit. C'est dire à quel point l'autonomie du droit constitue le véritable principe de la critique de la sophistique de l'intérêt. De ce seul point de vue, cette critique est aux antipodes de celle que développe le personnage du Bâtard dans une autre pièce de Shakespeare, Vie et mort du roi Jean. Le roi Jean qui donne son titre à cette pièce historique n'est autre que ce même roi qui a concédé en 1215 la Magna Carta, bien qu'il ne soit pas question d'elle dans ce texte. À la fin de la scène 1 de l'acte II, le Bâtard, fils illégitime de Richard I er, brosse un tableau saisissant de l'empire sans partage de l'Intérêt (Commodity), « ce brise-résolutions, ce démon sournois, ce maquereau, qui fracasse continuellement la caboche de la bonne foi, ce quotidien briseur de serments, lui qui les gruge tous, rois, mendiants, vieillards, jeunes gens, vierges ». Ce qui frappe dans cette critique, c'est que, loin d'être assimilé à un instinct naturel comme dans les articles sur le « vol de bois » où Marx convoque Le Marchand de Venise, l'intérêt y est opposé à la marche naturelle du monde :

> « Ce monsieur au visage doucereux, ce flagorneur : l'Intérêt,
> L'Intérêt, qui fait dévier le monde,
> Ce monde, qui de lui-même est bien équilibré,
> Fait pour rouler droit devant sur un terrain plat,
> Jusqu'à ce que ce profit, qui tire et dévie vers le mal,
> Qui contrôle le mouvement, cet Intérêt
> Le fasse se détourner de l'impartialité,
> De toute direction, de sa visée, son cours, son but.
> Et c'est ce même décentreur, cet Intérêt,
> Ce marlou, ce maquereau, ce mot qui altère tout[43]… »

Commodity a ici le sens de profit et d'intérêt, et non celui de marchandise. Il n'y a donc pas grand sens à affirmer avec Peter Linebaugh que Shakespeare anticipe la théorie marxiste de la valeur-travail, fût-ce pour ajouter qu'il réduit la Commodity à la « femme sexuellement active[44] ». Il y en a en revanche beaucoup à relever le terme par lequel l'Intérêt est qualifié à deux reprises au cours de ce monologue : Commodity est tout d'abord désigné comme « the bias of the world » (traduit ici par : « qui fait dévier le monde ») avant d'être nommé de façon encore plus ramassée « this same bias » (traduit ici par : « ce même décentreur »). Car ce terme dit assez ce qui différencie la perspective adoptée par Shakespeare dans Vie et mort du roi Jean de celle de Marx citant Le Marchand de Venise : le monde du roi Jean est décrit comme un monde médiéval dans lequel sont encore proclamées haut et fort les valeurs de fidélité, de loyauté et de bonne foi qui font tout l'idéal chevaleresque, mais il est en même temps jaugé sans complaisance à l'aune de la Renaissance comme un monde miné de l'intérieur par les calculs cyniques de l'intérêt personnel. Dans la peinture que fait le Bâtard de ce monde qui s'écroule et court vers le chaos, l'opposition qui domine est celle du droit et du tordu, de la rectitude et de la déviation, du direct et du gauchi[45]. Le monde qui « de lui-même est bien équilibré (of itself is peised well), fait pour rouler droit devant sur terrain plat (made to run even upon even ground) », est détourné de sa direction naturelle par l'Intérêt et, en ce sens, « décentré ». Autant dire que le monde est encore vu par le Bâtard du point de vue des valeurs de la chevalerie, même si ce regard est sans illusion, venant de quelqu'un qui dit vouloir adorer dans l'Intérêt son propre « maître ». Le monde du Marchand de Venise est tout autre : c'est, pour partie au moins, le monde du commerce maritime du XVIe siècle, celui de la cité des Doges, qui pratique la spéculation et le prêt à intérêt à grande échelle, et dont les lois ignorent la pitié parce qu'elles sont avant tout faites pour favoriser l'essor de ce commerce. Le Bâtard et Shylock sont deux personnifications très différentes de l'Intérêt : tandis que le Bâtard se fait le porte-parole de l'intérêt versatile qui vitupère un jour le vice de la richesse et le lendemain celui de la gueuserie, Shylock incarne la cruauté de l'intérêt prêt à tout pour faire reconnaître son bon droit. C'est justement pourquoi c'est la référence à Shylock qui vient en 1842 à l'esprit de Marx. Celui-ci ne condamne pas l'intérêt privé au nom d'un prétendu cours naturel du monde fondé sur la foi et la loyauté, mais dénonce dans l'intérêt privé un « instinct naturel » capable de ruser et de raisonner et lui oppose le droit public d'un État moderne conforme à son concept, selon une démarche d'inspiration hégélienne retournée contre l'hégélianisme orthodoxe.

« Coutumes de la pauvreté » contre « coutumes des privilégiés »

Cependant, même à se situer sur le strict terrain du conflit entre droit public et intérêt privé, peut-on ramener cette prise de position à celle d'un « bon rationaliste libéral » qui dénoncerait la mystification d'un « État faussement universel et rationnel » au nom de cette même universalité et rationalité[46] ? Il s'agirait somme toute d'opposer la vocation du droit public à sa confiscation par l'intérêt privé. En réalité, il suffit de suivre la seconde ligne d'argumentation qui travaille le texte des articles pour se convaincre que cette lecture est à la lettre intenable. En effet, dès les premiers articles, c'est sur la question controversée de la nature de la coutume que Marx fait porter le débat. Le premier article s'achève par une critique féroce des coutumes des privilégiés dénoncées comme des coutumes « contraires au droit » (wider das Recht). Prise à la lettre, cette affirmation signifie qu'un droit coutumier des privilégiés n'est en réalité qu'un non-droit. Par opposition, Marx revendique pour la pauvreté le droit coutumier (das Gewohnheitsrecht), « plus précisément un droit coutumier qui ne soit pas local, mais qui soit celui de la pauvreté dans tous les pays[47] », donc ce que l'on pourrait appeler un droit coutumier universel des pauvres.

Il y a déjà là une position suffisamment originale pour qu'on y prenne garde. Car le droit coutumier reçoit par là une double détermination plutôt singulière, à savoir une extension insolite à l'échelle mondiale et un contenu social très marqué, qui n'est pas sans trancher avec la conception courante de la nature d'un tel droit. Nous avons vu plus haut que la coutume était en tant que telle lex loci et que le « droit commun », qui, dans le cas anglais, était national[48] et non simplement local, ne pouvait être identifié qu'abusivement à un droit coutumier. De plus, les coutumes des pauvres, pour répandues et vivaces qu'elles aient été, étaient très loin d'être indistinctement consacrées par la Common Law. La « raison artificielle » des juges et des hommes de loi répugnait, comme on l'a également vu, à entériner des coutumes qui passaient pour décourager toute « amélioration ». Mais Marx ne s'arrête pas à une telle « revendication », déjà déroutante par elle-même. Dans la phrase qui suit, il affirme : « Nous allons plus loin encore, et nous soutenons que le droit coutumier par sa nature même (seiner Natur nach) ne peut être que (nur) le droit de cette masse la plus basse, élémentaire et privée de possession (dieser untersten besitzlosen und elementarischen Masse)[49]. » Il faut prêter attention au passage du devoir-être à l'être qui s'opère d'une phrase à la suivante et qui explique que Marx puisse dire au début de la seconde phrase : « Nous allons plus loin encore. » En effet, on passe de la proposition : « il doit y avoir un droit coutumier de la pauvreté » (il doit être pour autant qu'il est revendiqué), à la proposition : « le droit coutumier est nécessairement le droit coutumier de la pauvreté ». Autrement dit, il ne peut y avoir aucun autre droit coutumier que celui des pauvres, car tout autre droit coutumier ne serait en réalité qu'un non-droit, ce qui fait qu'une quelconque rivalité entre droit coutumier des privilégiés et droit coutumier des pauvres est a priori exclue. L'affirmation selon laquelle les coutumes des privilégiés sont des coutumes contraires au droit trouve donc son complément logique dans l'affirmation

selon laquelle le droit coutumier est par nature le droit coutumier de la pauvreté. Pour peu que l'on sous-entende que ce droit de la pauvreté est nécessairement un droit mondial, on parvient à la conclusion que le droit coutumier ne peut exister que comme droit mondial de la pauvreté.

La forme juridique du droit coutumier n'est donc pas comprise ici comme une forme indifférente à tel ou tel contenu social, elle est la forme spécifique par laquelle la pauvreté peut et doit faire valoir ses droits. Du coup, la question posée plus haut de savoir à partir de quel critère discriminer les bonnes coutumes des mauvaises est résolue sitôt que posée : les seules coutumes susceptibles d'être élevées à la forme du droit sont les coutumes des pauvres, les autres coutumes, celles des privilégiés, relèvent du non-droit pur et simple. La dissymétrie entre les deux sortes de coutumes du point de vue de leur rapport au droit ne saurait être plus totale. Et puisque, de surcroît, les coutumes des privilégiés ne sont que de « soi-disant » (sogenannten) coutumes, toute la question est de savoir ce qui permet à Marx de fonder une telle dissymétrie dans la nature de la coutume en tant que coutume.

Un premier argument consiste à faire apparaître que les coutumes des privilégiés sont la négation du droit. Les « droits coutumiers nobles » prouvent qu'ils sont des « non-droits coutumiers » par l'opposition de leur contenu à la forme de la loi, soit à l'universalité et à la nécessité : « Les droits coutumiers nobles se refusent, de par leur contenu, à la forme de la loi universelle. Ils ne peuvent prendre forme de loi parce qu'ils sont des formations issues de l'absence de loi[50]. » C'est en ce point que s'opère un premier recoupement entre les deux lignes d'argumentation qui sous-tendent le texte des articles : si, d'un côté, la loi adoptée par la Diète rhénane heurte violemment l'exigence d'universalité contenue dans le concept de loi, de l'autre, les droits coutumiers des nobles ne sont pas davantage capables de satisfaire à cette même norme du « droit légal ». C'est que, considérés dans leur contenu, l'une comme les autres entrent en contradiction avec l'universalité de la loi : la première en ce qu'elle fait de l'intérêt privé des propriétaires de forêts la mesure du droit légal, les seconds en ce qu'ils entendent pérenniser des privilèges qui sont antérieurs à la formation du droit légal, hérités qu'ils sont d'une époque où régnait le « droit animal » de la « non-liberté » en vertu duquel l'humanité était divisée en races inégales. Il n'y a donc pas pour Marx d'opposition de principe entre le droit coutumier et le droit légal : « À l'époque des lois universelles, le droit coutumier rationnel n'est autre que la coutume du droit légal, car le droit n'a pas cessé d'être coutume en se constituant en loi, il a cessé d'être uniquement coutume[51]. » Si l'on comprend bien, loin que le droit légal mette fin au droit coutumier en le rejetant tout uniment dans un « passé barbare », comme le voudrait une histoire édifiante de la modernité, il se constitue lorsque la coutume devient « coutume d'État » ; mieux, il n'est lui-même que la coutume prélégale devenue coutume d'État. Du droit coutumier au droit légal, il n'y a donc aucune rupture. Cependant, cela ne vaut que du droit coutumier « rationnel » : tandis que le droit coutumier rationnel est le droit en tant qu'il existe « à côté et en dehors de la loi », autrement dit « là où la coutume est l'anticipation d'un droit légal »[52], les droits coutumiers des états sociaux privilégiés sont non rationnels en ce qu'ils ne peuvent anticiper sur la loi, non pas au sens où ils n'auraient pas réussi à obtenir la « reconnaissance de leurs prétentions non rationnelles », mais au sens où ces états « n'ont pas le droit d'anticiper sur la loi ». Qu'ils continuent d'être revendiqués par ces états ne change rien à l'affaire, il n'y a là que l'expression de «

caprices » et de « prétentions » allant à l'encontre des limites de la loi. La conclusion s'impose d'elle-même : les « droits coutumiers nobles » ne peuvent anticiper sur la loi parce qu'ils sont « des coutumes contraires au concept du droit rationnel »[53].

Par opposition, et c'est là le second argument, les droits coutumiers de la pauvreté sont des droits conformes au concept du droit rationnel en ce qu'ils sont l'anticipation d'un droit légal. S'ils sont contraires à quelque chose, ce n'est donc pas au concept rationnel du droit, mais à la « coutume du droit positif ». Marx précise juste après : « Leur contenu ne se heurte pas à la forme légale, mais plutôt à sa propre absence de forme. La forme de la loi ne lui fait pas face, mais il n'a pas encore atteint cette forme[54]. » Si opposition il y a, c'est donc une opposition interne au droit coutumier de la pauvreté entre son contenu et son absence de forme, et non celle de ce contenu avec la forme de la loi : n'ayant pas de forme propre, ce contenu ne peut s'opposer par sa forme à la forme de la loi, en revanche il réclame pour lui la forme de la loi, il est à cet égard l'anticipation d'un droit légal à venir. Mais comment comprendre que ce droit coutumier s'oppose à la « coutume du droit positif » ? Cette expression insolite mérite une explication. On ne doit pas confondre cette coutume avec la « coutume du droit légal » dont il a été question plus haut, pas plus qu'avec le « concept du droit rationnel ». Le droit positif a beau avoir la forme de la loi et en ce sens être du droit légal, il n'est pas pour autant conforme au « concept du droit rationnel ». En effet, dans la plupart des pays modernes, il prend la forme de « législations libérales » qui « ont traité et ont dû traiter » les droits coutumiers de la pauvreté avec beaucoup d'« unilatéralité » (Einseitigkeit)[55], et c'est justement ce caractère unilatéral qui empêche la « coutume du droit positif » d'être vraiment conforme au concept du droit rationnel.

En quoi consiste cette unilatéralité du droit positif existant et pourquoi les législations libérales ont-elles « dû » traiter ainsi les coutumes de la pauvreté ? En d'autres termes, pourquoi ce traitement unilatéral fut-il « nécessaire » ? Il s'agit à présent d'expliquer la non-reconnaissance du droit coutumier des pauvres par le droit positif existant, et non plus la conformité de son contenu à la forme rationnelle de la loi. Marx remarque que les législations libérales en matière de droit privé ont aboli les coutumes particulières en se contentant le plus souvent d'élever à l'universel les droits qu'elles ont trouvés sans accorder de nouveaux droits en plus de ceux qui étaient déjà en vigueur. Comme ces droits déjà existants étaient les droits des « états sociaux », c'est-à-dire les privilèges de ceux qui avaient des coutumes en plus du droit, ceux qui n'appartenaient à aucun état social – « cette masse élémentaire qui ne possède rien » – n'avaient pas de droits, mais seulement des coutumes. Dans ces conditions, abolir toutes les coutumes revenait à priver la masse de ceux qui étaient au bas de l'échelle du peu de protection dont ils bénéficiaient du fait de « concessions accidentelles » qui avaient fini par acquérir force de coutumes. L'exemple pris par Marx est celui des couvents et de la sécularisation des biens monacaux, exemple emprunté aux Principes de la philosophie du droit mais tourné dans un sens très différent. Dans le § 3 de cette œuvre, Hegel s'en prenait à la « justification historique » des institutions à partir de circonstances contingentes pour mieux établir la différence entre justification historique et justification universelle par le concept : « Ainsi si par exemple on fait valoir en faveur du maintien des monastères leur mérite pour le défrichage et le peuplement des déserts, pour le maintien de l'érudition, grâce à l'enseignement et au travail de copie, etc., et si ce mérite a été considéré comme fondement et destination de

leur perpétuation, il résulte plutôt que dans des circonstances entièrement changées, ils sont devenus pour le moins superflus et inopportuns[56]. » Comme le note avec pertinence Xifaras[57], là où Hegel s'appuie sur cet exemple pour déplorer l'étroitesse et la pauvreté de la réflexion des jurisconsultes de l'école historique du droit, Marx le mobilise pour mieux mettre en évidence l'injustice faite aux pauvres par les législations libérales : « On les a supprimés, dit-il des couvents, on a sécularisé leurs biens, ce n'était que justice. Cependant, aucune ressource positive n'a été proposée pour remplacer le secours accidentel que les pauvres recevaient dans les couvents. En faisant de la propriété des biens monacaux une propriété privée, et même si l'on a indemnisé les couvents, on n'a pas indemnisé pour autant les pauvres gens vivant des couvents. Bien plus, on leur a imposé une nouvelle limite et on les a privés d'un droit ancien[58]. »

Au lieu de disqualifier de haut la contingence, comme le fait Hegel, il aurait fallu faire droit à la contingence en élevant le hasard du « secours accidentel » au rang de nécessité. C'est précisément en ce point qu'apparaît en pleine lumière l'« unilatéralité » du droit positif moderne : au lieu de transformer les « concessions accidentelles » en « concessions nécessaires », on a fait abstraction du hasard et de la contingence en supprimant le « secours accidentel » dispensé par les couvents, cependant que, d'un autre côté, on transformait les privilèges des états sociaux constitués en droits inscrits dans la loi. En somme, on a légalisé les anciens abus en supprimant en même temps le « côté positif » de ces abus, celui qui permettait aux pauvres de s'assurer une subsistance dans les temps de disette. Pourquoi était-ce nécessaire du strict point de vue du droit privé moderne ? En raison de la distinction tranchée entre droit public et droit privé qui marque, ainsi qu'on l'a vu plus haut, la constitution du droit moderne à partir du XVIe siècle. Or tel n'était pas le rapport que les coutumes des pauvres entretenaient avec le droit à l'époque médiévale. Selon la remarque d'Edward P. Thompson déjà citée dans le précédent chapitre, le concept de propriété n'était pas le concept central du droit coutumier féodal, lequel savait ménager des zones d'indistinction et de flou que le droit moderne aura à cœur de réduire, puis de supprimer. C'est précisément ce que Marx rappelle pour expliquer l'unilatéralité des législations modernes en matière de droit privé : « Ces législations étaient unilatérales par nécessité, car tous les droits coutumiers des pauvres reposaient sur le fait que certain type de propriété avait un caractère indécis (schwankenden) qui ne déterminait pas si, en dernière instance, cette propriété était privée ou commune ; elle alliait droit privé et droit public tel que nous le rencontrons dans toutes les institutions médiévales. » De manière plus générale, c'est « toute forme médiévale du droit », et pas seulement la propriété, qui « était de nature hybride, dualiste, ambivalente sous tous les aspects »[59]. Or les législations modernes furent l'œuvre de l'« entendement » dont on sait, après Hegel, qu'il a pour tâche propre de donner à chaque chose une détermination fixe en l'isolant des autres choses et en lui conférant le caractère unilatéral qui fait d'elle une chose particulière. Ce travail, assurément « grand et admirable », a eu pour effet de supprimer les « formations hybrides et incertaines de la propriété en appliquant les catégories existantes du droit privé abstrait dont le schéma se trouvait dans le droit romain[60] ».

Ce qui est donc en cause derrière l'unilatéralité du droit privé moderne, c'est une nouvelle fois le droit romain. Or, sur ce point précis, par-delà les désaccords profonds qui

séparent l'école historique du droit et la science spéculative du droit, les deux écoles s'accordent sur l'importance centrale du concept de propriété dans l'édifice du droit. Mieux, elles déterminent l'une et l'autre le droit de propriété comme un « droit subjectif et absolu » sur une chose non libre, dans la ligne de Kant, en renvoyant toutes deux au droit romain, Savigny dans son Traité du droit romain actuel et Hegel dans la section relative à la propriété du « droit abstrait », première sphère de la Philosophie du droit [61]. Pour Marx, si les droits coutumiers de la pauvreté sont « contraires à la coutume du droit positif », c'est précisément parce que cette « coutume » est celle du droit privé moderne, incapable de saisir la nature hybride des anciennes formes de la propriété.

On voit mieux à présent ce qui fait l'originalité de l'attitude de Marx. D'une part, le critère du rapport à la loi – incompatibilité ou anticipation – permet à Marx de cliver, à l'intérieur des coutumes, entre mauvaises coutumes et bonnes coutumes, contrairement à la philosophie hégélienne du droit qui rejette les coutumes en tant que coutumes dans l'informe et l'indéterminé[62]. Il y a, « à côté et en dehors » du droit légal, un droit coutumier auquel il convient de reconnaître une certaine positivité et une certaine rationalité, même si ce droit n'est pas effectué dans la forme de la loi. On doit donc s'interdire d'identifier, à la suite de Hegel, le droit positif et le droit légal. Ce qui veut dire que la rationalité du droit coutumier ne doit pas grand-chose à la raison, entendue « comme exercice conscient de la faculté de penser[63] », pas plus d'ailleurs qu'à la raison au sens proprement spéculatif du terme. Est-ce pour autant à dire que Marx se rallie à la position de Savigny ? On pourrait le croire, dans la mesure où ce dernier reconduit la positivité de la loi à une positivité souterraine et inconsciente, échappant à la volonté des acteurs du droit pris individuellement et indépendante pour cette raison de l'arbitraire d'une volonté souveraine. Il s'agit en l'espèce du droit positif qui vit dans la « commune conscience du peuple » et qui pour cette raison peut être appelé le « droit du peuple ». C'est ce droit qui s'exprime dans les coutumes ou les pratiques spontanées, régulières et continues à travers l'histoire, et c'est ce même droit qui est une manifestation des croyances partagées par un peuple au même titre que sa langue. Cependant, aux yeux d'un Savigny, la reconnaissance de ce droit « historique » agissant mais invisible, loin d'impliquer la condamnation du droit romain, commande plutôt son actualisation par les juristes allemands : c'est que la continuité du droit romain en tant que droit privé dans les différents États de l'Allemagne permet de faire jouer à celui-ci le rôle d'équivalent d'un droit national qui faisait alors cruellement défaut[64]. Si le droit hérité du passé comprend aussi bien les droits coutumiers que le droit canonique et le droit romain, il reste que le droit romain « constitue le seul trait continu et commun de l'histoire de l'Occident[65] ». Ce qui est à l'ordre du jour pour Savigny, ce n'est donc pas une réactivation artificielle du corps des lois de Rome, mais bien la romanistique « entendue comme une patiente et collective mise à jour du droit historique, dans la continuité de l'œuvre continue des juristes romanistes[66] ».

Aussi faut-il cerner avec précision la critique que Marx oppose à cette conception du droit historique. D'un côté, Marx peut assurément accorder à Savigny contre Hegel que le droit positif ne coïncide pas avec le droit légal en raison de la positivité juridique de pratiques spontanées, indépendantes de l'entendement législateur ou d'une quelconque volonté souveraine. Mais, d'un autre côté, il ne peut admettre ni la référence à un « droit

du peuple », ni l'affirmation de l'universalité paneuropéenne du droit romain, en particulier sous la forme du droit de propriété. Le premier point s'entend de lui-même dès lors que l'on prête attention au sens du clivage opéré entre coutumes des pauvres, qui existent « à côté du droit légal » sans s'opposer à la forme de la loi, et les coutumes des nobles, qui sont en fait des « non-droits coutumiers » s'opposant à la forme de la loi par leur arbitraire : c'est l'« unité de la notion de peuple[67] » qui se trouve par là radicalement compromise. Le second point touche directement à la nature de la loi sur le vol de bois : si elle est foncièrement incapable de reconnaître les droits d'usage des pauvres, c'est parce que, à l'instar de toutes les législations libérales modernes, elle hérite du concept de propriété élaboré par le droit romain. Ce qui est donc ici en cause c'est l'inadéquation du droit romain à exprimer les propriétés coutumières, « ni publiques ni privées parce que collectives et incertaines, ni absolues ni même exclusives puisque ouvertes à des maîtrises simultanées des mêmes objets et à la superposition de droits dans une situation donnée[68] ». À l'opposé d'un Savigny, qui n'est finalement pas davantage que Hegel capable de ménager une place aux droits de propriété des paysans pauvres en raison de son attachement exclusif aux catégories du droit romain, Marx fait remonter ces mêmes droits coutumiers au vieux droit germanique : « Il suffit d'un peu de réflexion pour se rendre compte de l'unilatéralité avec laquelle les législations éclairées ont traité et ont dû traiter les droits coutumiers de la pauvreté dont les différents droits germaniques constituent la source la plus abondante[69]. » On est sans doute fondé à relever ce que Marx doit ici aux germanistes de l'école historique, dont le porte-parole, Georg Beseler, rompit dès 1835 avec les romanistes sur cette question des sources du droit historique[70]. Mais l'essentiel en la matière est de comprendre que la généalogie ne peut procurer un fondement de légitimité au droit d'usage des pauvres. Car, loin de revendiquer l'ancienne coutume nationale – et en ce sens encore « locale » – contre le droit romain universel, Marx réclame un droit coutumier universel – valant « dans tous les pays » – contre une législation accusée d'« unilatéralité » en raison de sa dépendance à l'égard de ce droit romain prétendument universel[71]. La question est donc de savoir comment déterminer ce fondement de légitimité.

Quel fondement juridique pour les coutumes de la pauvreté ?

À lire attentivement le texte de l'article du 27 octobre 1842, on s'aperçoit que ce fondement est non pas simple, mais double. La première justification du droit coutumier des pauvres consiste à fonder celui-ci sur la nature particulière de certains objets. Comme le dit Marx, l'entendement législateur moderne omit de « considérer que certains objets de la propriété ne peuvent, de par leur nature (ihrer Natur nach), prendre, en aucun cas, le caractère de propriété privée prédéterminée et relèvent, à travers leur essence élémentaire et leur existence accidentelle (durch ihre elementarisches Wesen und ihr zufälliges Dasein), du droit d'occupation[72] ». Mais, à côté de cette justification, il est une deuxième façon de fonder en droit les coutumes des pauvres, qui apparaît dans le texte d'une manière inattendue et très abruptement, comme s'il y avait là une justification indépendante de la première et, à tout prendre, se suffisant à elle-même : « Mais la pauvreté trouve déjà (schon) son droit dans son activité (in ihrer Tätigkeit)[73]. » La difficulté que soulève cette dualité de fondement est celle de la cohérence d'ensemble de l'argumentation de Marx, plus précisément celle de la possible articulation de ces perspectives : si l'activité des pauvres considérée en elle-même suffit à fonder leur droit d'usage collectif, quel besoin y a-t-il d'invoquer la nature particulière des objets sur lesquels porte cette activité ? À moins d'admettre une connexion tellement étroite entre la nature de l'activité et la nature de l'objet sur lequel celle-ci s'exerce que cette dernière serait le seul et véritable fondement, puisqu'elle déterminerait l'activité dans laquelle la pauvreté « trouve » son droit. Ainsi, la pauvreté ne trouverait son droit dans son activité que parce que cette activité serait elle-même fondée dans la nature de son objet. Mais le « déjà » de la phrase qui vient d'être citée deviendrait alors difficilement compréhensible. Il y a plus : le texte de Marx va jusqu'à établir un rapport très direct entre le mode d'existence des objets et le mode d'existence de la « classe pauvre » elle-même, donnant ainsi à entendre une double naturalité au statut éminemment problématique, puisqu'elle serait à la fois celle des objets et celle de la classe sociale qui entre en rapport avec eux par son activité. Le plus simple, pour débrouiller le fil de cette argumentation complexe, est sans doute de considérer tour à tour, et dans l'ordre où elles se présentent, ces deux tentatives de légitimation du droit coutumier des pauvres.

« Pauvreté physique » et « pauvreté humaine »

À suivre la première, on comprend en effet que toute l'argumentation consiste à mettre directement en rapport l'élémentarité de la masse dépourvue de toute propriété (« cette masse élémentaire qui ne possède rien ») avec l'élémentarité des objets (« leur essence élémentaire et leur existence accidentelle »). Dans le texte de l'article du 27 octobre, cette mise en rapport prend la forme élaborée d'une analogie qu'il faut s'attacher à reconstituer. Parlant toujours des objets qui, réfractaires par nature à toute subsomption sous les catégories du droit de propriété d'origine romaine, relèvent du « droit d'occupation » (Okkupationsrecht), Marx écrit : « Ces objets relèvent par conséquent du droit d'occupation de la classe qui, exclue par ce droit de toute autre propriété, occupe dans la société civile la même position (die selbe Stellung) que ces objets dans la nature[74]. » On sait que la loi sur le vol de bois, en faisant du ramassage des ramilles un vol qualifié, refuse de reconnaître ce « droit d'occupation » pourtant consacré par la coutume.

Manifestement, le droit d'occupation invoqué ici n'a pas le sens technique qu'il avait dans le droit romain[75]. En effet, dans ce droit, le concept d'« occupation » désigne l'acte d'appréhender matériellement un objet susceptible d'appropriation mais non approprié actuellement. Il renvoie plus précisément à la prise de possession d'une chose sans maître (res nullius) dans l'intention d'en acquérir la propriété, prise de possession qui a pour effet de donner la propriété à l'occupant et qui peut concerner des choses aussi différentes que les immeubles ou les choses mobilières se formant par l'effet d'une force naturelle, les animaux sauvages pris à la chasse ou à la pêche, la portion du trésor que la loi laisse à l'« inventeur », les choses prises sur l'ennemi ou celles qui sont abandonnées (res derelictae) par leur propriétaire, etc. Pour qu'il y ait « occupation » en ce sens, deux éléments sont donc requis : premièrement, le corpus, qui consiste en l'effectuation d'actes matériels sur la chose, deuxièmement, l'élément intentionnel ou animus domini, qui n'est autre que l'intention de devenir propriétaire ou d'acquérir la propriété[76]. Par la suite, tout particulièrement au XVIIe siècle, la notion d'un « droit d'occupation » devait faire l'objet d'une élaboration systématique. Ainsi, dans les chapitres 3, 4 et 5 de son De jure belli ac pacis (1625), Grotius distingue expressément trois modes « originaires » d'acquisition, c'est-à-dire de modes par lesquels on acquiert une chose sans propriétaire antérieur : l'occupation, la spécification et l'accession. L'occupation s'identifie au « droit du premier occupant » et repose alors sur la possession confondue avec la propriété. L'intention de cet auteur était de montrer que la propriété originaire exclusive se fondait sur le droit du premier occupant. Cette perspective commandait de supposer un état où le monde lui-même était res nullius et d'introduire la fiction d'un consentement universel, ou accord tacite de tous les hommes, en vertu duquel le droit exclusif sur une chose était concédé au premier occupant.

En 1842, dans le contexte du débat sur la loi de la Diète rhénane, le terme d'« occupation » renvoie à l'acte du ramassage du bois mort et non à une prise de possession sous-tendue par une intentionnalité bien définie : l'animus domini semble faire défaut, du

moins au sens d'une volonté de propriété, et le caractère « indécis » de la propriété médiévale ne signifie nullement que le bois mort ait le statut de res nullius. Mais, au-delà de cet usage insolite du terme d'« occupation », ce qui importe surtout, c'est que ce soit justement ce « droit d'occupation » que Marx entend fonder au moyen de l'identité de position énoncée dans la phrase précédemment citée : la masse des pauvres occupe dans la société civile la « même position » que les ramilles dans la nature et c'est cette identité de position qui légitime en dernière analyse le « droit d'occupation » exercé sur ces objets.

Comment comprendre cette analogie ? La position de la classe des pauvres est, on l'a vu, caractérisée par son absolu dénuement, celui qui se manifeste par le fait d'être exclu de toute propriété – au sens strict que ce terme prend dans le droit moderne. L'article du 25 octobre, le premier de la série consacrée au vol de bois, qui revendique un droit coutumier universel « au nom de la foule pauvre, démunie politiquement et socialement », celle-là même qui est encore désignée par l'expression de « masse élémentaire privée de possession », introduit significativement le thème de la guerre des races en esquissant un parallèle entre « règne animal de la nature » et « règne animal de l'esprit » : « [D]ans le féodalisme, une race dévore l'autre jusqu'à cette race qui, tel un polype, pousse à même la glèbe, ne possède que les nombreux bras qui récoltent pour les races supérieures les fruits de la terre tandis qu'elle-même dévore la poussière ; car si, dans le règne animal de la nature, les abeilles ouvrières tuent les frelons, dans le règne animal de l'esprit, ce sont les frelons qui tuent les abeilles ouvrières, et ceci justement par le travail[77]. » Même si l'on reconnaît au passage le thème de l'opposition des travailleurs aux parasites oisifs emprunté au saint-simonisme de la Parabole [78], il n'en reste pas moins que prend déjà forme dans ces lignes l'idée de la « classe universelle » qui est en même temps une « non-classe » en ce qu'elle accomplit par sa seule existence la dissolution de tous les « états particuliers » (Stände) de la société civile et qui, victime de l'injustice absolue, « possède un caractère d'universalité par l'universalité de ses souffrances »[79]. L'article du 27 octobre ne fait que confirmer cette universalité en quelque sorte négative de la non-propriété et de la non-appartenance en opposant au « non-droit des états sociaux (das Unrecht der Stände) » le « droit de ceux qui sont dépourvus d'état social (das Recht der Standeslosen) »[80]. L'« universalité » de la classe pauvre n'est donc jamais que le strict pendant de l'« élémentarité » de sa condition, un peu comme son envers négatif. Avant d'acquérir explicitement le sens d'une universalité de destination, celle de ceux qui, ne possédant que leurs bras, n'étant propriétaires que d'eux-mêmes, seront investis de la tâche de l'émancipation universelle, cette universalité de la non-propriété signifie ici avant tout une « parenté » de la classe pauvre avec la nature.

Cependant, cette parenté ne concerne pas la nature prise comme tout avec tous ses produits, mais seulement ce qui dans la nature est « élémentaire » et « accidentel », ce qui est précisément le cas des ramilles. D'une manière saisissante, Marx met directement en rapport la « pauvreté physique » et la « pauvreté humaine », c'est-à-dire sociale : « Les ramilles nous serviront d'exemple. Le lien organique qu'elles entretiennent avec l'arbre vivant est aussi inexistant que celui du serpent et de sa dépouille. Par l'opposition entre les branchages et les rameaux morts, abandonnés par toute vie organique, brisés, et les arbres solidement enracinés, pleins de sève, assimilant eux-mêmes organiquement l'air, la lumière, l'eau et la terre pour alimenter leur propre forme et leur vie individuelle, la nature elle-même expose, en quelque sorte, l'opposition entre la pauvreté et la richesse (die

Natur selbst stellt… der Gegensatz der Armut und Reichtum dar). C'est la représentation physique de la pauvreté et de la richesse. La pauvreté humaine ressent cette parenté et déduit de ce sentiment de parenté son droit de propriété ; or, si elle attribue au propriétaire obtenant par préméditation la richesse physique et organique, elle revendique donc la pauvreté physique et ses hasards. Dans ce mouvement des forces élémentaires, elle ressent une force alliée, une force plus humaine que la force humaine [81]. » Ce passage est remarquable à plus d'un titre. En premier lieu, par la façon dont il présente l'opposition entre les branchages et rameaux privés de toute vie organique et les arbres nourrissant leur vie organique des éléments qu'ils assimilent comme une opposition entre la pauvreté et la richesse : en effet, l'opposition par laquelle la nature expose cette opposition de la pauvreté et de la richesse est celle du mort et du vivant, ou, plus exactement, celle de la rupture du lien organique et celle de la vie organique dans toute la vigueur de sa poussée. En deuxième lieu, par la façon dont l'opposition entre richesse physique et pauvreté physique exprime ou « représente » l'opposition entre richesse sociale et pauvreté sociale, ce qui permet de donner son contenu déterminé à l'identité de position précédemment relevée entre l'essence élémentaire des rameaux et l'élémentarité de la masse des pauvres. La pauvreté sociale occupe dans la société la même place que celle que la pauvreté physique occupe dans la nature dans la mesure où la rupture du lien organique a dans la société le sens d'une exclusion de la pauvreté hors du système des états sociaux : les rameaux et branchages tombés de l'arbre signifient en quelque sorte physiquement la chute de la masse des pauvres au plus bas de l'échelle sociale. En troisième lieu, par le caractère naturel de l'affinité ou de la parenté ressenties par la pauvreté sociale envers la pauvreté physique : « La pauvreté humaine, écrit Marx, ressent cette parenté (fühlt diese Verwandtschaft) et déduit de ce sentiment de parenté son droit de propriété[82]. »

L'« instinct juridique » des pauvres

Il convient de s'arrêter à cette notion d'un sentiment d'affinité dont dérive le droit de propriété revendiqué et effectivement pratiqué par la masse des pauvres. On est bien là en présence de ce que Marx identifie comme un fondement de ce droit de propriété dénommé plus haut « droit d'occupation ». Or ce fondement ne renvoie nullement à la raison dans son exercice conscient ou encore à la volonté déclarée de se rendre maître d'une chose vacante. Il nous conduit à l'inverse à l'idée pour le moins singulière d'un « instinct juridique » (rechtlichen Trieb) ou d'un « sens instinctif du droit » (instinktmässiger Rechtssinn) qui fait éprouver aux pauvres la parenté immédiate entre pauvreté physique des ramilles et leur propre pauvreté sociale. Voilà en effet une idée qui nous situe au plus loin de la conception hégélienne du droit : non seulement, comme nous avons déjà pu le remarquer, Hegel distingue dans le § 211 de la Philosophie du droit entre la forme rationnelle du code et la collection informe des droits coutumiers, mais il prend soin dans le même paragraphe de souligner que « seuls les animaux ont leur loi en tant qu'instinct », alors que « les hommes l'ont en tant que coutume »[83]. Nous sommes indiscutablement plus proches de Savigny et de son insistance sur la source souterraine et invisible du droit[84], à cette réserve près que Marx n'invoque pas le fonds immémorial des croyances populaires, mais la naturalité quasi animale d'un « instinct » qui met à nu la condition inhumaine de ceux qui sont, dans la société, privés de toute propriété et de toute appartenance sociale légalement déterminée, donc de ceux dont l'existence n'est qu'une « simple coutume de la société civile » et non un état reconnu « au sein de l'organisation consciente de l'État »[85].

Ce recours à l'instinct juridique des pauvres présente en outre l'avantage de légitimer l'opposition tranchée entre les coutumes des pauvres et les coutumes des privilégiés et donc de résoudre l'épineuse question du conflit entre différentes sortes de coutumes. Car si, d'un côté comme de l'autre, on est mis en présence du fait indéniable de coutumes ancestrales, au plan du droit le critère de l'ancienneté n'est d'aucune valeur. Si ces deux sortes de coutumes s'opposent radicalement, c'est parce que les coutumes des nobles, tout en étant des coutumes, ne sont pas des droits, mais des « non-droits » contraires à la raison, tout à l'opposé des coutumes de la pauvreté qui sont conformes au « droit rationnel ». Mais, comble de l'injustice, en dépit de leur opposition à l'universalité de la loi, les coutumes des nobles ont été reconnues par les lois existantes jusque dans ce qu'elles ont de foncièrement irrationnel, alors que les coutumes des pauvres attendent toujours d'être reconnues par la législation en dépit de leur conformité à cette même universalité. Pire encore, elles voient leur existence directement menacée par une législation dictée par la logique étriquée de l'intérêt privé. Toutefois, contre toute attente, ces dernières ne doivent pas leur « rationalité » au fait qu'elles seraient élaborées par la raison en tant que faculté, ou qu'elles procéderaient d'un acte de volonté éclairé par elle, mais à l'immédiateté et à la spontanéité d'un « instinct ».

On pourrait s'étonner de cette légitimation en faisant valoir, contre le raisonnement marxien, que les coutumes des privilégiés ne sont pas sans renvoyer elles-mêmes d'une certaine manière à un « instinct ». Reste que si instinct il y a alors, il n'est rien d'autre que l'« instinct naturel aveugle, sans mesure, unilatéral » et « dépourvu de loi » dont on a vu

plus haut qu'il constituait l'intérêt privé consacré par la loi sur le vol de bois. Il en va tout autrement de l'instinct juridique attribué aux pauvres. À défaut de constituer l'élément intentionnel requis par la prise de possession en droit romain (animus domini), cet instinct en serait une sorte d'équivalent naturel, « quelque chose comme un animus proprietarii instinctuel qui, associé à des besoins naturels, permet de parler de la nature juridique des choses[86] ». La sûreté de cet instinct juridique est telle que, si la pauvreté humaine « revendique la richesse physique-organique pour le propriétaire agissant avec préméditation », « elle revendique la pauvreté physique pour le besoin et son hasard »[87]. Il est au plus haut point révélateur du propos de Marx que le sentiment de la parenté entre la pauvreté physique et la pauvreté humaine inspire à cette dernière une séparation nette entre ce qui revient au propriétaire et ce qui revient au besoin et à son hasard : la richesse physique-organique de l'arbre vivant revient de droit à celui qui, par l'intentionnalité formelle de la préméditation, se constitue en dominus, mais la pauvreté physique des ramilles revient de droit à celui qui doit satisfaire un besoin naturel éprouvé au gré des circonstances, et d'autant plus impérieux que sa condition le prive de tout pouvoir sur les moyens de le satisfaire.

Ce qui transparaît à travers cette réflexion, c'est que l'affinité ressentie par la pauvreté sociale entre elle-même et la pauvreté physique est une affinité entre deux hasards dont l'un et l'autre relèvent également de la nature : d'une part, le hasard du besoin et, d'autre part, le hasard de la chute des ramilles sur le sol du fait, par exemple, de la force et de la direction du vent et de la position plus ou moins exposée de l'arbre à cette force, c'est-à-dire le « hasard des éléments (der Zufall der Elemente) qui arrachent à la propriété privée ce dont elle ne veut plus se dessaisir[88] ». Si la pauvreté humaine ressent d'instinct dans ce « mouvement des forces élémentaires » « une force alliée », c'est précisément parce que ce mouvement non intentionnel et non prémédité parvient à triompher de la volonté réfléchie du dominus en lui arrachant ce à quoi il n'entend pas renoncer. Car, à la différence des « aumônes jetées sur la chaussée », les « aumônes de la nature » ne relèvent nullement d'un élan de charité. Le hasard des éléments va ainsi au-devant du hasard du besoin auquel la pauvreté est asservie en lui procurant sans intention les moyens de se satisfaire, par la seule violence faite à la volonté du propriétaire privé de la forêt. Cependant, si le hasard des éléments est ressenti comme une « force alliée » par ceux qui subissent le hasard du besoin, il n'en est pas de même de l'arbitraire des privilèges sociaux. Certes, cet arbitraire relève lui aussi d'une manière de hasard, mais ce « hasard »-là n'a quant à lui plus rien de naturel, même et surtout lorsqu'il s'agit du hasard de la naissance qui distingue les nobles des roturiers. La formulation de Marx donne à entendre avec une très grande précision l'opposition des deux sortes de hasard et, par voie de conséquence, l'opposition du « hasard social » aux deux formes parentes du hasard naturel : « L'arbitraire accidentel (zufällig) des privilégiés fait place au hasard (Zufall) des éléments », ou, plus justement traduit : « Le hasard de l'arbitraire des privilégiés fait place au hasard des éléments »[89]. « Arbitraire » rend ici exactement le terme allemand Willkür, mais il a l'inconvénient de ne pas exprimer la racine Will, qui renvoie à la volonté, même si c'est en l'espèce sous la figure du « bon vouloir » dans ce qu'il peut avoir de despotique et de capricieux. On laisse ainsi échapper une indication singulièrement éclairante : les prétentions arbitraires des privilégiés, loin de procéder d'un « instinct juridique », dérivent de leur « arbitre » (Willkür), si bien que le hasard de l'arbitraire se réduit finalement au

caprice d'une volonté.

La cohérence remarquable de l'argumentation marxienne se précise alors : si l'instinct de la pauvreté peut valoir juridiquement, c'est en ce qu'il s'oppose à l'arbitraire d'une volonté, celle du propriétaire privé, voyant à juste titre dans les « éléments naturels » une force qui le seconde dans cette lutte. En d'autres termes, l'instinct juridique n'est pas pour la pauvreté le substitut d'un animus domini défaillant ou manquant, il n'est même pas un « animus instinctuel » – notion contradictoire pour autant que le terme latin d'animus signifie en droit l'intention en tant qu'elle procède de la volonté –, mais il légitime un « droit d'occupation » qui remet radicalement en cause le bien-fondé de l'animus domini parce qu'il est lui-même dépourvu de tout animus. On voit mieux à présent le rôle charnière qui revient à cette notion d'« instinct juridique » : sa fonction est très exactement d'ajuster la naturalité de l'existence d'une classe soumise au besoin par son dénuement radical à la naturalité de la chose ou de l'objet convoités par ce besoin, c'est-à-dire de constituer le moyen terme qui garantit l'adéquation entre les coutumes de la pauvreté et la « nature juridique des choses ». C'est donc par elle que l'identité signifiée par l'analogie – entre la position de la classe pauvre et la position du bois mort tombé de l'arbre – prend tout son sens.

L'« activité » comme fondement du droit des pauvres

Un tel naturalisme juridique peut-il s'accorder aisément avec la reconnaissance de l'« activité » comme second fondement des coutumes de la pauvreté ? Une telle reconnaissance ne relève-t-elle pas plutôt de ce que l'on pourrait appeler par contraste un « praticisme » juridique ? Relisons la phrase, déroutante par sa brièveté, dans laquelle Marx introduit brusquement cette justification des coutumes par l'activité, non sans l'expliciter par la phrase suivante, qui reprend l'exemple du bois mort : « Mais la pauvreté trouve déjà son droit dans son activité (Tätigkeit). Par le ramassage (Sammeln), la classe élémentaire de la société humaine se confronte aux produits de la puissance élémentaire de la nature en les mettant en ordre (ordnend)[90]. » À suivre l'indication donnée par la seconde phrase, on peut comprendre que le droit de la pauvreté peut se déduire directement de l'activité du ramassage comme activité de mise en ordre des produits de la nature. Que faut-il entendre exactement derrière cette expression elliptique de « mise en ordre » ? Une telle activité consiste à séparer le bois mort des arbres vivants, ce qui a pour effet d'éviter que la putréfaction du bois accumulé sur le sol n'entrave à l'avenir la croissance de la forêt. Elle contribue donc à l'assainissement de la forêt sans pour autant qu'il s'agisse là d'une fin consciemment poursuivie par les pauvres. Juste après avoir subsumé le ramassage sous ce concept d'« activité », Marx mentionne un certain nombre de cas qu'il rattache au ramassage par la même expression : « Il en va pareillement » (ähnlich verhält es sich). Il évoque d'abord le cas des produits qui poussent sauvagement et qui sont de ce fait un pur accident de la possession, affirmant qu'en raison de leur insignifiance ils « ne sont pas objet de l'activité du véritable propriétaire » (keinen Gegenstand für die Tätigkeit des eigentlichen Eigentümers bilden)[91]. On peut illustrer ce cas par l'exemple des baies sauvages et des airelles qui est donné un peu plus bas dans le texte de ce même article. La référence à l'absence d'activité du propriétaire sur ces produits permet d'éclairer le propos de Marx : il est légitime que ce qui n'est pas objet de l'activité du propriétaire privé devienne la « propriété » de ceux qui en font un objet de leur activité (la cueillette des fruits sauvages).

Le même raisonnement peut être étendu au cas du « glanage » et de la « seconde récolte » évoqués immédiatement après. Rappelons à cet égard que le glanage relève d'un « droit d'usage » sur les produits du travail agricole : après la moisson, et une fois que la récolte est achevée et enlevée, la coutume autorisait le ramassage de ce qui restait dans les champs (la paille et des grains) par les plus démunis[92]. C'est donc bien l'activité qui, sous des formes différentes (ramassage des ramilles ou cueillette des fruits sauvages dans les forêts, ramassage de la paille et des grains dans les champs, etc.), constitue le titre par lequel toutes les coutumes de la pauvreté acquièrent une unité juridique : pas plus que les ramilles arrachées à l'arbre vivant, la paille et les grains abandonnés au sol après la moisson, ou les baies et les airelles croissant sauvagement, ne sont l'objet de l'activité du propriétaire privé, mais tous ces « produits » sont en revanche l'objet de l'activité des pauvres.

Faut-il voir dans cette légitimation par l'activité une trace de la théorie hégélienne du travail comme « moment constitutif du droit de propriété[93] » ? Il semble que le concept de travail soit dans cette théorie beaucoup plus étroit que celui d'activité mise en œuvre dans l'article de 1842 : tel qu'il intervient dans la première section des Principes de la philosophie du droit consacrée au droit abstrait, ce concept n'est pas sans présupposer une relation de la personne à une chose telle que cette même personne, définie comme « volonté libre », ne se rapporte qu'à elle-même dans cette relation à la chose. Manifestement, un tel concept est par trop tributaire des catégories du droit romain pour qu'il puisse convenir à la situation analysée par Marx. On peut cependant suggérer un autre rapprochement, moins surprenant qu'il y pourrait paraître au premier abord : on doit à Johann Gottlieb Fichte une théorie originale du droit de propriété, élaborée dans son Fondement du droit naturel (1796) et dans L'État commercial fermé (1800), selon laquelle tout droit de propriété est « un droit exclusif à une activité libre déterminée » et nullement un droit exclusif à la possession de choses[94]. Cette libre activité, explique Fichte, peut être déterminée ou bien « par l'objet sur lequel elle s'exerce », ou bien « par elle-même dans sa propre forme [...] sans référence aucune à l'objet sur lequel elle s'exerce », ou bien enfin par les deux à la fois, c'est-à-dire « par sa forme propre et par l'objet auquel elle se rapporte » : elle s'entendra alors comme le « droit d'entreprendre exclusivement une action déterminée sur un certain objet, et d'exclure tous les autres humains de la même utilisation d'un même objet »[95]. C'est donc seulement « au figuré et de façon dérivée » qu'on peut appeler l'objet lui-même – par exemple un champ – « propriété de l'ayant droit » : de cet ordre « est le droit exclusif du laboureur à cultiver ses céréales sur tel champ donné ». D'où une justification ingénieuse et forte du « droit de pâture » sur le champ d'un autre : ce droit du laboureur, poursuit Fichte, « ne détruit pas le moins du monde le droit d'un autre à faire paître ses bêtes de la fin des moissons jusqu'aux semailles, sur ce même champ ». Une note de bas de page précise que le droit de pâture « ne constitue pas un empiétement » ou une quelconque forme d'« atteinte » à la propriété d'autrui en ce que l'« on ne peut pas produire de contrats explicites quant à la possession et à la provenance (du statu quo) »[96]. L'enjeu proprement politique de cette prise de position apparaît en pleine lumière dans cette conséquence que « la propriété du sol n'existe simplement pas dans notre théorie », si du moins l'on comprend par là « une propriété du sol », et non « un droit propre et exclusif à un certain usage du sol »[97]. Mais, dès lors que le droit de propriété n'est jamais qu'un droit d'usage procédant de la libre activité, aucune classe de la société (propriétaires fonciers ou noblesse) ne peut donc prétendre regrouper les « uniques véritables propriétaires », sauf à se rendre coupable d'une usurpation inexcusable : « La Terre appartient à Dieu, l'homme ne disposant que de la possibilité de la cultiver adéquatement et d'en user[98]. » Grâce à cette détermination du droit de propriété par la délimitation dans l'espace et le temps d'une sphère d'activité, on peut parfaitement concevoir qu'un même objet puisse donner lieu à des droits différents dont différentes personnes seraient titulaires, sans que cela soit source de litiges ou de conflits.

On voit tout de suite le parti qu'un Marx familiarisé avec Fichte[99] pouvait tirer de cette critique impitoyable de toute réification de la propriété, identifiant celle-ci à un droit exclusif à des choses et sur des choses, qui pouvait aisément être retournée contre Kant,

Savigny et Hegel lui-même[100]. À partir du moment où le droit de propriété bien compris n'est qu'un droit d'usage qui ne doit pas porter préjudice aux droits d'usage des autres, on peut parfaitement rendre compte de la multiplicité et du chevauchement des droits consacrés par la coutume : étant l'objet de l'activité du propriétaire de la forêt, les arbres vivants relèvent indiscutablement du droit d'usage de ce dernier, sans que cela empêche le moins du monde les pauvres d'exercer un droit d'usage sur les branchages et rameaux morts, puisque ces parties de l'arbre que la nature a séparées de lui sont objet de l'activité des seuls pauvres et non objet de l'activité des propriétaires fonciers. Le même raisonnement trouve à s'appliquer aux fruits poussant sauvagement dans la forêt ou à la paille et aux grains restant sur le sol après la fin de la moisson. En fin de compte, c'est la répartition des droits d'usage en fonction du critère de l'activité qui joue désormais le rôle d'une véritable instance de légitimation, et en aucune manière un droit à la possession exclusive d'une chose en tant que chose, droit inintelligible qui nous ramènerait à la figure du maître absolu (dominus).

Cependant, ce recours au concept fichtéen d'« activité » s'inscrit ici dans une argumentation complexe visant à faire apparaître le double fondement des coutumes de la pauvreté : d'une part, la légitimation par la parenté instinctivement ressentie avec la nature, d'autre part, la légitimation par l'exercice d'une activité sur certains objets. Or cette double légitimation n'est pas sans faire difficulté. En effet, si l'on peut aisément comprendre que le bois mort des ramilles « expose » physiquement la pauvreté, on voit mal comment la même chose pourrait se dire des fruits sauvages des bois ou des objets du glanage. Non que le « hasard des éléments » ne puisse jouer un rôle dans la forme même de leur existence : on peut bien dire que les premiers croissent à l'aventure et qu'aucune intention déterminée n'a laissé choir sur le sol les seconds. Il reste malgré tout que les premiers sont des produits organiques bien vivants et les seconds sont des sous-produits du travail agricole. Dans ces conditions, peut-on encore invoquer un « instinct juridique » des pauvres et le sentiment d'une affinité immédiate entre ces produits et la pauvreté sociale ? Pour cela, il faudrait modifier profondément l'esprit de l'analogie dont nous avons parlé plus haut : car peut-on sérieusement soutenir qu'il y a toujours identité entre la position occupée par ces produits dans la nature et la position occupée par la classe pauvre dans la société ?

Cette difficulté interne à l'argumentaire marxien est particulièrement perceptible lorsque l'auteur en vient à rendre compte du débat opposant certains députés de la Diète sur le traitement qui doit être réservé à la cueillette des baies sauvages et des airelles. Un député des villes s'élève contre la disposition de la loi assimilant cette cueillette à du vol en arguant du fait que cette activité permet aux enfants de familles pauvres de procurer un petit gain à leurs parents. Un autre député lui rétorque que ces fruits seraient dans sa région commercialisés et expédiés par tonneaux en Hollande. Marx commente en ces termes : « Effectivement, en un lieu, on a déjà réussi à faire d'un droit coutumier des pauvres un monopole des riches. On a ainsi la preuve absolue qu'il est possible de monopoliser un bien commun (ein Gemeingut) ; il va donc de soi qu'il faut le monopoliser. La nature de l'objet (die Natur des Gegenstandes) réclame le monopole puisque l'intérêt de la propriété privée l'a inventé[101]. » Ce qui ressort tout d'abord de ce passage, c'est bien entendu le sophisme par lequel « quelques âmes mercantiles » s'autorisent à déduire le « il faut » (muá) du « il est possible » (kann) : on peut monopoliser au profit des riches un

bien commun puisqu'on l'a déjà fait en un lieu, on doit donc le monopoliser. Mais à l'arrière-plan on retrouve tout le naturalisme juridique qui inspirait la première légitimation des coutumes de la pauvreté. Les fruits qui poussent sauvagement dans la forêt constitueraient en soi ou par nature un « bien commun », nature qui ne serait pas affectée par la transformation contre nature que lui fait subir le monopole des riches. Par conséquent, à l'affirmation selon laquelle la « nature de l'objet » exige l'appropriation privée d'un dominus en la personne du propriétaire foncier, il faudrait opposer l'affirmation contraire selon laquelle cette même nature exige sa reconnaissance et sa défense comme bien commun. C'est pourquoi un « sage législateur » devrait se préoccuper de dépouiller l'instinct juridique de son caractère négatif « en lui ménageant une sphère d'action positive »[102] : c'est une fois encore l'instinct juridique qui est convoqué pour garantir l'ajustement du droit coutumier des pauvres à la « nature juridique des choses ». La légitimation emprunte alors à Savigny et à Beseler, et non à Fichte. Veut-on à l'inverse faire reposer cette légitimation sur le fait que la cueillette, comme le ramassage, soit une activité des pauvres et non des propriétaires privés ? En ce cas on met l'accent sur le fait même de l'activité indépendamment de la nature hétérogène des produits qui sont objets de cette activité (bois mort, fruits sauvages ou produits du travail agricole). La légitimation emprunte alors à Fichte, et non plus à Savigny ou Beseler.

L'hétérogénéité irréductible des coutumes de la pauvreté

En définitive, si Marx réussit assurément à faire apparaître au cœur des coutumes de la pauvreté une dimension de conflictualité par laquelle elles s'opposent aux coutumes des privilégiés comme aux prérogatives du propriétaire privé sanctionnées par la législation moderne, il ne parvient pas à asseoir cette opposition sur un fondement juridique solide. On se gardera donc de conclure hâtivement que Marx considère la coutume, à l'opposé de tout naturalisme, comme un « construit social contradictoire[103] ». Les articles de 1842 échouent à trancher clairement entre « naturalisme » et « praticisme ». Mais s'il est bien un problème qu'ils nous aident à poser, c'est celui de savoir dans quelle mesure on peut penser les coutumes à la fois dans leur conflictualité et dans leur caractère construit. Que reste-t-il en effet de l'irréductibilité des coutumes aux lois comme actes d'un législateur si on fait procéder les premières d'une « construction » ? Et peut-on penser quelque chose comme une « coutume construite » sans vider le concept de coutume de tout son sens ? Après tout, il est difficile de méconnaître, même si l'on refuse de souscrire à l'idéologie organiciste de la Common Law, que l'on ne décide pas d'adopter une coutume comme on décide de promulguer une loi. Peut-être faut-il dissocier l'idée de « construction » de celle de décision ou de volonté, mais il faut alors déterminer positivement le ou les modes de cette construction. S'il s'agit d'une construction juridique, on n'aura fait que reculer la difficulté sans progresser le moins du monde vers sa résolution. Ainsi, quelle portée pratique peut-on reconnaître à la revendication par Marx d'un droit coutumier universel pour les pauvres ? Car ce n'est pas simplement l'opposition juridique entre coutumes des privilégiés et coutumes des pauvres, c'est également l'unification juridique des différentes coutumes de la pauvreté qui apparaît comme problématique. On voit mal comment l'on pourrait surmonter l'hétérogénéité radicale de toutes ces coutumes et l'on ne sache pas que l'universalité soit réductible au plus petit dénominateur commun.

Pour les juristes, la notion de « communaux » a en effet recouvert deux choses malaisées à distinguer : d'une part, un droit des communautés d'habitants à la propriété de certaines terres, d'autre part, les usages collectifs qui s'exercent sur les propriétés privées et qui donnent aux habitants des droits sur des produits, dont le plus important est le droit de vaine pâture ou « droit de tous les habitants, même les non-propriétaires, d'envoyer des bêtes sur les terres privées des autres, une fois la récolte enlevée ». Ce n'est pas que les premiers intéressés étaient incapables de distinguer les deux sortes de droits, c'est qu'ils refusaient de les dissocier pratiquement lorsqu'il s'agissait de faire face à une offensive contre les communaux. Comme le note Nadine Vivier : « Les habitants savent fort bien les différencier, mais ils ont tendance à les rendre indissociables lorsqu'ils les sentent attaqués[104]. » Cette remarque sur les deux aspects de la notion de communaux vaut pour la France comme pour l'Allemagne. Dans ce dernier pays, les termes différaient certes, puisqu'on disait Allmende en Allemagne du Nord et Gemeinheit en Allemagne du Sud. Mais, comme en France, les définitions données par les juristes ne renvoyaient ni exclusivement à l'appartenance d'une terre à une communauté locale, ni exclusivement à

la jouissance collective par les habitants d'une terre ne leur appartenant pas. Cette relative indétermination imposait aux juristes de prendre en compte les deux aspects en même temps. Apparus en Allemagne au cours du Moyen Âge central et tardif, les communaux devraient leur existence à la revendication par une communauté d'un pouvoir de réglementation sur l'exploitation par ses membres des terres environnantes : de ce fait, le concept de « communaux » comprenait le droit de participer à cette exploitation en tant qu'il se rapportait aussi bien à la terre en propriété privée qu'à la terre qui était la propriété de la communauté[105].

C'est d'ailleurs cette dualité inhérente au concept juridique qui explique que les pratiques collectives à l'égard des communaux aient été si différenciées suivant les régions à l'intérieur d'un même pays. On a ainsi pu mettre en évidence, dans le seul cas de la France, de grandes diversités régionales qui ont persisté en deçà de l'unification de la législation sur tout le territoire. Ces différences renvoient elles-mêmes à des comportements différents face aux communaux : dans le centre du Bassin parisien et du Bassin aquitain, les communaux n'occupaient que des superficies minimes et ne constituaient pas des foyers de la vie collective ; dans les régions de l'Ouest et du Massif central, ils étaient considérés comme de simples annexes de la propriété privée ; dans le Nord, le Nord-Est, le Jura et les Alpes, ils étaient au contraire tenus pour le patrimoine de la communauté, qui édictait les règles de leur gestion au profit de tous[106]. Ainsi, lorsque les communaux étaient considérés comme des appendices de la propriété privée, c'est le droit de la terre qui prévalait ; mais lorsque la jouissance en était accessible à tous les résidents, c'est le droit de la personne qui l'emportait[107]. Comment, dans ces conditions, unifier les pratiques à partir de règles communes, d'autant plus que l'on s'interdisait tout recours à l'arme de la législation pour élaborer un droit coutumier universel ? Plus grave encore, qui se verrait chargé de la redoutable tâche d'« inventer la langue juridique nouvelle » dans laquelle ce droit accéderait à sa propre formulation ? S'il était exclu de confier ce travail à des jurisconsultes professionnels, sauf à déposséder les pauvres du droit élaboré en leur nom, était-il réaliste d'attendre des pauvres qu'ils « se fassent eux-mêmes et directement les interprètes de leur droit[108] » ?

Dans ces conditions, l'espoir de voir s'élaborer un tel droit coutumier de la pauvreté semblait voué à demeurer un vœu pieux. En dernière analyse, c'est la notion même de « pauvreté » qui, par son indétermination, décourageait par avance un tel projet : le pauvre était certes exclu du droit de propriété, mais cette exclusion était elle-même susceptible de prendre différentes formes. La figure du prolétaire fera bientôt concurrence à celle du pauvre, allant parfois jusqu'à se l'assimiler, de telle sorte que le critère purement négatif de la non-propriété deviendra en lui-même insuffisamment discriminant. Dès 1843, l'expression de « classe universelle » désignera non l'ensemble des pauvres, mais seulement ceux des non-propriétaires qui, condamnés à vendre leur force de travail, étaient formés dans l'usine à la dure école de la lutte collective sous l'impitoyable fouet d'un progrès technique et industriel accéléré. Dans cette nouvelle perspective historique, la « pauvreté absolue » de la non-propriété portera la revendication de la propriété collective des moyens de production, et non plus celle de la perpétuation d'un droit d'usage collectif qui ne remettait pas par lui-même en cause la propriété privée. Rétrospectivement, la résistance des pauvres à l'expropriation des communaux finira par apparaître comme une tentative désespérée, sinon de faire tourner la roue de l'histoire en

arrière, du moins d’entraver son avancée.

Le communisme des pauvres, obstacle au progrès ?

C'est ce qui explique que la ligne de pensée esquissée par Marx en 1842 restera sans véritable postérité dans la tradition du matérialisme historique. Pourtant, la référence à la conception fichtéenne du droit à l'activité pourra apparaître philosophiquement prometteuse à certains théoriciens du socialisme. Dans le chapitre III de sa thèse Les Origines du socialisme allemand, chapitre significativement intitulé « Le collectivisme chez Fichte », Jean Jaurès souligne ainsi la force de cette conception qui supprime toute propriété directe sur les choses au profit du seul droit d'appliquer son activité à un objet quelconque et en tire cette conséquence décisive : puisqu'il est impossible de réserver à chaque citoyen une part de terre ou d'industrie, il revient à l'État de garantir à chacun un droit à l'activité, c'est-à-dire un droit au travail. De cette manière, le droit à la propriété finit par s'identifier au droit au travail : « Mais comme la propriété est l'activité libre appliquée à tel ou tel objet, à tel ou tel dessein, chaque homme aura un travail assuré et fixe, sera propriétaire ; le droit au travail, voilà la véritable propriété[109] ! »

Cette promotion de l'État comme garant du droit au travail n'empêche pas l'auteur de la monumentale Histoire socialiste de la Révolution française de porter un jugement sévère sur les anciens droits d'usage, comme le droit de glanage ou le droit de vaine pâture, au nom du progrès historique. Dans le tome I de cette œuvre consacré à la Constituante, Jaurès se montre ainsi très compréhensif à l'égard des paysans propriétaires pris en tenaille entre la « suzeraineté féodale » et « une sorte de communisme élémentaire », entre la puissante oligarchie nobiliaire d'une part, et le « faible et pauvre communisme de village » de l'autre. Certes, il voit bien que l'édit de clôture de 1766, qui accordait aux propriétaires le droit d'enclore leurs terres, remettait directement en cause le droit de glanage des pauvres voués du fait de cette interdiction à servir de main-d'œuvre bon marché pendant la moisson[110]. Mais c'est pour déplorer la « perpétuelle invasion et occupation » des terres des paysans propriétaires contraints d'abandonner « aux habitants de la commune les épis laissés à terre ou le chaume plus ou moins haut »[111]. Surtout, il s'élève vigoureusement contre la confusion entre le « magnifique communisme moderne compris aujourd'hui par le prolétariat socialiste » et le « communisme misérable et rudimentaire » du droit de glanage. Il condamne sans équivoque ce communisme de la pauvreté comme un frein au progrès de l'humanité : « Le communisme moderne mettra au service des paysans groupés et affranchis toutes les forces de la science : et je reconnais au contraire que les antiques coutumes, comme celle du glanage, qui luttaient à la fin du XVIIIe siècle contre l'intensité croissante et l'exclusivisme croissant de la propriété individuelle, étaient souvent contraires au progrès. Interdire l'emploi de la faux, sous prétexte que la faucille laisse au glaneur un chaume plus haut, empêcher l'extension des prairies naturelles ou artificielles et gêner l'élevage du bétail sous prétexte que les glaneurs ont droit à une surface déterminée de glanage, c'est prolonger la routine et la misère : et en somme l'âpreté individualiste des seigneurs, des fermiers, des bourgeois, des riches laboureurs, servait l'humanité future mieux que le communisme de quasi-

mendicité et de somnolente routine que voulaient maintenir les pauvres [112]. » Le jugement se fait moins catégorique lorsqu'il est question du droit de vaine pâture, dans la mesure où le conflit n'oppose plus alors les « pauvres du village » aux « riches laboureurs du tiers état », mais les paysans à l'« égoïsme accru du noble et du moine », c'est-à-dire aux « oisifs » : les prairies et les forêts « semblent, sur la terre déchiquetée par la propriété individuelle, le suprême asile du communisme primitif »[113]. Mais c'est pour souligner peu après la faiblesse du tiers état, même lorsqu'il prend parti pour la restitution des communaux aux habitants qui en ont été dépossédés par des seigneurs cupides : « La conception individualiste, bourgeoise et paysanne de la propriété permettait bien au Tiers État de maintenir ou même de rétablir, contre l'accaparement des nobles, l'ancien communisme traditionnel et rudimentaire : elle ne lui permettait guère d'étudier complaisamment et d'organiser avec zèle l'exploitation scientifique et intensive d'un vaste domaine commun[114]. » La démarche est constante : le passé est toujours jugé par sa contribution à la préparation de l'avenir, qu'il soit capitaliste ou postcapitaliste.

Rien n'est plus éloquent à cet égard que l'appréciation portée par Jaurès sur le projet de partage définitif des biens communaux élaboré par le Comité d'agriculture qui préluda au vote de la loi le 10 juin 1793. Dans le tome VI de son Histoire, intitulé Le Gouvernement révolutionnaire, ce dernier devance d'emblée une objection : « Parfois ceux des socialistes qui croient que la réhabilitation de l'Ancien Régime est un moyen de critiquer la société bourgeoise, ont prétendu que par le partage des communaux, par le morcellement de ce bien commun en propriétés individuelles, la Révolution avait dépouillé les pauvres[115]. » S'élevant contre cette attitude, Jaurès fait valoir que le régime des communaux « était absolument oligarchique » dans la mesure où c'étaient les riches, « seuls ou presque seuls », qui en bénéficiaient, ajoutant que, « presque partout, le vœu des pauvres, des prolétaires, était donc très nettement prononcé pour le partage »[116]. Faisant état de la position de Souhait, le seul député de la Convention qui combattit le plan définitif du Comité, il remarque qu'il se borna à demander que le partage fût temporaire et non définitif, à la seule fin de préserver les pauvres « de la chute totale dans la misère, le désespoir et l'esprit de révolte ». Il y voit la preuve que « personne ne proposait alors une utilisation vraiment communiste des biens communaux[117] ». Aussi finit-il par juger très favorablement le plan du Comité d'agriculture : du moins ce plan ne cherche-t-il pas à « déguiser sous une apparence de communisme une sorte de fondation charitable perpétuée à travers les âges » et veut-il « multiplier les propriétés individuelles » ; c'est justement en quoi il est supérieur à la position de Souhait, « même au point de vue socialiste »[118]. Évoquant alors le « communisme agraire » de l'avenir, il écrit ces lignes définitives : « Il ne sera pas l'extension d'un vague domaine disputé par l'égoïsme routinier des propriétaires individuels ou concédé viagèrement à titre d'aumône à des pauvres maintenus au-dessous du plein droit de propriété. Et il valait mieux, même pour le grand communisme futur, ajouter à la force immédiate, à l'indépendance et à l'élan révolutionnaire de la démocratie rurale et du prolétariat agricole, que maintenir comme une stérile parodie, ou comme une dérisoire ébauche, un communisme inférieur et dégradé [119]. »

Tout autre était, on l'a vu, la perspective adoptée par Marx en 1842. Il ne s'agissait alors en rien de juger des pratiques coutumières en les situant dans l'horizon d'une nécessité

historique, ni d'y déchiffrer un droit à l'activité garanti par l'État, mais de leur chercher un fondement juridique indépendant du droit étatique établi. Cependant, dès lors que la classe ouvrière se voit investie d'une mission émancipatrice, la question qui ne peut manquer de se poser pratiquement est celle de la formation d'un droit proprement prolétarien, dans les conditions d'une lutte menée de l'intérieur même de la société bourgeoise.

Notes du chapitre 8

1. Cf. Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, Marx : du « vol de bois » à la critique du droit, PUF, Paris, 1984, p. 175. Nous nous référons dans les pages qui suivent à la traduction des articles de Marx publiés dans ce volume. Dans le film d'Edgar Reitz, Heimat II. L'exode (2013), dont la première scène se passe en 1843, lecture est faite sur la place d'un village de Rhénanie d'une proclamation rappelant l'interdiction de ramasser le bois mort tombé des arbres.

2. Ibid., p. 135.

3. Nadine VIVIER, Propriété collective et identité communale. Les Biens communaux en France 1750-1914, Publications de la Sorbonne, Paris, 1998, p. 217.

4. Ibid., p. 218.

5. Ibid., p. 221.

6. Ibid., p. 90 à 113. La liste des méfaits forestiers telle qu'elle est établie par un garde forestier en 1845 donne une idée de la diversité et de l'étendue des besoins couverts par les produits forestiers : vol de myrtilles et autres fruits des bois, produits forestiers nécessaires à la production des brosses et des balais, nourriture pour le bétail, bois pour les lattes de toiture, les perches à houblon, les pieux, les escaliers, les tréteaux et les échafaudages, poix-résine à recueillir sur les arbres endommagés, etc. (ibid., p. 95-96).

7. Ibid., p. 135 (nous soulignons). Marx renvoie à l'article 167 de la Constitutio Criminalis Carolina adoptée en 1532 par la Diète impériale à Regensburg, qui préconise un traitement à part du « vol par nécessité », soumis non au droit pénal mais au droit civil et renvoie soit aux coutumes soit aux dédommagements (ibid., p. 169, note c).

8. Ibid., p. 139. Sur le sens de l'expression hégélienne « règne animal de l'esprit », cf. ibid., p. 169, note d.

9. Mikhaïl XIFARAS, « Marx, justice et jurisprudence. Une lecture des "vols de bois" », loc. cit., p. 10.

10. Ibid., p. 11.

11. Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, Marx : du « vol de bois » à la critique du droit, op. cit., p. 135.

12. Ibid., p. 136.

13. Ibid., p. 12-13.

14. Ibid., p. 13.

15. Ibid., p. 143.

16. Ibid., p. 144.

17. Ibid., p. 168. Cette phrase est extraite de passages de l'ouvrage de Charles DE BROSSES, Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigriti (1760), qui avait été traduit en allemand en 1785 et que Marx venait de lire juste avant d'écrire les articles sur le vol de bois.

18. Mikhaïl XIFARAS, « Marx, justice et jurisprudence », loc. cit., p. 13. Au début de l'article du 30 octobre, Marx rappelle qu'« en France le garde dénonce le fait mais non la valeur » (cf. Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, Marx : du « vol de bois » à la critique du droit, op. cit., p. 147).

19. Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, Marx : du « vol de bois » à la critique du droit, op. cit., p. 148.

20. Ibid.

21. Ibid., p. 152.

22. Ibid., p. 176.

23. Ibid., p. 158.
24. Ibid., p. 159.
25. Ibid., p. 176.
26. Ibid., p. 161.
27. Ibid., p. 161-162.
28. Ibid., p. 160.
29. Ibid., p. 165.
30. Ibid., p. 167.
31. Ibid.
32. Ibid. (nous traduisons). Rappelons que le terme allemand de « Stand » (pluriel Stände) n'a pas la signification du français « classe ». Par « état », il faut donc entendre une réalité sociale plus proche de celle des « ordres » de l'Ancien Régime, quoique moins homogène.
33. Ibid., p. 171-172.
34. Mikhaïl XIFARAS, « Marx, justice et jurisprudence », loc. cit., p. 15-16, note 49.
35. Chez Hegel, l'intérêt particulier commun à tous les membres d'un état social est ce qui assure la médiation entre l'intérêt particulier de chaque individu et l'intérêt général incarné par l'État.
36. Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, Marx : du « vol de bois » à la critique du droit, op. cit., p. 167 (traduction modifiée).
37. Ibid., p. 148.
38. Ibid., p. 144.
39. Ibid., p. 162.
40. Sur le sens de cette conception de la propriété de soi héritée de Locke, que Marx ne désavouera jamais et dont il fera le principe de la « propriété individuelle » dans le communisme, cf. Pierre DARDOT et Christian LAVAL, Marx, prénom : Karl, op. cit., p. 645 et 690.
41. Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, Marx : du « vol de bois » à la critique du droit, op. cit., p. 162.
42. Ibid., p. 156.
43. William SHAKESPEARE, Œuvres complètes III, Histoires I, coll. « Pléiade », Gallimard, Paris, 2008, p. 1123.
44. Peter LINEBAUGH, The Magna Carta Manifesto, op. cit., p. 67.
45. Pour une analyse critique de cette pièce, nous renvoyons le lecteur à la « Notice » qui lui est consacrée dans l'édition de la « Pléiade » (William SHAKESPEARE, Œuvres complètes, op. cit., p. 1600 à 1611).
46. C'est ce qu'affirme hâtivement Daniel Bensaïd dans sa présentation des articles de Marx : Les Dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres , La Fabrique, Paris, 2007, p. 41. Cette étiquette de « rationaliste libéral » renvoie elle-même à la périodisation opérée par Althusser, qui distingue un « moment rationaliste libéral » dans l'itinéraire intellectuel de Marx (cf. ibid., p. 12).
47. Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, Marx : du « vol de bois » à la critique du droit, op. cit., p. 138.
48. Le cas de l'Allemagne est très différent : à la fin du XVe siècle, l'Allemagne comptait plusieurs centaines de territoires (Länder) qui étaient réunis dans un ensemble politique assez lâche, l'Empire (Reich) ; à côté du droit impérial s'était développé un droit coutumier local et féodal différent d'une région à l'autre et souvent mis par écrit dans des recueils : le « Miroir des Saxons », le « Miroir des Franconiens », le « Miroir des Souabes », etc. À cela s'ajoutaient des droits coutumiers variant fortement d'une ville à l'autre (Harold J. BERMAN, Droit et Révolution, op. cit., p. 79-80).
49. Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, Marx : du « vol de bois » à la critique du droit, op. cit., p. 138 (traduction modifiée).
50. Ibid., p. 139 (traduction modifiée).
51. Ibid., p. 140 (traduction modifiée).
52. Ibid.
53. Ibid. (traduction modifiée).
54. Ibid. (traduction modifiée).

55. Ibid. (nous ne voyons aucune raison de rendre ce terme par « partialité »).

56. HEGEL, Principes de la philosophie du droit, op. cit., § 3, remarque, p. 93 (cité par Mikhaïl XIFARAS, « Marx, justice et jurisprudence », loc. cit., p. 28).

57. Mikhaïl XIFARAS, « Marx, justice et jurisprudence », loc. cit., p. 35.

58. Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, Marx : du « vol de bois » à la critique du droit, op. cit., p. 141.

59. Ibid.

60. Ibid., p. 141.

61. Mikhaïl XIFARAS, « Marx, justice et jurisprudence », loc. cit., p. 8-9.

62. Cf. supra, chapitre 7, la référence au § 211 des Principes de la philosophie du droit.

63. Mikhaïl XIFARAS, « Marx, justice et jurisprudence », loc. cit., p. 25.

64. Ibid., p. 23-25.

65. Ibid., p. 29.

66. Ibid., p. 32.

67. Ibid., p. 39.

68. Ibid., p. 43.

69. Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, Marx : du « vol de bois » à la critique du droit, op. cit., p. 140 (traduction modifiée). Dans la note e de la page 170, ces auteurs font référence aux premiers recueils des droits coutumiers des peuples et tribus germaniques connus sous le nom de Leges Barbarorum (500-900).

70. Sur Beseler, cf. ibid., p. 236-237, et Mikhaïl XIFARAS, « Marx, justice et jurisprudence », loc. cit., p. 45, notes 114 et 115.

71. Mikhaïl XIFARAS, « Marx, justice et jurisprudence », loc. cit., p. 46.

72. Ibid., p. 142. Nous suivons ici la traduction faite par Jules Molitor de Karl Marx, La Loi sur les vols de bois, Éditions des Malassis, Paris, 2013, p. 31.

73. Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, Marx : du « vol de bois » à la critique du droit, op. cit., p. 142. La traduction de Jules Molitor donne pour cette phrase : « Mais il y a mieux : la pauvreté trouve son droit dans sa propre activité. » (Karl MARX, La Loi sur les vols de bois, op. cit., p. 33.)

74. Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, Marx : du « vol de bois » à la critique du droit, op. cit., p. 142.

75. Mikhaïl XIFARAS, « Marx, justice et jurisprudence », loc. cit., p. 38, note 101.

76. Afin de se faire une idée précise de la façon dont on déterminait à la fin du XIXe siècle ce concept d'« occupation » dans son lien avec celui de « possession », on se reportera au tome IV du Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines de Daremberg et Saglio, op. cit., et au chapitre III de l'ouvrage d'Henri ALLART, De l'occupation en droit romain, des brevets d'invention en droit français, op. cit. Pour une présentation de la distinction entre corpus et animus relativement à la catégorie de possession dans le droit romain, cf. l'entrée « Possession », rédigée par Jean-Marc Trigeaud, de l' Encyclopédie philosophique universelle, II, Les Notions philosophiques, PUF, Paris, 1990.

77. Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, Marx : du « vol de bois » à la critique du droit, op. cit., p. 139.

78. Cf. Pierre DARDOT et Christian LAVAL, Marx, prénom : Karl, op. cit., 53 et sq.

79. Karl MARX, Critique du droit politique hégélien, Éditions Sociales, Paris, 1975, p. 211. Mikhaïl Xifaras met à bon droit l'accent sur cette « anticipation du thème de la classe universelle, développé à partir de 1843 » (Mikhaïl XIFARAS, « Marx, justice et jurisprudence », loc. cit., p. 18, note 57).

80. Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, Marx : du « vol de bois » à la critique du droit, op. cit., p. 140 (traduction modifiée).

81. Ibid., p. 142.

82. Ibid.

83. HEGEL, Principes de la philosophie du droit, op. cit. (cf. note 1 du chapitre précédent).

84. Mikhaïl XIFARAS, « Marx, justice et jurisprudence », loc. cit., p. 39 : « Pour Marx comme pour Savigny, le principe d'intelligibilité du droit (sa raison) n'est pas dans l'exercice conscient de la faculté de penser (la raison). »

85. Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, Marx : du « vol de bois » à la critique du droit, op. cit., p. 142.

86. Mikhaïl XIFARAS, « Marx, justice et jurisprudence », loc. cit., p. 38.

87. Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, Marx : du « vol de bois » à la critique du droit, op. cit., p. 142 (nous retraduisons toute cette phrase en suivant de près la traduction de Marx par Jules Molitor – La Loi sur les vols de bois, op. cit., p. 32-33).

88. Ibid.

89. Ibid. Nous nous efforçons de restituer la symétrie voulue par Marx entre l'adjectif zufällig et le substantif Zufall en transformant l'adjectif en substantif.

90. Ibid. (traduction modifiée).

91. Ibid.

92. Cf. sur ce point les précisions apportées sur la pratique du glanage en France depuis le Moyen Âge par le texte en ligne sur le site Justitia : « Le glanage : quel régime juridique ? » (justitia.e-monsite.com). On y apprend que cette autorisation valait pour une durée de trois jours et seulement après le lever du soleil. On y apprend de plus que ce droit continue de poser des problèmes de qualification juridique en raison des dichotomies classificatrices dont notre droit est si friand : il n'est en effet ni une infraction, ni un acte à titre gratuit, ni un acte à titre onéreux, ni un droit d'usage proprio sensu en ce qu'il ne permet pas de prendre ce qui est nécessaire aux besoins personnels de l'usager. Conclusion par défaut : « Il s'agirait donc d'une fiction juridique qui permettrait de désigner une chose comme abandonnée ou sans maître, alors que cette chose est un meuble qui fait l'objet d'un droit de propriété. »

93. C'est l'une des suggestions émises par Mikhaïl X IFARAS, « Marx, justice et jurisprudence », loc. cit., p. 38 (note 101).

94. Johann Gottlieb FICHTE, L'État commercial fermé, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1980, p. 108.

95. Ibid., p. 108-109.

96. Ibid., p. 109.

97. Ibid.

98. Ibid.

99. On a toutes les raisons de penser qu'il le fut, du fait en particulier de la relation intellectuelle privilégiée avec un fichtéen aussi affirmé que Bruno Bauer durant les années 1840-1841, relation qui l'amena à collaborer à la rédaction du pamphlet La Trompette du jugement dernier.

100. Que l'on pense en particulier à la position de la classe qui est en rapport immédiat avec la terre, soit à l'« état substantiel » des propriétaires fonciers, et à sa place dans la Chambre des représentants des états telle que Hegel la conçoit.

101. Pierre LASCOUMES et Hartwig ZANDER, Marx : du « vol de bois » à la critique du droit, op. cit., p. 143.

102. Ibid.

103. Ibid., p. 231. Nous souscrivons entièrement au jugement nuancé de Mikhaïl X IFARAS, « Marx, justice et jurisprudence », loc. cit., p. 37.

104. Nadine VIVIER, « Le rôle économique et social des biens communaux en France », in Gérard BÉAUR, Christophe DUHAMELLE, Reiner PRASS, Jürgen SCHLUMBOLM (dir.), Les Sociétés rurales en Allemagne et en France, actes du colloque international de Göttingen (23 au 23 novembre 2000), Bibliothèque d'histoire rurale, AHSR, Caen, 2000, p. 195.

105. Reiner PRASS, « Les communaux et leur usage dans l'économie domestique paysanne », in ibid., p. 179.

106. Nadine VIVIER, Propriété collective et identité communale, op. cit., p. 299.

107. Nadine VIVIER, « Le rôle économique et social des biens communaux en France », loc. cit., p. 205.

108. Mikhaïl XIFARAS, « Marx, justice et jurisprudence », loc. cit., p. 47.

109. Jean JAURÈS, Les Origines du socialisme allemand, Librairie Ombres blanches, 2010, Toulouse, p. 57. À dire vrai, l'argumentation de ce chapitre tourne surtout autour de la question de la mesure de la valeur : la limite de Fichte serait de proposer deux mesures de la valeur, l'une par la « valeur d'utilité », l'autre par la « valeur de travail », sans parvenir à les concilier.

110. Jean JAURÈS, Histoire socialiste de la Révolution française, t. I, La Constituante, première partie, Éditions Sociales, Paris, 1983, p. 283-284.

111. Ibid., p. 282. La note 17 de l'éditeur (p. 283) précise à ce propos : « Les épis qui échappaient aux

moissonneurs appartenaient aux pauvres : c'était la part de Dieu. Les blés étaient traditionnellement sciés ; il restait sur le champ un chaume très haut qui revenait aux pauvres lui aussi. De là, de la part des bénéficiaires de ce droit, l'hostilité à l'usage de la faux qui, coupant les blés à ras de terre, ne laisse qu'un chaume très court. »

112. Ibid., p. 286 (nous soulignons).

113. Ibid., p. 295.

114. Ibid., p. 302.

115. Ibid., t. VI, Le Gouvernement révolutionnaire, p. 142.

116. Ibid.

117. Ibid.

118. Ibid., p. 145 (les italiques sont de Jaurès).

119. Ibid. (nous soulignons).

Chapitre 9

Le commun des ouvriers : entre coutume et institution

La question d'un « droit prolétarien » spécifique a fait l'objet d'un refoulement massif. Elle a pourtant été longtemps au centre des réflexions d'un grand nombre de socialistes qui se sont interrogés autant sur la pérennité de coutumes ouvrières parfois très anciennes que sur la portée d'inventions institutionnelles originales. Ce refoulement n'a rien de mystérieux. On a vu dans le premier chapitre de ce livre combien la forme du parti, avec ses tendances oligarchiques, l'avait emporté dans le mouvement ouvrier. Cette domination était censée se justifier par une incapacité politique des ouvriers due à leur situation d'aliénation et de dépossession dans la société capitaliste. D'un tel point de vue, puisque les ouvriers ne sont pas en mesure par eux-mêmes de développer une autonomie de vie et de travail, une culture qui leur soit propre, des institutions qui, en donnant une autre forme à leur activité et à leurs rapports, leur permettent de préparer en l'esquissant une autre société dans le creuset de l'ancienne, le parti est bien le seul dépositaire des intérêts historiques du prolétariat ; mieux, il en est l'essence et le bien le plus précieux. Cette voie qui ouvre sur le fétichisme politique n'a pas été sans conséquence sur la construction du marxisme comme théorie de parti. Tout à l'inverse de certaines proclamations de Marx dans les années 1840, qui pensait que le rôle de la critique était de dire pourquoi il y avait de la lutte, la doctrine en question a prétendu la guider, lui dicter ses rythmes, lui indiquer sa finalité et sa méthode, et ceci au nom d'une science de l'histoire dont le parti avait le monopole. En France, le guesdisme en a été la première forme, anticipant la bolchevisation du Parti communiste. Ce qui n'a pas empêché ce marxisme de parti, fonctionnant à l'orthodoxie, de se plier à toutes sortes de virages et d'évolutions et de justifier des pratiques et des revendications bien éloignées des visées marxiennes ou léninistes.

Ce marxisme dominant s'est constitué contre une autre tradition qui, aujourd'hui encore, se révèle d'un grand intérêt pour la pensée du commun. Plutôt que de construire le parti révolutionnaire qui dirigera une éventuelle prise de pouvoir, l'émancipation des travailleurs devrait commencer par l'invention de nouvelles formes de travail et de production, de nouvelles règles de vie sociale, un droit propre au monde ouvrier, toutes innovations qui lui assureraient son autonomie. De Proudhon à Mauss ou à Gurvitch en passant par Jean Jaurès et Maxime Leroy, cette idée qu'il faut construire l'autonomie ouvrière par des institutions nouvelles et spécifiques nous introduit à une autre tradition de l'émancipation que l'on peut identifier dans ses sources au socialisme associationniste[1].

Qu'est-ce que le mouvement ouvrier, bien au-delà des seuls partis, sinon l'institutionnalisation de nouveaux rapports et de nouvelles pratiques propres au monde

prolétarien ? Le socialisme, spécialement en Europe occidentale, a hérité d'une tradition de sociabilité et d'entraide ouvrière et urbaine d'Ancien Régime, celle des corporations, des compagnonnages, des guildes, des confréries, groupements qui avaient institutionnalisé des solidarités de métiers réglementées, chacun ayant ses propres références religieuses et ses rites plus ou moins bachiques[2]. La volonté de les détruire, dont témoignent en France aussi bien l'édit de Turgot de 1776 que la loi Le Chapelier de 1791, et en Angleterre les Combination Acts de 1799 et 1800, n'a pas suffi à les effacer de l'histoire sociale. Confréries, sociétés d'entraide, compagnonnages ont survécu dans la clandestinité. Le Chapelier avait pourtant fixé la philosophie du nouvel ordre : « Il n'y a plus de corporation dans l'État, il n'y a plus que l'intérêt particulier de chaque individu et l'intérêt général. Il n'est permis à personne d'inspirer aux citoyens un intérêt intermédiaire, de les séparer de la chose publique par un esprit de corporation[3]. » La sociabilité ouvrière, dans le contexte de l'industrialisation, est réapparue en plein jour avec les sociétés de secours mutuel, la doctrine multiforme de l'association ouvrière – Leroux, Buchez, Fourier, etc. –, l'ambitieux programme du mouvement coopératif issu de l'owénisme et, dans la seconde moitié du XIXe siècle, après la grande phase répressive, les Bourses du travail et la pratique syndicale[4]. Le commun ouvrier n'a pas été défini par un parti qui n'a fait qu'en récupérer la force après coup, il a d'abord trouvé sa forme idéale dans l'association et sa philosophie pratique dans l'exercice de la solidarité. Nous voudrions nous attacher ici à montrer comment ont été pensés son institutionnalisation et son rôle dans le changement social, et, plus précisément, comment s'est constituée une réflexion qui fait de la solidarité et de la coopération le principe et l'effet d'un certain régime d'institutions ouvrières autonomes.

Coutumes et créations institutionnelles

Concernant les institutions ouvrières, la question se pose de savoir s'il s'agit d'une véritable invention ou d'une coutume prolongée. L'observation historique doit faire sa place à l'héritage, à condition de ne pas oublier qu'il est recréation dans un contexte nouveau. Les formes nouvelles d'organisation, comme les Bourses du travail à la fin du XIXe siècle, s'inscrivent dans le temps long de l'histoire. Le mot « bourse » vient des compagnons, qui tenaient « bourse commune » pour les secours, entraides, fêtes et rites de la communauté de métier. L'archéologie du mutuellisme, de la coopérative et du syndicat retrouve toujours le socle d'un monde de règlements, de rites et de contrôles qui constituent un droit coutumier parfois fort ancien. Édouard Dolléans, résumant la thèse de Jean Vial sur La Coutume chapelière, écrivait : « La coutume consiste essentiellement en pratiques de solidarité léguées par les compagnonnages aux sociétés ouvertes, et par celles-ci aux syndicats[5]. » Cette survivance dans le monde industriel de mots mais aussi de règles propres aux métiers traditionnels s'adapte à des conditions évidemment nouvelles. Ce qui est en jeu dans cette reprise d'une tradition par-delà les censures du libéralisme, c'est la constitution du droit ouvrier dans le nouveau monde industriel. Ce n'est pas du fruit de l'imagination spontanée des hommes que sortiront les nouvelles institutions sociales, mais de leur expérience propre qui infléchit et modifie les héritages collectifs. Sans doute, comme l'ont montré Beatrice et Sidney Webb, y a-t-il quelque chose de nouveau dans les trade-unions qui nous empêche de les concevoir comme des prolongements des guildes de métier : ce ne sont plus des maîtres ou des aspirants maîtres qui s'organisent par métiers, ce sont des salariés qui nouent des relations de solidarité pour entraver la concurrence que les patrons entretiennent entre eux et lutter pour de meilleurs salaires et de meilleures conditions de travail[6]. Plus précisément, le divorce entre force de travail et moyens de production donne lieu à de nouvelles formes d'association qui ne sont plus fondées sur la solidarité de métier entre maîtres et compagnons pour l'établissement du juste prix des produits, mais sur l'opposition d'intérêts entre patrons et salariés, au-delà de la séparation des métiers.

Pourtant, transmission des coutumes et création des formes institutionnelles ne s'opposent pas simplement, elles se mêlent longtemps dans l'expérience historique de la lutte. La classe des ouvriers d'industrie s'organise à mesure qu'elle produit un droit qui lui est propre en s'appuyant sur des acquis symboliques et juridiques antérieurs. C'est ainsi que les premières luttes ouvrières font souvent appel à d'anciens règlements des corporations, en particulier ceux de l'apprentissage, ou à d'anciens tarifs coutumiers que la nouvelle classe de patrons industriels s'entend pour supprimer dans le cadre du libre-échange et du libre contrat de louage de la force de travail. Mais la grande nouveauté institutionnelle qui voit le jour en Angleterre reste l'idée du dépassement du cadre corporatif de métier pour aller vers le nouvel unionisme transversal, vers la « one big Union », qui vise à faire entrer tous les métiers dans une seule grande institution syndicale[7]. C'est ce à quoi appelait dès 1827 William Thompson dans son pamphlet Labour Rewarded : « Contre la course aux salaires de misère, menée par les divers patrons, le seul remède consiste en un syndicat national regroupant tous les ouvriers du pays[8]. » Que ce

propos vienne de celui qui, avec Owen, a saisi combien pour s'opposer au régime institué de la concurrence il fallait inventer d'autres règles, d'autres rapports et d'autres pratiques fondés sur la coopération, n'est pas pour nous étonner. Ce que découvre le mouvement coopératif qui se développe dans les années 1820, c'est que la productivité de l'industrie, et partant la richesse des sociétés, réside dans ce que Proudhon appellera plus tard la « force collective ». Nous avons vu plus haut les principaux éléments de cette théorie. Mais comment faire de cette puissance coopérative un principe de réorganisation sociale ? C'est tout le problème, plus ou moins clairement posé, du socialisme et de la doctrine de l'association dans leurs diverses variantes. C'est encore Proudhon, l'un des socialistes les plus soucieux du droit ouvrier, qui va le poser dans toute son ampleur.

L'institution de la force collective

En effet, Proudhon n'est pas seulement celui qui « découvre » la force collective à l'origine de la richesse des sociétés[9]. C'est aussi celui qui, beaucoup plus systématiquement que Marx, réfléchit en termes d'institution alternative à la propriété privée et à la propriété d'État. En d'autres termes, c'est l'un des premiers théoriciens de l'institution du commun. On a beaucoup sous-estimé l'influence de Proudhon sur la pensée de Marx comme son empreinte sur le socialisme et le syndicalisme. On a même oublié que Marx, s'il a toujours défendu contre les proudhoniens l'horizon de la révolution d'ensemble de la société, n'en a pas pour autant méprisé les inventions prolétariennes, et en particulier les institutions de coopération. Dans l'adresse inaugurale à la Première Internationale, Marx oppose ainsi à l'« économie politique du capital » la coopération, qui est l'« économie politique du travail »[10]. C'est après la mort de Marx que l'hégémonie du marxisme sur le mouvement ouvrier a lourdement pesé dans l'effacement de Proudhon de l'histoire socialiste, au point de méconnaître le rôle de ses idées dans la Commune ou dans le syndicalisme révolutionnaire jusqu'à 1914 au moins. C'est l'une des raisons pour lesquelles une lecture ou une relecture de Proudhon s'imposent.

Pensant la société future sous un angle résolument juridique et institutionnel[11], ce dernier écrit : « La civilisation est le produit du droit[12]. » Dans La Capacité politique des classes ouvrières, il affirme que l'infériorité des ouvriers réside dans leur ignorance de ce grand fait social qu'est la création juridique de nouvelles formes d'institution. Or c'est par le développement d'un droit économique et social qui leur est propre que les ouvriers trouveront la voie de leur libération. Comme le souligne Georges Gurvitch, interprète scrupuleux de la pensée proudhonienne, si la vie sociale est avant tout un tissu de relations les plus diverses, le droit, « chose capitale de la société », est la base de toute refondation sociale[13].

Selon Proudhon, le rapport humain lui-même, « ce qui se fait entre les hommes », relève du droit. Il s'agit donc de construire un « ordre juridique de la vie en commun », extra-étatique, qui réglera les rapports entre les individus sociaux, un droit qui ne s'imposera pas d'un coup mais se développera progressivement à partir du sol même de la société : « Au-dessous de l'appareil gouvernemental, à l'ombre des institutions politiques, loin des regards des hommes d'État et des prêtres, la société produisait lentement, et en silence, son propre organisme ; elle se faisait un ordre nouveau, expression de sa vitalité et de son autonomie, et négation de l'ancienne politique comme de l'ancienne religion[14]. » 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, en ceci différent de la tradition juridique d'origine romaine qui a fait du législateur la source de la loi. Cette idée du droit social doit s'imposer en devenant le bien des ouvriers, la science grâce à laquelle ils l'emporteront. Gurvitch a fortement rappelé qu'il y a un Proudhon juriste, dont la grande idée est la « réconciliation du socialisme et de l'idée de droit[15] ». Pour résumer d'un mot l'ambition du projet proudhonien, on dira que la souveraineté du droit social doit l'emporter sur la souveraineté étatique. L'État doit se soumettre à la loi

émanant de la société, la constitution politique doit, sinon se subordonner à la « constitution sociale », du moins être contrebalancée par l'organisation juridique propre de la société. Dans la dernière partie de l'œuvre, la constitution fédérale qu'il imagine obéit à l'idée que l'État n'est jamais ou ne devrait jamais être autre chose qu'une coordination d'unités locales ou fonctionnelles[16]. Ce droit qui renvoie à l'existence d'une société comme ensemble de relations doit être considéré comme supérieur au droit public de l'État et au droit privé de la propriété. Il leur est antérieur et a des sources incontestables dans l'existence d'une communauté sociale qui préexiste à toute constitution politique. Forme juridique de la nouvelle démocratie ouvrière, il se fonde sur un droit social coutumier fondamental qui organise la société à partir de ces groupements élémentaires que sont la famille, la commune ou l'atelier.

Le droit est ainsi destiné à redonner à la société la pleine possession de sa force collective. Cette récupération est le véritable but que doit poursuivre le mouvement social, ce que n'ont pas compris la plupart des communistes et socialistes. Il s'agit pour Proudhon de faire cesser ce « scepticisme juridique » des socialistes et des communistes, non pour des motifs purement théoriques, mais pour des raisons pratiques. La négation du droit aboutit au despotisme communiste. Mais Proudhon lutte sur deux fronts à la fois, puisqu'il condamne aussi l'individualisme libéral qui a perverti le droit[17]. Contre l'« universalisme », qu'il soit traditionaliste ou communiste, pour lequel la communauté n'est qu'un super-individu qui absorbe toutes les personnalités singulières, et contre l'individualisme, qui ne voit dans l'individu qu'un être abstrait, isolé des relations sociales, il faut saisir la société comme un système complexe de relations et trouver une forme d'organisation qui corresponde à la nature même de ce système : « L'humanité, comme un homme ivre, hésite et chancelle entre deux abîmes, d'un côté la propriété, de l'autre la communauté : la question est de savoir comment elle franchira ce défilé, où la tête est saisie de vertiges et les pieds se dérobent[18]. » Comment échapper à ce balancement tragique entre propriété privée et propriété communautaire, entre l'« hypothèse individualiste » et l'« hypothèse communiste » ? Il convient d'organiser par le droit la force collective sans écraser l'initiative individuelle. La grande tâche du socialisme proudhonien, appelé aussi « mutuellisme » ou « fédéralisme », voire « anarchisme positif », est de la faire reconnaître et de l'organiser comme réalité sociale spécifique. Proudhon passe souvent pour le tenant de l'organisation spontanée de la société civile, dans le prolongement de Saint-Simon[19]. Ce qu'il y a de vrai dans ce jugement qui, ainsi qu'on le verra plus loin, demande à être tempéré, c'est que Proudhon mise tout sur la capacité de la société à engendrer par les contrats librement établis un droit producteur d'équilibre et d'harmonie. Contre Louis Blanc, Proudhon montre que ce n'est pas d'en haut, par l'État, que la révolution va s'opérer, mais par le bas. Comme l'écrit Bouglé, qui résume la pensée de Proudhon, « il suffit que les citoyens s'entendent directement pour régler les conditions de l'échange égal. Une sorte de révolution moléculaire, une autorégénération de la société civile s'opérera ainsi, qui rendra inutiles toutes les reconstructions rêvées pour la société politique[20] ».

C'est donc une nouvelle voie qu'il faut emprunter, celle de la « constitution sociale », contre l'« idée gouvernementale ». Pas de « plan du communisme », pas d'Idée utopique ou de grand principe moral – l'« attraction » pour Fourier ou le « dévouement » pour Cabet ou Louis Blanc –, mais une organisation juridique de la force de la collectivité. La méthode

consistera à partir des rapports sociaux et des forces économiques, comme la division du travail ou la concurrence, pour aller vers la justice sociale et l'organisation du travail. C'est ce que désigne chez Proudhon l'expression de « socialisme scientifique » dans Qu'est-ce que la propriété ?. Il ne s'agit pas de tout inventer à partir de rien, mais de s'en tenir à la vie même de l'organisme social qui réclame un règlement, il s'agit de partir des activités de travail, de production et d'échange, pour réaménager la société selon un droit nouveau issu des pratiques et des relations concrètes entre les individus, les groupes et les fonctions. De la même manière que les idéaux naissent des forces collectives, un droit d'un nouveau genre se développe pour régler les rapports des individus. Ce droit ne peut s'établir que sur les ruines du droit romain, qui a selon lui opposé systématiquement le droit public et le droit privé comme deux pôles antagoniques. Le droit romain a en effet donné naissance à un individualisme profondément antisocial qui ne pouvait trouver de complément que dans le commandement de l'État[21]. Dans un cas comme dans l'autre, c'est la volonté qui était érigée en absolu, volonté de l'individu d'un côté, de l'État de l'autre. Gurvitch commente ainsi la réflexion de Proudhon : « Pour remédier à l'"égoïsme" individuel, le vieux droit romain, grâce à ses principes individualistes, était condamné à s'adresser à l'égoïsme de l'État ; la distance n'est pas grande entre le dominium et l'imperium, c'est-à-dire la volonté d'un individu, en petit ou en grand, considéré comme centre du droit[22]. »

La réglementation sociale émane de la pratique et structure les rapports sociaux. Si « le fait moral est essentiellement un fait social », cela vient de ce que la morale tient à l'« être collectif qui nous contient et nous pénètre », comme Proudhon l'écrit à Cournot[23]. Le droit exprime cet être social, il nous fait être plus qu'un individu et par là nous rend à nous-mêmes : à la fois « une personne et une collectivité ». Pour éviter que la société ne soit une mêlée de petits moi absolus, il faut que les relations réglées entre les individus établissent entre eux une balance, un équilibre, une pondération. Ce droit ne doit pas être imposé par un magistrat, avec ou sans consentement volontaire, il doit être établi de concert par les individus qui, au fond, sont considérés comme des échangistes établissant librement des contrats entre eux. Mais de quel contrat s'agit-il exactement ? On sait combien est lourde d'ambiguïté cette opposition du « contrat » à la « loi », qui a favorisé depuis plusieurs décennies le tournant néolibéral de la « deuxième gauche » ex-autogestionnaire.

Il y a chez Proudhon une valorisation du contrat « synallagmatique » et « commutatif » qui, sous la condition de la réciprocité, aboutit à un équilibre entre les parties. Le contrat peut résoudre tous les problèmes dans toutes les relations entre personnes physiques comme entre personnes morales. Bouglé y voit un modèle commercial de société proche de celui des économistes du XVIIIe siècle. Le lien d'échange dissout le politique, rend inutile tout gouvernement. C'est ce qui fait dire à Bouglé que Proudhon est un « socialiste de l'échange », voire un « sociologue comptable », qui a épousé la conception libérale de la société civile comme ensemble de contrats librement consentis. Ce jugement mérite un examen plus précis.

Première différence avec le libéralisme juridique, ce droit social proudhonien n'a besoin d'aucun État séparé car il n'est pas la légalisation de l'injustice et du vol. Il repose sur l'équité qui donne à chacun son dû, selon la « vraie valeur » de son travail. Ensuite, le contrat n'est pas conçu, à la manière des libéraux, comme la rencontre de deux volontés

indépendantes, de deux individus atomistiques. Il est l'expression formelle d'un rapport entre des êtres pleinement sociaux, il est la forme juridique d'une relation sociale d'échange qui n'est pas isolable de ce que sont et de ce que font les individus, êtres essentiellement relationnels. Toute la vie sociale est faite de relations qui sont des échanges de multiples sortes et qui concernent des services très variés. La société est constituée juridiquement et moralement par une multiplicité de contrats correspondant à ces échanges. Ces contrats sont en réalité des constats qui formalisent la relation, qui instituent le rapport. Élément de la constitution sociale, le contrat est toujours une constatation juridique d'un droit commun informel, lequel peut s'exprimer dans le droit coutumier des communes ou dans un droit économique traditionnel organisant les pratiques professionnelles et les relations interprofessionnelles. Comme l'écrit Gurvitch, les contrats sont « des procédés techniques de constatation formelle d'un droit préexistant[24] ».

De là découle une deuxième différence avec le libéralisme : si le droit social est la constatation formelle de rapports sociaux régis par un droit informel, cela signifie qu'il n'est pas davantage l'expression de la volonté des individus particuliers que celle d'une « volonté générale » incarnée par le législateur. Proudhon entend limiter la loi d'État et promouvoir une « constitution sociale » qui doit prévaloir sur la constitution politique, il veut la souveraineté du droit et non la souveraineté de l'État : « Justice commutative, règne des contrats, régime économique ou industriel… autant de synonymies de l'idée qui, par son avènement, doit abolir les vieux systèmes de justice distributive, de règne des lois, en termes plus concrets, de régime féodal, gouvernemental ou militaire : l'avenir de l'humanité est dans cette substitution[25]. » Nul retour sur le passé, nulle nostalgie d'un état primitif. Au contraire, c'est le droit qui, en se développant, produit la civilisation ; il affaiblit le gouvernement devenu inutile à mesure que l'on passe de la « justice distributive », dont le premier lieu est la famille, à la justice commutative[26].

Enfin, troisième différence avec le libéralisme, l'échange doit être équitable et pour cela régi par un principe qu'il nomme « mutualité » ou mutualisme et qu'il veut opposer au communisme. Si la division du travail et la spécialisation sont des faits irréversibles, il faut en conséquence régler l'échange par un principe de réciprocité qui empêche le prélèvement d'un « tribut » du plus fort aux dépens du plus faible. Le mutuellisme est ce principe d'action qui vient rééquilibrer la propriété privée par la réciprocité dans l'échange tout en respectant la liberté individuelle, puisque chacun est toujours libre de son engagement envers les autres. Il ne s'agit pas ici de travail commun, mais de circulation entre producteurs et entre producteurs et consommateurs : « Pour qu'il y ait mutualité parfaite, il faut donc que chaque producteur, en prenant certain engagement vis-à-vis des autres, qui de leur côté s'engagent de la même manière vis-à-vis de lui, conserve sa pleine et entière indépendance d'action, toute sa liberté d'allure, toute sa personnalité d'opération : la mutualité, d'après son étymologie, consistant plutôt dans l'échange des bons offices et des produits que dans le groupement des forces et la communauté des travaux[27]. » Par « constitution mutuelliste de la nation[28] », il faut entendre à la fois la garantie de revenus justes distribués à tous par un système d'assurances mutuelles et la justice dans l'échange sur la base de l'égalité des coûts et des peines entre des hommes considérés comme des égaux. Ce qui suppose l'annulation des profits liés au droit de propriété.

La « constitution sociale »

La constitution sociale n'est rien d'autre que l'auto-organisation juridique de la société qui, partant du constat des droits particuliers des différents groupements, en fait un droit commun formalisé des coproducteurs de toute la société[29]. Les groupements de producteurs, de consommateurs, les mutualités, les copropriétés, les associations, les services publics secrètent un droit autonome et spécifique qui, tous ensemble, forment un ordre juridique propre qu'est la constitution sociale. Il ne s'agit pas d'une sorte de « reconstitution sociale » arbitraire et volontariste, fruit de la décision d'un gouvernement extérieur aux rapports sociaux. La constitution sociale est la reconnaissance des formes juridiques plus ou moins organisées et explicitées qui régissent selon un principe de mutualité la vie collective à l'intérieur des groupes particuliers aussi bien qu'entre eux. L'action de ces forces collectives conduit à un ensemble de réglementations capables de résoudre les conflits, une sorte de justice commutative complexe et immanente aux rapports sociaux qui s'oppose au droit individualiste et au droit étatiste issus du droit romain traditionnel[30]. Ce droit est en fait un « droit social », selon la formule de Gurvitch, issu des pratiques économiques et sociales, qui vise à organiser la division sociale du travail et à assurer la justice, c'est-à-dire la désaliénation des forces collectives, qu'elles soient économiques, sociales ou politiques, pour autant qu'on puisse distinguer les domaines. Ce qui fait l'originalité de Proudhon, c'est qu'il confie à ce droit social la fonction de la réappropriation des forces exploitées et aliénées.

Gurvitch a fait remonter cette idée de droit social jusqu'à Grotius, selon lequel le jus naturale sociale était la couche primaire et fondamentale du droit naturel[31]. L'idée-force de Grotius, selon Gurvitch, est que le « tout », qu'il s'agisse d'une partie du peuple ou bien de tout le peuple, ou encore des relations entre les peuples, « possède la capacité de lier juridiquement et directement ses membres en raison même de son essence (cf. L. II, chap. V, § xvii)[32] ». Par conséquent, le droit naturel individuel ne précède pas ce droit naturel social, il en découle. L'idée importante que l'on retrouve dans toute une école du droit social naturel, dont Leibniz est un auteur pivot, veut que l'état de nature ne soit pas un état de dissociation, mais qu'au contraire il renvoie à l'existence de multiples formes sociales disposant de règles de droit autonomes indépendantes du pouvoir étatique. Cette école du droit social naturel fait de Grotius le premier « socialistus [33] ».

Comment naît et se développe ce droit social ? Il est issu de la pratique collective, laquelle engendre une raison commune qui, à son tour, donne naissance à des règles sociales. Le droit est une instance intermédiaire, une médiation entre les pratiques et les idées. La société ne produit pas seulement des biens, elle secrète des idées et engendre des règles. Elle génère spontanément sa raison collective et sa conscience juridique propre. Cette « raison collective » est le pendant, sur le plan des idées, de la puissance économique que la relation sociale produit d'elle-même. C'est par elle que la société réagit à l'aliénation qu'elle subit, en se réappropriant les forces collectives dont elle a été dépossédée. Ainsi, l'association effective des travailleurs, leur « coparticipation » pratique à la production de cette force collective, conduit les associés coresponsables à combattre

la concurrence en développant un idéal propre à leur classe. L'« idée ouvrière », c'est le principe de solidarité qui naît de la pratique coproductrice des travailleurs et qui doit régler, une fois trouvée la forme institutionnelle adéquate, la répartition du produit entre eux.

La nouvelle réglementation porte ainsi sur l'ensemble des rapports sociaux, puisque tous contribuent d'une manière ou d'une autre à la force de la collectivité. Le droit social, qui reconnaît et organise la force collective, doit donc s'adapter à la diversité de ses modalités pratiques. Organiser ces rapports entre individus dans le groupe de production et dans la société ne peut pas procéder d'une seule solution, d'un seul principe ou d'un seul règlement. L'organisation sociale nouvelle est donc nécessairement pluraliste puisque les rapports sociaux sont eux-mêmes différenciés et que la force collective prend des formes différentes. Proudhon distingue deux grands modes de rapport social : le rapport d e coopération directe dans les organisations ou les groupes, et le rapport de commutation rendue possible par la division du travail et les instruments d'échange. Ce rapport de commutation, ou cette relation de réciprocité, est un échange d'équivalents qui garantit une harmonie économique sur une « base vraie », c'est-à-dire la quantité de travail incorporée dans les produits. Sous cet angle, Proudhon croit pouvoir instaurer, en particulier par l'institution de la Banque du peuple, ce que les libéraux ne sont pas parvenus à faire : un état d'équilibre économique fondé sur des contrats équitables.

On en inférera que l'association ne vaut pas indifféremment pour toutes les sortes d'activité : « L'association comme dogme est réfutée », écrit Proudhon. Elle ne sera la forme adaptée que là où jouent la congruence des forces et la division technique du travail, comme c'est le cas dans l'entreprise industrielle, et non dans l'agriculture ou dans l'artisanat, où le travailleur est seul et aspire à échanger ses produits sur une base vraie et juste, selon la seule justice commutative. En effet, les artisans et les paysans doivent pouvoir échapper à cette association, sauf évidemment s'ils le désirent, puisque pour eux, propriétaires individuels, la force collective à laquelle ils contribuent relève de l'échange et donc réclame un contrat équitable entre producteurs et consommateurs. De sorte que la république démocratique et sociale prendra une forme plurielle : les paysans maîtres du sol, les artisans jouissant de l'indépendance de leur propriété et de leur métier, les salariés maîtres de leurs entreprises.

L'association n'est donc que la forme juridique qui convient à la force collective telle qu'elle est produite au sein de l'atelier ou de l'entreprise[34]. C'est là, comme il l'avait montré dans ses écrits sur la propriété en 1840, que le droit des producteurs sur la valeur engendrée par la coopération est violé et que s'impose la propriété collective. Dans les cas où une combinaison de spécialités différentes est requise pour l'œuvre commune, « où chaque homme s'engrène à l'homme comme la roue à la roue, où l'ensemble des travailleurs forme machine, comme le rapprochement des pièces d'une horloge ou d'une locomotive », alors « l'association, à peine d'immoralité, de tyrannie et de vol, me paraît être tout à fait de nécessité et de droit »[35]. Elle permettra la naissance d'une « démocratie industrielle », laquelle viendra remplacer la « féodalité industrielle » et parera au danger de l'« empire industriel », pour reprendre les formules du Manuel du spéculateur de 1857. Les « compagnies ouvrières » s'imposent particulièrement dans les mines, les chemins de fer, les grandes manufactures : « Là où la production nécessite une grande division du travail, une force collective considérable, il y a nécessité de former entre les agents de

cette industrie une Association puisque sans cela, ils resteraient les uns par rapport aux autres subalternes, et qu'il y aurait ainsi, du fait de l'industrie, deux castes, celle des maîtres et celle des salariés : chose qui répugne dans une société démocratique et libre[36]. » C'est par là que « la grande industrie, agent redoutable d'aristocratie et de paupérisme, devient à son tour un des principaux organes de la liberté et de la félicité publique[37] ». Mais il y aurait danger à ce que chaque compagnie s'enferme sur elle-même et réserve à ses seuls membres les surplus engendrés par leur taille. La Société a un droit de regard et de contrôle, et même de dissolution de ces compagnies. Cette grande industrie associative sera liée par un double pacte. Comparable à une « colonie », elle aura des devoirs et des droits envers la mère patrie, comme elle constituera un pacte entre les associés. Sur le plan interne, la juridiction des associés dans leurs groupes particuliers établit ce qu'il appelle la « démocratie industrielle ». Cette « institution sans précédents comme sans modèles[38] » devra assurer à ses membres des droits d'élection, la formation du personnel, la propriété indivise, une carrière progressive : « Par la participation aux charges et bénéfices, par l'échelle des salaires et l'élévation successive à tous les grades et emplois, la force collective, produit de la communauté, cesse de profiter à un petit nombre de capacitaires et spéculateurs ; elle devient la propriété de tous les ouvriers. En même temps, par l'éducation encyclopédique, l'obligation de l'apprentissage et la coopération à toutes les parties du travail collectif, la division du travail ne peut plus être pour l'ouvrier une cause de dégradation ; elle est au contraire l'instrument de son éducation et le gage de sa sécurité[39]. » On comprend que certains de ceux qui ont renoué avec cette aspiration à l'autonomie ouvrière ou à l'autogestion dans les années 1970 ont cru trouver chez Proudhon un pionnier.

Le fédéralisme comme organisation sociale et politique

Chez Proudhon, il n'y a pas seulement autogestion du domaine productif : c'est l'ensemble de l'organisation sociale et politique qui doit être remaniée par la constitution sociale. L'association nouvelle est dans un premier temps destinée à remplacer l'État. On retrouve ainsi la grande idée saint-simonienne reformulée par Proudhon, selon laquelle le principe d'autorité, le gouvernement et la loi d'État seront remplacés par une nouvelle structuration « horizontalisée » de la société. C'est bien à partir de cette réalité première du travail, véritable substance de la société, que pourra et devra se réorganiser toute la société, selon la formule célèbre qui veut que dans la société future « l'atelier fera disparaître le gouvernement[40] ». Cette idée générale de la révolution est bien résumée par la formule « Dissolution du gouvernement dans l'organisme économique », qui constitue le titre de la septième étude de l'ouvrage Idée générale de la révolution au XIXe siècle. Cependant, à la différence de Saint-Simon, qui se défiait du droit et des juristes, l'unité est produite ici, non par le seul jeu des forces économiques, mais aussi par le droit. « Ce que nous mettons à la place du gouvernement, nous l'avons fait savoir, c'est l'organisation industrielle, ce que nous mettons à la place des lois, ce sont les contrats [...], ce que nous mettons à la place des pouvoirs politiques, ce sont les forces économiques, ce que nous mettons à la place des anciennes classes de citoyens, noblesse et roture, bourgeoisie et prolétariat, ce sont les catégories et spécialités de fonctions, Agriculture, Industrie, Commerce, etc., ce que nous mettons à la place de la force publique, c'est la force collective, ce que nous mettons à la place de la police, c'est l'identité des intérêts, ce que nous mettons à la place de la centralisation politique, c'est la centralisation économique[41]. » Proudhon a toujours marqué sa plus grande défiance à l'égard du gouvernement, qui est incompétent par essence lorsqu'il s'agit de changer la société, comme on l'a vu selon lui en 1848. Le nouveau droit ne sera pas étatique, il sera la forme juridique de l'association ouvrière, de la mutualité et de la fédération. Mais n'est-il nul besoin d'une organisation politique quelconque ? L'économie peut-elle absorber le politique en entier ou peut-on inventer une forme organisationnelle non gouvernementale ? Telle est la question qui semble sous-tendre ses dernières œuvres.

Proudhon a pendant longtemps opposé la « constitution sociale » et la « constitution politique ». Ces deux constitutions sont « incompatibles », répète-t-il souvent[42]. Si la première, comme on l'a vu, est la forme contractuelle des rapports économiques qui exprime l'équilibre des intérêts économiques, le principe de la constitution politique d'un État est la centralisation des forces, la séparation des pouvoirs, la hiérarchie. Cette opposition, qui assimile État et politique, repose sur un « escamotage de la dimension politique » que l'on retrouve chez les socialistes saint-simoniens ou chez Marx[43]. La limite historique de Proudhon est celle de Saint-Simon, mais celle de Marx tout aussi bien. Elle tient à la période d'émergence du socialisme, lequel, comme on l'a vu plus haut, est un mouvement intellectuel et politique qui vise la réappropriation des forces sociales jusque-là accaparées ou captées par des institutions considérées comme extérieures et

parasitaires. Mais, après avoir longtemps pensé que l'État allait se dissoudre dans l'atelier, Proudhon va s'orienter dans une autre direction, vers un nouveau régime baptisé « démocratie industrielle », issu de l'atelier et de la commune, mais qui nécessitera des institutions proprement politiques d'un nouveau genre. Pour le dire autrement, dans un premier temps, Proudhon pense qu'il faut dissoudre l'État et le gouvernement dans la société, selon une position strictement saint-simonienne. Dans un second temps, il cherche plutôt à articuler les deux, en 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. Gurvitch a bien noté l'évolution de Proudhon, qui a tout d'abord fait du droit politique de l'État un prolongement du droit de guerre. C'est à partir de Justice dans la révolution qu'il « met en lumière la multiplicité de groupements différents qui forment la trame de la vie sociale, en se limitant réciproquement et en collaborant ensemble[44] ».

Mais comment passer du plan de l'atelier, de la ferme ou de la commune, au plan national ? Quelle forme donner à l'ensemble ? Quelles relations doivent s'établir entre les unités collectives qui composent la société ? Dans ses derniers écrits, Proudhon cherche à faire coexister un ordre économique juridique et un ordre politique spécifique, qui n'en est pas moins homologue à la construction économique. La réponse est fondamentalement « fédéraliste ». Le principe fédéral exige que le pouvoir central soit toujours limité par les réglementations ou les droits des groupements particuliers. La fédération en tant que telle est un frein à la centralisation et à l'aliénation des forces collectives produites par les groupements locaux ou professionnels. Thème qui le hante depuis le début des années 1850[45], la fédération doit s'entendre chez Proudhon à la fois comme fédération des unités de production et fédération des unités communales. C'est par conséquent un fédéralisme universel appelé à englober tous les pays mais aussi tous les aspects de la société. La construction d'un système fédératif, aussi bien politique qu'économique, doit assurer l'équilibre entre deux formes de démocratie, la démocratie politique des communes et la démocratie industrielle des compagnies ouvrières. Là encore, le droit apparaît comme une force d'équilibrage. Le principe fédératif permet d'équilibrer le conflit entre deux droits, le droit économique des associations et le droit politique des communes, grâce à la distinction de deux types de fédération, la fédération politique et la fédération économique agricole-industrielle. Cette dernière a pour charte la constitution sociale.

Dans Les Contradictions politiques [46], il précise que ce fédéralisme n'a rien à voir avec la « décentralisation », qui consiste à rogner les prérogatives de l'État central sans le remettre en cause[47]. Il part de l'unité vivante du groupe naturel, la seule unité réelle, toute autre « unité » dans l'ordre social étant artificielle. Ce groupe naturel, d'où jaillira la nouvelle vie politique, est aussi appelé « homme collectif », ce qui renvoie à l'idée qui lui est chère du « travailleur collectif ». Ce n'est pas la famille, comme les contrerévolutionnaires le croient, encore moins l'individu, c'est la réunion en un même lieu de plusieurs familles, une société élémentaire en somme, un organe qui « se constitue » en cité ou en « commune » – les deux mots sont pour lui synonymes – et devient ainsi souverain. En un mot, son fédéralisme politique est communaliste. Cette société de base se caractérise par son unité naturelle, par son inviolabilité. Il y a comme une loi de la nature qui veut que les organes sociaux soient unitaires. S'ils sont trop grands, ils se divisent et se déchirent. C'est ainsi que les enfants partent fonder de nouvelles familles,

que les colonies font sécession et deviennent des cités indépendantes. Quant à l'unité imposée de l'extérieur, artificiellement, par des monarchies et des républiques dans des États trop grands pour respecter la réelle autonomie des êtres naturels, elle n'est que tyrannie[48]. L'essentiel tient à l'automouvement de la vie sociale[49], c'est-à-dire à la capacité d'une unité de se mouvoir sans être dirigée de l'extérieur, donc de se donner à elle-même les moyens de sa direction : « Toutes les fois que des hommes, suivis de leurs femmes et de leurs enfants, se rassemblent en un lieu, joignent leurs habitations et leurs cultures, développent dans leur sein des industries diverses, créent entre eux des relations de voisinage, et bon gré mal gré s'imposent des conditions de solidarité, ils forment ce que j'appelle un groupe naturel, qui bientôt se constitue en cité ou organisme politique, s'affirmant dans son unité, son indépendance, sa vie ou son mouvement propre (Autokinèsis), et son autonomie[50]. » L'organisation politique doit donc se construire à partir de cette unité de base par accord entre plusieurs d'entre elles pour former par « mutuelle assurance » un groupe supérieur, mais sans jamais aller, en s'unissant pour la garantie de leurs intérêts et le développement de leur richesse, « jusqu'à s'abdiquer par une sorte d'immolation d'e[lles]-mêmes devant ce nouveau Moloch[51] ». Cette fédération d'unités élémentaires indestructibles est donc un lien de droit entre cités qui ne leur enlève rien de leur indépendance et de leur souveraineté : « La commune est par essence, comme l'homme, comme la famille, comme toute individualité ou collectivité intelligente et morale, un être souverain. En cette qualité, la commune a le droit de se gouverner elle-même, de s'administrer, de s'imposer des taxes, de disposer de ses propriétés et de ses revenus, de créer pour sa jeunesse des écoles, d'y nommer des professeurs, de faire sa police, d'avoir sa gendarmerie et sa garde civique ; de nommer ses juges ; d'avoir ses journaux, ses réunions, ses sociétés particulières, ses entrepôts, sa mercuriale, sa banque, etc. La commune prend des arrêtés, rend des ordonnances : qui empêche qu'elle n'aille jusqu'à se donner des lois ? Elle a son église, son culte, son clergé, librement élu ; elle discute publiquement, en conseil municipal, dans ses journaux ou ses cercles, tout ce qui touche à ses intérêts ou excite son opinion. Voilà ce qu'est une commune ; car voilà ce qu'est la vie collective, la vie politique. Or la vie est une, entière, pleine d'action, et cette action est universelle ; elle repousse toute entrave, elle ne connaît de limite qu'elle-même ; toute coercition du dehors lui est antipathique[52]. »

Cette fédération politique de type communaliste reposant sur des liens de mutualité entre les cités n'annule pas la démocratie économique, elle la complète, elle se surajoute à la « fédération industrielle-agricole », laquelle permet le dépassement du particularisme de chaque groupement économique dans la fédération sans réduire son indépendance. Dans quelle mesure la fédération politique des communes et des services publics ne prend-elle pas le pas sur l'organisation économique ? N'est-ce pas au niveau politique que la classe ouvrière pourra faire passer ses idéaux, son « idée » ? N'est-ce pas dans l'espace de la fédération politique que pourra se développer la démocratie ? Il semble bien que Proudhon, plutôt que de prolonger son antigouvernementalisme radical, se soit dirigé vers une conception de l'« autogouvernement » politique. L'idéal démocratique n'est-il pas « que la multitude gouvernée fût en même temps multitude gouvernante ; que la société fût identique et adéquate à l'État, le peuple au gouvernement, comme en économie politique producteurs et consommateurs sont les mêmes[53] » ?

Le « droit prolétarien »

Il faut viser une « réorganisation de l'industrie sous la juridiction de tous ceux qui la composent », et ceci par la mise en œuvre de « leur nouvelle conception du droit », comme l'écrit Proudhon dans De la capacité politique des classes ouvrières [54]. C'est là toute l'idée des « compagnies ouvrières » et de la fédération industrielle-agricole. L'objectif est clair et n'engage rien de moins que la création d'une « civilisation » nouvelle. Mais il n'est pas question d'attendre la prise de pouvoir et encore moins une hypothétique victoire électorale. Les ouvriers doivent se dégager dès maintenant de l'emprise des propriétaires et de l'État. Proudhon soutient que les prolétaires doivent, pour y parvenir, développer « leur personnalité et leur autonomie » grâce à la puissance propre du mouvement ouvrier lui-même, auquel s'applique parfaitement toute la logique de la force collective. Pour imposer son droit, le prolétariat doit devenir une force collective organisée et élaborer, développer sa propre pensée, en se méfiant des institutions dites représentatives, dans lesquelles le prolétariat a toujours le dessous. En un mot, il lui faut créer ses propres institutions. C'est l'ultime message de Proudhon, contenu dans des textes qui auront une certaine influence sur de nombreux partisans de l'insurrection communaliste de 1871.

Cette idée d'une création institutionnelle propre au prolétariat comme levier de son émancipation a inspiré de nombreux auteurs après lui, dont, en Angleterre, Beatrice et Sidney Webb et, en France, l'historien et sociologue Maxime Leroy qui, en 1913, a recensé et analysé les formes institutionnelles créées par le prolétariat français depuis le milieu du XIXe siècle. Dans La Coutume ouvrière [55], il entend décrire en détail le « droit prolétarien », c'est-à-dire l'« ensemble des règles écrites ou verbales qui réglementent la vie, la sociabilité prolétariennes[56] ». L'idée directrice de l'enquête est qu'il y a bien un « droit ouvrier spontané, œuvre directe et originale du prolétariat groupé dans ses Fédérations, coutume libre sans caractère judiciaire[57] ». C'est pourquoi Leroy préfère à tout prendre parler de « droit prolétarien » plutôt que de « droit ouvrier » : dans l'usage courant, le « droit ouvrier » se rapporte à la réglementation du travail par la voie de l'autorité publique, alors que le droit prolétarien se forme indépendamment de cette autorité en produisant des règles sans caractère judiciaire. Cependant, contrairement à ce que le titre de l'ouvrage pourrait donner à penser, le terme de « coutume » recouvre mal ce dont il est effectivement question. Il est ici problématique en ce qu'il signifie « manière d'agir habituelle, fixée par l'usage », comme si la transmission d'anciens usages suffisait à épuiser le contenu de ce droit ouvrier. Il semble impliquer que le monde ouvrier a accumulé une sorte de droit coutumier qui lui est propre, fait de normes transmises par la tradition et qui ne sont pas réfléchies par ceux qui les respectent et leur obéissent. Le droit prolétarien ne serait dans cette perspective qu'un « droit commun » au caractère de classe fortement affirmé, une sorte de Common Law produite par les seuls ouvriers à leur usage exclusif. Certes, le terme de « coutume » renvoie chez Leroy à l'autorité acquise par une règle qui a son ancienneté et sa continuité, et dont la force d'obligation repose en partie sur son histoire. Mais ce que montre en réalité l'enquête de Leroy est bien plutôt la créativité de la classe ouvrière, sa capacité à inventer sa propre histoire, et donc sa propre tradition, au lieu de perpétuer, au besoin en la gauchissant pour l'adapter aux nouvelles

conditions, une tradition déjà séculaire. Le prolétariat moderne n'a pas été seulement l'héritier des vieux métiers médiévaux, il a dû inventer des institutions nouvelles qui n'existaient pas avant la révolution industrielle, il a dû déployer des pratiques réglées qui sont devenues les sources de son droit spécial. En ce sens, Leroy donne raison à Pelloutier quand celui-ci disait du peuple qu'il était avant tout « créateur et inventeur[58] ».

Cependant, en dépit du recours au terme de « coutume », fort dévalorisé par l'orthodoxie juridique, on peut se demander si cet auteur ne reste pas encore tributaire d'une notion orthodoxe du droit, en recul sur ce point par rapport à Proudhon. Il entend dénoncer l'antithèse artificielle d'une société par elle-même anarchique et d'un droit venant l'ordonner de l'extérieur, mais c'est bien par opposition à cette idée d'un droit issu d'un « démiurge maître du chaos social » qu'il comprend le droit prolétarien comme « coutume ». Il le serait justement en ce qu'il n'a pas le caractère abstrait de la théorie dominante du droit, mais est plutôt le « riche et mobile système de coutumes dont le caractère obligatoire vient, non pas de l'autorité publique, mais de la nécessité où se trouvent les hommes de vivre en commun[59] ». En fait, il ne parvient pas à penser l'immanence du droit à la société autrement que comme coutume : « On ne voit pas le droit, ensemble de coutumes, se superposer à la société, à l'organisation de la société : il est la société elle-même. Il n'y a pas le droit d'une part, et puis la société. […] Du moment qu'il y a une société, il y a nécessairement un droit, un ensemble d'habitudes sociales, de coutumes[60]. » Leroy hésite à reconnaître le droit prolétarien comme un droit pour une autre raison : il n'est pas produit par une institution publique. Le syndicat, par exemple, n'est-il pas association privée ? Et comment, à ce titre, pourrait-il produire du droit ? Maxime Leroy répond : « Vis-à-vis de la loi, le Syndicat est une association privée dans la dépendance du régime constitutionnel : dans l'esprit de ses membres, il est collecteur d'impôts, législateur, juge et administrateur autonomes. Gérant de l'intérêt collectif ouvrier, tuteur de la corporation, le Syndicat a conscience d'être investi d'une véritable souveraineté sur toutes les choses relevant de la profession. Dans la pratique, il a tous les caractères et toutes les ambitions d'une association publique[61]. » Tout est dit : « dans la pratique », le syndicat produit des règles qui, pour ses membres, ont valeur de droit. Il en va donc d'une conception spécifique du droit. L'orthodoxie voudrait que le droit émane de la seule autorité publique, dont il devrait avoir le cachet et la sophistication, et non pas de la vie sociale, de la profession, de la production. Pourtant, le fait est là : les règles du prolétariat « constituent l'organisation de toute la partie prétendument inorganisée de la société[62] ». On se rend compte alors, d'après ces quelques citations, que si Leroy a plutôt pour objectif de revaloriser, contre l'orthodoxie juridique, la « coutume », il le fait au prix d'une certaine ambiguïté. Car ce qu'il montre en réalité, c'est que les pratiques ouvrières ont produit leurs propres règles, leur propre droit et leurs propres institutions, qui codifient ces règles et leur donnent autorité. Cette idée recoupe très largement la sociologie durkheimienne et surtout la conception maussienne du socialisme. À propos de l'ouvrage que les Webb ont consacré à l'histoire des trade-unions, Mauss constate ainsi qu'avec le syndicalisme un fait social nouveau est apparu : « Ce qui est évident surtout, c'est cette création d'un droit nouveau, d'un droit ouvrier, cette naissance d'une personnalité morale nouvelle, le syndicat. » Et il ajoute : « Le mouvement syndical, le mouvement coopératif sont les véritables faits d'émancipation ouvrière[63]. »

C'est lorsque Leroy détaille son entreprise que s'éclaire le sens de sa tâche : « Expliquer les statuts des associations ouvrières, article par article, comme autant de lois, confronter les règles d'atelier, les règles de grève, les règles de la coopération entre ouvriers, c'est étudier un système juridique qui n'est que prolétarien. Droit en formation, donc droit déjà partiellement formé et appliqué, dont l'objet est de régler les relations des membres de ces sociétés entre eux et ceux qui les emploient. Droit méconnu, bien qu'écrit, droit inconnu, bien qu'appliqué[64]. » Leroy insiste tant sur ce point qu'on aurait tort d'en sous-estimer l'importance. On se souvient que Marx avait établi une fausse symétrie entre le passé précapitaliste et l'avenir postcapitaliste, entre la constitution de la classe bourgeoise à l'intérieur du cadre féodal et le développement du prolétariat dans l'« enveloppe » du capitalisme, alors même que les bases économiques et politiques de l'un et l'autre développements ne sont pas du même ordre. Pour Leroy, qui prend ici la suite de Proudhon et prolonge une intuition de l'historien Pierre-Émile Levasseur[65], il y a pourtant des analogies frappantes entre ces deux processus historiques, à considérer du moins les choses sous l'angle juridico-institutionnel. Ce droit prolétarien est en effet comparable au droit bourgeois d'avant 1789. Les solidarités ouvrières qu'il institue ne sont pas d'une autre nature que les solidarités communales qui ont été un élément déterminant d'affirmation et de puissance de la bourgeoisie contre la féodalité : « La bourgeoisie, longtemps avant les ordonnances royales, élabora empiriquement des règles qui, applicables à ses intérêts distincts, étaient opposées à celles de la féodalité. La Révolution la reprit, la transforma en lois, et l'Empire en codes. [...] Nous assistons de nos jours à un phénomène analogue. Il est le fait, cette fois encore, de la classe physiquement la plus proche du travail. Naguère, c'était la bourgeoisie, aujourd'hui, ce sont les ouvriers [66]. » C'est ce qui fait dire à Leroy que le mouvement ouvrier « est constitué essentiellement par un système d'engagements d'où résulte une discipline aussi nette que celle de la civilisation bourgeoise[67] ».

En somme, le mouvement ouvrier est un fait d'institution : il est constitué non seulement de souvenirs communs et de références communes, mais aussi et surtout de règles communes. Il ne doit pas sa force et sa place dans la société à la seule impulsion de la colère, à l'instinct de classe, à la haine du bourgeois. Il est affaire de règles et de codes qui ont leur histoire dans les luttes et leur emprise sur les pratiques actuelles. Et loin qu'il n'y ait là que coutume vague, générale, ce code a sa précision, sa technique. « Le droit syndical, écrit Maxime Leroy, est complexe, prévoyant, abondant avec ses règles constitutionnelles et civiles, ses œuvres de mutualité et d'assistance, sa morale, sa discipline. Rien n'y est simple et le moindre précepte est le résultat d'une longue histoire. C'est plus qu'une tradition verbale et flottante de règles empiriques et arbitraires. Les textes sont si nombreux qu'ils forment vraiment plusieurs codes, œuvres de nécessités pressantes et d'une conscience dont on suit le développement méthodique au travers des délibérations des congrès et des incertitudes de l'action[68]. » Il y a un ordre juridique prolétarien produit par et dans la lutte, et c'est par cet ordre seul que l'on peut dire que le prolétariat peut avoir conscience de sa position et de son rôle historique éventuel : « C'est par le Syndicat que l'ouvrier prend conscience de lui-même ; c'est là qu'il réfléchit sur sa condition, qu'il cherche à l'améliorer, qu'il apprend à résoudre par la réflexion et l'action le problème de son infériorité, de son ignorance et de son obéissance[69]. » On voit par là

combien Leroy se distingue de nombreux discours qui font de la « conscience de classe » une réalité séparée des institutions sociales ou qui en attribuent la cause à l'intervention d'une avant-garde. La force collective, celle de l'union et de l'association des travailleurs, ne va pas sans les organisations qu'ils constituent, et la conscience de classe, ce que Proudhon appelait l'« idée ouvrière » et qui consiste à s'unir pour parer aux ravages de la concurrence entre ouvriers, est à la fois incarnée et portée par ces organisations. Pas de solidarité sans obligations morales et juridiques d'être solidaires. Si les ouvriers revendiquent des droits contre leurs employeurs, ils se reconnaissent aussi des devoirs les uns envers les autres, écrit Leroy[70]. Cette obligation de solidarité suppose une discipline collective que les syndicats explicitent parfois de façon très précise : respect des statuts, assistance aux assemblées, paiement de la cotisation, respect du tarif minimum, refus du travail aux pièces, des heures supplémentaires, respect de la dignité de chacun, solidarité avec les grévistes, etc. C'est par ces règles d'obligation mutuelle imposées par leurs organisations que les ouvriers forment non seulement une classe mais une société [71]. Ce principe général de solidarité et de lutte contre la concurrence, base du droit prolétarien et des obligations syndicales et professionnelles, anime aussi l'internationalisme, considéré comme un système d'obligations ouvrières internationales en développement[72].

Le milieu ouvrier est donc un univers d'institutions et de règles morales, un univers juridico-moral autonome. Maxime Leroy, près d'un demi-siècle après la mort de Proudhon, lui donnait ainsi raison au regard du développement des institutions ouvrières. Le syndicalisme, les Bourses du travail, les coopératives et les mutuelles ne sont pas seulement des organisations économiques visant à satisfaire les besoins matériels de leurs membres. Les syndicats n'ont pas seulement pour fonction de permettre aux travailleurs de mieux vendre leur force de travail sur le marché ou, plus exactement, leur portée sociale déborde leur raison économique. La grève participe sans doute de la construction d'une classe, mais non pas tant par la démonstration d'une force momentanée et impulsive que par la mise en œuvre d'une discipline qui lui préexiste, par la mise en acte d'un cadre institutionnel précédemment fixé. La grève générale n'a pas été ce mythe ou cette croyance mystique que l'on a souvent dénoncés ; pour Leroy, elle est « la mise en œuvre dernière de cette vaste organisation, […] la réalisation de la discipline confédérale[73] ». Faire société, constituer une « société ouvrière » dans la grande société, voilà l'effet de l'organisation prolétarienne, ce qui n'est pas sans conséquences politiques. Cette société dans la société, en croissant, en diffusant ses normes dans l'ensemble de la société, peut acquérir une position dominante qu'il lui suffira de traduire sur le plan politique le moment de maturité venu. La postérité de Proudhon en ce sens est large, même si dans le détail beaucoup de ces idées et des mots ont été abandonnés. Après une période de méfiance, beaucoup de socialistes, jusqu'en 1914, ont vu dans le syndicat, la Bourse du travail ou la coopérative les germes de la nouvelle société. C'est d'ailleurs encore l'espoir qui anime certains partisans de ce que l'on appelle aujourd'hui l'« économie sociale et solidaire », qui englobe les associations, les coopératives et les mutuelles dans toute leur diversité. En réalité, c'est toujours la même analogie qui joue : la nouvelle classe qui conduira le changement de société se développerait non seulement en nombre au sein de l'ancienne société, mais aussi et surtout y élaborerait, d'abord pour son propre compte, ses institutions collectives, ses règles de solidarité, voire sa culture, sur un mode semblable à l'essor de la bourgeoisie dans un contexte féodal. Pour le dire d'un mot, le

syndicat, la coopérative ou la mutuelle doivent, selon cette conception, remplir le même rôle historique que la commune médiévale face au droit féodal : celui d'une nouvelle forme juridique en gestation dans l'ancienne.

La coopération socialiste de Mauss et de Jaurès

Depuis le premier essor du mouvement coopératif autour de Robert Owen et de William Thompson, l'idée d'une création autonome d'institutions ouvrières a été reprise et enrichie par le double apport de la sociologie et du socialisme jusqu'au début du XXe siècle. La réflexion théorique sur la fonction sociale et politique de l'institution ouvrière est au centre de la sociologie d'Émile Durkheim et, plus encore, de celle de son neveu Marcel Mauss. La grande leçon sociologique et politique de Mauss est que la logique du don, qui s'imbrique si souvent avec la relation marchande sans s'y réduire, est au principe d'une très vaste gamme d'attitudes, de pratiques et d'institutions dans toutes les sociétés. Mauss, on le sait, en appelait à un « retour à l'archaïque » dans les relations sociales, mais selon des formes historiques radicalement nouvelles. Dans son fameux Essai sur le don (1924), il soutenait que la prestation symbolique de biens qui avaient valeur de présents était un fait social universel, l'un des « rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés[74] ». Le lien social, dans toutes les sociétés, suppose qu'une partie au moins des biens qui circulent entre les membres soient des signes et des instruments, au-delà de leur usage profane, de l'obligation que nous fait la vie en société d'accepter et de rendre ce que l'on a reçu. Sans doute Mauss, en différenciant les formes du don, en les distribuant dans une diversité de rapports allant de la compétition à l'échange de marchandises, s'interdisait-il d'isoler un « don pur ». Si nombre de relations apparemment « désintéressées » sont encore une manière d'obtenir des formes de profit, à l'inverse les rapports marchands, les échanges monétaires et les relations de pouvoir ne sont pas dénués d'une dimension donatrice. De nombreux travaux sociologiques ont montré ce qui, au sein des sociétés capitalistes, peut se rapporter à la logique du don dans les relations humaines, qu'il s'agisse des interactions immédiates entre individus ou du fonctionnement social d'institutions comme l'école ou la médecine[75]. Comme il le soulignait dans l'Essai sur le don, c'est également le cas des institutions de solidarité sociale qui se sont mises en place au début du XXe siècle.

La thèse maussienne sur l'actualité du don dans nos sociétés est à rapprocher de son engagement politique dans le socialisme coopératif, un engagement qui précède de longtemps la rédaction de son Essai, mais qui lui donne son sens politique historique[76]. Mauss, jeune militant socialiste, était adhérent de la société coopérative L'Avenir de Plaisance, et l'un des principaux fondateurs de la Boulangerie socialiste de la rue Barrault, dans le XIIIe arrondissement de Paris. Comme Jaurès, il était un grand admirateur de la coopération belge et de la Maison du Peuple de Bruxelles. Comme ce dernier, qu'il a semble-t-il influencé sur ce point, Mauss y voyait une force organisée qui pourrait prendre de l'expansion et constituer l'un des piliers de la société future[77]. Les coopératives, à côté des mutuelles, des syndicats et des partis, sont pour eux deux des leviers du socialisme qui ont chacun leur fonction. Ces institutions font avancer le socialisme ou, plus exactement, « elles font leur socialisme », comme Mauss l'écrit des coopératives de

consommation[78].

Le socialisme est précisément l'art politique de faire travailler et de faire vivre en commun des individus spécialisés et différents. Mauss reste à cet égard dans le droit fil de la réflexion de Durkheim : la disparition des clans, des grandes familles, des pouvoirs politico-domestiques laisse face à face le pouvoir central de l'État et une poussière d'individus. Telle était bien la vision d'un Le Chapelier quand il entendait supprimer tout groupe intermédiaire. Ce qui guette les sociétés modernes n'est rien de moins que l'amorphisme que l'on a imputé à tort à des sociétés archaïques qui en étaient en réalité fort éloignées. En face de l'État et des entreprises, les sociétés modernes laissent la masse inorganisée de consommateurs et d'usagers dans l'absence de liens réciproques, c'est-à-dire dans l'anomie.

Comment sortir de cette société d'individus isolés sans tomber dans les diverses sortes d'intégrisme communautaire ou dans les efforts violents de rétablissement d'une souveraineté étatique totalitaire sur les activités sociales, comme ceux du bolchevisme ? L'intuition sociologique de Mauss, qui était déjà pour partie celle de Tocqueville avec les associations civiles locales, et plus encore celle de Durkheim avec ses groupes professionnels, est que la société ne sera revivifiée que par le développement d'institutions collectives et la coopération sociale. Il faudrait ainsi selon Mauss beaucoup plus de groupes et de sous-groupes, notamment professionnels, pour ranimer la société.

La vraie révolution serait donc que, par un droit social étendu, par des institutions nouvelles comme par la défense des anciennes qui méritent de demeurer, l'esprit du don hante de nouveau nos sociétés sans pour autant annuler par un romantisme de mauvais aloi toute la marche de l'Occident vers une plus grande liberté individuelle et collective comme vers une plus grande égalité entre tous. Son socialisme se rapproche à cet égard de celui d'un Pierre Leroux, qui faisait de la fraternité le troisième terme trop négligé par les républicains. Le socialisme coopératif comme le syndicalisme sont des formes nouvelles de conjonction entre l'économie matérielle, la vie des groupes et la circulation des idées. Par ces nouvelles formes d'organisation, non seulement l'économie peut retrouver son inscription profonde et réelle dans l'ensemble des réseaux et circuits qui composent la société, mais les travailleurs méprisés, affaiblis et atomisés dans l'échange salarial individuel peuvent aussi recouvrer dans la coopération et l'action commune la force collective nécessaire pour valoriser leurs travaux et leurs vies. Comme Durkheim l'avait établi, le socialisme n'est pas d'abord et uniquement une question de « ventre », d'intérêts et de besoins économiques, c'est une question de dignité et de reconnaissance. En ce sens, la conception du socialisme de Mauss n'a que peu à voir avec l'idée d'une société parfaitement unifiée et sans classes[79]. Elle vise à construire une société beaucoup plus différenciée que ne le sont les nations modernes, animée par une lutte pacifique incessante pour équilibrer les échanges dans le sens d'une plus grande réciprocité entre groupes, sous la coordination d'un centre politique chargé d'affirmer la destination collective de l'effort de tous les sous-groupes. La coopération socialiste, qu'elle soit de consommation ou de production, n'implique donc aucun rétablissement d'une communauté archaïque, aucune domination totale de l'État, elle appelle plutôt des institutions de la coopération et un droit du commun. La fonction de la coopérative n'est pas seulement de créer des espaces non capitalistes à l'intérieur de la grande société, mais aussi de former un droit nouveau et une morale de solidarité par la pratique du travail en commun.

Transformer les hommes en transformant les pratiques sociales

Marcel Mauss et Jean Jaurès pensent le combat social selon trois « piliers » ou formes d'action : l'action politique, l'action syndicale et l'action coopérative[80]. Dans Le Mouvement socialiste du 15 octobre 1899 Mauss écrit : « Il est inutile de montrer ici combien sont essentielles, fondamentales, principales, les organisations économiques ouvrières. Le socialisme français porte gravement la peine de ne s'y être pas attaché suffisamment. Sans elles, il n'y a pas de base solide à l'action politique. Par elles, l'émancipation totale du prolétariat se commence à l'intérieur de la société capitaliste. Le syndicat et la coopérative socialistes sont le fondement de la société future. Ils en seront les forces conservatrices, les garants contre toute réaction, ils seront les héritiers puissants et légitimes du capitalisme ; ils seront les personnes morales à qui pourra se faire le transfert de la propriété actuelle [...][81]. » Mauss refuse l'illusion d'une coopération qui ne serait que grignotage de quelques marges de socialisme au sein de la société capitaliste. Il faut y voir l'écho de plusieurs décennies de débats au sein du mouvement ouvrier qui avaient abouti à la fin des années 1870 à un divorce et à l'apparition d'un mouvement coopératif indépendant du socialisme, voire antisocialiste, dirigé par Charles Gide. Pour Mauss comme pour Jaurès, l'action syndicale ou coopérative n'a de sens qu'en relation avec le socialisme, et si Mauss reprend à Gide la formule de « république coopérative », ce n'est pas pour ménager une place à la coopération dans la république bourgeoise, mais pour signifier que le principe de la coopération doit devenir le fondement de la république sociale : « Avoir constamment pour but l'abolition du salariat par la coopération entre autres moyens, faire œuvre qui serve à émanciper le prolétariat, voilà ce qui fait qu'une coopérative est socialiste », écrit-il dans L'Humanité en août 1904[82]. Il suffirait d'étendre le principe de la coopération à la plus grande partie de l'économie pour que le socialisme se répande tous les jours un peu plus. Et, pour cela, il suffirait de le laisser se développer puisqu'il contient, à l'instar du capitalisme, son propre ressort accumulatif qui est le réinvestissement systématique des bénéfices[83].

C'est le sens de l'adhésion de Jaurès à cette conception[84]. On sait la grande affaire que fut pour lui la Verrerie ouvrière d'Albi, moment décisif dans son passage au socialisme coopérateur[85]. C'est à partir de là qu'il verra dans la coopération un « laboratoire d'expérimentation sociale ». Jaurès expliquera que la coopérative est beaucoup plus que la fourniture de biens bon marché, beaucoup plus que la source de fonds pour la caisse du parti, comme beaucoup de socialistes le pensaient alors. Elle est surtout un moyen de montrer par l'exemple les avantages du socialisme, donc un moyen essentiel de la « propagande pratique du Parti communiste », non seulement dans les milieux urbains et industriels, mais aussi à la campagne : « Dans les campagnes surtout, avec la persistance indéniable de la petite propriété, c'est seulement par la coopération socialiste que le communisme pénétrera[86]. »

En juillet 1900, au Congrès coopératif, Jaurès déclare : « Il ne suffit pas que la

Coopération devienne socialiste, il faut que le socialisme devienne coopérateur[87]. » Et il ajoute : « J'entends par là, non pas qu'il doive abandonner ou subordonner aucune autre forme d'action, non pas qu'il doive enlever sa primauté à l'action politique pour arriver à l'expropriation générale de la propriété capitaliste, mais j'entends par là qu'il ne doit pas avoir de prévention contre la Coopération [...]. » C'est que, dans l'esprit de Jaurès, cette dernière donne chair et corps à l'idéal socialiste, union de l'idéal et du réel, en même temps qu'elle est apprentissage du prolétariat pour sa gestion future des moyens économiques[88].

La coopération et le syndicat constituent surtout ce que Marx appelait déjà des « écoles du socialisme ». Mauss est particulièrement explicite sur ce point. Les syndicats « ne sont pas des caisses mutuelles ou des organismes de l'égoïsme corporatif, mais des moyens de lutte, des institutions de droit ouvrier, des organes de la société future[89] ». C'est le grand enseignement qu'il tire de sa lecture de l'Histoire du trade-unionisme : les Webb y montrent « l'éveil, dans l'organisation syndicale, d'une nouvelle forme de conscience sociale ; l'apparition d'un nouvel organe juridique, de nouveaux principes d'action, de nouveaux motifs de sacrifice et de solidarité, de nouveaux moyens de grandir et de conquérir. Ce qui est évident surtout, c'est cette création d'un droit nouveau, d'un droit ouvrier, cette naissance d'une personnalité morale nouvelle, le syndicat. Le syndicat ne fait pas qu'améliorer le sort de l'individu, il demande à chacun la subordination et le sacrifice, il leur fait sentir la collectivité. C'est une forme d'agir et de penser nouvelle qui s'y produit[90] ».

L'action socialiste est toujours une pratique de transformation de ceux qui s'y engagent. C'est en ce sens que, comme y insiste Mauss, cette action est « sociale » et pas seulement politique ou économique. Les institutions de la coopération et du syndicat participent de ce que l'on pourrait nommer une « action sociale totale ». Mauss écrit en effet que « l'action économique du prolétariat qui s'organise a une face juridique et morale de la plus haute et de la plus belle nouveauté ». Cette nouveauté propre à la pratique de la coopération ou du syndicat réside dans l'autotransformation des travailleurs par la création de « nouvelles formes de vie » et de nouveaux types psychiques. C'est sans doute par là qu'il est le plus proche de la conception marxienne de l'« autoactivité » : « Les faits économiques eux-mêmes sont des faits sociaux (monnaie, valeur, etc.), donc des faits psychiques, tout comme les autres faits sociaux qui leur sont connexes, qu'ils conditionnent et qui les conditionnent, le droit de propriété par exemple. Or le socialisme prétend agir sur l'ensemble des faits sociaux. Ceux-ci sont de nature psychique ; l'action socialiste sera donc par nature psychique. Ce sera un effort psychologique. Elle tendra à faire naître dans les esprits des individus et dans tout le groupe social, une nouvelle manière de voir, de penser et d'agir. Elle créera une nouvelle attitude mentale et, par suite, pratique des hommes. L'action socialiste doit substituer la conscience socialiste à ce qui n'est pas elle. Elle doit susciter, dans l'individu et dans le groupe à la fois, ces formes nouvelles de vie, qui seront celles de la société future : une nouvelle façon de se conduire vis-à-vis des faits ; un nouveau droit, une nouvelle hiérarchie sociale, une nouvelle échelle de valeurs ; un nouveau système moral de peines et de récompenses, châtiant l'oisif que la société actuelle fait fleurir. En un mot, l'action socialiste forge, dès nos temps, la charpente, la forme métallique hardie de la société de demain[91]. » C'est la pratique qui compte et qui permet de modifier les habitudes mentales. La pratique de la coopération,

qui permet de devenir un « bon socialiste pratique[92] », n'a pas seulement d'effet sur l'économie, elle agit sur toutes les dimensions humaines : « Chaque société est une, avec sa morale, sa technique, son économie, etc. La Politique, la Morale et l'Économie sont simplement des éléments de l'art social, de l'art de vivre en commun. […] La pratique sociale, voilà la seule matière fournie à l'action convergente du moraliste, de l'économiste, du législateur. Ou plutôt, il n'y a pas place pour trois sortes de techniciens en cet art. Ceux qui veulent y être experts ne doivent ni faire dépasser les mœurs par les lois, ni critiquer au nom d'une morale universelle ou au nom d'une raison pratique pure, les habitudes techniques, économiques et mentales du peuple. On ne peut corriger celles-ci qu'en leur substituant d'autres habitudes inspirées par d'autres idées et sentiments et surtout par d'autres actes dont la réussite autorise qu'ils forment précédents[93]. » Car c'est bien l'homme qui se transforme par la pratique, c'est par elle seule que l'individu peut acquérir « une part plus fixe, plus grande, plus belle de la vie sociale, esthétique et intellectuelle, morale et matérielle », visée ultime du socialisme[94]. C'est dans le même esprit qu'il insistera pour que la coopérative soit aussi une institution d'éducation du prolétariat, une université populaire, l'« asile rêvé de la propagande purement éducatrice du prolétariat[95] ».

Comme le précise le Manifeste coopératif des intellectuels et universitaires français de 1921, dont il est l'un des principaux inspirateurs, la coopération offre un « programme général de reconstitution sociale[96] », et pas seulement sur le plan national. La coopération peut et doit devenir la base de nouvelles relations internationales. Le Manifeste rappelle, au lendemain de la Première Guerre mondiale, que le mouvement coopérateur, devançant la Société des Nations, vise à « ramener le commerce international de sa forme actuelle qui est la lutte pour le profit, à sa forme vraie qui est la coopération des peuples résolus à utiliser leurs ressources au mieux des intérêts de tous[97] ».

Ce sont ces thèses qui conduiront Mauss, dans son Appréciation sociologique du bolchevisme parue en 1924, à s'en prendre au « fétichisme politique » des bolcheviks, qui veulent diriger la société par oukases. « Les bolcheviks, marxistes romantiques, […] ont été trop esclaves de la doctrine ancienne ; ils ont cru que le pouvoir politique, la loi, le décret, pourvu que ce fût eux qui les promulguassent, pouvaient forger la société nouvelle [98]. » On voit combien la conception de Proudhon est alors encore vivace. Mauss a notamment cette phrase remarquable : « Il faudra donc cesser de répéter que "la prise du pouvoir politique" est la panacée des maux[99]. » C'est que la question n'est pas seulement de prendre le pouvoir ; elle est aussi d'instituer de nouvelles formes de vie pour que les hommes deviennent socialistes, elle est de vivre autant que possible la vie socialiste tout de suite. Le « socialisme pratique » ne s'oppose pas au projet politique du parti, il en prépare la réalisation par l'« ébauche du droit futur », comme il l'écrit en 1904[100]. Marx et Proudhon semblent pouvoir se réconcilier dans la double synthèse sociologique et socialiste : aux coopératives, mutuelles et syndicats, la tâche de « supprimer tous les jours un peu de capitalisme » ; au parti, celle de préparer la révolution.

Que reste-t-il du commun des ouvriers ?

Les attentes que les auteurs dont nous venons de rappeler les analyses avaient mises dans la construction de l'autonomie ouvrière et dans l'essor du « socialisme pratique » ont été pour beaucoup déçues. Les formes de travail imposées par le capitalisme taylorisé, l'étatisation de la protection sociale, la domination du parlementarisme dans la vie politique et le développement de partis de masse bureaucratisés et dirigés par des oligarchies, tous ces facteurs ont contribué à affaiblir la vitalité des organes ouvriers. Ils ont en outre converti les institutions de l'émancipation ouvrière en écoles de la subordination aux oligarchies politiques ou syndicales, social-démocrates ou staliniennes. Les coopératives, quant à elles, « suivent leur trajectoire propre d'entreprises sur le marché, les mutuelles sont arrimées aux systèmes de protection étatique[101] ». Le mutuellisme marchand et le « coopitalisme » l'ont emporté au XXe siècle sur les principes socialistes. Les formes de production et de consommation alternatives ont subi de telles contraintes de leur environnement qu'elles ont souvent fini par ressembler aux formes dominantes de l'économie[102].

L'état de faiblesse dans lequel se trouve aujourd'hui le monde ouvrier, sa désyndicalisation croissante, son « invisibilisation » dans la société, la déstructuration de ses cadres organisateurs et l'effacement de ses expressions symboliques ruinent les espoirs que pouvaient mettre les générations précédentes dans l'extension progressive de l'autonomie institutionnelle des ouvriers[103]. Reste qu'il y a beaucoup à apprendre de ces expériences pour repenser le commun à nouveaux frais. Cette leçon nous semble en effet assez différente de celle que la tradition marxiste en a tirée, et qui est pour une part à la source de notre désarroi actuel. Si tout reposait chez Marx sur la classe chargée de la grande mission rédemptrice, cela tenait à l'oppression totale dont elle était victime et qui était censée en faire la « classe universelle ». Or l'histoire nous donne à voir non une classe qui a été constituée passivement par les logiques objectives du capital, mais 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. On doit donc tenir pour essentiel l'apport des sociologues et des historiens qui, à la suite de Proudhon, ont mis l'accent sur la construction institutionnelle des liens de solidarité et des instruments de la lutte ouvrière.

La leçon à tirer de ces expériences nous semble également très différente des conclusions politiques qu'a voulu retenir la « deuxième gauche », syndicale ou politique – autour de la CFDT et du PS –, toujours disposée à encenser un « dialogue social » entre « partenaires sociaux » dans toutes les circonstances, même les plus défavorables aux salariés. L'idéologie du « tiers secteur » qui consiste à faire de la « société civile » une sphère de plus en plus autonome vis-à-vis de l'État et du marché et à l'ériger en lieu de la démocratie véritable a conduit nombre de promoteurs de l'« autogestion » à se ranger du côté de la simple gestion des affaires sociales dont voulait se délester l'État. Il est en effet frappant de constater combien la thématique de l'« autogestion », qui semblait pouvoir articuler, comme l'avait fait celle de la coopération auparavant, les modes de gestion d'organisations et une forme générale de constitution sociale, a soudainement disparu

pour être remplacée par la thématique de l'« économie sociale » coupée de tout horizon socialiste.

Qu'est-il advenu de ce commun des ouvriers au XXe siècle ? S'il est impossible de faire un catalogue des innombrables expérimentations sociales qui ont entendu prolonger les créations du XIXe siècle, on peut du moins en dégager deux grandes formes. La forme révolutionnaire, qui vise un changement d'organisation sociale et politique radical, prend toute son ampleur au début du XXe siècle, lors des phases où se créent des organes de pouvoir nouveaux – 1905 et 1917 en Russie, 1918-1921 en Allemagne, en Hongrie, en Italie[104] ; elle est encore vivace après la Seconde Guerre mondiale : on peut observer la réapparition d'aspirations et de pratiques autogestionnaires de 1956 jusqu'au début des années 1980 en Hongrie, en Yougoslavie, en Tchécoslovaquie, en Pologne et dans nombre d'entreprises de pays capitalistes dans le sillage de mai 1968, dont la plus fameuse en France a été l'occupation de l'usine LIP dans les années 1970. La seconde forme, plus modeste dans sa portée transformatrice, mais beaucoup plus diffuse et valorisée aujourd'hui, est celle de l'« économie sociale et solidaire », dénomination très large qui regroupe associations, mutuelles et coopératives. Chez un Mauss ou un Jaurès, ces deux voies ne s'excluaient nullement. Pour le premier, la seule dimension vraiment socialiste dans la révolution russe était d'ailleurs l'« essai manqué de gestion des usines par les conseils ouvriers[105] ». Cela ne l'empêchait pas de prôner la pluralité des formes économiques, mais sous domination de la forme socialiste et dans l'optique de la révolution. Aujourd'hui, les choses se présentent de façon très différente. L'économie sociale et solidaire est bien souvent réduite à un « tiers secteur » obligé de rendre des comptes sur son « utilité sociale », plutôt qu'elle n'est regardée comme une préparation à la gestion démocratique de la propriété sociale.

Si la voie des conseils ouvriers ne s'est pas complètement refermée, les phases éruptives sont trop brèves et trop dispersées pour qu'on puisse en voir immédiatement la continuité. L'effacement de la perspective révolutionnaire dans la dernière partie du XXe siècle rend particulièrement difficile d'envisager la mise en place soudaine d'organes nouveaux de pouvoir ouvrier. Mais surtout, dans des conditions historiques nouvelles, il serait vain d'attendre une sorte de retour des « soviets » ou des « conseils ouvriers ». Comme on le verra dans la dernière partie, nous assistons à un déplacement très sensible du problème par rapport à la manière dont l'institution du commun ouvrier a été pensée durant la longue phase du capitalisme industriel. Pour le comprendre, il est utile de revenir sur les commentaires de Hannah Arendt sur la révolution hongroise de 1956. Il y a sans doute beaucoup à objecter à l'opposition établie par elle entre le politique, qui serait le domaine proprement humain de la praxis, et l'économique, asservi au règne animal du besoin vital. Mais il est un point qu'elle n'a pas manqué lorsqu'elle a insisté sur les fonctions politiques exercées par le « conseil révolutionnaire », par opposition à la fonction de gestion de la vie économique dévolue au « conseil ouvrier »[106]. Il y a là en effet un renversement complet du mythe d'une dissolution du politique dans l'économique, vieil héritage de Saint-Simon que l'on retrouve pour partie dans le proudhonisme comme dans le marxisme. Fidèle à la mémoire de Rosa Luxemburg en même temps qu'interprète originale de sa pensée, Hannah Arendt souligne que le système des conseils, qui n'a pas encore trouvé sa théorie et « reste entièrement à expérimenter », est la seule forme politique jamais inventée qui se présente comme une alternative au système des partis[107].

Non seulement la République des conseils n'abolit pas le politique, mais elle en réalise l'extension à tous les lieux et formes de l'agir commun, au quartier, à l'université et aux écoles, à toutes les institutions et pas seulement aux usines.

Contre le modèle saint-simonien d'une dissolution du politique dans la gestion de la production, mais aussi contre toute séparation stricte entre politique et économie, les expérimentations partielles et les expériences politiques plus larges du mouvement ouvrier ont permis d'esquisser la forme politique générale du commun. C'est dire que les formes d'association, de coopération, de mutualité, etc., ne doivent pas être comprises comme des outils de gestion économique et de régulation sociale, mais comme des institutions entièrement politiques. Ce qui fait de l'« économie sociale et solidaire » ou du « tiers secteur » non pas une alternative en elle-même, mais un terrain de conflit où se joue la soumission à la logique dominante ou son refus pratique[108].

Dans l'Adresse inaugurale de l'Association internationale des travailleurs rédigée en 1864, Marx souligne fortement que le mouvement coopératif issu de l'owénisme a fait la démonstration en acte que l'économie pouvait se passer des propriétaires capitalistes : « La valeur de ces grandes expériences sociales ne saurait être surfaite. Par des actions et non par des raisonnements, elles ont prouvé que la production sur une grande échelle et en accord avec les exigences de la science moderne peut marcher sans qu'une classe de maîtres emploie une classe de "bras" ; que les moyens de travail, pour porter fruit, n'ont pas besoin d'être monopolisés pour la domination et l'exploitation du travailleur ; que le travail salarié comme l'esclavage, comme le servage, n'est qu'une forme transitoire et inférieure, destinée à disparaître devant les travailleurs associés qui, eux, apporteront à leur tâche des bras bien disposés, un esprit alerte, un cœur réjoui[109]. » Mais il avait également soutenu, contre des proudhoniens réticents devant la lutte politique, que le développement de la coopération au niveau économique, loin de se suffire à lui-même, n'était pas sans requérir une transformation politique radicale permettant de donner une impulsion générale à cette forme d'organisation : « 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. » Il en concluait alors que la « grande tâche des classes travailleuses, c'est de conquérir le pouvoir politique[110] ». Marx n'opposait pas la coopération au niveau économique et la prise du pouvoir par les travailleurs, il les combinait en faisant de la seconde la condition de la première. Ce texte de 1864 trouvera tout à la fois son complément et sa correction dans le texte qu'il écrira en hommage à la Commune de Paris, La Guerre civile en France. Il y soulignera que « la classe ouvrière ne peut pas prendre tout simplement possession de la machine d'État toute prête et la faire fonctionner pour son propre compte[111] », mais qu'elle doit mettre en place une forme politique inédite, celle de la « constitution communale ». En ce sens, la Commune n'a pas cherché à « prendre le pouvoir », mais à détruire l'ancien pouvoir d'État pour construire un nouveau type de pouvoir politique, ce qui est très différent. Elle rompt avec l'alternative en forme de sommation bureaucratique « prendre le pouvoir ou renoncer à la révolution ». Autant dire, contre Arendt, qu'il y a une praxis « économique » et pas seulement une praxis politique, ou plus exactement que la praxis politique a vocation à s'affirmer dans le champ même de l'économie et qu'elle doit y être ordonnée aux mêmes principes et viser également la création d'institutions d'autogouvernement. La question est alors de savoir par quelle pratique une telle création institutionnelle peut, sinon voir

directement le jour, du moins être préparée dans les conditions qui sont celles des luttes sociales d'aujourd'hui.

Notes du chapitre 9

1. Cf. Philippe CHANIAL, La Délicate Essence du socialisme. L'association, l'individu et la République , Le Bord de l'eau, Bordeaux, 2009.

2. Cf. Émile COORNAERT, Les Compagnonnages en France du Moyen Âge à nos jours, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1966. Pour la transmission de l'héritage entre confréries et sociétés de secours mutuel, on se reportera aux intéressantes remarques d'André GUESLIN, L'Invention de l'économie sociale, Economica, Paris, 1998, p. 146 et sq.

3. Discours à la séance du 14 juin 1791, cité par Henri HATZFELD, Du paupérisme à la sécurité sociale, 1850-1940, Presses universitaires de Nancy, Nancy, 2004, p. 192.

4. Cf. Henri DESROCHE, Le Projet coopératif. Son utopie et ses pratiques, son appareil et ses réseaux , Les Éditions Ouvrières, Paris, 1976 et Henri DESROCHE, « Sociétaires et compagnons. Des associations ouvrières aux coopératives de production (1831-1900) », Archives de sciences sociales de la coopération et du développement, n° 55, 1981, p. 51-73.

5. Cf. Édouard DOLLÉANS, « Introduction », in Jean VIAL, La Coutume chapelière. Histoire du mouvement ouvrier dans la chapellerie, Éditions Domat-Montchrestien, Paris, 1941, p. III.

6. Cf. Beatrice et Sidney WEBB, Histoire du trade-unionisme. Les origines, Les Nuits rouges, Paris, 2011, p. 24.

7. Beatrice et Sidney WEBB, Histoire du trade-unionisme, op. cit., p. 122.

8. Cité in ibid., p. 123.

9. Cf. supra, chapitre 5.

10. Cf. Karl MARX et Friedrich ENGELS, Propriétés et expropriations. Des coopératives à l'autogestion généralisée, textes présentés par Pierre Cours-Salies et Pierre Zarka, Syllepse, Paris, 2013.

11. Cf., sur la question du droit, Célestin BOUGLÉ, La Sociologie de Proudhon, Armand Colin, Paris, 1911.

12. Pierre-Joseph PROUDHON, Correspondance, Lettre à Clerc, 16 mars 1863, Slatkine, Genève, vol. VII, p. 370, cité par Georges GURVITCH, L'Idée du droit social. Notion et système du droit social. Histoire doctrinale depuis le XVIIe siècle jusqu'à la fin du XIXe siècle, Scientia Verlag, Aalen, 1972 (1932), p. 353.

13. Cité par George GURVITCH, « Proudhon aujourd'hui », in Écrits allemands II, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 51.

14. Pierre-Joseph PROUDHON, Idée générale de la révolution au XIXe siècle, Œuvres complètes, vol. II, Slatkine, Genève, 1982, p. 300.

15. Georges GURVITCH, L'Idée du droit social, op. cit., p. 339.

16. En ce sens, il anticipe la théorie des services publics de Duguit, telle qu'il l'a exposée dans son ouvrage : Léon DUGUIT, Manuel de droit constitutionnel. Théorie générale de l'État, organisation politique , A. Fontemoing, Paris, 1907. Cf. infra, partie III, « Proposition politique 7 », p. 517.

17. Sur tous ces points, cf. Georges GURVITCH, L'Idée du droit social, op. cit., p. 346.

18. Pierre-Joseph PROUDHON, Systèmes des contradictions économiques ou Philosophie de la misère, op. cit., p. 266.

19. Cf. Célestin BOUGLÉ, La Sociologie de Proudhon, op. cit., p. 186-187.

20. Ibid., p. 187.

21. Pierre-Joseph PROUDHON, De la justice dans la Révolution et dans l'Église, op. cit, tome 1, 2e étude, p. 157.

22. Cité par George GURVITCH, L'Idée de droit social, op. cit., p. 374. Proudhon semble pencher du côté de l'absolutisme de la propriété contre l'absolutisme de l'État dans son écrit posthume Théorie de la propriété, coll. « Les Introuvables », L'Harmattan, Paris, 1997, p. 208. C'est qu'une fois supprimée l'aubaine, la justification de la propriété est politique en ce qu'elle s'oppose à l'absolutisme de l'État : « La propriété

est l'égoïsme idéalisé, consacré, investi d'une fonction politique et juridique » (ibid., p. 228). Il va jusqu'à dire que la « faculté égoïste [...] a été justement désignée par la nature pour être le premier représentant, le gérant du Droit » (Théorie de la propriété, ibid., p. 214).

23. Pierre-Joseph PROUDHON, lettre à Cournot du 31 août 1853, Correspondance, op. cit., t. VII, réédition vol. IV, p. 370.

24. George GURVITCH, L'Idée de droit social, op. cit., p. 355.

25. Cité par Célestin BOUGLÉ, La Sociologie de Proudhon, op. cit., p. 111.

26. Pierre-Joseph PROUDHON, Idée générale de la révolution, Œuvres complètes, op. cit., vol. II, p. 187.

27. Ibid., p. 113 et 114.

28. Ibid., p. 114.

29. George GURVITCH, L'Idée de droit social, op. cit., p. 363.

30. Ibid., p. 38 et sq.

31. Grotius, contre une conception utilitariste du droit, en trouve la source dans la sociabilité humaine : « Ce soin de la vie sociale [...] est la source du droit proprement dit [...]. » Cf. Hugo GROTIUS, Le Droit de la guerre et de la paix, PUF, Paris, 2012, p. 11.

32. George GURVITCH, « La philosophie du droit de Hugo Grotius et la théorie moderne du droit international », Revue de métaphysique et de morale, 1927. Gurvitch se réfère à ce passage de Grotius où il affirme : « Dans les choses pour lesquelles la société a été établie, le corps entier, ou la majorité au nom du corps, obligent les particuliers qui font partie de la société » (Hugo GROTIUS, Le Droit de la guerre et de la paix, op. cit., p. 239).

33. Gurvitch souligne que, contrairement à l'idée fort répandue, le terme « socialiste » ne naît pas au début du XIXe mais est d'usage dans l'école juridique du droit social naturel au XVIIe siècle pour désigner Grotius (cf. George GURVITCH, « La philosophie du droit de Hugo Grotius... », loc. cit., note 3, p. 377).

34. Cf. Pierre-Joseph PROUDHON, Idée générale de la révolution, op. cit., p. 275 et sq.

35. Ibid., p. 279.

36. Ibid., p. 276.

37. Ibid., p. 280-281.

38. Ibid., p. 282.

39. Ibid., p. 282.

40. Ibid., p. 395.

41. Ibid., p. 302.

42. Dans Pierre-Joseph PROUDHON, Les Confessions d'un révolutionnaire, op.cit., p. 217, il écrit : « Je distingue en toute société deux espèces de constitution : l'une que j'appelle la constitution sociale, l'autre, qui est la constitution politique. » Cette dernière repose sur l'Autorité, la première sur l'organisation des forces économiques et l'« équilibre des intérêts fondé sur le libre contrat ». Cette constitution sociale est un processus de découverte des principes et des règles « à la suite de longues expériences [qui] font encore aujourd'hui l'objet des controverses socialistes ».

43. Cf. sur ce point, Isaac JOHSUA, La Révolution selon Karl Marx, Pages 2, Genève, 2012.

44. Georges GURVITCH, Éléments de sociologie juridique, Aubier-Montaigne, Paris, 1940, p. 58-59.

45. Cf. Bernard VOYENNE, Le Fédéralisme de Proudhon, op. cit., p. 148.

46. L'ouvrage, écrit en 1864, est paru en 1870, sous le titre complet suivant : Contradictions politiques. Théorie du mouvement constitutionnel au XIXe siècle (L'Empire parlementaire et l'Opposition légale), Lacroix, Verboeckhoven et Cie, Paris, 1870, précédé d'un avertissement de M. L. Boutteville expliquant les conditions de publication de cette œuvre posthume. Le livre a été réédité chez Marcel Rivière, dans le cadre des Œuvres complètes de Proudhon, en 1952. Cf. Pierre HAUBTMANN, Proudhon 1855-1865, Desclée de Brouwer, Paris, 1988, t. 2, p. 329 et sq.

47. Proudhon critique les libéraux de son temps qui voudraient donner plus de pouvoir aux communes sans renoncer complètement à la centralisation étatique ; ce libéralisme permet d'éviter le fédéralisme. Le prototype de ce « juste milieu » est Édouard Laboulaye, « l'un de ces génies ramollis ». Cf. Pierre-Joseph PROUDHON, Contradictions politiques, op. cit., p. 245.

48. Ibid., p. 226 et sq.
49. Ibid., p. 225.
50. Ibid., p. 237.
51. Ibid., p. 237.
52. Ibid., p. 245-246.
53. Ibid., p. 237.
54. Pierre-Joseph PROUDHON, De la capacité politique des classes ouvrières, in Œuvres complètes, vol. III, op. cit., p. 123.
55. Maxime LEROY, La Coutume ouvrière. Syndicats, bourses, fédérations professionnelles, coopératives, Doctrines et institutions, 2 volumes, Éditions CNT-RP, Paris, 2007 (1913).
56. Ibid., vol. 1, p. 25.
57. Ibid.
58. Cité par Maxime LEROY, in La Coutume ouvrière, op. cit., vol. 1, p. 293. Cf. Fernand PELLOUTIER, L'Organisation coopérative et l'Anarchie, L'Art Social (sans date), Paris, p. 18.
59. Maxime LEROY, La Coutume ouvrière, op. cit., vol. 1, p. 28.
60. Ibid., p. 29.
61. Ibid., p. 201.
62. Ibid., p. 28.
63. Marcel MAUSS, « L'action socialiste », Le Mouvement socialiste, 15 octobre 1899, in Marcel MAUSS, Écrits politiques, Fayard, Paris, 1997, p. 78 et 79.
64. Ibid., p. 25-26.
65. Émile LEVASSEUR, Histoire des classes ouvrières en France depuis la Révolution jusqu'à nos jours, Librairie de Guillaumin et Cie, Paris, 1867.
66. Maxime LEROY, La Coutume ouvrière, op. cit., vol. 1, p. 26.
67. Ibid., p. 200.
68. Ibid., p. 39.
69. Ibid., p. 57.
70. Ibid., p. 194.
71. Ibid., p. 196. C'est pourquoi les « jaunes » doivent se plier aux « rouges » si ces derniers sont majoritaires pour voter la grève, parce que c'est la condition pour que tous existent en tant que classe.
72. En 1913, au moment de la rédaction de son ouvrage, Maxime Leroy fonde encore beaucoup d'espoir sur le développement de ce système d'obligations pour constituer une société ouvrière internationale. Cf. Maxime LEROY, La Coutume ouvrière, op. cit., vol. 2, p. 825 et sq.
73. Ibid., p. 530.
74. Marcel MAUSS, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, paru dans L'Année sociologique, seconde série, 1923-1924, t. 1 (republié dans Sociologie et anthropologie, PUF, Paris, 1950).
75. Cf. Jacques GODBOUT et Alain CAILLÉ, L'Esprit du don, La Découverte, Paris, 1992 et Philippe CHANIAL (dir.), La Société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée, La Découverte, Paris, 2008.
76. Sur tous ces points, cf. Sylvain DZIMIRA, Marcel Mauss, savant et politique, La Découverte, Paris, 2007.
77. À la veille de la Première Guerre mondiale, il y avait plus de 3 000 coopératives de consommation en France.
78. Marcel MAUSS, « La coopération socialiste », L'Humanité, 3 août 1904, in Écrits politiques, op. cit., 1997, p. 142. Consultable en ligne sur www.revuedumauss.com.
79. On se reportera aux textes que Mauss a consacrés à la révolution russe et au bolchevisme, en particulier « Appréciation sociologique du bolchevisme », in Marcel MAUSS, Écrits politiques, op. cit., p. 537 et sq.
80. Sur ces points, cf. Henri DESROCHE, « Marcel Mauss "citoyen" et "camarade". Ses incursions écrites dans le domaine du normatif », Revue française de sociologie, vol. XX, 1979, p. 221-237.

81. Marcel MAUSS, loc. cit., p. 77. Cité par Henri DESROCHE, « Sociétaires et compagnons », loc. cit.

82. Marcel MAUSS, « La coopération socialiste », loc. cit., p. 147.

83. Dans L'Humanité du 16 juillet 1906, Mauss, à propos d'un plan de « coopérative nationale », affirme ceci : « Voilà mêlés les deux idéaux du communisme ancien et de l'individualisme moderne. Voilà les rivalités supprimées. Voilà les bénéfices rendus uniformes. Voilà la sécurité répandue partout. Voilà les pouvoirs d'achat égalisés pour toutes les sociétés. Voilà la possibilité illimitée d'accumuler les fonds. Voilà facilitée l'extension indéfinie de la coopération dans tous les districts où elle pénètre difficilement. »

84. Cf. Henri DESROCHE, « Jean Jaurès ou l'économie sociale comme économie collective », in Pour un traité d'économie sociale, Coopérative d'information et d'édition mutualiste, Paris, 1983, p. 115-128.

85. Pour la « conversion » de Jaurès au « socialisme coopérateur », cf. Christophe PROCHASSON, « Jean Jaurès et la coopération », La Revue de l'économie sociale, n° 3, janvier-mars 1985, p. 31-39 et n ° 4, avril-juin 1985, p. 69-72.

86. Jean JAURÈS, « Coopération socialiste », La Petite République, 19 septembre 1900.

87. Cité par Jean GAUMONT, Au confluent de deux grandes idées. Jaurès coopérateur, Fédération nationale des coopératives de consommation, Paris, 1959, p. 71.

88. Sur la conception de la propriété sociale de Jaurès, cf. Philippe CHANIAL, « La propriété sociale contre l'État. Jaurès, le collectivisme et l'association », Contretemps, n° 5, 2002. Cf. aussi Philippe CHANIAL, La Délicate Essence du socialisme, op. cit., p. 141 et sq.

89. Marcel MAUSS, « L'action directe », in Écrits politiques, op. cit., p. 187.

90. Marcel MAUSS, « L'action socialiste », loc. cit., p. 78.

91. Ibid., p. 76-77.

92. Marcel MAUSS, « Les coopératives et les socialistes », in Écrits politiques, op. cit., p. 115.

93. Marcel MAUSS, « Appréciation sociologique du bolchevisme », loc. cit., p. 557.

94. Marcel MAUSS, « L'action socialiste », loc. cit., p. 80.

95. Marcel MAUSS, « La coopération socialiste », loc. cit., p. 146.

96. Marcel MAUSS, « Manifeste coopératif des intellectuels et universitaires français », Revue des études coopératives, octobredécembre 1921, p. 7. Cf. Henri DESROCHE, « Marcel Mauss "citoyen" et "camarade" », loc. cit., p. 231.

97. Marcel MAUSS, « Manifeste coopératif des intellectuels et universitaires français », loc. cit., p. 8. Dans son intervention au premier Congrès national et international des coopératives socialistes, en juillet 1900 à Paris, il en appelle à la fédération nationale et internationale des coopératives : « Quand nous aurons fondé d'immenses ateliers coopératifs, modèles de production communiste ; quand, de toute part, nous aurons envahi les branches de la production, soit en régentant les prix par l'achat en gros, soit en mettant à l'index les maison qui font suer l'ouvrier et combattent les syndicats, soit en produisant nous-mêmes ; quand nous aurons créé, par tout un réseau d'institutions de solidarité, une étroite, une intime union entre tous les membres des coopératives ouvrières ; quand nous aurons établi nos rapports avec les organisations ouvrières diverses : coopératives de producteurs, syndicats professionnels et parti ouvrier international, alors nous pourrons songer à nous organiser internationalement d'une façon complète [...]. »

98. Marcel MAUSS, « Appréciation sociologique du bolchevisme », loc. cit., p. 555.

99. Ibid., p. 554.

100. Marcel MAUSS, « La coopération socialiste », loc. cit., p. 146.

101. Jean-Louis LAVILLE, Politique de l'association, Le Seuil, Paris, 2010, p. 82.

102. Ibid., p. 237.

103. Cf. Stéphane BEAUD et Michel PIALOUX, Retour sur la condition ouvrière, La Découverte/Poche, Paris, 2012.

104. Cf. Pierre NAVILLE, « Note sur l'histoire des conseils ouvriers », Arguments, vol. 4, 10/18, Paris, 1978.

105. Marcel MAUSS, « Appréciation sociologique du bolchevisme », loc. cit., p. 541.

106. Hannah ARENDT, « Réflexions sur la révolution hongroise », in Les Origines du totalitarisme, op.

cit., p. 921-922 : tandis que les conseils révolutionnaires « furent avant tout une réponse à la tyrannie politique », les conseils ouvriers furent « une réaction contre des syndicats qui ne représentaient pas les ouvriers, mais le contrôle que le parti exerçait sur eux ».

107. Ibid., p. 923 : « Dans le contexte moderne, les conseils sont la seule alternative que nous connaissions au système des partis et les principes qui les fondent tranchent à bien des égards par leur opposition au système des partis. »

108. Cf. infra, partie III, « Proposition politique 5 ».

109. Karl MARX, « Adresse inaugurale de l'AIT » (1864), Œuvres I, op. cit., p. 466.

110. Ibid., p. 467.

111. Karl MARX et Friedrich ENGELS, Inventer l'inconnu. Textes et correspondance autour de la Commune, La Fabrique, Paris, 2008, p. 151.

Chapitre 10

La praxis instituante

Il nous est apparu que la production d'un droit du commun ne pouvait être pensée exclusivement dans les termes du « droit coutumier ». Ce n'est pas que la coutume ne puisse produire du droit, c'est que cette production est fondamentalement de l'ordre de la transmission inconsciente de règles très anciennes. Comme on l'a vu, cette transmission est essentiellement confirmatrice et reconductrice, même lorsqu'elle produit à la longue des modifications[1]. Pour cette raison, elle est par elle-même incapable d'instituer l'inappropriable, puisqu'un tel acte instituant ne peut être que conscient : il s'agit en effet de tourner le droit d'usage contre la propriété, qu'elle soit privée ou étatique. En amont de l'usage instituant dont nous avons parlé plus haut[2], il y a donc un acte instituant qui ne relève pas de l'usage mais qui le précède. Les « coutumes de la pauvreté » ont sans nul doute joué un rôle historique considérable, et leur rôle est loin d'être épuisé. Mais ce n'est pas le diminuer que de reconnaître qu'elles visaient avant tout à préserver des empiétements croissants des propriétaires privés une aire à l'intérieur de laquelle continuaient tant bien que mal à valoir d'anciens droits collectifs. D'où la coexistence de ces droits avec la propriété privée : la même terre pouvait très bien être la propriété privée d'un particulier et donner lieu à un usage collectif à certaines conditions d'espace et de temps.

L'heure est aujourd'hui à la création de nouveaux droits d'usage venant imposer, via la reconnaissance d'une norme sociale d'inappropriabilité, des limites à la propriété privée et, en ce sens, un recul de celle-ci. Par conséquent, la question préjudicielle est celle de savoir par quelle pratique on peut inventer des règles de droit susceptibles de devenir à la longue des coutumes. C'est cette invention, on l'aura compris, qui est à nos yeux l'essentiel, et non la question, en elle-même dépourvue de sens, de savoir comment s'y prendre pour établir des coutumes, c'est-à-dire des manières de faire et d'agir. Personne ne peut en effet décider de la mise en place d'une coutume, pour la bonne et simple raison que personne ne peut inaugurer une coutume en vertu d'un choix ou l'édicter par un acte de type législatif. On ne décrète pas une coutume. La difficulté est bien mise en lumière par Vincent Descombes à propos de l'anecdote du directeur d'un nouveau collège privé anglais soucieux de promulguer une coutume : « Si un agent individuel, même revêtu d'une autorité comme l'est le directeur du collège, ne peut pas faire exister une tradition par un acte déclaratif et si un agent collectif composé du directeur, du personnel et des élèves ne le peut pas non plus, qui le peut ? Comment la volonté fait-elle exister une coutume[3] ? » On voit qu'à cet égard substituer un agent collectif à un agent individuel ne permet en rien d'échapper au paradoxe d'une coutume établie par la seule vertu d'une décision. En revanche, si personne, individu ou collectif, ne peut fonder une coutume, des hommes

peuvent produire par leur pratique collective des règles de droit, non seulement indépendamment des lois existantes mais au besoin contre elles. Ils ne peuvent décider par avance de la transformation de cette pratique en coutume, mais ils peuvent du moins agir de manière à réactiver en permanence le pouvoir qui a présidé à la mise en place de ces règles, ce qui est sans doute le meilleur moyen d'en « faire » à la longue des coutumes. Car, s'il est vrai que l'on ne décrète pas une coutume, on peut néanmoins décider de la mise en place de règles susceptibles de devenir des coutumes à force d'être pratiquées. Nous rencontrons là le redoutable problème de l'institution entendue comme acte.

Qu'est-ce qu'une institution ? Cette question fut dès sa constitution la question de la sociologie ou, plus exactement, la question que la sociologie se posa à elle-même tant il y allait de la délimitation de son objet propre et donc de sa spécificité en tant que discipline. Ainsi, dans l'article de L'Année sociologique de 1901 « La sociologie. Objet et méthode », Marcel Mauss et Paul Fauconnet, deux disciples d'Émile Durkheim, entendent donner de la sociologie une définition rigoureuse en faisant de l'institution son concept fondamental[4]. On peut cependant se demander si le concept d'institution est d'abord et avant tout un concept de la sociologie. Il n'est que de se demander quel est l'acte dont procède l'institution comme système de règles pour commencer d'en douter. Selon l'étymologie latine, le verbe instituere est en effet susceptible de signifier l'acte d'établir ou de fixer un état de choses, l'acte de faire ou d'entreprendre, le geste de poser ou de planter, aussi bien que l'activité de dresser ou d'éduquer[5]. La question préalable serait alors non pas « qu'est-ce qu'une institution ? », mais « qu'est-ce que l'institution en tant qu'acte d'instituer ? ». C'est ce sens actif que le français retiendra longtemps en entendant sous le verbe « instituer » le fait d'établir une norme d'action, de mettre en place un pouvoir légitime, de déléguer à quelqu'un un titre ou un pouvoir, ou encore de former et d'éduquer un être naturel pour en faire un homme policé[6]. Avec le passage du verbe au substantif, c'est le résultat de l'acte plutôt que l'acte lui-même qui a fini par retenir toute l'attention : ce qui est alors signifié, c'est le système de règles qui régit une collectivité plutôt que l'acte même de légiférer, le groupement social dont la cohésion est assurée par un pouvoir de contrainte plutôt que l'acte de transmettre ou de conférer ce pouvoir, l'établissement d'instruction plutôt que l'activité d'instruire. On a cherché à remédier à cet inconvénient en désignant par le substantif « institutionnalisation » la dimension d'acte que porte explicitement le verbe « instituer ». On trouve ainsi chez Chaïm Perelman (1968) l'idée que l'« institutionnalisation » est l'acte de créer par la loi de nouvelles institutions[7]. Mais cet accent mis sur l'activité créatrice ne suffit pas à dissiper toute équivoque dans la mesure où, sous l'expression d'« institutionnalisation », on peut signifier aussi bien l'acte d'officialiser quelque chose qui existe déjà sans être reconnu, en lui conférant la fixité d'une règle explicite qui ne valait jusque-là que sur le mode de l'implicite. On dira par exemple qu'un changement de statut en vertu duquel une certaine organisation acquiert une personnalité morale faisant d'elle le titulaire d'un droit accomplit précisément une « institutionnalisation ». On voit là pointer une dimension de reconnaissance ex post facto qui contraste fortement avec celle d'une activité créatrice qui produirait quelque chose de nouveau. Mais, par là, on ne fait que reporter la difficulté de la relation entre l'acte et son résultat sur la nature de l'acte lui-même : ce dernier consisterait soit dans la consécration officielle du déjà existant, soit dans le fait de faire exister l'entièrement nouveau.

La réduction sociologique de l'institution à l'institué

Comment la sociologie a-t-elle cherché à penser cette dualité dans la nature de l'institution ? Ou, plus justement, a-t-elle vraiment cherché à la penser ? Pour Comte, l'idée qui devait présider à l'avènement de la sociologie est que le règne humain social est soumis, comme le règne physique, biologique ou psychologique, à des lois intelligibles, autrement dit qu'il y a des phénomènes proprement sociaux qui s'expliquent par des causes sociales, que les sociétés ou les groupes sociaux ont des particularités distinctes des individus qui les composent, lesquelles déterminent certains comportements de leurs membres. La société est donc un ensemble de formes ou d'habitudes collectives qui préexistent à l'individu et modèlent sa façon d'agir, de sentir, de penser. La langue, les règles matrimoniales, les croyances religieuses en sont autant d'exemples. Dans la préface à la seconde édition des Règles de la méthode sociologique (1901), Durkheim définit en ces termes l'institution : « On peut appeler institution toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité ; la sociologie peut alors être définie : la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement[8]. » Pour Mauss et Fauconnet, le mot « institution » est le plus approprié pour désigner « toutes les manières d'agir et de penser que l'individu trouve préétablies et dont la transmission se fait le plus généralement par voie de l'éducation[9] ». Selon eux, l'objet de la sociologie consiste en un ensemble d'habitudes collectives, c'est-à-dire de « manières d'agir ou de penser, consacrées par la tradition et que la société impose aux individus ». À ceci près que ces habitudes « se transforment incessamment » et que ces transformations doivent aussi être considérées comme des parties de l'objet de la sociologie. Pour être plus précis encore, ces formes sociales ne sont pas indépendantes, elles sont en interdépendance entre elles et avec le milieu. L'objet de la sociologie est donc le système que constituent toutes ces formes irréductibles à la volonté ou au sentiment individuel.

Le signe du social, en tant qu'il est l'objet de la sociologie, c'est son caractère supra-individuel, extérieur et supérieur, obligatoire souvent, du fait même de cette extériorité et de cette supériorité. Si, dans les sociétés dites « traditionnelles », la part de l'obligation est particulièrement forte, comme en témoigne la valeur religieuse attachée aux actes les plus quotidiens, dans les sociétés « supérieures », l'individu paraît plus autonome. Le caractère social est moins lié au caractère obligatoire de l'habitude qu'à son caractère institué, ou préétabli, et l'éducation est là pour assurer la pénétration de ces habitudes et formes préétablies dans l'individu. C'est la nature préétablie du fait social, le fait de se trouver déjà là avant l'individu, et corrélativement le fait pour l'individu de toujours le « trouver déjà là[10] », qui conduit Fauconnet et Mauss à proposer la célèbre définition de la sociologie comme science des institutions, l'institution étant définie de manière très large comme « un ensemble d'actes ou d'idées tout institué que les individus trouvent devant eux et qui s'impose plus ou moins à eux[11] ». On voit par là qu'ils donnent de l'institution une définition qui fait de l'institué, c'est-à-dire du préétabli, son trait fondamental.

Cela conduit les deux auteurs à faire une analogie audacieuse et passablement

naturaliste : « L'institution est en somme dans l'ordre social ce qu'est la fonction dans le biologique : et de même que la science de la vie est la science des fonctions vitales, la science de la société est la science des institutions ainsi définies[12]. » La porte est ouverte à ce qui deviendra au XXe siècle, particulièrement dans le monde anglo-saxon, la sociologie dite « structuralo-fonctionnaliste » – celle de Parsons notamment –, qui tire l'institution vers l'établi et le figé. Pourtant, l'insuffisance de cette première définition du social comme institué ou préétabli est manifeste aux yeux des auteurs eux-mêmes. Qu'en est-il du changement, de l'histoire, si l'institution est l'analogue de la fonction biologique ? Ils n'ont pas oublié la dualité de l'analyse du fait social tel que l'envisageait Comte, qui doit être regardé sous deux angles, statique et dynamique.

Mais la dimension dynamique du fait social est toujours conçue comme variation de l'établi. Aucun changement ne vient de rien. Il n'est de changement que celui des institutions : « Tous ces changements sont toujours, à des degrés divers, des modifications d'institutions existantes[13]. » L'objet de la sociologie est donc redéfini comme la science des institutions vivantes, « telles qu'elles se forment, fonctionnent et se transforment aux différents moments[14] ».

On retrouve cette idée dans les considérations de Fauconnet et Mauss sur l'« explication sociologique ». S'il faut expliquer les faits sociaux par d'autres faits sociaux, les institutions par d'autres institutions, il ne faut pas en déduire que l'action des structures sociales sur les structures sociales est directe. Il n'y a de force de transformation dans la société que par la voie de l'« opinion », c'est-à-dire, plus exactement, de la « représentation collective ». « Les faits sociaux sont donc des causes parce qu'ils sont des représentations ou agissent sur des représentations. Le fond intime de la vie sociale est un ensemble de représentations[15]. » Ce qui ne fait pas échapper nos sociologues au cercle qui fait des représentations des « expressions » de certains états sociaux, lesquels états sont donnés comme des effets des représentations. Les représentations sont des médiations nécessaires, des conditions et des facteurs du changement. Elles symbolisent des états matériels, des morphologies, des institutions. En se transformant, en se confrontant, en s'altérant, ces représentations permettent à leur tour de modifier états et institutions. C'est pourquoi Fauconnet et Mauss peuvent écrire : « L'explication sociologique ainsi entendue ne mérite donc à aucun degré le reproche de matérialiste qui lui a été quelquefois adressé[16]. » On va ainsi de l'institué donné à l'institué modifié par la médiation des représentations, mais sans jamais sortir finalement de l'institué, puisque les représentations qui sont à l'origine de la modification de l'institué sont elles-mêmes l'expression d'un institué.

Bien entendu, certains courants sauront se montrer davantage soucieux de repenser l'institution dans ses traits différentiels, au lieu d'en diluer le concept au point d'en faire l'unique objet de la sociologie. Max Weber distinguera ainsi « association » (Verein) et « institution » (Anhalt)[17]. Ces deux types de groupements ont en commun de comporter des « règlements établis rationnellement », c'est-à-dire « méthodiquement ». La différence tient au fait que, dans le cas de l'association, « les règlements statutaires ne revendiquent de validité que pour ceux qui y entrent librement de leur chef », alors que, dans le cas de l'institution, les règlements sont « octroyés ». Dans la terminologie de l'auteur, est octroyé « tout règlement qui n'est pas établi par une entente libre et personnelle de tous les

participants, par conséquent aussi une "décision prise à la majorité", à laquelle la minorité se soumet[18] ». Comme le dit encore Weber : « Les règlements d'une institution prétendent être valables pour tout individu qui répond à certains critères (naissance, domicile, mise à contribution d'institutions déterminées), sans qu'il importe que l'individu en question y soit entré de son propre chef – comme dans le cas de l'association – et en outre qu'il ait participé à l'établissement des statuts[19]. » C'est ce critère du caractère octroyé des règlements qui justifie de ranger l'État et aussi l'Église au nombre des institutions. On a donc affaire à une « opposition polaire » qui ne prétend nullement épuiser la totalité des groupements concevables. La question sociologique qui retient ici l'attention de Weber est de déterminer le degré de docilité avec lequel les membres d'un groupement institutionnel se soumettent à la « puissance octroyante [20] ». Dans une telle perspective c'est moins l'acte d'édiction des règlements qui importe que la façon dont les règlements, une fois édictés, sont observés. C'est donc pour des raisons méthodologiques profondes qu'il ne sera toujours pas fait pleinement droit à la dimension instituante proprement dite.

À l'encontre de cette approche qui ne parvient pas, quoiqu'elle en dise, à saisir les « institutions vivantes » dans le processus même de leur formation, l'ambition de Sartre dans la Critique de la raison dialectique est de surprendre le moment spécifique de l'« institution » dans son surgissement à partir du moment qui lui est immédiatement antérieur, à savoir celui du « groupe organisé ». C'est en fonction de cette genèse de l'institution à partir de ce qui la précède que Sartre se fait fort de rendre raison de l'être contradictoire de l'institution : en effet, l'institution « a ce caractère contradictoire et souvent signalé par les sociologues d'être une praxis et une chose[21] ». D'une part, en tant que praxis, elle est et demeure toujours ordonnée à des fins qui peuvent être aussi bien libératrices qu'aliénées – ce que Sartre appelle son « sens téléologique » ; mais, d'autre part, « l'institution, en tant que telle, possède une force d'inertie considérable : non pas seulement parce qu'elle fait partie d'un ensemble institutionnel et qu'on ne peut guère la modifier sans modifier toutes les autres, mais surtout et en elle-même parce qu'elle se pose, par et dans son être-inerte, comme essentialité et définit les hommes comme moyens inessentiels de la perpétuer[22] ». Ce qui fait ainsi la spécificité de l'institution, c'est que, tout en étant caractérisée par une force d'inertie intrinsèque, son être-inerte de chose ne supprime pas son caractère de pratique, ce qui en ferait immanquablement un « pur cadavre ». On voit que, dans cette problématisation de l'être propre de l'institution, les deux caractères de « praxis » et de « chose » ne reviennent nullement à la distinction, dont il a été question plus haut, de l'institution comme « acte » et de l'institué comme « résultat ». En effet, prise en elle-même, la distinction de l'acte et du résultat ne préjuge pas de la permanence ou de la non-permanence de l'acte au-delà de son résultat, pas plus qu'elle ne préjuge de la choséité du résultat : que l'acte soit une praxis, ce qu'il peut difficilement ne pas être – à moins de le concevoir comme une décision absolue –, n'implique nullement que son résultat soit une chose. En revanche, la praxis n'est pas réductible au moment inaugural de la création de l'institution, elle soutient l'être de l'institué bien au-delà de son établissement, jusque dans son fonctionnement quotidien. Pour le dire plus directement, c'est la réalité du résultat, donc celle de l'institué lui-même, qu'il nous faut comprendre à la fois comme praxis et comme chose, au lieu de répartir les deux caractères sur deux moments temporellement disjoints. Il faut donc parvenir à comprendre comment la praxis humaine peut elle-même acquérir dans certaines conditions cette inertie de « chose » pour devenir institution, en se différenciant par là des formes de pratiques qui sont encore dépourvues de cette choséité et dont pourtant, en un certain sens, l'institution provient.

À cette fin, il importe de donner une idée, fût-elle sommaire, du mode de progression qui conduit Sartre à ce passage du groupe organisé à l'institution. Ramené à sa ligne générale, son examen commence par les « ensembles pratico-inertes », puis étudie les différentes sortes de « groupes » avant d'aboutir aux « classes sociales », qui accomplissent par leur lutte le passage à l'histoire. À leur tour, les ensembles pratico-inertes comprennent le « sériel » et le « collectif » : si le sériel constitue une pluralité de solitudes – par exemple, les usagers d'une ligne d'autobus en train d'attendre la même voiture qui ne se distinguent les uns des autres que par leur numéro –, le collectif se

définit comme la « relation à double sens d'un objet matériel et ouvré à une multiplicité qui trouve en lui son unité d'extériorité » – on peut penser à la collectivité des ouvrières travaillant toutes dans la même usine d'une ville, qui constitue une multiplicité d'individus interchangeables agglomérés sur un mode foncièrement passif[23]. Le groupe se constitue en réaction contre les ensembles pratico-inertes, il se définit par une praxis commune ordonnée à une fin commune. Cette praxis de groupe procède d'une lutte visant à surmonter l'impuissance et la dispersion qui caractérisent la sérialité. L'analyse du groupe succède par conséquent à celle du pratico-inerte. Mais il ne faut pas se méprendre sur le sens de cette succession : affirmer avec Sartre que « le rassemblement inerte avec sa structure de sérialité est le type fondamental de la socialité[24] » ne revient nullement à affirmer une quelconque « priorité historique ou temporelle », mais seulement une « antériorité logique ». Par exemple, les groupes se constituent comme des « déterminations-négations » du collectif – sous-ensemble du pratico-inerte –, ce qui veut dire qu'« ils le dépassent et le conservent »[25], alors que le collectif, même s'il advient à la suite de la désintégration d'un groupe, ne conserve rien de ce dernier en tant que collectif. Que le groupe soit toujours menacé de retomber dans le collectif n'empêche donc pas qu'il ait toujours à se constituer contre le collectif et qu'en ce sens il le présuppose. On a ainsi affaire à une reconstitution génétique qui opère par voie de dépassement dialectique en allant du simple au complexe et qui n'est par conséquent pas susceptible de s'inverser. À l'intérieur des groupes, on distingue successivement le « groupe en fusion », le « groupe organisé » et le « groupe-institution ». Le propre du groupe en fusion est de procéder exclusivement d'une praxis commune, sans être pourvu d'un appareil organisé, au contraire du groupe organisé, qui implique une « répartition des tâches[26] » et des « appareils spécialisés » qui dirigent et contrôlent la praxis commune.

La question est donc précisément de savoir comment s'opère le passage de l'organisation à l'institution. La réponse de Sartre est que ce sont des contradictions à l'intérieur du groupe organisé qui entraînent une transformation de ce groupe en institution par « pétrification » de la pratique et par renforcement de la logique d'intégration : « L'organisation se transforme en hiérarchie, les serments donnent naissance à l'institution[27]. » Le serment est le moyen par lequel un groupe cherche à assurer sa survie au-delà du combat qui l'a fait surgir en se donnant une certaine permanence. C'est en quoi le serment est indissociable de la Terreur, du moins comme Terreur interne exercée par le groupe sur chacun de ses membres : chacun jure de ne pas rompre le serment, mais justifie ce faisant sa propre liquidation comme traître en cas de sécession. Mais c'est là une façon de se protéger de la menace du pratico-inerte en créant une « inertie factice » qui est précisément l'inertie jurée. La contradiction apparaît ici en pleine lumière, puisque le recours à la Terreur aboutit à renforcer l'inertie qu'elle est censée combattre. C'est cette contradiction qui permet de comprendre le surgissement de l'institution comme moment où la souveraineté prend la détermination de l'autorité. La souveraineté consiste en effet dans ce pouvoir absolu que le groupe détient sur chacun de ses membres en vertu du serment. Mais, dans la mesure où chacun prête serment et reçoit le serment des autres, tous sont souverains ou plutôt, comme dit Sartre, « quasi souverains », puisque la souveraineté de chacun est limitée par celle des autres. La souveraineté tend donc à l'unification et à la totalisation, mais sans jamais pouvoir y parvenir en raison

même de cette limitation réciproque. Là est précisément le fondement de la Terreur interne : le groupe réclame cette totalisation inopérable et chacun se définit à partir de cette totalité inexistante, d'où une sorte de « vide intérieur », de « distance » ou de « malaise », qui ne fait qu'exprimer l'impuissance de tous et qui suscite un renforcement des pratiques d'intégration[28]. C'est pour tenter de surmonter ce vide ou cette distance insurmontable que la souveraineté prend la forme de l'autorité. Cette dernière naît lorsque « la souveraineté tournante de chacun s'immobilise » pour devenir la « relation spécifique d'un seul à tous » par laquelle ce « un seul » « reçoit et concentre la violence interne du groupe comme pouvoir d'imposer sa régulation »[29]. Loin de pouvoir réaliser la totalisation attendue et espérée, l'autorité ne fait qu'accentuer la contradiction interne de la souveraineté. Comme le dit Sartre, « le souverain règne par et sur l'impuissance de tous », en ce sens que l'union vivante de tous les membres du groupe priverait sa fonction de toute raison d'être ; mais, en même temps, sa fonction est de lutter contre les tendances à la dispersion et à la sérialité, « c'est-à-dire contre les conditions mêmes qui rendent son office légitime et possible »[30].

En fin de compte, tel qu'il est saisi dans cette dialectique, le moment de l'institution dans le groupe correspond à l'« autodomestication systématique de l'homme par l'homme », c'est-à-dire à une « praxis ankylosée » qui « reçoit son ankylose de notre impuissance » et « constitue pour chacun et pour tous un indice défini de réification »[31]. L'apparition de l'institution se présente alors comme un « moment de dégradation commune » où « chacun prétend rejeter de soi la liberté pour réaliser comme chose l'unité en péril du groupe descendant »[32]. On peut se demander si ce n'est pas là la principale limite de cette analyse. Certes, son mérite incontestable est de chercher à penser l'être de l'institution comme praxis, à rebours de la démarche de la sociologie classique. Il est aussi de s'efforcer de rendre compte de l'inertie propre à l'institué à partir des caractères mêmes de cette praxis, sans faire intervenir à la manière d'un deus ex machina une instance qui lui serait d'emblée totalement étrangère. Mais pourquoi réduire délibérément l'institution à cette fuite en avant dans la réification ? En particulier, pourquoi ne pas chercher à penser l'institution à partir de la praxis commune du groupe de combat, et donc antérieurement à ce moment de dégradation commune et d'ankylose ? À emprunter cette voie, Sartre aurait peut-être entrouvert une autre possibilité, celle d'une praxis commune qui ferait émerger de l'institution et qui n'aurait pas la souveraineté et l'autorité pour destin. Mais il lui fallait sacrifier cette possibilité à la logique d'une argumentation agencée dès le début pour faire apparaître l'État comme « organe d'intégration » des différents groupes à l'intérieur de la société, plus précisément comme un groupe dirigeant qui doit sa puissance à la manipulation des collectifs inertes[33]. En dernière analyse, l'État doit se présenter comme la vérité ultime de l'institution. Toute la question est donc de savoir s'il est possible de penser l'institution autrement que dans la détermination de l'autorité et de la souveraineté.

Institution et pouvoir constituant

S'il est vrai que « l'autorité repose nécessairement sur l'inertie et la sérialité, en tant qu'elle est Pouvoir constitué[34] », il est non moins vrai qu'inversement elle doit travailler à contrecarrer activement l'« invasion du groupe par la sérialité », ce qu'elle fait dans la figure même du souverain : « Le groupe institutionnel, Raison constituée, dialectique imitée et déjà déviée par la sérialité, se saisit dans l'unité pratique du souverain comme Raison constituante[35]. » La distinction entre « Raison constituée » et « Raison constituante » fait bien sûr entendre la distinction correspondante du « Pouvoir constitué » et du « Pouvoir constituant ». Elle pose la question de savoir ce qu'il faut penser d'un groupe incapable de se saisir dans sa puissance constituante autrement qu'a travers l'unité d'un souverain. Elle pose aussi la question du rapport entre le pouvoir constituant et l'unité du souverain. Mais elle pose tout d'abord la question de savoir ce qu'il faut entendre exactement par « pouvoir constituant ».

Dans son sens politique classique, la distinction du pouvoir constituant et du pouvoir constitué remonte à Sieyès : le pouvoir constituant est la source dont procède la constitution et, comme tel, ne peut découler d'une quelconque constitution ni même s'engager par avance à ne pas modifier la constitution qu'il a pour tâche d'édicter. Il consiste par conséquent en une volonté libre de toute règle, ou volonté absolue, qui s'anéantirait en acceptant de se soumettre à une norme qui lui préexisterait ou de se plier par avance à la norme qu'il fait exister en vertu de son propre exercice. Son sujet exclusif n'est autre que la « nation », et tous les autres pouvoirs (législatif, exécutif, judiciaire), étant « constitués » par lui, n'en sont jamais que des émanations. On sait que Carl Schmitt a ultérieurement radicalisé cette identification du pouvoir constituant à une volonté politique située au-delà de toute norme, fût-elle constitutionnelle, en suspendant tout l'ordre politique à une « décision politique fondatrice[36] ». De fait, c'est toute une tradition de pensée qui a conçu le pouvoir constituant comme le type même du pouvoir souverain, c'est-à-dire absolu – littéralement, « libre à l'égard des lois ». On comprend que dans ces conditions il soit particulièrement difficile de penser quelque chose comme un pouvoir constituant qui procéderait d'une praxis commune et qui serait en ce sens non souverain.

C'est pourtant le défi que Hardt et Negri entendent relever dans Multitude et dans Commonwealth. Il s'agit pour eux de savoir comment penser le double rapport de l'insurrection à l'institution : d'un côté, l'insurrection doit combattre les institutions étatiques établies et viser leur destruction, mais, de l'autre, elle a besoin d'institutions « alternatives », faute de quoi elle ne saurait subir avec succès l'épreuve de la durée. Pour surmonter cette difficulté, on doit bien sûr refuser de penser ces dernières comme homologues aux premières : il faut à l'insurrection et au soulèvement des institutions d'un nouveau genre. Si l'on parvenait à penser cette nouveauté radicale, on pourrait sans peine accorder à Sartre que les institutions étatiques relèvent de la logique de la souveraineté sans pour autant se résoudre à ramener toute institution à cette même logique. Il y aurait place ainsi pour des institutions qui, loin de chercher à réaliser l'unification et la totalisation par la « suppression pratique des conflits de classe » (Sartre), feraient du conflit lui-même l'élément essentiel de leur propre construction. Dans le dernier des deux

ouvrages mentionnés, Hardt et Negri s'appuient sur des expériences très diverses pour redéfinir le concept d'institution à partir de trois éléments : tout d'abord, l'institution se fonde sur le conflit, au sens où elle renforce et étend la force de rupture propre à toute révolte et à toute insurrection en la prenant en charge à l'intérieur d'elle-même – c'est l'institution comme conflictualité assumée ; ensuite, l'institution consolide les nouvelles formes de vie surgies au cours de l'insurrection en en faisant des habitudes et des pratiques collectives – c'est l'institution saisie comme processus d'institutionnalisation en acte ; enfin, l'institution est ouverte à sa propre transformation permanente par les singularités qui la composent – c'est l'institution comme processus permanent d'autotransformation, à l'encontre de tout figement dans l'institué[37].

Cependant, même si elle s'autorise d'une référence à Spinoza et Machiavel[38], une telle redéfinition ne va pas sans difficulté. Comme le voient bien nos deux auteurs, elle s'expose à deux objections majeures, l'une sociologique, l'autre politique. L'objection sociologique renvoie à une conception plutôt fonctionnaliste de l'institution : les individus « entrent dans » les institutions dont il « sort » des identités, les institutions ayant précisément pour fonction d'opérer la transformation des individus par conformation de leur comportement à des modèles identitaires. À quoi Hardt et Negri répondent que toute la question est de déterminer le « lieu du pouvoir » : selon cette « notion sociologique classique », ce sont les institutions qui « forment » les individus alors que, selon leur conception, ce sont les singularités qui « forment » les institutions. Derrière l'idée d'une « entrée » des individus dans les institutions, on retrouve la thèse déjà évoquée au début de ce chapitre : les institutions se trouvent toujours déjà là avant les individus, indépendamment de leur activité. La seconde objection renvoie à un ensemble de théories politiques et juridiques tout aussi « classiques » que la sociologie de la première objection. Selon ces théories, l'ordre politique se fonde sur un transfert de droits et de puissances par les individus à une autorité souveraine. La redéfinition de l'institution proposée par Hardt et Negri se révèle incapable de rendre raison de la stabilité de l'ordre politique parce qu'elle refuse de la faire dépendre de la souveraineté. On observera que, si là encore les individus « entrent dans les institutions », ils n'y entrent plus par la contrainte silencieuse mais par un transfert volontairement consenti. L'essentiel est pourtant qu'ils aient à y « entrer » et non la manière dont ils y entrent : car s'ils y « entrent », ils ne peuvent exercer à leur égard un pouvoir vraiment « formateur ». Contrairement à ce que prétendent les théories du contrat social, les individus ne sont donc pas véritablement la source des institutions, puisque ces dernières ne doivent de voir le jour qu'à une renonciation de leur part. Les institutions doivent alors « servir de fondation au pouvoir constitué, c'est-à-dire à l'ordre constitutionnel de la souveraineté ». À l'encontre de cette objection, Hardt et Negri rattachent les normes produites par le soulèvement à un pouvoir constituant et non à un pouvoir constitué : « Selon nous, les institutions forment au contraire un pouvoir constituant plutôt que constitué. » Mais l'originalité de ce pouvoir constituant est de s'opposer activement à la formation d'un pouvoir souverain : « 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[39]. » Au lieu d'avoir à « entrer dans » des institutions déjà formées indépendamment d'elles, ces singularités renforceraient leur puissance formatrice au fur et à mesure de son exercice commun. La difficulté est justement de comprendre comment

cette puissance peut donner lieu à un exercice commun.

Dans le chapitre 6.3 de Commonwealth, « Gouverner la révolution », Negri et Hardt ne se contentent pas de reprendre à leur compte la notion de « pouvoir constituant », notamment en critiquant tous les « mécanismes qui enferment le développement du pouvoir constituant dans les structures d'un pouvoir constitué », ils vont plus loin encore en introduisant la notion problématique de « gouvernance constituante »[40]. Ils 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. À ceux qui opposent de manière très classique l'exigence d'un gouvernement aux structures juridiques fixes à la réalité d'une « gouvernance globale » aux mécanismes fluides et flexibles, ils répliquent qu'il faut au contraire subvertir de l'intérieur ce concept de gouvernance de manière à le reformuler en tant que concept de la démocratie et de la révolution[41]. S'appuyant sur les travaux d'un groupe de théoriciens allemands s'inspirant de l'approche des systèmes développée par Niklas Luhmann, ils comprennent le passage du « gouvernement » à la « gouvernance » comme une tentative de promouvoir une logique de réseau apte à gérer les conflits et à réaliser une compatibilité normative entre les fragments de la société globale[42]. De leur point de vue, une « gouvernance constituante » inversant la forme impériale devrait correspondre à un système constitutionnel dans lequel les « sources du droit » et leurs moyens de légitimation se fondent uniquement sur le pouvoir constituant et la prise de décision démocratique[43]. Ce qui frappe dans les formulations du texte, c'est la difficulté de distinguer clairement entre « institution » et « constitution » en raison du vague qui entoure la notion de pouvoir constituant. On apprend ainsi qu'« une volonté d'institution et de constitution » traverserait tout processus révolutionnaire, au-delà de la durée de la révolte et de l'insurrection[44]. Cette étrange notion est élaborée par analogie avec le Kunstwollen – ou « volonté d'art » – de la Rome tardive tel que le concevait l'historien viennois de l'art Alois Riegl, à savoir comme « un désir qui articule toutes les expressions artistiques singulières en un développement institutionnel cohérent ». Un processus révolutionnaire devra être gouverné par une « volonté institutionnelle et constitutionnelle », une sorte de Rechtswollen, qui articule les singularités de la multitude dans un « processus commun durable et puissant[45] ». Nul doute que Hardt et Negri cherchent par là à dépasser l'opposition convenue entre le concept « sociologique » d'institution et le concept « juridico-politique » de constitution pour mieux penser l'immanence radicale du pouvoir constituant à la société.

Mais que subsiste-t-il alors du concept même de pouvoir constituant ? Ne tend-il pas à perdre tout sens assignable dès lors que le concept de « constitution » en vient à désigner le « procès de formation des institutions et des constitutions politiques[46] » et non plus l'acte de fondation d'un nouveau corps politique ou l'organisation des différents pouvoirs constitués qui en résulte ? À vouloir à tout prix s'interdire de penser la spécificité politique de l'acte constituant, n'est-on pas finalement conduit à réduire l'exercice du pouvoir constituant à l'acte même de « constituer » en général, acte qui trouverait à s'accomplir dans les luttes sociales elles-mêmes pour autant qu'elles inventeraient in situ de nouvelles institutions ? Mais quelle intelligibilité gagne-t-on à désigner comme « luttes constituantes » pour le commun aussi bien les insurrections du Printemps arabe que le

mouvement des Indignés en Espagne et en Israël ou encore les campements installés par Occupy Wall Street ? Dans un récent essai, Declaration, dont le chapitre 3 est intitulé « La constitution du commun » (« Constituting the Common »), Hardt et Negri définissent en ces termes ce qu'ils appellent les « luttes constituantes » : « Nous considérons comme constituantes les luttes qui se placent sur le terrain du commun et qui ne se contentent pas d'exprimer un besoin urgent mais dessinent aussi les contours d'un nouveau processus constitutionnel[47]. » Que signifie-t-on précisément quant au sens de ces mouvements par les expressions d'« action constituante », de « décisions constituantes », de « processus constituants », ou encore de « nouveaux mouvements constituants »[48] ? Les luttes que l'on subsume ainsi sous une même dénomination ne diffèrent-elles pas entre elles profondément ? N'est-on pas en droit de retourner aux auteurs la question à laquelle ils pensent avoir répondu et qui se repose avec insistance après la lecture de leur texte : « Pourquoi devrions-nous donc considérer que ces luttes font partie d'un même cycle[49] ? »

Quel sens peut-il y avoir à maintenir encore le concept de pouvoir constituant si c'est pour affirmer de ce pouvoir qu'il « est profondément encastré (embedded) dans les luttes[50] », au point de n'en être plus vraiment distinct ? N'est-ce pas une simple manière de désigner la dimension d'inventivité politique que l'on entend donner pour le trait essentiel de ces mouvements ? Si tel est le cas, on voit mal en quoi cette dimension constituante pourrait permettre de rendre compte de la transformation de nouvelles formes de vie en habitudes collectives, conformément au deuxième aspect de l'institution isolé par Hardt et Negri. Pourquoi alors persister à recourir dans cette intention à un concept élaboré à partir d'une tout autre tradition de pensée, celle de révolutions dont la grande affaire fut de produire de nouvelles constitutions politiques ? La conclusion ne s'impose-t-elle pas finalement que « le concept de pouvoir constituant est dépassé[51] » ? À l'inverse, si l'on tient que ce concept conserve encore une certaine pertinence en dépit des changements intervenus depuis l'expérience des « grandes révolutions », ne faut-il pas revenir à la distinction entre pouvoir instituant et pouvoir constituant sans pour autant s'accommoder de la distribution convenue qui fait du premier un concept sociologique et du second un concept politique ?

Pouvoir instituant et imaginaire social

Telle est précisément la démarche de Castoriadis. Tout en admettant que l'étude du social doit partir de l'institution, il donne à ce « fait » un tout autre sens que celui de la sociologie durkheimienne. Il entend tout particulièrement rompre avec la démarche causaliste et déterministe qui caractérise cette conception. Il ne peut ni ne veut accepter comme une évidence la proposition de Fauconnet et Mauss selon laquelle les changements historiques, de quelque nature qu'ils soient – « depuis les variations quotidiennes de la mode jusqu'aux grandes révolutions politiques et morales » –, « sont toujours, à des degrés divers, des modifications d'institutions existantes »[52]. Contre la réduction sociologique de l'institution à l'institué, il fait valoir la primauté de l'instituant sur l'institué : le second ne fait jamais que résulter de l'exercice du « pouvoir instituant » comme pouvoir de création.

C'est donc la création du social-historique qui constitue à ses yeux le fait premier et fondamental, et non l'institué tel qu'il est donné dans chaque société : « Il y a le social institué mais celui-ci présuppose toujours le social instituant[53]. » L'objet de sa pensée est proprement le faire historique. La célèbre formule du 18 Brumaire, « Les hommes font leur propre histoire », doit être entendue au sens où ils créent leur propre monde social. Comment s'opère cette création ? Voilà pour lui la question de fond et le point de départ. Castoriadis n'a pu trouver chez Marx de réponse unifiée et claire, conscient qu'il était de la tension chez lui entre la dimension révolutionnaire et la dimension naturaliste-évolutionniste. L'histoire est l'élément du nouveau, du radicalement nouveau. C'est ce radicalement nouveau qu'il faut tâcher de rendre intelligible et non la variation de l'existant. L'institution ne doit plus être regardée avant tout, principalement, comme de l'institué, mais comme de l'instituant qui donne lieu à de l'institué, lequel sera à son tour subverti par du radicalement nouveau. Le moment instituant témoigne d'une capacité humaine spécifique qui consiste à créer à partir de rien une signification entièrement originale. En cela, la représentation n'est pas image de [54], elle est forme radicalement nouvelle, qui relève de ce que Castoriadis appelle l'« imaginaire ». Cette dernière notion est introduite dans son œuvre à travers le concept de « signification imaginaire sociale », à l'encontre de toute conception fonctionnaliste qui réduit toute institution sociale à une fonction de satisfaction des besoins humains. Il s'agit pour lui de mettre au jour la dimension propre du symbolique dont relèvent non seulement le langage, mais plus largement tout système de significations. Toute symbolisation procède de l'imaginaire en ce qu'elle présuppose la capacité de « voir dans une chose ce qu'elle n'est pas » ou de « la voir autre qu'elle n'est »[55]. Tel qu'il le conçoit, l'« imaginaire » a deux dimensions, celles de l'institué et de l'instituant. Tandis que la première renvoie aux significations et institutions déjà établies, la seconde désigne la source même à partir de laquelle de nouvelles significations et institutions émergent au cours de l'histoire. Ce qui caractérise le social-historique humain, c'est précisément cette activité de l'imaginaire instituant : « La société est œuvre de l'imaginaire instituant[56]. » Par « imaginaire », il faut entendre ici non pas tant la capacité de se représenter quelque chose d'absent qui a déjà été donné dans la

perception, ce qui relève de l'imagination « reproductrice », mais cette capacité autrement radicale de « faire surgir comme image quelque chose qui n'est pas et n'a pas été », ou encore cette « faculté originaire de poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas (qui ne sont pas données dans la perception ou ne l'ont jamais été) »[57]. Cette valorisation théorique de l'imaginaire n'est pas indépendante, on s'en doute, de l'idée révolutionnaire qui anime Castoriadis. Car s'il est vrai que « la société instituée est toujours travaillée par la société instituante » et que « sous l'imaginaire social établi coule toujours l'imaginaire radical »[58], il est non moins vrai que la société s'est le plus souvent employée à dénier et à recouvrir sa propre dimension instituante[59]. Aussi le projet radical d'émancipation ne peut-il s'assigner d'autre but que celui d'une société consciemment auto-instituante, ce qui n'est qu'un autre nom de la démocratie. On voit pourquoi une position révolutionnaire en politique requiert de partir d'une définition du social qui accorde la primauté à la rupture et à l'émergence d'une signification entièrement inédite dans l'histoire.

Cette perspective tranche évidemment avec le « causalisme » de la sociologie durkheimienne (et de ses multiples rejetons), incapable qu'elle est de rendre compte de l'altération des institutions et des états des groupes sociaux à partir du moment où les représentations sont « images de », expressions de l'état de choses existant et rien d'autre. Comment des représentations-reflets pourraient-elles se transformer pour donner lieu à des mutations institutionnelles ? Mais la critique de Castoriadis atteint semblablement le marxisme, qui cède lui aussi à la tentation du causalisme en faisant de l'économie la cause motrice. Il échoue à élucider le concept d'institution qui est un peu son punctum caecum, c'est-à-dire un véritable point aveugle. D'une part, il tend à reléguer les institutions dans la « superstructure » juridico-politique, si bien qu'il faudrait les concevoir comme des « formes » qui seraient déterminées par l'« infrastructure » économique et condamnées pour cette raison à « exprimer » cette dernière – que ce soit sur le mode du retard ou, plus rarement, de l'anticipation. D'autre part, il fait de cette infrastructure un « contenu » ou une « substance de la vie sociale » qui serait déjà structurée avant les institutions et indépendamment d'elles, comme si une telle structuration était possible sans institution[60]. Contre une telle vue, qui nourrit le mythe d'une société sans institutions[61], il faut rappeler que l'économie elle-même « ne peut exister que comme institution[62] ». De manière générale, il apparaît que l'explication sociologique peut rendre compte de la réflexion, la répétition, la reproduction, la réitération, mais se révèle impuissante devant la nouveauté radicale qui est celle de l'histoire se faisant. Or, et Castoriadis y insiste, « le social (ou l'historique) contient le non-causal comme un moment essentiel[63] ». Dans son sens le plus fort et le plus radical, le non-causal « apparaît comme comportement non pas simplement "imprévisible", mais créateur (des individus, des groupes, des classes ou des sociétés entières) ; non pas comme simple écart relativement à un type existant, mais comme position d'un nouveau type de comportement, comme institution d'une nouvelle règle sociale, comme invention d'un nouvel objet ou d'une nouvelle forme – bref comme surgissement ou production qui ne se laisse pas déduire à partir de la situation précédente, conclusion qui dépasse les prémisses ou position de nouvelles prémisses. […] L'histoire ne peut pas être pensée selon le schéma déterministe (ni d'ailleurs selon un schéma "dialectique" simple), parce qu'elle est le domaine de la

création [64] ».

En ce sens, l'activité instituante se voit reconnaître une dimension qui n'est pas simplement sociale, mais également, du moins en certaines circonstances, pleinement politique. Ou, plutôt, elle coïncide alors avec la politique elle-même. En effet, celle-ci est proprement la « mise en question explicite de l'institution établie de la société », de son « institution donnée ». Il lui est essentiel de viser la « ré-institution globale de la société », de sorte qu'elle peut se définir comme l'« activité collective explicite se voulant lucide (réfléchie et délibérée), se donnant pour objet l'institution de la société comme telle ». Dans ces moments dramatiques que sont les révolutions, elle s'affirme ainsi comme la « venue au jour, partielle certes, de l'instituant en personne[65] ».

Pour comprendre cette définition de la politique, on doit prêter attention à la différence décisive que fait Castoriadis entre la politique et le politique. Alors que la politique est cette activité qui a trait à l'« institution d'ensemble de la société », le politique est la « dimension du pouvoir explicite » en tant qu'elle est toujours présente dans toute forme de société, même dans celles qui ignorent la politique. Le pouvoir explicite est donné avec l'« existence d'instances pouvant émettre des injonctions sanctionnables » relativement aux litiges (dikê) et aux décisions (telos) ; il s'agit donc du « pouvoir judiciaire » et du « pouvoir gouvernemental », au sens le plus large de ces expressions, tels qu'ils sont présents « dès qu'il y a société », qu'ils soient exercés par la tribu, les anciens, les guerriers, le peuple ou l'État[66]. Personne n'a donc inventé le politique : « Les Grecs n'ont pas inventé "le" politique, au sens de la dimension de pouvoir explicite toujours présente dans toute société ; ils ont inventé ou, mieux créé, la politique, ce qui est tout autre chose[67]. » À l'encontre de la valorisation exclusive du « pouvoir explicite », Castoriadis préserve une nette différence entre le pouvoir instituant, ou « pouvoir implicite », et le pouvoir constituant, qui n'est jamais qu'une forme du « pouvoir explicite » : « Car le "pouvoir" fondamental dans une société, le pouvoir premier dont tous les autres dépendent, ce que j'ai appelé plus haut l'infrapouvoir, c'est le pouvoir instituant. Et, si l'on cesse d'être fasciné par les "Constitutions", celui-ci n'est ni localisable, ni formalisable, car il relève de l'imaginaire instituant. La langue, la "famille", les mœurs, les "idées", une foule innombrable d'autres choses et leur évolution, échappent pour l'essentiel à la législation. Au surplus, pour autant que ce pouvoir est participable, tous y participent. Tous sont "auteurs" de l'évolution de la langue, de la famille, des mœurs, etc.[68]. »

Cette reconnaissance du pouvoir instituant comme pouvoir fondamental destitue le pouvoir constituant de la primauté qui lui est accordée par toute une tradition philosophique, primauté que ni Sartre ni Negri n'ont su vraiment mettre en question – le premier pour avoir fait de l'institution le lieu de l'émergence de la souveraineté dans le social, le second pour avoir voulu immerger la dimension du « constituant » dans les luttes sociales au point de vider le terme de tout sens assignable. À juste titre, Vincent Descombes voit dans cette reconnaissance le moyen de rompre avec ce qu'il appelle le « cercle de l'autoposition », ou encore le « prodige philosophique d'une autoposition normative » : à l'origine, des personnes se réuniraient pour décider des règles constitutionnelles et créeraient un peuple par cet acte, si bien que, « par un pur fiat, un agent collectif décide de se créer lui-même ex nihilo et de se conférer à lui-même une autorité sur la vie d'une foule de gens »[69]. Pour échapper à l'arbitraire d'un pouvoir

constituant coupé de toute histoire, pour conjurer la figure mythologique du législateur rousseauiste chargé d'« instituer un peuple » en lui faisant don d'une constitution appropriée, il faut faire apparaître la préexistence de la vie sociale, c'est-à-dire l'épaisseur historique d'une société déjà instituée, comme la condition qui seule rend possible la réunion d'une assemblée de citoyens s'accordant sur les règles de fonctionnement des institutions politiques. Ainsi, « derrière le fait du pouvoir constituant, il faut reconnaître l'exercice d'un pouvoir instituant [70] ». Si l'on comprend bien Castoriadis, le véritable pouvoir créateur n'est pas le « pouvoir législatif », compris comme pouvoir de faire les lois, qui n'est jamais qu'un pouvoir constitué parmi d'autres, ni même le « pouvoir constituant », qui confère au pouvoir législatif et au pouvoir exécutif leur place respective dans la constitution, mais le pouvoir d'instituer des significations imaginaires en tant que, « participable par tous », il est l'œuvre collective de tous. Ce qu'ont fait les Grecs en créant « la » politique a donc été d'expliciter une partie du pouvoir instituant et de créer des institutions pour rendre la partie explicite du pouvoir participable en assurant l'égale participation de tous à la détermination de la législation (nomos), de la juridiction (dikê) et du gouvernement (telos) [71].

Mais comment entendre cette proposition : le pouvoir instituant est le pouvoir proprement créateur ? Ne faut-il pas éviter, si l'on veut respecter jusqu'au bout la primauté de l'instituant, d'isoler ces « significations imaginaires » de l'acte de leur création ? Le risque n'est-il pas en effet de réifier l' imaginaire « qui est création ex nihilo », « création incessante et essentiellement indéterminée (social-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question de "quelque chose" »[72], en le ramenant à l'imaginé qui est son œuvre ou son résultat[73] ? De plus, comment identifier le créateur dans son rapport tant à l'acte de créer qu'au créé lui-même ? À supposer, ce que l'on accordera volontiers, que la création du social ne soit pas l'acte d'un ou de plusieurs « sujets-auteurs » et que « le social-historique dépasse infiniment toute "inter-subjectivité"[74] », faut-il se résoudre à concevoir ce qui est malgré tout un acte comme l'émanation d'un « collectif anonyme » ? Nombreuses sont les formulations qui vont dans ce sens : le pouvoir instituant comme infrapouvoir « est à la fois celui de l'imaginaire instituant, de la société instituée et de toute l'histoire qui y trouve son aboutissement passager », il est donc en ce sens le « pouvoir du champ social-historique lui-même, le pouvoir d'outis, de Personne »[75]. Certes, le pouvoir instituant n'est le pouvoir de personne (en particulier) en ce qu'il est le pouvoir de tous, mais cela autorise-t-il pour autant à affirmer qu'il est le pouvoir de Personne ? Comment l'individu pourrait-il contribuer à sa manière à la création des significations imaginaires s'il n'est pas en mesure d'exercer en quelque façon un tel pouvoir ? Que penser d'une création collective qui serait imparticipable par l'individu en tant qu'individu ? En fait, la difficulté est pour Castoriadis d'articuler l'imaginaire social instituant à la psyché singulière comme imaginaire individuel. En effet, comme Aristote l'avait bien compris, l'âme de l'individu est fondamentalement imagination. Cette capacité formante et imageante, cette faculté de production de phantasmes – ou « phantasmatisation » –, qui précède toute organisation même primitive de la pulsion, Castoriadis la dénomme « imagination radicale » ou encore « inconscient »[76]. Entendons bien : « imagination radicale » et non « imaginaire radical ». L'imagination radicale est un mode d'être de l'imaginaire radical, l'imaginaire social en est

un autre[77]. Aussi bien, l'opposition est-elle profonde entre la psyché singulière et la société : la psyché est foncièrement asociale, au point que dans son premier état la monade psychique est autistique[78]. Le processus de socialisation consiste justement à faire intérioriser à l'individu les significations produites par l'imaginaire social. « Imagination radicale » et « imaginaire social » sont ainsi deux faces si radicalement hétérogènes de l'« imaginaire radical » qu'on voit mal comment elles pourraient s'ajointer. Pourtant, cela doit bien se faire puisque c'est dans l'imagination radicale de la psyché que « se trouve la source de la contribution de l'individu à la création social-historique[79] », puisque c'est d'elle que monte la « sève psychique » qui nourrit constamment cette création[80]. C'est donc par cette imagination que l'individu participe à l'exercice du pouvoir instituant qui fait la langue, les mœurs, les familles, etc. Castoriadis maintient toutefois que « la source ultime de la créativité historique est l'imaginaire radical de la collectivité anonyme[81] ». Quelle place reste-t-il dans ces conditions à la contribution de l'individu à la « création de sens » (Sinnschöpfung)[82] qui fait le social-historique ? L'exercice du pouvoir instituant par l'individu n'est-il pas finalement assimilable à la reproduction-modification par l'individu des usages en vigueur dans la société, ce qui nous ramène à la « coutume » et à sa perpétuation, au plus loin des poussées turbulentes de l'« imagination radicale »[83] ? Mais, alors, comment éviter de réduire l'apparition de nouvelles coutumes à la modification insensible des anciennes, un peu à la manière dont la sociologie classique réduit l'apparition d'une nouvelle institution à une variation des anciennes ?

Pour dépasser une telle opposition, il aurait fallu conférer à la praxis collective la première place en lui reconnaissant une dimension symbolique essentielle. Ainsi comprise, la praxis serait comme le moyen terme par lequel l'imagination radicale des individus pourrait agir sur les significations instituées de l'imaginaire social. C'est seulement par elle que pourrait prendre corps un projet de transformation dont la formule est : « où Personne n'était, Nous devons devenir[84] ». Mais comment rattacher l'exercice du pouvoir instituant à la praxis ? Mieux, comment penser cet exercice comme praxis ? Ce qui fait problème à cet égard, c'est la notion même de praxis telle que Castoriadis l'élabore. D'un côté, on l'a vu, la création social-historique est œuvre collective et anonyme, échappant au contrôle de la conscience et de la volonté ; de l'autre, la praxis est l'activité qui vise l'autonomie, c'est-à-dire l'« activité qui vise les autres comme sujets (potentiellement autonomes) et veut contribuer à ce qu'ils accèdent à leur pleine autonomie[85] ». Cette activité peut bien sûr prendre la forme d'une relation concrète entre plusieurs sujets (comme dans la pédagogie et la psychanalyse), mais elle doit prendre aussi la forme de la politique « sous peine d'incohérence totale ». Or la politique est par essence l'« activité qui vise la transformation des institutions de la société pour les rendre conformes à la norme de l'autonomie de la collectivité », elle « vise l'institution du social », elle « vise l'institution comme telle »[86]. Elle est donc une activité poursuivant consciemment des objectifs alors que la création de nouvelles significations échappe à l'activité consciente. La question est donc de savoir comment une praxis collective consciente pourrait, sinon directement faire être de nouvelles significations sociales, du moins contribuer à leur émergence[87]. C'est donc la praxis qu'il nous faut repenser pour libérer cette possibilité.

Praxis et création

La question est au fond de savoir quel rapport établir entre la praxis et la création. On pourrait s'attendre à ce que l'institution comme création de sens soit déjà en elle-même praxis. Or, à suivre la terminologie de Castoriadis, la dénomination de « praxis » devrait exclusivement s'appliquer à cette activité ordonnée à la fin de l'autonomie, et non à toute activité humaine indépendamment de sa fin. Le terme se voit donc chargé d'un fort jugement de valeur positif, à la différence de celui de « création », qui est en tant que tel indifférent à tout contenu de valeur, c'est-à-dire axiologiquement neutre [88]. De l'un à l'autre, aucune dérivation directe n'est possible : « Une recherche ontologique qui s'oriente vers l'idée de création laisse place, de la manière la plus abstraite, aussi bien à la possibilité d'instauration d'une société autonome qu'à la réalité du stalinisme et du nazisme. À ce niveau, et presque à tous les autres, création n'a aucun contenu de valeur, et la politique ne se laisse pas "déduire" de l'ontologie [89]. » Le social est institution ou création, et le fait que celle-ci soit reconnue ou déniée n'y change absolument rien. En revanche, la politique est fondamentalement praxis et se détruirait à ne pas l'être. Il n'y a aucun sens à parler d'une « politique stalinienne » ou d'une « politique nazie », alors qu'il y en a un à parler d'une « création » jusque dans ces formes de société pour autant qu'elles continuent de relever du social-historique[90]. En somme, si toute authentique praxis porte l'institution-création à son expression consciente, et en ce sens en participe pleinement, toute institution-création ne relève pas, tant s'en faut, de la praxis.

Ce resserrement de la notion de praxis a de quoi surprendre lorsqu'on se rappelle le sens donné par Aristote à ce même terme. Certes, un rapprochement entre les deux auteurs paraît se justifier dans certaines limites, puisque la formulation de Castoriadis – une activité qui a l'autonomie pour objet et en même temps pour fin – semble faire penser à l'idée aristotélicienne d'une activité qui est à elle-même sa propre fin au lieu d'être ordonnée à une fin extérieure[91]. Reste que, si la praxis se différencie bien de la poièsis – c'est-à-dire du faire technique – en ce qu'elle est autofinalisée, cette différence n'a par elle-même pour le penseur grec aucune signification morale : c'est par des actes répétés que l'homme acquiert telle ou telle vertu (le courage), mais c'est également par des actes répétés que l'homme contracte tel ou tel vice (la lâcheté). Vertu et vice sont semblablement des dispositions engendrées par des actes qui relèvent de la praxis et non de la poièsis : on ne devient pas courageux ou lâche à la manière dont on se rend maître d'une technique. Quand il s'agit de penser l'autonomie, ce n'est donc pas à la conception aristotélicienne de la praxis en général que Castoriadis fait référence, mais spécifiquement à la définition aristotélicienne de la vertu comme hexis proairétiké, « à savoir comme habitus dépendant du choix et créateur de choix[92] ». Aussi s'explique-t-on la mise au point formulée au détour d'une parenthèse dans « Individu, société, rationalité, histoire » : « Le terme praxis n'a donc ici qu'un simple rapport d'homonymie avec le sens que lui donne Aristote[93]. »

En fait, c'est tout le rapport de la poièsis à la praxis que Castoriadis s'impose de repenser. L'opposition aristotélicienne n'est finalement plus de mise dans la mesure où

une même activité peut être à la fois « poiétique » et « pratique ». Ainsi, la psychanalyse n'est pas une « technique », au sens où elle ne consiste pas dans la mise en œuvre d'un savoir préalable, ou dans un code de prescriptions positives assurant l'obtention d'un résultat déterminé[94], mais on doit pourtant la dire « activité pratico-poiétique » parce qu'elle tient en même temps de la praxis et de la poièsis : « Je l'appelle poiétique, car elle est créatrice : son issue est (doit être) l'auto-altération de l'analysant, c'est-à-dire, rigoureusement parlant, l'apparition d'un autre être. Je l'appelle pratique, car j'appelle praxis l'activité lucide dont l'objet est l'autonomie humaine et pour laquelle le seul "moyen" d'atteindre cette fin est cette autonomie elle-même [95]. » On voit que « poièsis » prend le sens de création et que « praxis » se définit par la visée de cette fin qu'est l'autonomie. La psychanalyse est l'un et l'autre, dans la mesure où l'analyse a pour fin (au sens d'issue) l'apparition d'un être nouveau et pour fin (au sens de but) l'autonomie humaine. Elle est « transformation réciproque, auto-altération créatrice, de l'analysé et de l'analyste[96] ». Que le rapport du moyen à la fin ne puisse plus valoir dans ces conditions, voilà qui n'est pas fait pour étonner un lecteur d'Aristote. Pour ce dernier, l'extériorité de la fin relativement au moyen caractérise bien la production technique (poièsis), mais c'est justement par la suppression de cette extériorité que se définit la praxis : en tant qu'elle est à chaque instant sa propre fin, elle ne consiste pas à disposer des moyens en vue d'atteindre une fin extérieure – comme c'est le cas pour la fabrication d'une maison, par exemple. Mais ce qui est plus déroutant, c'est que la poièsis repensée comme création de l'absolument nouveau soit elle-même irréductible à toute « fabrication » ou « production ». Ainsi, pour Castoriadis, la « création » en son sens théologique, celle du monde par Dieu, n'est qu'une « pseudo-création », c'est-à-dire une « fabrication » ou une « production », dans la mesure où le monde est un effet nécessaire de l'essence de Dieu et non quelque chose d'absolument nouveau : Dieu n'invente pas l'eidos « monde », il produit le monde à partir de son essence[97]. Cela explique que, dans la citation donnée plus haut, la psychanalyse soit pensée comme poièsis, mais absolument pas comme technique au sens de fabrication. Il n'y aurait en effet aucun sens à dire que la psychanalyse produit un nouvel être par le(s) moyen(s) de l'analyse[98], puisque c'est par « auto-altération » de l'analysant que ce nouvel être apparaît. Alors que ces deux notions de « création » et de « fabrication » s'identifient chez Aristote, leur dissociation devient au contraire décisive chez Castoriadis.

L'enjeu de cette dissociation apparaîtra en pleine lumière pour peu que l'on consente à préciser plus encore cette notion de « création ». La définition en est donnée de manière inégalée par Platon dans un passage du Banquet que Castoriadis aime à citer : la poièsis est « cause de l'acheminement du non-être à l'être[99] », elle consiste à faire être ce qui n'est pas du tout, fût-ce sur le mode d'une virtualité. Prise en toute rigueur, une telle définition signifie que la véritable création n'est pas imposition d'une forme (eidos) déjà donnée à une matière, mais bien invention de la forme elle-même, c'est-à-dire acte de « faire être » la forme à partir de rien. Si un artisan crée véritablement une statue, cela signifie qu'il fait être son eidos, ou son essence, au lieu d'imprimer à un morceau de bronze un eidos déjà donné – parce que créé par un autre avant lui –, auquel cas il ne crée rien mais ne fait qu'« imiter » ou « produire ». En ce sens, toute création est création ex nihilo : « La roue qui tourne autour de son axe est une création ontologique absolue » car

« celui qui inventa la roue, ou un signe écrit, n'imitait et ne répétait rien »[100]. Il convient donc de retourner la définition de Platon contre le platonisme : loin que la forme soit l'immuable qu'on imite, c'est la forme que l'on fait passer du non-être à l'être par la création. Conscient de ce que la reprise d'une formule théologique à des fins antithéologiques peut dérouter, Castoriadis précise qu'il ne faut pas prêter à cette formule davantage que ce qu'elle signifie par le ex (« à partir de ») : « Création ex nihilo, création de la forme, ne veut pas dire création cum nihilo, sans "moyens" et sans conditions, sur une table rase[101]. » En effet, poursuit-il, « toute création historique a lieu sur, dans et par du déjà institué (sans parler des conditions "concrètes" qui l'entourent) ». Un passage de Fait et à faire reprend la même idée : « Il est clair que la création social-historique [...], si elle est immotivée – ex nihilo –, a toujours lieu sous contraintes. Ni dans le domaine social-historique, ni nulle part ailleurs, la création ne signifie que n'importe quoi peut arriver n'importe où, n'importe quand et n'importe comment[102]. » Mais l'essentiel est que cette préexistence de l'institué sur l'institution, tout en conditionnant et limitant l'institution, ne la détermine pas[103]. Si tel était le cas, le sens se laisserait intégralement expliquer par les conditions qui précèdent son émergence, si bien que l'on n'aurait plus du tout affaire à une création. Tout tient donc dans l'affirmation de l'irréductibilité de la signification à la causation, selon la forte formule de Philippe Caumières [104]. Il y a bien sûr des conditions antécédentes, mais celles-ci n'agissent pas comme des causes déterminantes de l'apparition d'un nouveau sens.

Cependant, si le recours à la notion de « création » se justifie avant tout par ce souci de préserver le sens de toute réduction à un effet, on peut se demander ce qui justifie à son tour la reprise un brin provocatrice de la formule théologique de la « création ex nihilo ». En effet, quelle différence faut-il exactement faire entre l' ex de « ex nihilo » et le cum de « cum nihilo » ? Pourquoi faire dire à cet ex ce qu'il ne dit nullement de lui-même ? Plus précisément, pourquoi faire dire à cum le moyen ou la condition et à ex la cause, comme si le seul passage de cum à ex équivalait à une chute coupable dans le causalisme ? Car cet ex ne dit finalement rien d'autre que « à partir de », et « à partir de » ne signifie pas nécessairement « à cause de ». Dans le langage de la théologie, l'expression a pris le sens d'une création qui n'est pas conditionnée par une matière préexistante et qui ne relève pas pour cette raison du façonnage de cette matière par un artisan. La création divine constitue en ce sens le modèle d'un acte pur, actus purus, c'est-à-dire inconditionné [105]. Dans une telle doctrine, la matière n'est pas en tant que telle la cause de la création au sens où ce n'est pas sa préexistence qui déterminerait Dieu à créer, mais le « ce à partir de quoi » la création du monde a lieu, c'est-à-dire justement ce qui la conditionne sans la déterminer. C'est justement d'un tel conditionnement attentatoire à la perfection divine que la doctrine ne veut pas entendre parler. Dès lors, on comprend mal ce qui peut justifier la reprise, fût-ce à des fins polémiques, de la formule théologique : alors que cette dernière signifie que Dieu tire le monde du néant sans avoir à façonner une matière et à tenir compte de son éventuelle résistance, Castoriadis lui fait dire que c'est parce que la matière cause la forme qu'il ne doit pas y avoir de matière pour que la forme soit vraiment nouvelle et non simplement donnée, comme si la forme devait être nécessairement donnée avec la matière. Mais la seule présence d'une matière n'impose pas une forme déterminée et n'exclut donc pas en elle-même la production du nouveau. En fait, le piège

de cette formule, auquel il n'est pas sûr que Castoriadis soit parvenu à échapper, est d'imposer l'alternative « création à partir de rien ou pas de création du tout ».

En récusant cette fiction théologique, on peut récuser du même coup cette alternative, mais en maintenant l'irréductibilité de la création à une explication causale. On obtiendra alors l'idée parfaitement cohérente d'une « création à partir de quelque chose » (ou création « ex aliquo »), donc d'une « création conditionnée », ce qui n'équivaut nullement à celle d'une « création causée », laquelle est en effet par elle-même contradictoire. Si l'on veut, on aura l'idée d'une création « ex aliquo » mais sine causa. La création de la forme à partir de certaines conditions données sera ainsi distinguée d'une causation de la forme par ces conditions. En définitive, lorsqu'il s'agit du rapport de l'acte de création à ses conditions, l'ex a exactement le même sens que le cum, il signifie seulement l'impossibilité d'une création inconditionnée. Mais, encore une fois, reconnaître cette dépendance à l'égard de conditions prédonnées n'implique en rien de réduire le conditionné à un effet nécessaire des dites conditions. C'est justement ce que signifie la notion d'« émergence », à laquelle Castoriadis a fréquemment recours dans les textes où il s'efforce de penser la radicalité de la création. La forme qui « émerge » sort de quelque chose qui lui préexiste et conditionne cette « sortie », mais sans être causée par ce quelque chose. Évoquant la distinction entre conditions et causes, ou entre conditions simplement nécessaires et conditions nécessaires et suffisantes, Castoriadis écrit : « Les formes en tant que formes ne sont pas causées par quoi que ce soit, mais elles émergent étant donné certaines conditions (en fait innombrables). Les conditions permettent l'émergence de la forme, mais la relation inverse n'a pas de sens[106]. » Ainsi, la mythologie grecque n'a pas causé la polis, mais la polis était impossible sans cette mythologie[107]. De même, l'institution de la psychanalyse par Freud, « malgré sa radicale nouveauté, n'avait pas lieu dans le vide », elle présupposait « toute la tradition de la "science" et plus généralement de la pensée gréco-occidentale »[108]. Dans ces exemples, l'institué précède l'institution-création à titre de condition mais ne la détermine pas. Pourquoi donc faudrait-il aller plus loin en admettant l'idée d'une « création à partir de rien » ? Pourquoi la création du nouveau devrait-elle être une « création absolue » en excluant tout conditionnement par une matière préexistante, puisqu'il est entendu que ce conditionnement n'agit pas comme une cause ?

La question vaut d'être posée tout autant de l'« institution » que de la « praxis », au sens précis que ces deux notions prennent chez Castoriadis. D'un côté, on a une activité du collectif anonyme qui ne poursuit aucune fin parce qu'elle échappe à la prise directe de la conscience, mais qui crée les significations imaginaires (l'institution) ; de l'autre, une activité consciente qui vise et présuppose l'autonomie, mais qui ne peut décider par elle-même de la destruction des anciennes significations imaginaires et de leur remplacement par de nouvelles (la praxis). La première activité est, on l'a vu, moralement neutre, la seconde est au contraire émancipatrice par nature. La difficulté est donc redoublée. Elle est tout d'abord de comprendre comment l'institution, qui est en son fond inconsciente, peut devenir une praxis, c'est-à-dire devenir consciente d'elle-même, non comme tout mais seulement comme partie de ce tout. Elle est en même temps de comprendre comment l'institution, qui est d'elle-même indifférente à l'idéal d'autonomie, peut se mettre au service de cet idéal. Il n'est pas indifférent que Castoriadis prenne des exemples d'auto-institutions conscientes – l'institution de la polis par les Grecs, celle de la psychanalyse par Freud : peut-on les mettre sur le même plan que l'invention de la roue ou de l'écriture,

ou encore que l'institution de la langue et des mœurs ? Les deux premiers exemples nous mettent en présence d'une praxis qui relève indubitablement de ce que Castoriadis appelle le « pouvoir explicite » et qui fait apparaître l'instituant sous la figure d'un ou de plusieurs « fondateurs ». De cette praxis, on dira à bon droit qu'elle est « instituante », non pas au sens où elle relèverait de la transmission-modification inconsciente d'usages anciens, mais bien au sens où elle établit du même geste de nouvelles significations et de nouvelles manières d'agir. Pourtant, pas plus que l'infrapouvoir instituant, ou « pouvoir implicite », cette praxis ne saurait prétendre s'affranchir de la contrainte des conditions. L'exercice du pouvoir instituant de la société relève toujours, au moins pour une part, de la « reprise du donné », parce qu'il est toujours « sous le poids d'un héritage » : « [L]a société instituante, aussi radicale que soit sa création, travaille toujours à partir de et sur du déjà institué, elle est toujours – sauf pour un point d'origine inaccessible – dans l'histoire[109]. » De la même manière, la praxis comme institution consciente, ou praxis instituante, tout à la fois présuppose certaines conditions et « travaille sur » ces mêmes conditions en les transformant profondément. L'apparition de l'instituant dans la forme de la politique, par exemple, n'est pas plus une « création absolue » que l'activité inconsciente du collectif anonyme qu'elle porte, au moins partiellement, à l'expression consciente. Autrement dit, la venue au jour de l'auto-institution consciente 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.

La praxis instituante

Ainsi comprise, la praxis instituante manifeste certains des caractères de la praxis telle qu'elle a été pensée par Marx. La formule du 18 Brumaire, déjà citée plus haut, selon laquelle « les hommes font leur propre histoire[110] », condense en effet toute une conception de la praxis comme « activité autotransformatrice conditionnée » qui peut nous aider à mieux saisir l'originalité de ce que nous appelons ici « praxis instituante ». Elle nous dit en substance que ce « faire », qui n'est pas de l'ordre d'une fabrication technique, n'est pas pour autant une « création à partir de rien » ou une « création absolue ». Si les hommes « font » leur histoire, c'est toujours dans des circonstances et conditions qu'ils n'ont pas choisies, qu'ils « trouvent toujours déjà là[111] » parce qu'elles sont héritées des générations précédentes. Selon ce premier côté, le « faire » des hommes est toujours conditionné par les résultats de l'activité de ceux qui les ont précédés.

Pourtant, loin que ce conditionnement exclue la création du nouveau, il est au contraire ce qui le rend possible. C'est que les conditions trouvées déjà là par chaque génération ne constituent nullement un milieu indifférent auquel l'action des hommes ne pourrait que se conformer passivement. Car – et c'est là le second côté du « faire » –, en agissant dans des conditions données, les hommes agissent sur ces mêmes conditions de manière à « poser » de nouvelles conditions. Ils bouleversent ainsi l'ancien état de choses et font exister ce qui n'a aucun précédent dans l'histoire. Ils peuvent ne pas en avoir conscience, notamment en raison du poids écrasant de la tradition de toutes les générations mortes « qui pèse sur le cerveau des vivants ». Ils peuvent alors, pour conjurer l'angoisse de la nouveauté, revêtir des masques et des costumes d'emprunt, par exemple ceux de la République romaine pour les acteurs de la Révolution française. Ils se révèlent ainsi incapables de parler directement le langage de leur action, à l'image d'un débutant incapable d'oublier sa langue maternelle en apprenant une nouvelle langue. Mais cela ne les empêche pas de « faire être » du nouveau par leur action. Évoquant l'action des hommes lors d'une crise révolutionnaire, Marx dit qu'« ils invoquent craintivement les esprits du passé » alors même qu'« ils semblent tout occupés à révolutionner eux-mêmes et les choses, à créer quelque chose d'absolument nouveau (noch nicht Dagewesenes zu schaffen) »[112]. Comme l'indique le texte de la citation, le verbe « semblent » (scheinen) ne se rapporte pas à l'acte de créer l'absolument nouveau mais seulement à « être occupés » : ils créent effectivement de l'absolument nouveau, mais ils ne sont pas « tout occupés » à cette création qu'ils accomplissent bel et bien par leur action, ce qui veut dire que leur conscience est « occupée » à autre chose, en l'occurrence à jouer les rôles que la tradition leur assigne par avance. On a donc une distorsion entre la nouveauté de l'action conduite par les acteurs et la conscience que les acteurs ont de jouer un rôle déjà joué dans un passé lointain (Brutus, Caton, etc.). Mais cette distorsion, qui peut assurément avoir pour effet d'entraver le cours de l'action en train de s'accomplir, ne peut annuler le fait que quelque chose de nouveau soit advenu par cette action.

Ce que met en pleine lumière cette analyse de la conduite des hommes à l'heure des révolutions, c'est que leur action présente deux côtés indissociables : elle est toujours conditionnée par du donné, c'est-à-dire par ce qu'elle trouve devant elle sans l'avoir

produit, et en ce sens, n'en déplaise à l'idéalisme, elle n'est jamais « activité pure » ; mais, en même temps, malgré ce tribut payé à ce dont elle hérite, elle n'est jamais simple « reprise du donné » et se révèle capable de faire surgir du nouveau, n'en déplaise au matérialisme passif, qui fait des hommes un simple produit des circonstances. Et le plus remarquable est que l'action ne fait pas seulement être du nouveau dans les circonstances extérieures mais tout autant dans les acteurs eux-mêmes, qui sont transformés par elle jusque dans leur être le plus « intérieur » : l'histoire en marche ne nous montre pas des « auteurs » dirigeant leur action à partir d'un « projet », elle nous fait voir des acteurs se produisant comme sujets dans et par leur action, ce qui est tout différent. Elle nous permet par conséquent de saisir sur le vif ce que la IIIe « Thèse sur Feuerbach » appelle la « coïncidence » (Zusammenfallen) entre la « transformation-altération des circonstances » (Ändern der Umstände) et l'activité humaine ou « autotransformation-altération » (Selbstveränderung)[113], coïncidence qui caractérise en propre la « praxis révolutionnaire ». Que l'altération des circonstances par les hommes soit en même temps l'auto-altération des hommes altérant les circonstances extérieures, voilà qui ne peut se comprendre que si cette auto-altération ne fait qu'un avec leur propre action, au lieu d'être un simple « effet » de la transformation des circonstances extérieures – ce qui supposerait une relation de causalité entre les deux altérations dont il faut précisément se défaire. La praxis est ainsi autoproduction de son sujet par auto-altération de l'acteur dans le cours même de l'action[114].

Une telle idée de la praxis est bien différente de celle de Castoriadis. Certes, ici et là on trouve une même insatisfaction vis-à-vis du clivage aristotélicien de la poièsis et de la praxis. Plusieurs formulations des Carrefours du labyrinthe 1 relatives à la pratique de l'analyse ne sont pas sans révéler à cet égard une certaine proximité, en particulier celle d'une « activité pratico-poiétique », dont l'œuvre (ergon) serait non quelque chose d'extérieur à l'agent, mais une auto-altération ou autotransformation de l'agent lui-même[115]. Mais il reste que la praxis est alors ordonnée à l'autonomie humaine comme à sa fin : cela vaut de l'analyse comme de la pédagogie ou de la politique. Chez Marx, en revanche, la praxis est indépendante de la valeur de la fin que les acteurs se proposent d'atteindre : qu'il s'agisse de la Réforme de Luther ou de la Révolution française, la valeur émancipatrice de la cause ne change rien à l'affaire, c'est-à-dire à la réalité de la praxis comme autoproduction de l'homme. Toutes proportions gardées, il en est un peu de la « praxis » chez Marx comme de l'« institution » du social-historique chez Castoriadis : elle lui est comparable en extension dans la mesure où elle a la même neutralité qu'elle à l'égard des fins subjectives. Dans l'un et l'autre cas, c'est fondamentalement le sens du verbe « faire » dans l'expression « faire l'histoire » qui est en jeu. Dans le premier cas, le « faire » est cette praxis par et dans laquelle les hommes se produisent toujours de nouveau comme sujets ; dans le second, le « faire » est un « faire instituant » par quoi sont créées des significations imaginaires, il est en tant que tel coextensif à tout le « champ social-historique » puisqu'il n'est rien d'autre que ce qui le « fait être ». De là deux difficultés au fond assez parentes. Car si la difficulté est dans le second cas d'élucider la transformation de l'institution en projet d'autonomie, elle est dans le premier cas de penser la transformation de la praxis en praxis émancipatrice. S'il est vrai que toute institution n'est pas, tant s'en faut, visée de l'autonomie, il n'est pas moins vrai que toute praxis n'est pas praxis d'émancipation. L'auto-altération de l'acteur altérant les circonstances extérieures,

n'étant pas en elle-même libératrice, peut parfaitement produire des sujets « aliénés ». On doit donc indiquer expressément ce qui différencie la praxis émancipatrice de celle qui ne l'est pas, étant entendu que toutes réalisent une production de sujets par autotransformation des acteurs.

Dans le 18 Brumaire, Marx fait de l'attitude de franche rupture avec toute la tradition le trait distinctif de cette praxis émancipatrice : pour la première fois dans l'histoire humaine, la révolution prolétarienne se libérerait du poids écrasant « qui pèse sur le cerveau des vivants » pour affronter sa tâche en regardant l'avenir – d'où le célèbre motif de la « poésie de l'avenir ». Non seulement c'est là nourrir l'illusion d'une praxis qui parviendrait à s'affranchir des conditions héritées du passé, produisant des hommes « tout occupés » à créer l'absolument nouveau sans plus endosser les rôles d'emprunt préparés par le passé, soit l'illusion d'hommes qui seraient dispensés d'avoir à apprendre la langue de leur action, c'est-à-dire qui seraient d'emblée aptes à la parler sans avoir à passer par la « langue maternelle » de la tradition. Mais, plus encore, c'est croire qu'une 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 praxis-ci. Aucune praxis ne peut s'épargner d'avoir à lutter pour surmonter l'inertie propre aux conditions héritées du passé, aucune ne peut s'imaginer créer l'absolument nouveau « à partir de rien », tout simplement parce que, comme nous l'avons dit, la création « de l'absolument nouveau » n'est jamais une « création absolue ». Si Marx tend à l'ignorer, c'est avant tout en raison d'une conception antihistorique de la révolution prolétarienne comme rupture intégrale avec la « préhistoire de l'humanité », conception qui est difficile à accorder avec l'idée de la praxis comme activité conditionnée. Il nous faut donc maintenir, contre cette conception, la principale leçon de Marx : toute praxis présente un double côté, l'un par lequel elle hérite d'un passé conditionnant, l'autre par lequel elle crée du nouveau « avec » (cum) et « à partir de » (ex) ce passé. La praxis émancipatrice ne peut faire exception à cette « situation », elle est au contraire sa pleine et entière assomption. C'est d'ailleurs par là que le concept marxien de praxis diffère profondément du concept fichtéen d'« activité », dont on a vu plus haut qu'il avait sans doute inspiré la réflexion du jeune Marx en 1842 sur le fondement juridique de la coutume des pauvres[116] : l'« activité » procède en effet toujours chez Fichte de l'autoposition du Moi qui s'oppose à lui-même ce qui le limite. Ce qui est ici en cause en dernière analyse, c'est 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.

La praxis comme co-institution des règles

La manière la plus directe de le rendre manifeste sera d'énoncer abruptement notre thèse : la praxis émancipatrice est praxis instituante ou activité consciente d'institution. Qu'entendons-nous exactement par activité d'institution ou activité instituante ? On commencera par opérer une double délimitation négative : instituer, qui consiste avant tout à établir des règles de droit, n'est ni créer ex nihilo de telles règles, ni officialiser ou consacrer post factum des règles qui existaient déjà sans être encore reconnues comme étant des règles de droit. On voit qu'en ce sens la praxis instituante vérifie parfaitement ce que dit Marx de la praxis en général : elle ne part jamais de rien, elle a toujours à s'accomplir in situ, « dans » et « à partir de » conditions données qu'elle n'a pas produites, mais, en même temps, elle fait advenir de nouvelles conditions et accomplit par là une véritable « subjectivation », en produisant de nouveaux sujets par auto-altération des acteurs.

Il suffit d'expliciter cette mise au point pour écarter plusieurs conceptions de l'institution. Tout d'abord, on ne se laissera pas abuser par la fausse symétrie « pouvoir instituant »/« pouvoir constituant ». Comme on l'a vu, ces deux expressions ont donné lieu à de multiples controverses et malentendus. Pour introduire un peu de clarté dans ce débat, il faut remarquer que les deux termes d'« instituant » et de « constituant », tous deux participes présents adjectivés, proviennent de la même racine, à savoir du verbe latin statuere, qui signifie proprement « mettre debout », « établir ». De ce fait, les deux mots diffèrent morphologiquement par leur seul préfixe, in dans « instituant », cum dans « constituant ». Le second porte le sens d'un acte de fondation souvent identifié à la ponctualité absolue d'une origine. Hannah Arendt fait remarquer que le terme de « constitution » est équivoque en ce qu'il peut désigner aussi bien l'acte du gouvernement que l'acte par lequel le peuple constitue un gouvernement[117]. Ce qui est certain, c'est que le second sens l'a largement emporté : le pouvoir constituant est le pouvoir de constituer le gouvernement en tant qu'il est dévolu à une assemblée ou convention qui est seule habilitée à exercer ce pouvoir. Il suffit d'élever ce pouvoir de donner une constitution au-dessus de toute constitution donnée pour en faire un pouvoir souverain. Ce qui importe ici est que le pouvoir souverain ne peut exister autrement que comme pouvoir d'un sujet défini par une volonté déliée de toute obligation – celle de la nation, du peuple, etc. La difficulté de penser un pouvoir constituant non souverain est que l'on peine à lui donner le sujet qu'il réclame – comme on peut le voir chez Negri avec les « décisions constituantes » attribuées aux mouvements sociaux. En ce sens, la « praxis instituante » dont nous parlons ne peut relever de l'exercice d'un pouvoir constituant, pas même d'un « micropouvoir constituant » à l'échelle d'une institution isolée : elle n'a pas la majesté d'un acte solennel de fondation et elle n'a pas besoin d'un sujet qui lui préexisterait. Par opposition au pouvoir constituant, le pouvoir instituant présente à première vue l'avantage de se passer d'un sujet, du moins dans la mesure où on le pense comme un « pouvoir implicite » situé en deçà de la conscience et de la volonté – comme c'est le cas chez Castoriadis. La question est alors de savoir si la praxis instituante relève de l'exercice d'un pouvoir instituant plutôt que de celui d'un pouvoir constituant.

On aborde là une deuxième remarque d'une grande importance. L'« infrapouvoir » dont parle Castoriadis est tellement participable en extension qu'il en devient à la limite imparticipable, sa mise en œuvre tendant à se confondre avec la transmission-modification inconsciente des us et coutumes. De ce point de vue, il n'est pas anodin que le modèle auquel se réfère le plus volontiers Castoriadis soit celui de la langue. La distinction de la langue et du code, introduite par lui dès la fin des années 1960 dans l'ébauche intitulée L'Imaginaire comme tel [118], revient constamment lorsqu'il s'agit de penser le rapport du langage à la signification. En effet, le langage est à la fois code et langue : en tant que code, il est un système de signes dont les termes et les relations sont fixes et donnés une fois pour toutes ; en tant que langue, il se réfère aux significations [119]. Or il n'y a pas d'éléments de signification ou d'opérations déterminées réglant une production des significations, alors que les signifiants sont des éléments et qu'il existe des opérations déterminées d'engendrement de nouveaux termes – c'est la « productivité lexicale ». Le pouvoir qui est immanent à la langue, du moins aussi longtemps qu'elle est vivante, est celui de « faire émerger le nouveau » par voie d'autotransformation, c'est-à-dire de faire apparaître de nouvelles significations autrement qu'à partir d'éléments de signification déjà disponibles. C'est précisément en quoi le cas de la langue est exemplaire : « La langue, dans son rapport aux significations, nous montre comment la société instituante est constamment à l'œuvre, et aussi, dans ce cas particulier, comment cette œuvre qui n'existe que comme instituée ne bloque pas le faire instituant continué de la société[120]. » On aura remarqué l'incise « dans ce cas particulier » qui, prise à la lettre, interdit d'étendre inconsidérément le cas de la langue à tout le social-historique : par là, il semble que l'on donne à entendre que, dans d'autres cas, l'institué peut bloquer le « faire instituant continué » de la société. Nous ne sommes pas sans savoir « que l'institution une fois posée semble s'autonomiser, qu'elle possède son inertie et sa logique propres » et qu'il y a là de quoi rendre raison de l'aliénation de la société « à ses institutions »[121]. La prudence de l'incise n'empêche pas que la langue rende manifeste une certaine continuité du faire instituant et que celle-ci nous ramène en dernière analyse aux variations de l'usage par lesquelles de nouvelles significations voient le jour. On est alors dans les parages d'un certain Wittgenstein, celui-là même qui cherche dans l'analogie entre règles du langage et règles du jeu de quoi battre en brèche la réduction du langage à un calcul et qui est parfois tenté de résorber toute normativité dans l'immanence de l'« usage pourvu de sens » (sinnvoller Gebrauch), comme si ce qui était donné dans cet usage était déjà de l'ordre de la règle tout en étant indéfiniment révisable[122]. Ce qui est certain, c'est qu'en pensant les règles de l'usage par analogie avec les règles créées ou modifiées au fur et à mesure d'un jeu[123], on aura le plus grand mal à concevoir une praxis par laquelle de nouvelles règles seraient consciemment posées, ce qui est justement le propre de la praxis instituante.

Si l'on veut aller plus loin et faire procéder de l'exercice de ce « pouvoir implicite » l'établissement de règles de droit, on voit mal comment on pourrait éviter de faire de la coutume en tant que telle la source productrice du droit. On retombe alors sur les difficultés déjà notées plus haut à propos de la Common Law [124]. On pourrait chercher à y échapper en substituant à la conception hayekienne de l'évolution culturelle l'idée d'une « sélection artificielle » des règles en lieu et place de la sélection naturelle. C'est dans cet

esprit que l'économie institutionnelle des origines, du moins celle de Commons, cherche à penser les règles d'activité des « organisations actives » ou « institutions » (« depuis la famille, l'entreprise, le syndicat, l'association professionnelle jusqu'à l'État [125] »). À l'instar de l'État, qui en est le modèle, toutes les organisations exercent une certaine souveraineté en édictant et sanctionnant des règles d'activité. L'établissement de ces règles se fait selon la méthode de la Common Law, c'est-à-dire « par une sélection artificielle des règles inorganisées » (ou coutumes) promues de ce fait au rang de « règles organisées »[126]. À la différence de Hayek, Commons interprète donc le modèle juridique du droit coutumier non dans les termes d'un « ordre spontané », mais dans ceux d'une sélection-formalisation de certaines coutumes à l'occasion de l'arbitrage de conflits d'intérêts. L'établissement de nouvelles lois est ainsi irréductible à la reconnaissance après coup des règles de conduite « découvertes » par les juges – comme c'est le cas chez Hayek. Il reste que, là encore, la production de droit prend finalement sa source dans la coutume.

De manière plus générale, c'est toute la conception des « règles » qui prévaut dans l'économie institutionnelle – ancienne et nouvelle – qui mérite d'être ici interrogée, pour autant qu'elle trouve son point de départ dans le modèle du jeu[127]. À la suite d'Aoki, on peut schématiquement distinguer trois approches qui partent de cette analogie. Une première approche, dont on a vu qu'elle était pour l'essentiel celle de Commons, assimile institution et organisation : les institutions sont les organisations actives et les règles qui les maintiennent actives ; une deuxième approche, celle de North[128] et de Hurwicz, distingue entre les organisations, qui sont les joueurs, et les institutions, qui sont les règles définissant la manière dont on joue le jeu ; enfin, une troisième approche, celle d'Aoki, de Schotter, de Greif et de Young, qui comprend l'institution comme un équilibre[129] : dans cette dernière perspective, l'élément décisif est que les agents partagent un certain nombre de croyances, d'où la définition de l'institution comme « système auto-entretenu de croyances partagées concernant la façon dont le jeu est joué[130] ». Le mérite indiscutable de toutes ces approches est d'avoir opéré une dénaturalisation du marché, en comprenant le marché et la firme comme des « institutions du capitalisme ». Toutefois, leur principale limite réside dans leur incapacité à expliquer la genèse des institutions à partir de cette analogie avec les jeux : « Les règles initiales du jeu demeurent données au départ » sans être elles-mêmes rapportées à « des institutions humaines déjà établies antérieurement », comme si on pouvait les ramener à des règles purement techniques libérées de toute historicité[131].

Cette dimension de l'historicité s'impose non seulement lorsqu'il s'agit de penser le changement interne aux institutions, ou la transformation des institutions les unes dans les autres, mais, bien plus encore, la création d'une institution nouvelle. Le concept de « praxis instituante » a pour première fonction de rendre intelligible une telle création : instituer de nouvelles règles de droit c'est en effet créer une nouvelle institution, du moins si l'on entend par « institution » le système de règles issu de l'activité instituante et non cette activité elle-même. Comme toute praxis, celle-ci présuppose non un simple réquisit de type technique, mais un « à partir de », celui du « déjà institué », qui est lourd de tout un héritage. En même temps, elle consiste à établir de nouvelles règles qui donnent rétrospectivement à cet héritage un sens qu'il ne pouvait avoir auparavant. Mais le concept de praxis instituante a pour seconde fonction de faire apparaître la nécessité

absolue d'une activité instituante continuée au-delà du seuil de l'acte inaugural, donc d'une manière d'« institution continuée ». Comme Sartre et Castoriadis l'ont bien vu, chacun à sa manière, tout institué, une fois posé, a tendance à s'autonomiser relativement à l'acte qui l'a posé, en vertu d'une inertie propre contre laquelle il faut continuellement lutter. La praxis instituante est donc tout à la fois l'activité qui établit un nouveau système de règles et l'activité qui cherche à relancer en permanence cet établissement de manière à éviter l'enlisement de l'instituant dans l'institué. 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. Ainsi spécifié, ce concept permet d'échapper à l'alternative du « pouvoir constituant » et du « pouvoir instituant ». Contrairement au pouvoir instituant comme « pouvoir implicite », elle n'émane pas du « collectif anonyme » et relève de l'explicite pour autant qu'elle est consciente. Mais, contrairement au « pouvoir explicite » de type 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. Le sujet du pouvoir constituant est présupposé antérieurement à son exercice et il n'exerce ce pouvoir que ponctuellement. La praxis instituante produit son propre sujet dans la continuité d'un exercice qui est toujours à renouveler au-delà de l'acte créateur. Plus exactement, elle est autoproduction d'un sujet collectif dans et par la coproduction continuée de règles de droit.

Pour comprendre tout à fait ce point, il faut accepter d'apprendre intellectuellement et politiquement d'un mouvement qui a d'emblée inscrit la question de la création de l'institution au cœur de sa réflexion et de sa pratique : la Psychothérapie institutionnelle (« PI » par abréviation). Ce mouvement fait aujourd'hui l'objet d'attaques en règle de la part des adeptes de la « neuroscienficité » et du comportementalisme. Il faut ici rappeler avec force tout ce que son initiateur, François Tosquelles, a dû à son expérience militante au sein du POUM pendant la guerre civile espagnole : la conception d'un collectif défini par sa « transversalité », c'est-à-dire par l'articulation permanente entre verticalité et horizontalité[132]. C'est à partir de cette matrice que Jean Oury élaborera une idée du « Collectif » comme fonction qui permet d'articuler à la structure verticale de l'établissement psychiatrique l'horizontalité d'une structure d'accueil à laquelle participent les patients (du type « Club »)[133]. Dans ses écrits, on trouve parfaitement dégagé le double côté de la praxis comme activité conditionnée et transformatrice, en particulier l'idée que l'activité d'institution implique toujours un trouvé-déjà-là, réfléchi ici à travers le concept de « sous-jacence » : « Il ne nous semble pas possible d'instituer une structure quelconque sans tenir compte de ce qui est déjà là. Nous ne croyons pas à la création pure et simple de l'institution ; il y a là une sous-jacence qui fonctionne déjà et de laquelle le médecin doit faire surgir la construction nouvelle[134]. » S'y trouve également développée l'idée, chère à Tosquelles, d'un « filet institutionnel » favorisant des constellations transitoires par opposition à la rigidité des « codes » et des « lois »[135]. S'y élabore encore une conception du rapport entre « institution » et « institutionnalisation permanente » : « On ne peut davantage aller bien loin dans le traitement des psychotiques avec un système de fonctionnement rigide qui donne priorité à l'institution sans laisser de place, ou très peu, à sa réinvention, donc à sa révolution permanente : à ce que nous aimons appeler l'institutionnalisation [136]. » On voit que le terme d'« institutionnalisation » désigne ici non

pas la création de nouvelles institutions par la loi – comme chez Perelman –, moins encore l'officialisation de ce qui existait déjà sans être encore reconnu, mais très précisément la réinvention permanente de l'institution par laquelle le groupe qui l'a créée peut contrecarrer son inertie. Tout le dispositif du Collectif est ordonné à cette exigence de la relance de l'activité instituante. Si la différenciation doit prévaloir, notamment entre le statut et la fonction – par exemple entre le statut de médecin-chef et la fonction médicale – ou encore entre les lieux, c'est afin de prévenir l'effet d'écrasement dû à l'homogénéité et de permettre « que chacun puisse articuler quelque chose de sa singularité, même dans un milieu collectif[137] ». Si les règles collectives n'ont pas la rigidité des « codes » ou des « lois », c'est afin de rendre par avance possible cette réinvention permanente. Et si l'on peut parler de l'émergence d'un « sujet collectif » comme effet du Collectif comme fonction, c'est donc dans un sens très différent du « collectif » dont parle Sartre qui est, nous l'avons vu, une modalité du pratico-inerte, puisque ce sujet se constitue dans et par la prise en charge de l'aliénation tant sociale que psychotique[138].

Il ne faudrait pas pour autant méconnaître ou sous-estimer l'influence exercée par la Critique de la raison dialectique sur la pensée de l'institution qui s'élabore dans ce creuset de la Psychothérapie institutionnelle. Mais cette influence se fait moins sentir dans la conception positive de la nature de l'institution que dans la façon dont revient toujours la « question institutionnelle » elle-même : comment empêcher que l'institution ne se sclérose et ne se referme sur elle-même ? À elle seule, en effet, cette question témoigne d'une conscience aiguë de ce que la véritable menace, loin d'être réductible à des conditions extérieures ou à un contexte social et historique défavorables, est intérieure au groupe. C'est précisément dans cette perspective que Félix Guattari a très tôt cherché à articuler la théorie sartrienne du groupe et la psychanalyse. Sa démarche consiste à introduire la dimension de l'inconscient dans le « groupe » et à introduire la dimension du collectif dans la subjectivité. Tout groupe étant susceptible d'engendrer son propre poison, il faut comprendre que la structuration du groupe est intrinsèquement un problème de subjectivation du groupe. C'est en ce point que le thème sartrien de la réification dans le pratico-inerte vient se nouer à la conception psychanalytique de l'instinct de mort. Comme le dit bien Valentin Schaepelynck : « Inscrit dans un référentiel psychanalytique, l'instinct de mort semble jouer un rôle analogue à celui du pratico-inerte dans la Critique de la raison dialectique, devenant en quelque sorte l'horizon récurrent de toute formation collective : il indique que la possibilité de la réification vient aussi du dedans, et non nécessairement d'un dehors qui viendrait récupérer et digérer une dynamique instituante. […] C'est en effet depuis elle-même et depuis sa propre intériorité que toute nouvelle subjectivité politique est menacée, à tout moment, de retomber dans la sérialité, que ce soit sous les effets du "pratico-inerte" ou de l'"instinct de mort"[139]. »

Affrontant ce problème, Guattari oppose dans un premier moment deux sortes de groupe : le « groupe assujetti » et le « groupe-sujet ». Alors que le « groupe assujetti » reçoit sa loi de l'extérieur, le « groupe-sujet » est donné pour fondateur de lui-même en ce qu'il prétend « s'assumer à partir d'une loi interne ». On voit que cette opposition n'est pas sans parenté avec celle établie par Sartre entre le « collectif sériel » et le « groupe en fusion ». Dans un texte de 1966 intitulé « Le groupe et la personne », Guattari reviendra sur cette première présentation en mettant l'accent sur l'opposition entre l'activité du « groupe-sujet » et la passivité du « groupe-objet » : le groupe-sujet est le « groupe qui se

propose de ressaisir sa loi interne, son projet, son action sur d'autres », le groupe-objet « reçoit ses déterminations des autres groupes »[140]. Il est à noter que cette opposition est aussi rapportée à celle de la langue et de la parole : le groupe assujetti est entièrement pris et pétrifié dans un « code » (la langue), il n'est plus capable d'énonciation neuve, il est entièrement voué à la répétition d'énoncés tout faits[141]. La question institutionnelle revient donc à se demander comment une certaine structure peut permettre à un groupe d'énoncer une « parole » capable de déranger l'ordre du code et par là même d'aider le groupe à se désaliéner du code. Mais cette question est elle-même articulée à la psychanalyse pour autant que le code est lui-même un « fantasme de groupe » mis en récit dans une histoire officielle et stéréotypée. Le rapport du groupe à son inconscient n'est donc en rien quelque chose de « surajouté » ou de « supplémentaire », il est au contraire ce par quoi le groupe peut espérer échapper à sa propre clôture. Ce fil de la pensée de Guattari se retrouve en particulier dans le concept d'« agencements collectifs d'énonciation », multiples, différenciés et hétérogènes, permettant la mise en jeu des composantes multiples de chaque sujet. C'est également à partir de là que l'on peut saisir dans toute sa portée le fameux concept de « transversalité » : la transversalité est cette dimension du groupe qui n'est ni la verticalité hiérarchique officielle, ni l'horizontalité contingente des gens qui se trouvent là un peu par hasard, et par laquelle la possibilité est donnée au groupe de saisir le sens de sa praxis et aux subjectivités de s'engager dans une transformation effective[142]. C'est dire à quel point le collectif doit toujours être rapporté à une praxis qui fait de lui ce qu'il est. Et c'est la praxis « transversale » de l'énonciation qui permet d'agir sur l'institution pour qu'elle ne se clôture pas[143].

Il ne peut être question, cela va de soi, d'ériger la pratique qui se nourrit de cette conception en modèle transplantable tel quel au-delà du champ psychothérapeutique. Il n'en reste pas moins qu'elle peut nous aider à éclairer certaines situations extérieures à ce champ et les difficultés qu'elles ont fait surgir dans la construction de collectifs. Nous prendrons pour exemple le mouvement des « récupérations » d'usines qui s'est développé en Argentine au début des années 2000 en nous appuyant sur la remarquable enquête de terrain réalisée par Maxime Quijoux[144]. Le cas de l'Argentine est en effet révélateur de la diversité des situations rencontrées par les acteurs de ce mouvement et, corrélativement, de la diversité des pratiques par lesquelles ils ont cherché à affronter ces situations. À la suite de l'abandon d'entreprises par leurs patrons, les salariés ont pris l'initiative de les récupérer en se constituant en coopératives de production. Il pourrait sembler au premier abord que le cadre légal mis en place dans ce pays dès 2003 pour l'organisation des coopératives ait restreint la liberté d'action des salariés de chaque entreprise. Ce cadre impose en effet un certain type de fonctionnement interne, avec l'assemblée générale des associés comme organe souverain, un conseil d'administration révocable à tout instant, la distinction de deux assemblées, l'une « ordinaire » et l'autre « extraordinaire », etc. En réalité, derrière ce cadre légal, des pratiques très différentes ont été mises en œuvre, témoignant à la fois d'une certaine inventivité dans l'élaboration de nouvelles règles et de vives tensions entre ces règles et la culture héritée de l'entreprise patronale, souvent marquée de paternalisme. L'espace ouvert à la praxis instituante se situe donc en deçà des contraintes de la législation étatique. On a dans ces tensions une parfaite illustration des obstacles qu'une telle praxis a en permanence à surmonter, prise qu'elle est entre le «

déjà là » qu'elle trouve et à partir duquel elle agit d'une part, et les règles d'esprit autogestionnaire qu'elle s'attache à promouvoir en rupture avec les anciens habitus d'autre part. Deux exemples d'usines transformées en coopératives, celles de Brukman et de Nueva Esperanza, nous permettront de mettre en évidence ces difficultés[145]. La première fait prévaloir l'exigence d'horizontalité et d'égalité : les salaires sont égaux et tout le pouvoir appartient à l'assemblée « extraordinaire » devenue hebdomadaire. Il s'ensuit de graves difficultés, dues en particulier à la durée des assemblées (en moyenne entre deux et quatre heures). La seconde adopte des règles très différentes : l'assemblée s'y réunit seulement une fois par mois et n'est le plus souvent qu'informative, de sorte que les responsabilités et les décisions reviennent pour la plus grande part au conseil d'administration. La hiérarchie des fonctions du conseil d'administration se superpose aux anciennes hiérarchies (chef du personnel, contremaître, ouvrières zélées) au point que l'on peut parler de « superposition des cadres[146] ». On a ainsi affaire à deux logiques divergentes dans les solutions improvisées par les deux collectifs ouvriers : dans le premier, c'est l'horizontalité de l'égalité démocratique et salariale qui s'impose, dans le second, c'est la verticalité d'une certaine division sociale du pouvoir réclamée par les salariés eux-mêmes. L'originalité du travail de Maxime Quijoux est de ne pas s'en tenir au relevé de cette divergence, mais de faire ressortir l'existence dans les deux cas d'une tension plus ou moins marquée dans l'ordre des valeurs : « La "nouvelle" valeur d'égalité au travail doit composer avec des histoires professionnelles dominées par des valeurs de différenciations sociales[147]. » Elle est également de montrer que la précarisation sociale tend à recréer « des situations de concurrence contre nature dans le cadre des coopératives » qui finissent par induire des « luttes de pouvoir ». Celles-ci se traduisent par une surenchère dans l'« abnégation à la tâche », comme si l'ancienne culture du « produire vite » était devenue une sorte de défense culturelle face aux difficultés éprouvées par les deux collectifs[148]. On voit par là que la praxis instituante est toujours confrontée au risque d'échouer à promouvoir de nouvelles « significations sociales ». On peut également s'interroger sur le contraste offert par ces deux exemples : ici une micro-assemblée constituante qui siège quasi continuellement, là une reconduction de l'ancienne hiérarchie sociale. Il est une leçon de la psychothérapie institutionnelle qui peut sous ce rapport se révéler précieuse : à savoir l'exigence d'une différenciation et d'une hétérogénéité susceptibles d'accueillir chaque singularité à l'intérieur du collectif. Mais, au-delà de cette question des formes institutionnelles, on sera attentif au véritable enjeu de ces expérimentations sociales qui prennent le plus souvent la forme de « bricolages communautaires[149] ». À cet égard, la valeur irremplaçable de l'expérience des « Zanon [150] » tient au type de rapport établi avec la communauté urbaine locale : ces salariés n'ont pas hésité à faire don de milliers de mètres carrés de carrelage aux hôpitaux, aux écoles, aux cantines populaires, et se sont tournés vers les mouvements locaux de sans-emploi à chaque création d'emplois. Car ce qui est en cause ici n'est pas la question de la propriété ou de l'expropriation[151], pas plus que le bien-fondé de telle revendication d'une « étatisation sous contrôle ouvrier » portée par certains groupes. C'est d'abord et avant tout la question de l'institution du commun en tant qu'elle excède toute forme de propriété.

En ce sens, le commun ne se présente jamais sous la forme d'un schéma universel prêt à l'emploi, comme une formule d'action qui pourrait être transposée à tous les domaines. Il

importe au contraire, comme le montrent aussi bien les pratiques en psychothérapie que les luttes des travailleurs argentins que nous avons prises pour exemples, de le penser en rapport avec le mouvement même de son institution. Les sujets qui s'engagent dans une activité 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. Quel enseignement politique plus large peut-on tirer de cette réflexion sur la praxis instituante dans ses rapports au commun ? Dans quelle mesure peut-on dégager de ces analyses une « politique du commun » ?

Notes du chapitre 10

1. Voir supra, chapitre 7.
2. Voir supra la fin du chapitre 6.
3. Vincent DESCOMBES, Les Embarras de l'identité, Gallimard, Paris, 2013, p. 245 (nous soulignons).
4. Cf. Marcel MAUSS, Essais de sociologie, Le Seuil, Paris, 1971.
5. Cf. l'article « Institution » de l'Encyclopédie philosophique universelle, vol. II, Les Notions philosophiques, op. cit.
6. Ibid. C'est précisément à ce dernier sens que renvoyait Montaigne en parlant dans un chapitre de ses Essais de l'« institution des enfants » (Cf. MONTAIGNE, Essais, Arléa, Paris, 1992, Livre I, chapitre XXVI, p. 112).
7. Chaïm PERELMAN, Droit, morale, philosophie, LGDJ, Paris, 1968, mentionné dans François G RESLE, Michel PANOFF, Michel PERRIN et Pierre TRIPIER, Dictionnaire des sciences humaines, Nathan, Paris, 1990, p. 167.
8. Cité in Dictionnaire de la pensée sociologique, PUF, Paris, 2005, p. 360.
9. Ibid.
10. Pour démarquer le verbe allemand vorfinden qui, comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, appartient à la langue de Hegel et de Marx.
11. Cf. Marcel MAUSS, Essais de sociologie, op. cit., p. 16 (nous soulignons).
12. Ibid., p. 16-17.
13. Ibid., p. 17.
14. Ibid.
15. Ibid., p. 26.
16. Ibid., p. 28-29.
17. Sur cette distinction, voir Max W EBER, Économie et société, t. 1, Les Catégories de la sociologie, Pocket, Paris, 1995, p. 94-95.
18. Ibid., p. 92.
19. Ibid., p. 94.
20. Ibid., p. 92. Max Weber introduit le concept de « constitution » en un sens non juridique, pour signifier la « chance effective de docilité » des membres du groupement envers la puissance octroyante.
21. Jean-Paul SARTRE, Critique de la raison dialectique, Gallimard, Paris, 1960, p. 687.
22. Ibid.
23. Nous empruntons cet exemple à Alphonse DE WAELHENS, « Sartre et la raison dialectique », Revue philosophique de Louvain, 3e série, tome 60, n° 65, 1962, p. 88.
24. Jean-Paul SARTRE, Critique de la raison dialectique, op. cit., p. 452.
25. Ibid. (selon les sens du verbe aufheben dans la langue de Hegel).
26. Ibid., p. 544 : « L'organisation est donc répartition des tâches. »
27. Ibid., p. 671. Il n'est pas indifférent que cet accent mis sur la hiérarchie conduise à voir dans l'armée le « type du groupe institutionnel » (Ibid., p. 690).
28. Ibid., p. 686.
29. Ibid., p. 693.
30. Ibid., p. 713.
31. Ibid., p. 692.
32. Ibid.
33. Ibid., p. 610.
34. Ibid., p. 694.
35. Ibid., p. 705.
36. Carl SCHMITT, Théorie de la constitution, PUF, Paris, 1990.
37. Sur cette redéfinition à partir des trois éléments, cf. Michael HARDT et Antonio NEGRI,

Commonwealth, op. cit., p. 462-463.

38. Nommément, le Spinoza du Traité politique et le Machiavel des Discours sur la première décade de Tite-Live. Ces deux auteurs apparaissent à Hardt et Negri comme les tenants de la « ligne mineure », celle qui pense les institutions en termes de conflit social, par opposition à la « ligne majeure » qui situe le contrat à leur fondement.

39. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Commonwealth, op. cit., p. 465.

40. Ibid., p. 480-481.

41. Ibid., p. 482.

42. Ibid., p. 483. C'est en quoi, selon eux, la gouvernance globale de l'Empire a le « mérite » de « prendre en compte l'autonomie croissante des réseaux de singularités, le débordement de formes incommensurables de valeur produites par la multitude et la puissance toujours plus grande du commun » (ibid., p. 482).

43. Ibid., p. 484-485.

44. Ibid., p. 485.

45. Ibid., p. 484.

46. Cette définition est donnée par Negri dans un exposé sur le fédéralisme fait le 21 mars 2012 dans le cadre du séminaire « Du public au commun ». On comprend dans ces conditions que la traductrice de Commonwealth ait rendu « constituent power » par « pouvoir constitutif » (op. cit., p. 480) : le glissement de « constituant » (au sens de l'acte de constituer) à « constitutif » (au sens d'entrer dans la constitution d'une chose) a pour effet de neutraliser la dimension politico-juridique du participe présent, ce qui est bien la pente suivie par les auteurs de Commonwealth.

47. Michael HARDT et Antonio NEGRI, Déclaration, op. cit., p. 69.

48. Ibid., p. 70-74.

49. Ibid., p. 85.

50. Ibid., p. 71.

51. C'est du moins ce qu'Antonio Negri a affirmé le 28 novembre 2012 lors d'une présentation de son ouvrage Commonwealth dans le cadre du séminaire « Du public au commun ».

52. Paul FAUCONNET et Marcel MAUSS, « La sociologie, objet et méthode », in Marcel MAUSS, Essais de sociologie, op. cit., p. 17.

53. Cornelius CASTORIADIS, L'Institution imaginaire de la société, Le Seuil, Paris, 1975, p. 167.

54. Ibid., p. 8 : « L'imaginaire dont je parle n'est pas image de. » L'une des critiques les plus constantes de Castoriadis à l'égard de Lacan vise la réduction de l'imaginaire au « spéculaire », donc encore à la simple « image de », et son amalgame avec le « leurre » et l'« illusion ». Cf. Cornelius CASTORIADIS, Les Carrefours du labyrinthe 1, Le Seuil, Paris, 1978, p. 99.

55. Sur ce point, voir Arnaud TOMÈS, « Introduction à la pensée de Castoriadis », in Cornelius CASTORIADIS, L'Imaginaire comme tel, Hermann Philosophie, Paris, 2007, p. 48-50.

56. Cornelius CASTORIADIS, Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe 3, Le Seuil, Paris, 1990, p. 139.

57. Ibid., p. 191 (nous soulignons). Arnaud Tomès a donc raison d'indiquer que Castoriadis distingue l'imagination « première ou radicale » de l'imagination seconde, qui est « reproductrice ou combinatoire » (cf. Arnaud TOMÈS, « Introduction à la pensée de Castoriadis », loc. cit., p. 59, note 2).

58. Ibid., p. 147.

59. Ibid., p. 159 : « Presque partout, presque toujours les sociétés ont vécu dans l' hétéronomie instituée. »

60. Cornelius CASTORIADIS, L'Institution imaginaire de la société, op. cit., p. 186.

61. Ibid., p. 166 (Castoriadis vise ici la représentation marxiste de la « phase supérieure » du communisme).

62. Ibid., p. 187.

63. Ibid., p. 65.

64. Ibid., p. 65.

65. Cornelius CASTORIADIS, Le Monde morcelé, op. cit., p. 156.

66. Ibid., p. 150-151. Il faut donc se garder d'identifier le pouvoir explicite à l'État qui, comme appareil séparé, « est typiquement une institution seconde » (ibid., p. 152). Il y a eu des sociétés sans État, mais il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais de société sans pouvoir explicite.

67. Ibid., p. 154.

68. Ibid., p. 165.

69. Vincent DESCOMBES, Les Embarras de l'identité, op. cit., p. 244.

70. Ibid., p. 246.

71. Cornelius CASTORIADIS, Le Monde morcelé, op. cit., p. 165.

72. Cornelius CASTORIADIS, L'Institution imaginaire de la société, op. cit., p. 7. Sur tous ces points, cf. l'ouvrage essentiel de Nicolas POIRIER, Castoriadis. L'imaginaire radical, PUF, Paris, 2004.

73. Un certain flottement terminologique apparaît chez Castoriadis, qui préfère parler d'« imaginaire effectif » plutôt que d'« imaginé » pour désigner les images comme produits de l'imaginaire « dernier ou radical ». Cf. Cornelius CASTORIADIS, L'Institution imaginaire de la société, op. cit., p. 191, note 21.

74. Cornelius CASTORIADIS, Le Monde morcelé, op. cit., p. 138.

75. Ibid., p. 145.

76. Ibid., p. 184.

77. « L'imaginaire radical est comme social-historique et comme psyché/soma. Comme social-historique, il est fleuve ouvert du collectif anonyme ; comme psyché/soma, il est flux représentatif/affectif/intentionnel. Ce qui, dans le social-historique, est position, création, faire être, nous le nommons imaginaire social au sens premier du terme, ou société instituante. Ce qui, dans la psyché/soma, est position, création, faire être pour la psyché/soma, nous le nommons imagination radicale. » (Cornelius CASTORIADIS, L'Institution imaginaire de la société, op. cit., p. 533. Cité par Arnaud TOMÈS, « Introduction à la pensée de Castoriadis », loc. cit., p. 65).

78. Cornelius CASTORIADIS, L'Institution imaginaire de la société, op. cit., p. 429 (« autisme » est pris au sens d'une non-différenciation du soi d'avec le reste).

79. Cornelius CASTORIADIS, Le Monde morcelé, op. cit., p. 185.

80. Cornelius CASTORIADIS, Les Carrefours du labyrinthe 1, op. cit., p. 146.

81. Cornelius CASTORIADIS, Le Monde morcelé, op. cit., p. 187 (nous soulignons).

82. Ibid.

83. Vincent Descombes interprète en ce sens le « pouvoir implicite » dont parle Castoriadis : « Le "pouvoir implicite" de Castoriadis correspond assez bien à ce que désignait le mot français "coutume" chez des auteurs comme Montaigne ou Pascal. Tout comme chez eux, ce mot désigne une habitude, une seconde nature, et par conséquent une puissance expressive de l'individu » (Vincent DESCOMBES, Les Embarras de l'identité, op. cit., p. 247).

84. Cornelius CASTORIADIS, Les Carrefours du labyrinthe 1, op. cit., p. 80 (nous soulignons ; la formule entre guillemets démarque la célèbre formule de Freud : « où était Ça, Je dois devenir »).

85. Cornelius CASTORIADIS, Le Monde morcelé, op. cit., p. 81. Cf. aussi Cornelius CASTORIADIS, L'Institution imaginaire de la société, op. cit., p. 112 : « Nous appelons praxis ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie. »

86. Ibid., p. 82 et p. 83-84.

87. La difficulté est bien vue par Habermas, qui objecte à Castoriadis qu'une praxis émancipatrice ne peut avoir de prise sur l'institution des significations sociales puisque celle-ci ne peut procéder d'une action collective intentionnelle : comment dès lors œuvrer consciemment au renversement des significations instituées ? Pour une reconstitution stimulante de l'objection de Habermas, cf. Philippe CAUMIÈRES, Castoriadis. Critique sociale et émancipation, Textuel, Paris, 2011, p. 45-46.

88. Cornelius CASTORIADIS, Les Carrefours du labyrinthe 1, op. cit., p. 72 : « Indétermination et création en elles-mêmes ne portent pas la valeur. »

89. Cornelius CASTORIADIS, Fait et à faire, Le Seuil, Paris, 1997, p. 10 (cité par Arnaud TOMÈS, «

Introduction à la pensée de Castoriadis », loc. cit., p. 17 ; nous soulignons).

90. Cornelius CASTORIADIS, Le Monde morcelé, op. cit., p. 189 : « Les sociétés hétéronomes réalisent une Sinnschöpfung, une création de sens, pour tous, et imposent à tous l'intériorisation de ce sens. »

91. De la même manière, l'idée que la praxis, tout en étant une activité consciente, « est tout autre chose que l'application d'un savoir préalable » semble directement inspirée d'Aristote, puisque le faire technique (la poièsis) procède pour ce dernier d'un savoir préalable. Cf. Cornelius CASTORIADIS, L'Institution imaginaire de la société, op. cit., p. 113.

92. Cornelius CASTORIADIS, Le Monde morcelé, op. cit., p. 275. Castoriadis commente ainsi : « L'autonomie n'est pas une habitude, ce serait une contradiction dans les termes, mais l'autonomie se crée en s'exerçant, ce qui présuppose que, d'une certaine manière, elle préexiste à elle-même. » Ajoutons que, pour Aristote, cette « définition » (du moins si on accepte de l'amputer de ce qui suit l'expression hexis proairétiké, « disposition à choisir ») vaut tout autant du vice que de la vertu (ce pourquoi d'ailleurs on est responsable de son vice comme de sa vertu).

93. Ibid., p. 81-82.

94. Cornelius CASTORIADIS, Les Carrefours du labyrinthe 1, op. cit., p. 117.

95. Cornelius CASTORIADIS, Le Monde morcelé, op. cit., p. 179. Cf. aussi Cornelius CASTORIADIS, Les Carrefours du labyrinthe 1, op. cit., p. 45-46 : parlant de l'analyse comme « activité pratico-poiétique », Castoriadis prend soin de récuser explicitement l'alternative aristotélicienne entre finalité immanente à l'activité et œuvre extérieure à l'agent.

96. Cornelius CASTORIADIS, Les Carrefours du labyrinthe 1, op. cit., p. 131.

97. Cornelius CASTORIADIS, L'Institution imaginaire de la société, op. cit., p. 292. À cet égard, il en serait du Dieu chrétien comme du démiurge du Timée de Platon : tous deux sont non des créateurs, mais des fabricants ; le premier parce qu'il produit le monde à partir de son essence, le second parce qu'il imite un modèle intelligible préexistant.

98. « Les associations libres du patient, par exemple, ne sont pas un moyen. » Cf. Cornelius CASTORIADIS, Le Monde morcelé, op. cit., p. 179.

99. PLATON, Le Banquet, 205b-c. Cité in Cornelius CASTORIADIS, L'Institution imaginaire de la société, op. cit., p. 293, et Les Carrefours du labyrinthe 1, op. cit., p. 293.

100. Cornelius CASTORIADIS, L'Institution imaginaire de la société, op. cit., p. 294.

101. Cornelius CASTORIADIS, Le Monde morcelé, op. cit., p. 67. Dans le même sens, ibid., p. 195 : « Lorsque je dis que l'histoire est création ex nihilo, cela ne signifie nullement qu'elle est création in nihilo, ni cum nihilo. La forme nouvelle émerge, elle fait feu du bois qu'elle trouve, la rupture est dans le sens nouveau qu'elle confère à ce qu'elle hérite ou utilise. »

102. Cornelius CASTORIADIS, Fait et à faire, op. cit., p. 20. Cité par Arnaud TOMÈS, « Introduction à la pensée de Castoriadis », loc. cit., p. 79-80.

103. Ibid.

104. Philippe CAUMIÈRES, Castoriadis. Le projet d'autonomie, Michalon, Paris, 2007, p. 58. Cité par Arnaud TOMÈS, « Introduction à la pensée de Castoriadis », loc. cit., p. 80.

105. Encore faut-il s'entendre sur le texte de Genèse 1 invoqué à l'appui de ce dogme : il y est question, non d'une création à partir de rien, mais d'une création du ciel et de la terre à partir d'une terre déserte et vide et de ténèbres à la surface de l'abîme, donc d'une création à partir d'une matière préexistante (le verbe hébreu bara, qui figure dans ce texte, peut d'ailleurs tout aussi bien signifier « créer » que « faire », « modeler », « former »). Dès le IVe siècle, l'empereur Julien l'Apostat avait remarqué que Moïse ne dit pas que l'abîme, l'eau ou les ténèbres ont été produits par Dieu au même titre que la lumière : « Au contraire, il paraît les regarder comme des êtres préexistants et ne fait aucune mention de leur création. » Cf. Discours contre les chrétiens, traduit par le Marquis d'Argens, chez Chrétien Frédéric Voss, Berlin, 1768, p. 32-33. Une note de cette même édition de 1768 précise en bas de page (ibid., p. 34) : « Il est évident en effet que la Genèse suppose que Dieu arrangea la matière et ne la créa pas : car le mot hébreu répond au mot grec epoïsé que les sculpteurs mettaient au bas de leurs ouvrages, fecit, sculptit. »

106. Cornelius CASTORIADIS, Le Monde morcelé, op. cit., p. 341.

107. Ibid.

108. Cornelius CASTORIADIS, Les Carrefours du labyrinthe 1, op. cit., p. 121.

109. Cornelius CASTORIADIS, Le Monde morcelé, op. cit., p. 144-145. Nous soulignons le « à partir de » (le fameux ex de « ex nihilo » !) tant il indique que travailler à partir du déjà donné n'empêche pas la création d'être radicale.

110. Pour une explication détaillée de cette formule, cf. Pierre DARDOT et Christian LAVAL, Marx, prénom : Karl, op. cit., p. 202 et sq.

111. Nous avons indiqué dans une note au début de ce chapitre que cette expression rendait au mieux le verbe vorfinden qui appartient à la langue de Hegel et de Marx. On peut signifier par ce même verbe la nécessaire antériorité de l'institué sur l'institution comme activité, antériorité abusivement isolée par la sociologie classique car coupée de l'autre côté, celui de l'activité instituante.

112. Karl Marx, Les Luttes de classes en France, Folio/Gallimard, Paris, 2007, p. 176 (traduction modifiée). L'allemand dit littéralement : « à créer ce qui n'a pas encore été là (ou pas encore existé) ».

113. Pierre MACHEREY, Marx 1845. Les « Thèses sur Feuerbach », Éditions Amsterdam, Paris, 2008, p. 82.

114. Sur ce point, cf. Pierre DARDOT et Christian LAVAL, Marx, prénom : Karl, op. cit., p. 201-202.

115. Cornelius CASTORIADIS, Les Carrefours du labyrinthe 1, op. cit., p. 46.

116. Sur ce point, voir supra, chapitre 8 : « L'"activité" comme fondement du droit des pauvres ».

117. Hannah ARENDT, L'Humaine Condition, op. cit., p. 454. (Arendt cite la définition de Thomas Paine : « Une constitution n'est pas l'acte d'un gouvernement, mais d'un peuple constituant un gouvernement. »)

118. Pour un commentaire de ce texte, cf. Arnaud TOMÈS, « Introduction à la pensée de Castoriadis », loc. cit., p. 89-142.

119. Cornelius CASTORIADIS, L'Institution imaginaire de la société, op. cit., p. 322-323.

120. Ibid., p. 324.

121. Ibid., p. 164.

122. Pour l'analogie du langage et du jeu, cf. Philippe DE LARA, « Le paradoxe de la règle et comment s'en débarrasser », in Sandra LAUGIER (dir.), Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage, PUF, Paris, 2001, p. 97-127 ; sur la notion de l'« usage pourvu de sens », cf. Jocelyn BENOIST, « Sur quelques sens possibles d'une formule de Wittgenstein », in ibid., p. 153-179.

123. Ludwig WITTGENSTEIN, Recherches philosophiques, Gallimard, Paris, 2004, § 82-83, p. 73.

124. Voir supra, chapitre 7.

125. Cité in Bernard CHAVANCE, L'Économie institutionnelle, La Découverte, Paris, 2012, p. 35.

126. Ibid., p. 31-32.

127. Soit le plus souvent au sens de la théorie économique des jeux, soit au sens du jeu sportif (comme chez North).

128. Il a été question plus haut de la définition des institutions que l'on trouve chez North en relation avec la création des droits de propriété (voir supra, chapitre 4).

129. Au sens d'un équilibre de Nash dans la théorie des jeux : soit « une situation où aucun joueur ne peut améliorer sa position en agissant seul (sans coopérer avec les autres), si les autres joueurs conservent leur stratégie antérieure » (Bernard CHAVANCE, L'Économie institutionnelle, op. cit., p. 74).

130. Cité in ibid.

131. Ibid., p. 73-74. Précisons qu'Elinor Ostrom elle-même (dont il a longuement été question au chapitre 4) parvient à établir une typologie des règles à partir de la théorie des jeux (ibid., p. 80-81).

132. Patrick CHEMLA, « Transmettre le mouvement de la PI, c'est récuser l'arrêt sur image », intervention au colloque « Europsy » 2012. Il ne s'agit pas seulement d'une « dette politique », mais de la « source d'une Gestaltung, d'une forme en mouvement qui laisse place aux vecteurs de singularité tout en soutenant la dimension du politique ». Concernant le POUM, on se reportera à l'ouvrage classique de Victor ALBA, Histoire du P.O.U.M., Ivrea, Paris, 2000.

133. Cf. notamment « Le Collectif ». Le séminaire de Sainte-Anne, Éditions Champ social, Nîmes, 2005.

134. Jean OURY, Psychiatrie et psychothérapie institutionnelle, Éditions Champ social, Nîmes, 2001, p.

48.

135. Ibid., p. 234.

136. Ibid., p. 235. Jean Oury cite un article d'Hélène Chaigneau paru dans L'Information psychiatrique d'octobre 1970 sous le titre : « Psychanalyse et psychothérapie institutionnelle ».

137. C'est ce que Jean Oury appelle la « fonction diacritique ». Sur cette notion et son articulation à celle du Collectif, voir le séminaire de Sainte-Anne « Le Collectif », op. cit., p. 108-109 et 117.

138. Dès le début de la séance du 19 septembre 1984 du séminaire « Le Collectif », Jean Oury dit s'être servi vingt-cinq ans auparavant de ce mot de « Collectif » dans un sens différent de son acception habituelle, avant d'ajouter : « Ce n'est pas non plus au sens de Jean-Paul Sartre, dans son livre Critique de la raison dialectique. » (Ibid., p. 11.)

139. Valentin S CHAEPELYNCK, Une critique en acte des institutions. Émergences et résidus de l'analyse institutionnelle dans les années 1960, thèse de doctorat en sciences de l'éducation, Paris-VIII, décembre 2013, p. 162. Nous sommes redevables à ce travail de l'éclairage apporté ici sur la contribution de Félix Guattari au mouvement de la PI.

140. Félix GUATTARI, Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle , Maspero, Paris, 1972, p. 156.

141. Malgré une terminologie différente, puisque chez Guattari la langue s'identifie au code, cette opposition n'est pas sans faire penser à celle qu'établit Castoriadis entre le système fixe des signes (le « code ») et la transformation-invention des significations (la « langue »).

142. Félix GUATTARI, Psychanalyse et transversalité, op. cit., p. 79 et 84.

143. Il faut ajouter que cette question de la recréation permanente des institutions par la praxis aura ultérieurement tendance à s'effacer au profit de l'opposition de la « machine » et de la « structure », ainsi qu'en témoigne un texte de 1969 intitulé « Machine et structure », destiné à l'École freudienne de Paris et finalement paru dans Change : la machine occupe alors, dans son opposition à la structure, la place que Marx assignait aux forces productives dans leur opposition aux rapports de production. Chez Félix Guattari, c'est donc finalement la pente d'un certain « économisme » qui conduit à délaisser la question de l'institution.

144. Maxime QUIJOUX, Néolibéralisme et autogestion. L'expérience argentine , Éditions de l'IHEAL, Paris, 2011.

145. Nous empruntons ces deux exemples au livre de Maxime QUIJOUX, ibid.

146. Ibid., p. 223.

147. Ibid., p. 266.

148. Ibid.

149. L'expression est très fréquemment employée par Maxime Quijoux.

150. C'est le nom collectif que se sont donné les travailleurs d'une usine de carrelage de la ville de Neuquén, au sud de l'Argentine, abandonnée par son patron et « récupérée » par le collectif des salariés.

151. Maxime Quijoux rappelle à cet égard que « l'enjeu de ces mobilisations ouvrières n'était pas de déposséder leur patron, mais de conserver leur emploi » (cf. Maxime QUIJOUX, Néolibéralisme et autogestion, op. cit., p. 263). En ce sens, la « récupération » ne doit pas être assimilée à une « appropriation » au sens d'un acte de prise de possession.

Troisième partie

Propositions politiques

Nous avons posé le commun comme un principe politique. Il n'est pas notre invention, il se dégage des contestations de l'ordre actuel. Il désigne d'abord les lignes de front et les zones de luttes où se joue la transformation de nos sociétés, il traduit les aspirations des mouvements hostiles au capitalisme et les formes de leurs actions, il nourrit des pratiques relatives à la création et au gouvernement des communs.

Les mouvements et les luttes qui se réclament du commun, et que l'on a vu surgir en différents points du monde en ce début de XXIe siècle, préfigurent à notre sens des institutions nouvelles par leur tendance à vouloir nouer forme et contenu, moyen et objectif, à se défier de la délégation à des partis et de la représentation parlementaire. Que cette recherche de formes d'autogouvernement soit difficile et tâtonnante n'est guère contestable. Mais l'originalité historique de ces mobilisations contre les transformations néolibérales de l'université, contre la privatisation de l'eau, contre l'emprise des oligopoles et des États sur Internet, ou contre l'appropriation par les pouvoirs étatiques et privés des espaces publics, tient sans doute à l'exigence pratique qui s'impose aux participants de ces mouvements de ne plus séparer l'idéal démocratique qu'ils poursuivent et les formes institutionnelles qu'ils se donnent. La politique du commun a pour caractère historique particulier de combattre le capitalisme en tournant le dos au communisme d'État. Ce qui est nouveau dans ces insurrections démocratiques et dans ces mouvements sociaux, ce n'est pas, comme certains l'ont dit, l'acceptation universelle de la « démocratie de marché », c'est le refus d'user de moyens tyranniques pour atteindre des fins émancipatrices. Mais tout est encore à inventer ou à réinventer. Les mobilisations et les insurrections contre les dictatures et contre le capitalisme néolibéral n'auront de portée historique durable que si elles débouchent sur l'invention d'institutions nouvelles, comme ce fut le cas à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. C'est bien l'enjeu crucial, dans l'histoire contemporaine, de la praxis instituante à une grande échelle.

Repérer les axes du combat qui se mène aujourd'hui contre l'ordre existant, sous des formes infiniment variées et par des acteurs très divers, invite à réfléchir à ce que la mise en œuvre du principe du commun signifierait sur le plan du droit, du pouvoir, de l'économie, de la culture, de l'éducation ou de la protection sociale. Tout est ouvert à qui veut s'y lancer. Examiner le commun comme principe effectif de transformation de nos institutions suppose de pratiquer un exercice d'imagination politique, voire de projection historique, avec toutes les limites que comporte le genre et qu'il nous faut assumer. Cet exercice, pour le coup, est parfaitement libre et n'engage que ceux qui le mènent. Rien ne nous assure que la transformation historique correspondra aux pistes que nous signalons ici, aux problèmes que nous soulevons, aux possibles que nous envisageons. Nous ne croyons à aucune « loi de l'histoire », et encore moins à une quelconque « révélation » de ce qui doit être. Nous serions plutôt adeptes de l'expérimentation réfléchie et prudente de pratiques nouvelles, autant, du moins, que les circonstances le permettront. De multiples exemples de construction de communs pourront venir illustrer les propositions politiques qui suivent. L'Italie est l'un des pays où des expérimentations assez diverses ont donné lieu à des élaborations juridiques et à des politiques d'autogouvernement particulièrement intéressantes. On pense notamment au gouvernement communal de l'eau à Naples, ou

encore à la construction du commun du théâtre Valle à Rome[1].

C'est précisément pourquoi nous n'avançons qu'une série de propositions, autant théoriques que pratiques, en forme de courtes ouvertures qui invitent à la réflexion et surtout à la « mise en commun » des énergies et des intelligences, et qui ne forment pas un ensemble achevé, et moins encore un « programme ». Il importe ici de se souvenir que le terme de « proposition » vient du latin « propositio », qui a le double sens d'énoncé et de prémisse majeure d'un argument, double sens que l'on retrouve dans le grec protasis : ce qui est signifié par là, c'est l'idée d'un énoncé qui en appelle d'autres, donc d'une question à établir ou à vérifier[2]. Les propositions qui suivent, dont la première relative à la nécessité d'une politique du commun, doivent s'entendre en ce double sens : ce sont des énoncés qui ont le tranchant de toute déclaration et qui ont pour fonction d'en appeler d'autres, c'est-à-dire qui valent essentiellement comme prémisses d'un raisonnement que seules les luttes pratiques pourront construire et développer. Ces réflexions, aussi fragmentaires soient-elles, sont reliées par le fil rouge de notre actualité historique. Poser le principe du commun est une chose, imaginer une politique du commun en est une autre. Notre argumentation progressera comme suit : nous commençons par affirmer la nécessité d'une politique du commun, c'est-à-dire d'une politique faisant du commun le principe de la transformation du social (proposition 1), avant d'affirmer l'opposition du nouveau droit d'usage au droit de propriété (proposition 2). Nous établirons ensuite que le commun est le principe de la libération du travail (proposition 3), puis que l'entreprise commune (proposition 4) et l'association (proposition 5) doivent prévaloir dans la sphère de l'économie. Nous affirmerons la nécessité de refonder la démocratie sociale (proposition 6) ainsi que le besoin de transformer les services publics en véritables institutions du commun (proposition 7). Nous établirons enfin la nécessité d'instituer les communs mondiaux (proposition 8) et, à cette fin, d'inventer la fédération des communs (proposition 9).

Notes

1. Cf. Teatro Valle Occupato. La Rivolta culturale dei beni comuni, DeriveApprochi, Rome, 2012.

2. Entrée « Proposition », in Barbara CASSIN (dir.), Vocabulaire européen des philosophies, op. cit., p. 1031 et sq.

Proposition politique 1

Il faut construire une politique du commun

Pour sortir de l'insoutenable moment que nous vivons, on ne peut se contenter d'en appeler à la spontanéité créatrice de la société, comme s'il suffisait par exemple de réclamer un revenu universel d'existence pour que le commun s'épanouisse en mille activités diverses, grâce à l'heureuse conjonction d'une multitude de singularités. Le commun est une construction politique, mieux : une institution de la politique à l'heure des dangers qui menacent l'humanité. Dire que le commun, comme son étymologie l'indique, est d'emblée politique signifie qu'il oblige à concevoir une nouvelle institution des pouvoirs dans la société. Il n'est pas « anarchiste », au sens où il inviterait à une négation simple du pouvoir, où il se traduirait, de façon d'ailleurs contradictoire, par un refus de toute autorité. Il conduit plutôt à introduire partout, de la façon la plus profonde et la plus systématique, la forme institutionnelle de l'autogouvernement, que l'on prendra soin de distinguer de ce qui s'est appelé dans l'histoire du XXe siècle autogestion, laquelle, si l'on se veut fidèle à ce que signifie le terme de gestion, se limite à la dimension de l'organisation et ne concerne que l'administration des choses. Le commun tel qu'on le comprend ici s'entend avant tout du gouvernement des hommes, des institutions et des règles qu'ils se donnent pour ordonner leurs rapports. Il s'enracine donc dans la tradition politique de la démocratie, dans l'expérience grecque notamment. Il donne à entendre qu'il n'est de monde humain souhaitable que celui qui est fondé explicitement et consciemment sur l'agir commun, source des droits et des obligations, lié intimement à ce que depuis les Grecs on appelle la justice et l'amitié. Mais il prend plus singulièrement place dans l'histoire de nos démocraties inachevées, ouvertes, à venir, selon un mot de Jacques Derrida[1]. La dynamique égalitaire, que Tocqueville avait bien identifiée, ne vient pas d'une mystérieuse puissance, souterraine ou providentielle, à l'œuvre dans l'histoire, elle n'est pas non plus unilatéralement façonnée par le capital et le marché, pas plus qu'elle n'est un produit des Lumières déchirant le voile d'obscurité jeté sur le monde. Elle tient à ce que l'agir commun, en dépit de sa répression et de son dévoiement, engendre, surtout dans les moments de convulsion et de subversion, de nouvelles institutions, de nouvelles œuvres, de nouvelles relations, de nouvelles pratiques. Une politique délibérée du commun visera donc à créer les institutions d'autogouvernement qui permettront le déploiement le plus libre possible de cet agir commun, dans les limites que se donneront les sociétés, c'est-à-dire selon les règles de justice qu'elles établiront et auxquelles elles consentiront.

La politique du commun renoue incontestablement avec certains aspects du socialisme associationniste du XIXe siècle ou du communisme des conseils du XXe siècle. Mais elle ne

peut plus se penser dans les cadres encore artisanaux de l'association ni dans le contexte industriel des conseils ouvriers. Elle concerne toutes les sphères sociales, pas seulement les activités politiques, au sens parlementaire et partidaire du terme, et pas non plus les seules activités économiques. La politique du commun est toujours transversale aux séparations instituées, elle met en acte une exigence démocratique à la fois généralisée et cohérente : c'est littéralement « partout », dans tous les domaines, que les hommes agissent ensemble et doivent avoir la possibilité de participer aux règles qui les affectent, au gouvernement des institutions dans lesquelles ils œuvrent, vivent, travaillent. Une telle politique du commun n'est pas réservée uniquement à de petites unités de travail et de vie séparées les unes des autres. Elle doit traverser tous les niveaux de l'espace social, depuis le local jusqu'au mondial en passant par le national.

Mais c'est bien évidemment aujourd'hui la dimension du global qui réclame une réflexion politique renouvelée. Devant les ravages du cosmocapitalisme, la tentation est immense de se replier derrière les murailles de l'État national, de s'enfermer dans la clôture de sa citoyenneté, de son identité, de sa religion ou de son genre. Chacun chez soi, et ça ira mieux : c'est l'injonction, plus ou moins consciente, qui nous conduit tout droit vers la sortie de la démocratie. Mais ce serait faire fausse route que de croire au salut par l'État mondial. Aucun grand Léviathan global ne permettra jamais de maîtriser la puissance centralisée du capital mondial, ne remettra de l'ordre dans le chaos économique ni n'empêchera le désastre écologique qui va frapper l'humanité. Tout simplement parce que si ce grand Léviathan devait advenir un jour, ce qui n'a rien d'évident, il ne serait que l'achèvement de la gouvernance néolibérale actuelle, sous un mode plus concentré et encore plus violent.

C'est dans une autre direction que nous proposons d'aller. Une politique du commun effective doit prendre acte du caractère mondial des luttes qui se mènent aujourd'hui, comme des interdépendances de toutes natures qui structurent nos univers de vie et de travail, notre imaginaire et notre intelligence. Un nouvel internationalisme pratique est d'ores et déjà à l'œuvre dans les combats qui se mènent, avec les coordinations d'action qui se mettent en place, à l'occasion des forums mondiaux de l'altermondialisme, par la circulation des analyses et des mots d'ordre via des réseaux et des sites. Le thème même du « commun », global dans sa diffusion et dans son contenu, en apporte la preuve. Donner forme institutionnelle à l'autogouvernement invite à renouer avec les réflexions philosophiques et politiques qui ont dégagé le principe fédératif. Si le nom de Proudhon lui est légitimement associé, ce n'est pas se rallier à tout le proudhonisme que d'y voir l'une des avancées majeures de la pensée socialiste du XIXe siècle. Au fond, Marx, de façon un peu honteuse il faut bien le dire, s'y est rangé quand il a fait l'apologie de la constitution dite « communale » des Communards de 1871. Évidemment, ce fédéralisme-là n'a rien à voir avec la caricature qu'en donnent de pseudo-fédéralistes européens dont le fédéralisme n'est jamais que la forme politique la plus adéquate pour « organiser » la concurrence généralisée entre les citoyens et entre les travailleurs. Le contresens est ici total. Il n'est de fédération possible entre communes, entre peuples ou entre activités de production que sur la base de la coopération. En d'autres termes, bien compris, le principe fédératif implique une négation des bases du capitalisme.

La convergence plutôt que le contournement

Face à la puissance acquise par le capitalisme ces trois ou quatre dernières décennies et la faiblesse relative des résistances, la tentation existe d'imaginer une sorte d'encerclement du capitalisme par l'extérieur ou d'espérer son effondrement par le bas. On en appelle donc au développement des services publics de l'État, on voudrait croire au « tiers secteur » associatif, ou bien encore on encourage la création de communautés de vie et de travail qui se soustrairaient entièrement, mais on ne sait trop comment, à l'ordre dominant. Ou bien encore on compte sur un décrochage de masse des salariés épuisés par la compétition, sur une sorte de dropping out généralisé qui viderait de l'intérieur le capitalisme en laissant échapper son énergie motrice, tantôt par la fuite des cerveaux, tantôt par l'épuisement des nerfs. Et l'on peut aussi méditer tranquillement sur la fin inéluctable du système capitaliste qui, comme l'Empire romain, finira bien par laisser la place à une autre phase de l'histoire. Ces échappatoires témoignent du désarroi engendré par la perte des balises habituelles de la pensée progressiste. Elles invitent toutes à renoncer à la lutte au centre du système économique, à contourner le foyer central du capitalisme qu'est l'entreprise privée. C'est pourtant là que s'opère encore aujourd'hui la soumission du travail au capital, avec toutes ses conséquences sur les inégalités, les hiérarchies, les manières de vivre et de penser. Évidemment, tout projet de transformation de l'entreprise capitaliste rencontre immédiatement la question fondamentale de la propriété. Il ne peut y avoir d'institution du commun à l'échelle de la société sans que le droit de propriété, le dominium absolu du propriétaire sur la terre, le capital ou le brevet, ne soit soumis au droit d'usage du commun, ce qui implique qu'il perde son caractère absolu. En centrant la contestation sur la propriété, les premiers socialistes avaient vu juste, en dépit du fait que les réponses politiques qu'ils ont apportées restent discutables. Au moins n'avaient-ils pas évité la difficulté, mais avaient osé l'imagination historique.

Il faudrait donc réfléchir de manière plus transversale aux pratiques et aux institutions qui favoriseraient la convergence des activités les plus diverses dans la direction du commun. Or la base de cette convergence possible des sphères privées, publiques et associatives réside précisément dans le fait que le sens de ces activités n'est nulle part ailleurs que dans la contribution au commun, dans le constat qu'elles ne sont que des parties de l'action commune qui produit la société. Si, comme le rappelle Maurice Godelier, « les Hommes, contrairement aux autres animaux sociaux, ne se contentent pas de vivre en société, (mais) produisent de la société pour vivre », il s'agit alors de donner une forme politique démocratique à cette production commune de la société par elle-même[2]. Autrement dit, il s'agit d'instituer politiquement la société, en créant dans tous les secteurs des institutions d'autogouvernement qui auront pour finalité et pour rationalité la production du commun. Ni dissolution de la politique dans l'économie, ni étatisation bureaucratique et tyrannique de l'économie, mais institution démocratique de l'économie. Telle a d'ailleurs été l'ambition politique du socialisme si l'on en croit par exemple Jaurès, qui l'inscrit dans l'histoire longue de la démocratie depuis les Grecs : « Que tous les

hommes passent, de l'état de concurrence brutale et de conflit, à l'état de coopération, que la masse s'élève, de la passivité économique à l'initiative et à la responsabilité, que toutes les énergies qui se dépensent, en luttes stériles ou sauvages, se coordonnent pour une grande action commune, c'est la fin la plus haute que peuvent se proposer les hommes. Moins âpres à dominer, moins absorbés aussi par le souci de se défendre, plus assurés d'eux-mêmes et des autres, les individus humains auront plus de loisir, plus de liberté d'esprit pour développer leur être physique et moral ; et ce sera vraiment, pour la première fois, une civilisation d'hommes libres, comme si la fleur éclatante et charmante de la Grèce, au lieu de d'épanouir sur un fond d'esclavage, naissait de l'universelle humanité [3]. » C'est cette ambition politique-là qu'il convient de réinventer aujourd'hui.

Le commun est le principe de transformation du social

À cette fin il importe d'abord de comprendre aussi exactement que possible la relation que le politique entretient avec ce qu'il est convenu d'appeler le « social ». Cette relation concerne l'extension tout autant que la direction de la politique du commun. Par extension, on veut dire qu'elle ne se limite pas à la « sphère politique » ou au champ étatique, au sens où l'entendent la science ou la sociologie politique, mais qu'elle concerne ce que l'on peut désigner par « social ». On parlera de « direction », en se souvenant que le directus latin est à l'origine de notre « droit », pour dire que la politique du commun vise une réorganisation du social en faisant du droit d'usage l'axe juridique de la transformation sociale et politique, en lieu et place du principe de la propriété.

On sait que Hannah Arendt a diagnostiqué dans l'« avènement du social », c'est-à-dire dans l'apparition de la société « sortant de la pénombre du foyer pour s'installer au grand jour du domaine public », un changement considérable « qui n'a pas seulement effacé l'antique frontière entre le politique et le privé », mais a transformé le sens de ces termes au point de les rendre quasi méconnaissables[4]. En effet, dès lors que, selon la « conception moderne du gouvernement », « les hommes n'ont en commun que leurs intérêts privés », c'est la différence même entre domaine public et domaine privé qui en vient à s'effacer totalement par leur résorption dans l'unique « sphère du social »[5]. Des deux phénomènes constitutifs du public, la publicité de ce qui « peut être vu et entendu de tous » et le « monde lui-même en ce qu'il nous est commun à tous », ne demeure finalement que la publicité accordée à ce qui auparavant était confiné au domaine privé, publicité qui menace l'existence même du « monde commun ». À cette perte du commun qui est une « perte en monde », Arendt oppose la relégation grecque du privé dans l'« idiotie » de ce que « l'on a à soi » (idiôn) et la promotion du domaine public comme le « lieu de l'excellence humaine ». Mais qu'en est-il effectivement de cette séparation et peut-on vraiment réduire le social à du privé ayant envahi le public pour se l'annexer ?

On peut douter que les Grecs se soient jamais représenté les choses d'une manière aussi tranchée ou, plutôt, on peut douter qu'ils se soient jamais conduits selon le principe d'une telle séparation. Le mérite indiscutable de Cornelius Castoriadis est de l'avoir établi contre Arendt, en montrant que c'est en Grèce que se produit pour la première fois le plein déploiement et l'articulation dans un sens démocratique non pas de deux, mais de trois sphères de l'activité humaine. En premier lieu, la sphère strictement privée, celle du foyer domestique ou oikos ; en deuxième lieu, la « sphère publique/privée », celle de l'agora, soit le lieu « où les citoyens se rencontrent en dehors du domaine politique » ; en troisième lieu, la « sphère publique/publique », celle de l'ekklèsia, soit le lieu « où l'on délibère et décide des affaires communes »[6]. Le point essentiel est la distinction opérée entre l'agora et l'ekklèsia. Il y a du public dans l'agora au sens où « je discute avec d'autres », mais cet espace public est en même temps privé dans la mesure où « aucune décision politique (législative, gouvernementale ou judiciaire) ne peut y être prise ». En revanche, dans l'« ekklèsia au sens large, comprenant aussi bien l'"assemblée du peuple" que le

“gouvernement” et les tribunaux, je suis dans un espace public/public : je délibère avec les autres pour décider, et ces décisions sont sanctionnées par le pouvoir public de la collectivité[7] ». On comprend ainsi que la dimension publique du social renvoie non au commun des « affaires communes », mais à la publicité des échanges, un peu comme si la seconde sphère renvoyait seulement au premier des deux sens du public mentionnés par Arendt, celui de la « publicité » et non celui du « monde commun ». C’est pourquoi, parlant de la sphère publique/privée et de la sphère publique/publique, Castoriadis pourra écrire : « Ces deux derniers aspects sont confondus dans les discussions actuelles, depuis Hannah Arendt, sous le titre “espace public” [8]. » Dans un passage de « Experts et citoyens », il se fera plus précis en pointant un paralogisme dans la position de Arendt : « Passer de la proposition : la politique n’est pas la sphère des intérêts biologiques – ce qui est tout à fait juste –, à la proposition : il faut donc en exclure le social et l’économique, c’est là vraiment un raisonnement fallacieux. […] Car on ignore tout simplement le fait que, à partir du moment où la division des intérêts est suffisamment importante dans une société – ce qui est pratiquement toujours le cas dès qu’on quitte les sociétés archaïques –, il est parfaitement utopique d’imaginer une sphère politique fonctionnant comme telle, quelle que soit la situation dans la sphère sociale et économique[9]. »

Mais, au-delà de cette critique, il convient de se demander en quel sens la sphère publique/privée mérite d’être reconnue comme « publique ». Peut-on se satisfaire de la thèse selon laquelle elle serait publique en ce qu’elle serait le lieu des échanges et donc d’une discussion entre les citoyens ? En fait, de l’aveu même de Castoriadis, cette sphère de l’agora est passablement complexe. En son sens particulier, le terme signifie le marché, mais en tant qu’il désigne la deuxième des trois sphères, il acquiert une signification plus générale : il désigne alors la « sphère où les individus se rencontrent et se regroupent sans égard explicite à des questions politiques, pour se livrer à toutes les activités et à tous les échanges qu’il leur plaira. […] Parmi ces activités et ces échanges, il y a les activités et les échanges “économiques” – production et marché –, et leur organisation[10] ». Or, comme on l’a vu plus haut à propos de la révolution hongroise[11], l’exigence de l’autogouvernement ne doit pas s’arrêter aux portes des entreprises et des unités de production. Bien au contraire, le même principe doit partout prévaloir : « Ici, comme au niveau politique, le principe sous-jacent est : pas d’exécution des décisions sans participation au processus de prise de décision[12]. » Ce principe, on l’aura reconnu, n’est autre que celui de la coobligation fondée sur la codécision et la coactivité, soit le commun lui-même comme principe politique. C’est très précisément en quoi la deuxième sphère est elle-même vraiment « publique », et pas seulement au sens affaibli de la « publicité » de la discussion.

On aurait tort d’en conclure à on ne sait quelle indivision ou indistinction des sphères, dans la mesure où il reste vrai que la codécision qui engage une ou plusieurs unités de production se distingue de celle qui engage une commune ou a fortiori un peuple. En d’autres termes, l’identité du principe (le commun) n’abolit pas la distinction des sphères (social-économique, ou public/privé, et politique proprement dite, ou publique/publique), il a seulement pour fonction d’organiser le social de manière à rendre possible une délibération dans la sphère publique qui ne soit pas prisonnière des intérêts de telle ou telle catégorie socioprofessionnelle. Ceci ne peut se produire que si la sphère de la

production et des échanges est réorganisée de fond en comble à partir de l'autogouvernement des communs (coopératives, espaces urbains, organisme de gestion d'un fleuve ou d'une forêt, etc.). Non pas qu'il faille attendre que chaque unité se gouverne indépendamment des autres, comme s'il s'agissait d'isolats productifs séparés. Ce serait reconduire, sur un mode plus collectif, l'atomisation des propriétaires privés. Il convient plus exactement de faire en sorte que l'autogouvernement des communs tienne compte de toutes les « externalités » de l'activité, ainsi, évidemment, que des besoins à satisfaire, ce qui suppose que les organes de gouvernement de chaque commun fassent leur place aux usagers et aux citoyens concernés ; et non seulement qu'il leur fasse une place mais qu'il leur donne le statut de coproducteurs du service ou du bien[13].

En d'autres termes, la primauté du commun dans les deux sphères est ce qui rend possible leur articulation réciproque en faisant du social-économique lui-même une école quotidienne de la codécision. Il faudra se rappeler la nécessité de cette articulation des sphères lorsque nous aborderons directement les formes institutionnelles. L'enjeu est que l'autogouvernement des communs dans la sphère « sociale » ne fasse pas obstacle à l'exercice de ce même autogouvernement dans la sphère « publique/publique ».

Notes

1. Jacques Derrida parlait volontiers de la démocratie à venir. Cf. Jacques DERRIDA, « Prière d'insérer », Voyous, Galilée, Paris, 2003.
2. Maurice GODELIER, L'Idéel et le Matériel, Fayard, Paris, 1989.
3. Jean JAURÈS, L'Armée nouvelle, t. II, Imprimerie nationale, Paris, 1992, p. 459.
4. Hannah ARENDT, Condition de l'homme moderne, in L'Humaine Condition, op. cit., p. 89.
5. Ibid., p. 114.
6. Cornelius CASTORIADIS, Quelle démocratie ?, t. 2, Écrits politiques 1945-1997, IV, op. cit., p. 402-403.
7. Ibid., p. 403.
8. Ibid., p. 352.
9. Ibid., p. 240-241 et 358.
10. Ibid., p. 361.
11. Voir supra, chapitre 2 : « Le commun de la démocratie contre le commun étatique de production ».
12. Cornelius CASTORIADIS, Quelle démocratie ?, op. cit., p. 391.
13. Les formes hybrides de gestion des structures non lucratives mobilisant associations et pouvoirs publics locaux, constituent autant de terrains d'enquêtes et de pistes à explorer.

Proposition politique 2

Il faut opposer le droit d'usage à la propriété

Pour l'heure, il convient de rappeler que l'articulation entre le social-économique et le public s'est historiquement constituée par le double principe issu du droit romain du dominium et de l'imperium, de la propriété privée donnant un pouvoir absolu au dominus sur ce qu'il possède, et de l'imperium attribuant au souverain un pouvoir analogue, du moins dans ses origines, au pouvoir du propriétaire. Certes, la philosophie politique classique s'est employée à opposer radicalement ces deux notions en réactivant la distinction du droit romain entre la propriété et le pouvoir politique : le pouvoir de commandement dans l'État ne peut être la propriété de celui ou de ceux qui l'exercent, le pouvoir de dominer implique un rapport de servitude entre des personnes que la sphère politique exclut par principe[1]. Reste, et l'essentiel est là à nos yeux, que la souveraineté donne un pouvoir absolu à son ou ses détenteurs et que tout pouvoir absolu tient de la domination, quel qu'en soit le titulaire. L'histoire de ces derniers siècles en Occident a été jalonnée par le remaniement de ces relations entre le droit privé centré sur la propriété et le droit public sur la souveraineté, comme en témoignent les Bills of Rights et les Déclarations des droits de l'homme : la garantie de la libre jouissance de leurs biens apportée aux propriétaires par le souverain suppose que ce dernier dispose de prérogatives en son domaine propre, dont il n'abuse pas aux dépens de ceux qu'il doit protéger. La politique du commun remet en question cette articulation institutionnelle qui continue de structurer l'existence collective, et qui est à la base de la séparation de la « société civile » et de l'État. En réalité, elle s'inscrit dans un mouvement historique qui a commencé d'entamer le double absolutisme du principe de la propriété et du principe de la souveraineté[2].

Usage et propriété

Sachant que la sphère du social, celle de la production et des échanges, est encore largement organisée à partir du régime juridique de la propriété privée, on doit poser en premier lieu cette question : quelle conception une politique du commun doit-elle se faire du droit d'usage appliqué à l'inappropriable et comment peut-elle ambitionner d'en faire le nouveau centre de gravité de toute cette sphère ?

Il convient tout d'abord de revenir brièvement sur le sens juridique établi des termes de « propriété » et d'« usage ». On sait que le Code civil de 1804, en son fameux article 544, définit la propriété comme le « droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements[3] ». Prise en elle-même, la notion d'« usage » apparaît à plusieurs reprises dans ce même texte, dans des contextes fort divers : « Dans le Code civil, le terme usage apparaît notamment dans la définition de la propriété (art. 544), à propos du droit d'usage et d'habitation (art. 626 et s.), dans la définition des choses communes (art. 714), dans les obligations du preneur à bail (art. 1728), dans le prêt à usage (art. 1874 et s.) et dans le prêt à la consommation (art. 1892)[4]. » Si l'on isole maintenant le « droit d'usage » proprement dit, on peut faire la remarque suivante : « Le droit d'usage est un mot fort répandu et fort vague de la terminologie juridique. Hormis le droit d'usage régi de façon succincte par le Code civil, il désigne toute faculté de tirer parti de l'utilité d'une chose, qu'elle résulte de la loi ou d'un contrat. […] Mais le droit d'usage se définit surtout négativement, parce qu'il exclut la faculté de disposer de la chose sur laquelle il porte. C'est la faculté minimale dont un bien puisse faire l'objet. Souvent elle est assortie du droit de percevoir les fruits. Parfois, elle astreint son titulaire à rendre la chose dans l'état où il l'a trouvée, le plus souvent, elle lui permet de la rendre dans l'état où elle se trouve lorsqu'il la rend. Elle peut constituer un droit réel ou découler d'un droit de créance. Autant dire que le terme est neutre et demande à être précisé[5]. »

« Usage » et « usufruit » : le modèle classique

Afin de clarifier cette notion, on distingue classiquement le droit d'usage d'une chose commune du droit reconnu à l'usufruitier : « L'usufruitier a un droit sur le bien dont il jouit (son usufruit), tandis que celui qui use d'une chose commune en est naturellement dépourvu[6]. » De fait, l'article 578 du Code civil établit : « L'usufruit est le droit de jouir des choses dont un autre a la propriété, comme le propriétaire lui-même, mais à charge d'en conserver la substance. » En revanche, s'agissant des choses communes, le même texte stipule : « Il est des choses qui n'appartiennent à personne et dont l'usage est commun à tous. Des lois de police règlent la manière d'en jouir[7]. » Dans ce dernier cas, la règle de l'« usage commun » exclut que l'on puisse conditionner celui-ci au respect de la propriété du bien, puisque tant la propriété que le bien font défaut. Considéré de ce point de vue, c'est-à-dire dans son rapport à l'usage des choses communes, le droit de l'usufruitier apparaît très proche de celui du propriétaire, au point de s'en distinguer malaisément : il est ainsi question dans l'article 578 du droit de jouir des choses dont on n'est pas le propriétaire « comme le propriétaire lui-même ». C'est bien ainsi que certains juristes du XIXe siècle ont compris la relation de l'usufruitier à la chose dont il jouit. Selon Demolombe et d'autres auteurs, l'usufruit serait un droit réel de même nature que la propriété, amoindri, imparfait, mais réel et donc absolu en son genre, en somme « presque » une propriété puisqu'il dispose de la chose en propriétaire sans être propriétaire[8].

L'usufruit présupposant la « nue-propriété », toute la question est de savoir si le titre de propriétaire doit être réservé au seul nu-propriétaire ou bien partagé entre le nu-propriétaire et l'usufruitier, ce qui impliquerait que le titre soit partageable et la propriété divisible[9]. En fait, il convient de distinguer deux perspectives. Selon la première, l'usufruitier détient un « droit réel, immédiat et absolu sur la chose », de telle sorte qu'il faut bien admettre qu'il y a deux propriétaires d'une seule et même chose. Cependant, selon une seconde perspective, ce droit absolu d'usufruit n'est pas un droit absolu de propriété qui impliquerait que le droit de propriété soit « plein, complet et non démembré ». On a donc affaire à un droit de propriété qui est « absolu » au sens de « réel », sans être pour autant « absolu » au sens de « plein » ou de « complet ». À l'inverse, le droit du nu-propriétaire est un droit « absolu » au sens de « réel » et de « complet ». C'est ce qui explique que le droit de l'usufruitier ne soit que « presque » un droit de propriété, seulement au regard de la réalité et non de la complétude. Vue sous cet angle, la divisibilité du droit de propriété ne s'oppose pas à son absoluité, mais y trouve sa cause : « C'est dans une liberté absolue de disposer de la chose que le propriétaire est fondé à démembrer son droit[10]. » À quoi il faut ajouter que cette division du dominium entre deux sujets propriétaires également titulaires d'un droit absolu sur la chose ne crée entre eux aucune « communauté », au sens juridique du terme, dans la mesure où aucune obligation personnelle n'est par là déterminée : si communauté il y a, elle est seulement objective et dépourvue de tout lien personnel direct entre ses membres, d'obligation mutuelle ou de

solidarité[11].

C'est précisément pour ces deux raisons qu'on se refusera à faire de l'usufruit le modèle à partir duquel penser l'usage de l'inappropriable. On pourrait certes rapprocher le devoir de conservation qui incombe à l'usufruitier du devoir de conservation qui s'impose à qui use en commun de choses qui ne sont pas des biens. Arguant du fait que le titulaire du droit d'usage et d'habitation (art. 627 du Code civil) n'est pas soumis à des contraintes aussi précises que celles qui pèsent sur l'usufruitier, Martine Rémond-Gouilloud propose de penser le rapport de l'usager d'une « ressource naturelle » à cette dernière analogiquement à celui de l'usufruitier au bien dont il jouit. De même que l'usufruitier a pour devoir d'empêcher que la substance de cette chose ne dépérisse, de même « l'usager d'une ressource naturelle en a la jouissance, à charge pour lui d'en conserver la substance ». Il serait en cela semblable au « titulaire d'un usufruit à vie » et devrait rendre compte de la dégradation survenue par sa faute en restaurant la ressource en l'état où il l'a trouvée (principe du pollueur-payeur).

Nous considérons quant à nous que la référence de l'usufruit à la nue-propriété interdit tout rapprochement de ce genre : l'usager d'un commun n'est en rien un propriétaire, et donc pas même un « presque » propriétaire. De plus, il n'y a aucune place dans la pratique politique du commun pour un « nu-propriétaire », qu'il s'agisse du Dieu des théologiens ou de ses divers substituts : l'Humanité, la Société du genre humain, la Nature ou encore la Terre prise comme Tout poursuivant des fins propres, tous « sujets de droit » qui ne pourraient être que représentés par des associations partielles prétendant parler au nom de tous en vertu d'une auto-habilitation toujours suspecte[12]. Enfin, loin d'être dégagé de toute communauté de droit au sens d'une obligation personnelle, l'usager d'un commun est lié aux autres usagers de ce même commun par la coproduction des règles qui en déterminent l'usage commun. Ce lien est le plus fort de tous, précisément parce qu'il ne consacre pas la division d'une même propriété entre deux personnes inégalement propriétaires, mais procède de la coobligation qui prévaut entre tous ceux qui font simultanément usage de quelque chose qui est « hors propriété ».

Accès, propriété et contrôle du temps

Mais qu'en est-il aujourd'hui de la réalité du droit de propriété dans le monde ? Le rapport de l'usufruit à la pleine propriété se laisse-t-il toujours déterminer selon la logique d'une division de la propriété entre deux personnes ? Plus fondamentalement encore, la propriété comme maîtrise exclusive du maître sur la chose est-elle toujours l'institution de base du capitalisme ou bien n'assiste-t-on pas à une certaine accélération du déclin de ce modèle ? La question de l'usage n'est-elle pas en train de prendre une importance décisive du fait même des transformations du capitalisme contemporain ?

Par certains côtés, il semblerait que ce dernier montre lui-même la voie en faisant de l'accès aux services des marchandises plutôt que de la propriété des biens eux-mêmes le mode de satisfaction des besoins. Jeremy Rifkin a ainsi affirmé que la « propriété » sous toutes ses formes tendait à être dépassée par l'« accès » : à l'âge des réseaux, ce qui importerait ce ne seraient plus des propriétés sur des biens, mais des accès à des services, certes payants, mais ne supposant plus l'acquisition d'un bien entraînant un usage exclusif. En somme, l'abonnement remplacerait la possession. Plutôt que d'observer une extension de la propriété au domaine immatériel, comme le font la plupart des analyses critiques du capitalisme, Rifkin voit au contraire s'opérer l'effacement de la propriété, tout particulièrement de la propriété des moyens physiques de production et de consommation[13].

Que faut-il penser de la réalité de cette transformation ? S'agit-il vraiment de la disparition de la propriété au profit de l'accès, ou bien de la concentration de la propriété entre les mains de grandes entreprises ? Une telle concentration ne s'accompagne pas seulement de l'expropriation des moyens de production, elle accomplit aussi celle des moyens de satisfaction des besoins (ou moyens de consommation). Elle crée ce faisant un nouveau lien de dépendance par l'abonnement et la location, qui permet de faire payer l'usager ad vitam aeternam et de contrôler son temps et sa consommation. Si les premières « enclosures » concernaient l'espace, la concentration de la propriété atteint aujourd'hui le temps. Internet offre un champ formidable à l'extension de ce business model, qui n'est pas sans accélérer la logique d'accumulation du capital dans la sphère culturelle, éducative, affective, cognitive, relationnelle.

Cependant, aux yeux de Rifkin, ce qui prime dans ce capitalisme de la communication, c'est que l'on ne vend plus des biens, donc des droits de propriété sur des choses, mais qu'on commercialise des usages de biens et des accès à des services. Cette évolution vers ce qu'on appelle l'« économie de service » (service economy) ou, plus récemment, l'« économie de la fonctionnalité », donne lieu à des attitudes assez différentes. D'un côté, cette tendance est encouragée par certains partisans du « développement durable » et de l'« économie verte » qui y voient un moyen, sinon le moyen, de répondre au défi climatique et à la crise énergétique[14]. Les entreprises propriétaires du bien tout au long de son cycle de vie seraient ainsi responsabilisées par sa durée de vie – elles n'auraient plus intérêt à programmer son obsolescence – et par la gestion des déchets et leur recyclage possible. Le consommateur serait gagnant puisqu'en substituant une location à un achat, il bénéficierait d'une maintenance du produit et d'un service après-vente de qualité[15]. Mais,

d'un autre côté, cette même tendance est soutenue par des « managers de pointe » qui veulent y voir surtout un nouveau business model très rémunérateur dans bien d'autres domaines, et rendu possible grâce à des systèmes informatiques de suivi de la clientèle et d'observation des comportements.

On a pu d'ores et déjà se rendre compte que ce modèle économique est particulièrement rentable pour les entreprises lorsqu'elles peuvent recycler des intrants de façon très prolongée – c'est le cas des photocopieuses Xerox – ou dégager des marges bénéficiaires importantes (facturation au kilométrage des pneus de camions par Michelin)[16]. Mais on doit aussi et surtout constater que ce type de capitalisme de service favorise dans un grand nombre de domaines les phénomènes de monopolisation et de contrôle du marché. La tendance est particulièrement sensible dans le secteur des télécommunications et de l'informatique. Loin d'abolir et de remplacer la propriété, cette économie conduit plutôt à une formidable croissance d'oligopoles concentrant dans leurs mains la propriété des moyens d'accès et s'appropriant par là un pouvoir social, culturel et politique croissant sur des usagers dont ils peuvent contrôler les conduites par le jeu d'incitations ou par des ciblages publicitaires. Comme le note lucidement Rifkin lui-même, « nous entrons dans une nouvelle époque où l'expérience humaine est de plus en plus une marchandise consommée sous forme d'accès à des réseaux polyvalents inscrits dans le cyberespace. Ces réseaux électroniques, sur lesquels se branchent quotidiennement pour de longues heures un nombre croissant d'individus, sont contrôlés par une poignée d'entreprises transnationales du secteur des médias et des télécommunications. Ces entreprises sont propriétaires des réseaux à travers lesquels ces individus communiquent et contrôlent l'essentiel du contenu culturel qui définit cette expérience – marchandise à l'heure de la postmodernité. Il n'y a pas de précédent historique à ce contrôle exhaustif de la communication humaine. […] Il s'agit là d'une nouvelle forme de monopole commercial, un monopole qui s'exerce sur l'expérience vécue d'une fraction importante de la population de la planète[17] ».

La théorie de la propriété comme « bundle of rights »

Il n'en reste pas moins que cette tendance vers l'économie du « leasing » et de l'« accès » a le grand avantage de poser la question, devenue primordiale sur le plan écologique, de l'usage. L'analyse de Rifkin conduit à reprendre la question de la propriété et de son évolution. Il y aurait au fond un décalage croissant entre la doctrine officielle de la propriété et la pratique effective, caractérisée par une complexification de la propriété, son éclatement en droits multiples et différenciés[18].

Accompagnant le « démembrement » de la propriété commencé, d'après Mikhaïl Xifaras, à la fin du XIXe siècle, une nouvelle théorie des droits de propriété, dénommée « bundle of rights [19] », est née sur le sol américain. Aujourd'hui devenue le paradigme dominant dans le droit des États-Unis, cette doctrine déplace l'accent du « dominion » exclusif exercé par le propriétaire sur une chose vers la diversité des détenteurs de titres et la pluralité des droits sur la même chose et, par là, elle met l'accent sur les règles et les restrictions qui s'imposent au propriétaire « à titre principal ». Indiscutablement, on touche là à des limitations du droit de propriété, du moins relativement à son acception classique. En effet, il ne s'agit pas seulement d'identifier ce qu'on appellerait des « servitudes », mais de ranger des droits très différents – en particulier des droits d'accès, d'usage, de contrôle – sous la même catégorie de « droits de propriété ». Cela tient d'abord et avant tout au fait que l'on a décomposé le droit de propriété en différents droits de propriété : droits sur l'usage de la chose, droits sur le revenu que l'on peut tirer de la chose, droits d'échange des différents droits, etc.

Cette évolution s'observe dans la variété des propriétés en cause : ce ne sont plus les terres qui sont les principaux objets dont il faut garantir la propriété, mais les titres de propriété des entreprises, les obligations, les secrets de fabrique, les marques, etc. En somme, la dématérialisation de ce qui est possédé – l'intangible – engendre une théorie très souple de la propriété, typique de la pratique de la Common Law et particulièrement propice à l'élargissement de la catégorie de propriété aux nouvelles formes du capitalisme comme à l'intégration des « externalités » des économistes[20]. Mais on peut aussi y voir une évolution sociale en ce sens que la propriété du sol ne peut plus être considérée comme une maîtrise de parcelles juxtaposées, mais doit être redéfinie comme une sédimentation de droits, ou comme un chevauchement de droits sur des mêmes choses ou des mêmes espaces. Dans un article fameux paru en 1913, le théoricien du droit Hohfeld a redéfini la propriété non pas comme un droit à l'indépendance absolue, à la manière de Blackstone, mais au contraire comme « un ensemble complexe de relations légales à l'intérieur desquelles les individus sont interdépendants ». Cette nouvelle approche conduit assez directement à une théorie des « parties prenantes » (stakeholders) ou des « détenteurs de droits » (rights-holders). Car la propriété « absolue » – au sens de réelle et de complète – n'est plus le cas général. Les hypothèques, les prêts, les échanges, etc., fondent autant d'intérêts ou d'incidences différents relativement à une même chose.

Différentes listes de « droits » circulent ainsi dans les années 1960, dont celle

d'Anthony M. Honoré, qui n'en dénombre pas moins de onze : 1/ le droit de possession (right to possess), ou droit à un contrôle physique exclusif sur la chose possédée, ou bien simplement, si la chose est immatérielle, le droit d'exclure les autres de son usage ; 2/ le droit d'usage (right to use), compris comme droit à la jouissance et à l'utilisation personnelle de la chose ; 3/ le droit de « gestion » (right to manage), ou droit de décider comment et par qui la chose sera utilisée ; 4/ le droit au revenu (right to income) ; 5/ le droit au capital (right to capital), ou pouvoir d'aliéner la chose, de la consommer, gâcher ou détruire ; 6/ le droit à la sécurité (right to security), qui procure une immunité contre l'expropriation ; 7/ le pouvoir de transmission (power of transmissibility) d'une chose, signifiant le droit de la donner à quelqu'un d'autre après votre mort ; 8/ l'absence de terme dans la durée (absence of term), soit la longueur indéterminée des droits de possession d'une personne ; 9/ l'interdiction d'un usage nuisible (prohibition of harmful use), signifiant que la personne a le devoir de s'abstenir d'utiliser la chose d'une manière qui serait nuisible à d'autres ; 10/ l'obligation d'exécution (liability to execution), qui implique que la chose peut être prise pour le remboursement d'une dette ; 11/ le caractère résiduel (residuary character), soit l'existence de règles gouvernant la réversion des anciens droits de propriété – déterminant par exemple qui a le titre de propriété si les impôts ne sont pas payés.

Une notion aussi souple de la propriété permet indéniablement de ménager une place aux formes de régulation gouvernementale, aux protections des consommateurs, au respect des droits civiques, au droit de l'environnement, etc. Elle permet en outre de mettre l'accent sur les droits et responsabilités des détenteurs des titres de propriété. Mais, d'un autre côté, elle est entièrement intégrée à la théorie « law and economics », qui redéfinit la propriété par la valeur de marché : tout ce qui est évaluable sur le marché (valuable on market) est propriété. Une telle redéfinition donne aux « droits de propriété » un champ véritablement immense. Aussi n'est-il guère surprenant qu'on ait eu recours à cette notion, devenue banale dans les facultés de droit américaines, pour analyser la « propriété commune » ou « propriété des ressources communes ». Ostrom et Schlager montrent ainsi que la définition classique de la propriété est absolument inopérante analytiquement dans le cas des ressources communes[21]. Il existe différentes sortes de droits de propriété qui ne concernent pas tous les intervenants dans l'exploitation : droits d'accès à la ressource et de retrait ; droits de gestion ; droits d'exclusion ; droits d'aliénation. Mais l'essentiel est que ces différents droits soient indépendants les uns des autres.

Pour un droit d'usage étendu contre le droit de propriété

C'est précisément cette indépendance et ce morcellement qui posent ici problème. Il y aurait en effet quelque naïveté à considérer qu'on aurait là des droits sur une même chose qui pourraient coexister pacifiquement à la faveur d'un élargissement de la sphère de la propriété. Il y aurait en particulier quelque illusion à rapprocher cette situation de celle qui pouvait prévaloir à l'époque féodale : la superposition et l'enchevêtrement des différents droits étaient alors fonction d'un dense réseau de relations de dépendance personnelle correspondant à une pluralité de « communautés de droit » dont pouvait relever simultanément un même individu. Il pourrait alors être tentant de chercher à ressusciter d'anciens droits d'usage collectifs en invoquant leur compatibilité avec la reconnaissance de la propriété privée, dès lors que celle-ci aurait perdu son caractère exclusif. Ce serait là s'aveugler sur la situation actuelle du monde.

En réalité, à examiner attentivement ces différents droits, on s'aperçoit qu'ils ne sont pas sans impliquer une manière de hiérarchisation qui ne peut être tenue pour indifférente ou secondaire. Il est manifeste que le cinquième droit, à savoir le droit au capital, est le droit fondamental auquel se subordonnent tous les autres : le pouvoir d'« aliéner » la chose, c'est-à-dire de la vendre ou de la donner, et de la consommer, de la gâcher, de la modifier ou de la détruire, constitue la prérogative exclusive du propriétaire pudiquement appelé propriétaire « à titre principal ». Le premier et le deuxième de ces droits (le droit d'usage et le droit de « gérer ») ne pèsent guère devant la primauté maintenue du droit au capital. Car c'est en vertu de ce droit qu'un propriétaire, qu'il s'agisse d'un propriétaire privé ou de l'État lui-même, peut toujours remettre brutalement en cause un ancien usage, sans s'embarrasser autrement de son caractère établi.

Cela vaut tout particulièrement pour la propriété de la terre, qu'il ne faudrait pas se hâter de réduire à la survivance d'une forme dépassée par un supposé « pluralisme » des droits de propriété. Il n'est que de considérer le nouvel ordre agricole mondial, qui tend à se mettre en place depuis la crise de 2008, pour s'en convaincre. En l'espace de quelques années, 50 millions d'hectares ont changé de mains, au point que certains n'hésitent pas à parler d'une « nouvelle conquête des terres ». L'enjeu de cette course à l'accaparement des terres arables est considérable, puisqu'il s'agit de nourrir une population mondiale toujours plus nombreuse et de contrôler l'accès à l'eau. On a dit plus haut[22] que l'État éthiopien, propriétaire de toutes les terres, s'était autorisé à concéder des baux très avantageux à des compagnies étrangères[23]. Ce sont ces terres que les plus pauvres cultivaient jusqu'alors pour se nourrir et qu'ils utilisaient également pour faire paître leurs bêtes.

On objectera que cette prise des terres par la force est rendue possible par l'absence d'un véritable droit d'usage. Mais, à supposer même qu'un droit d'usage ait été préalablement reconnu, son exercice ne peut que rester précaire tant que les droits d'usage et de décision des règles de cet usage seront artificiellement dissociés : le droit d'usage n'a aucune effectivité s'il est coupé du droit de coproduire les règles de l'usage

commun ; il est alors un droit parfaitement inoffensif de consommer sa propre part individuelle d'un « bien » dont le sort dépend avant tout du bon vouloir de son ou de ses propriétaires ou, au mieux, un droit de « gérer » une « ressource » sous le contrôle d'une instance qui est seule habilitée à prendre les décisions[24]. Dans la perspective qui est la nôtre – celle d'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 –, il est au plus haut point décisif que l'usage commun soit lié à la codécision relative aux règles et à la coobligation qui en résulte. Faute de ce lien, on ne peut considérer l'usage comme véritablement commun, ou, ce qui revient pour nous au même, on ne peut considérer ce dont il est fait usage comme un commun. Ainsi, on tiendra que les licences freeware et shareware ne relèvent pas d'un véritable commun, du moins au sens que nous donnons ici à cette notion. Certes, on conviendra que de telles licences autorisent une utilisation libre et gratuite mais, pour autant, le titulaire des droits sur le logiciel ne renonce pas à ses droits patrimoniaux : il s'agit donc d'un bien dont le propriétaire autorise le plus large usage, en aucune façon d'un commun[25]. Plus largement, il ne suffit pas de dire que l'usage est le « droit de se servir d'une chose selon sa destination[26] », il faut affirmer que, pour être véritablement commun, l'usage doit impliquer la délibération et la détermination collectives, par les intéressés eux-mêmes, de cette destination. C'est seulement à ces conditions que l'usage relève de ce que nous avons appelé plus haut l'« appropriation comme convenance ou finalité », au plus loin de l'appropriation comme relation d'appartenance[27]. Et c'est également à ces conditions que l'on pourra donner son plein sens au double devoir qu'impose le gouvernement d'un commun : devoir négatif de ne pas porter atteinte au droit des autres usagers, devoir positif de conserver la chose qui est collectivement prise en charge. Mais on se refusera à prendre pour modèle d'un tel devoir l'obligation qui incombe aux personnes qui usent ou jouissent de la chose d'autrui, tels l'usufruitier ou le preneur à bail[28] : contrairement à cette dernière, qui implique la reconnaissance du droit de propriété d'autrui, le devoir de conservation lié à l'usage commun procède strictement de la coobligation qui unit les gouvernants d'un même commun, à l'exclusion de toute référence à l'horizon de la propriété.

On en tirera cette conséquence essentielle : on ne retiendra pas ici la notion juridique de « chose commune », même au prix d'un réaménagement substantiel qui l'arrimerait à des procédures juridiques au lieu de l'abandonner à la pure naturalité. En effet, cette notion est foncièrement inadéquate en ce qu'elle autorise la dissociation de l'usage commun et de la participation à l'élaboration des règles de cet usage. Elle peut bien suspendre ce statut à la reconnaissance du fait que ces choses sont susceptibles d'être utilisées par « tous », en élargissant le cercle des utilisateurs des choses communes jusqu'aux limites de l'humanité[29]. Elle assimile ce faisant le commun à l'universel, méconnaissant par là que la seule universalité d'un commun est de type pratique : elle ne comprend que ceux qui prennent part à son gouvernement, en coproduisant les règles de son usage et en les transformant au fur et à mesure de cet usage. À l'inverse, l'universalité abstraite ouvre la voie à la confiscation du commun par les seuls acteurs reconnus par le droit public international, à savoir les États[30]. On aboutit alors au paradoxe suivant : certaines choses sont « communes » par l'universalité de leur destination, mais réservées

en pratique à une catégorie très réduite d'« usagers ».

La difficulté ne peut être surmontée que si l'on veut bien admettre qu'il n'y a que des communs, et non des choses communes, et que c'est seulement par les communs, et non par un acte de droit coupé de tout engagement dans une coactivité, que des choses sont rendues communes à « tous », ce dernier terme devant s'entendre au sens de tous les pratiquants de ces communs. En d'autres termes, la notion de « res communis » est en elle-même réifiante, et c'est pourquoi elle doit être récusée, et non élargie ou même refondée. Il nous faut donc avancer vers une redéfinition du droit d'usage qui, au lieu d'en faire un droit de propriété « élargi » parmi d'autres, le retourne contre le droit de propriété, qu'il soit privé ou étatique[31]. Deux exemples permettront de donner aux considérations qui précèdent leur pleine portée politique.

Le premier est celui de l'occupation des terres de la ferme de Somonte, dans la province de Cordoue, par des centaines d'ouvriers agricoles depuis mars 2012[32]. Ces terres sont depuis les années 1980 la propriété du gouvernement autonome andalou, alors dirigé par le PSOE, qui avait acheté des dizaines de milliers d'hectares aux grands propriétaires terriens en vue d'une réforme agraire. Au lieu de procéder à la redistribution des terres, le gouvernement autonome avait laissé la plupart d'entre elles sous la responsabilité de l'Institut andalou de la Réforme agraire (IARA), qui les avait destinées soit à des cultures intensives, soit à des projets de recherche financés par des subventions européennes (par exemple, la production d'agrocarburants). En 2011, pour faire face à des difficultés financières, le gouvernement avait mis en vente aux enchères 22 000 hectares de terres gérées par l'IARA. C'est dans cette situation que les ouvriers agricoles ont décidé l'occupation des terres de Somonte avec leur syndicat : la ferme devait en effet être vendue à des spéculateurs, ceux-là mêmes qui possèdent plus de 60 % des terres les plus riches du pays et confisquent à leur profit la majorité des aides agricoles. Depuis l'occupation, la vente des terres a été suspendue. Mais si ce mouvement importe tout particulièrement du point de vue d'une politique du commun, c'est parce que les occupants ne revendiquent pas la propriété de la ferme de Somonte, ils exigent un droit d'usage en rappelant que ces 400 hectares n'ont nourri personne depuis vingt ans. Comme le dit l'une des occupantes : « La terre n'appartient à personne. Elle n'est pas une marchandise. Elle doit être entre les mains de celles et ceux qui la travaillent. Nous l'occupons pour nourrir nos familles et vivre dignement[33]. » Avec cette affirmation, c'est toute la question de la finalité ou de la destination qui est pratiquement posée : « être entre les mains » n'a pas ici le sens d'appartenir en tant qu'objet de propriété, mais renvoie justement à la codétermination des fins de l'usage commun par ceux qui cultivent la terre. Si les journaliers ont décidé de rompre avec les pratiques de l'agriculture intensive qui ont pour effet d'épuiser la terre, c'est parce qu'ils estiment que ces pratiques vont à l'encontre de la destination sociale de la terre : la satisfaction des besoins des paysans et des familles de la région. C'est finalement tout un projet d'agriculture écologique – recours aux semences traditionnelles, plantation de plusieurs centaines d'arbres, récupération de l'eau saine, etc. – qui tend ainsi à s'organiser à travers la forme d'une coopérative de travailleurs.

Le second exemple est celui de la mise en commun des semences traditionnelles, à l'initiative de Vandana Shiva. On a rappelé plus haut[34] le combat mené par son association contre le dépôt de brevet d'une société agroalimentaire américaine visant à s'approprier les propriétés fongicides d'un arbre, le margousier, utilisé depuis des siècles par les

paysans indiens. On peut dégager trois enseignements majeurs de ce combat. En premier lieu, le rôle des États en tant que codétenteurs de brevets avec les entreprises privées : le brevet déposé par la société américaine était détenu simultanément par cette société et par le Département de l'agriculture des États-Unis, tout comme le brevet sur le « Terminator » de Monsanto, interdisant aux paysans de réutiliser leurs semences pour mieux les contraindre à en acheter de nouvelles, appartenait à la fois à Monsanto et au gouvernement américain. Ce rôle des États pèse d'autant plus lourd que le protocole de Nagoya sur l'accès aux ressources génétiques (2010) ne fait pas obligation aux États qui entendent utiliser les savoirs traditionnels de s'assurer du consentement préalable, donné en connaissance de cause, des communautés porteuses de ces savoirs, de sorte que le droit interne des États est la seule règle qui ait force de loi. Le deuxième enseignement est relatif à la question de la légitimité intrinsèque des dépôts de brevets. Comment comparer les dépenses consenties par une entreprise pour financer une recherche devant conduire à un dépôt de brevet au travail multiséculaire accompli par une communauté locale pour garder et transmettre un savoir ancestral ? Comment évaluer ce travail à partir de la mesure de valeur utilisée par une société privée avant tout soucieuse de « retour sur investissement » ? On pourrait être tenté d'associer les communautés et organisations locales à des entreprises de manière à envisager des « codépôts » de brevets permettant de discriminer les « bons » brevets des « mauvais » brevets. Mais ce serait faire bien peu de cas des usages et des pratiques qui ont fait et font de ces savoirs collectifs des « communs » qui doivent rester hors propriété. Car une chose est de publier dans des revues scientifiques le contenu reformulé de ces savoirs de manière à créer une antériorité interdisant tout dépôt de brevet par une entreprise, autre chose est d'entretenir l'illusion qu'il pourrait y avoir une pratique « coopérative » du dépôt de brevet. Mais le troisième enseignement du combat de Vandana Shiva est sans nul doute le plus précieux relativement à ce que pourrait être une politique du commun. Une banque de semences traditionnelles, la ferme de Navdanya, a vu le jour sous son impulsion, qui permet à 10 000 paysans de l'Inde, du Pakistan, du Tibet, du Népal et du Bangladesh de redécouvrir l'agriculture organique[35].

On a là un bon exemple de l'institution d'un commun par la fixation de certaines règles destinées tout à la fois à lutter contre la biopiraterie et à assurer une mise en commun effective des savoirs, d'autant que cette mise en commun n'est pas seulement locale mais déjà transnationale. Tout à l'opposé de la Banque mondiale des semences contrôlée par les États et les grands semenciers, une telle institution gagnerait à se coordonner avec d'autres institutions du même type à l'échelle du monde, de manière à créer les fondations d'un commun mondial des semences. En tout état de cause, un tel exemple nous apprend que la « garde » d'un commun ne peut être confiée qu'à ceux qui en font un co-usage, et non aux États, qui ne peuvent être regardés comme les gardiens et les veilleurs des « choses communes » chargés d'édicter des lois de police[36]. 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[37].

Notes

1. Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, La Démocratie sans « demos », op. cit., p. 15.

2. Cf. sur ce point Alberto LUCARELLI, La democrazia dei beni comuni, Laterza, Rome, 2013.

3. Code civil des Français, op. cit., p. 135. Disponible en ligne sur gallica.bnf.fr.

4. Marie-Alice CHARDEAUX, Les Choses communes, op. cit., p. 274, note 5.

5. Martine RÉMOND-GOUILLOUD, « Ressources naturelles et choses sans maître », loc. cit., p. 232-233.

6. Marie-Alice CHARDEAUX, Les Choses communes, op. cit., p. 273. Pour la distinction entre droit d'user (jus utendi), droit de percevoir les fruits (jus fruendi) et droit d'abuser (jus abutandi), on se reportera aux éclaircissements apportés par Alain Testart (« Propriété et non-propriété », loc. cit., p. 14-15. Voir supra, chapitre 6 : « L'illusion de la propriété collective archaïque »).

7. Pour l'article 578, cf. Code civil des Français, op. cit., p. 143 ; pour l'article 714, ibid., p. 174.

8. Mikhaïl XIFARAS, La Propriété. Étude de philosophie du droit, op. cit., p. 99 et 104.

9. Ibid., p. 105 (c'est en ces termes que Xifaras reconstitue les termes du débat de l'époque entre les juristes).

10. Ibid., p. 105-106.

11. Ibid., p. 107-108.

12. Nous reviendrons sur ce point dans la Proposition politique 9, lorsqu'il sera question des « communs mondiaux ».

13. Cf. Jeremy RIFKIN, L'Âge de l'accès. La nouvelle culture du capitalisme , La Découverte/Poche, Paris, 2005, p. 11-12.

14. Fabrice Flipo, Michelle Dobré et Marion Michot ont à l'inverse démontré l'impact et le coût écologiques des nouvelles technologies. Cf. Fabrice FLIPO, Michelle DOBRÉ et Marion MICHOT, La Face cachée du numérique. L'impact environnemental des nouvelles technologies, L'Échappée, Montreuil, 2013.

15. Qu'on pense en particulier à la promotion des locations de vélos ou de voitures électriques dans les grandes villes. Le phénomène n'est pas complètement nouveau : laveries automatiques ou cabines de téléphone fonctionnent déjà sur le même principe.

16. Cf. Nicolas BUCLET, « Concevoir une nouvelle relation à la consommation. L'économie de fonctionnalité », Annales des Mines. Responsabilité et Environnement, vol. 39, 2005, p. 57-67.

17. Ibid., p. 19.

18. Il suffit de considérer, dans la distribution, ce qu'est une entreprise en franchise qui n'est pas propriétaire des concepts, de la marque, de l'organisation du travail, des formules du marketing (Jeremy RIFKIN, L'Âge de l'accès, op. cit., p. 83).

19. Ce qu'on pourrait traduire par « bouquet de droits ».

20. Selon Denise R. Johnson, « le droit de propriété ne pouvait rester bloqué dans une théorie physicaliste, centrée sur la terre, qui était non pertinente pour les nouvelles formes de propriété et impropre à en rendre compte » (nous traduisons). Denise R. JOHNSON, « Reflections on the bundle of rights », Vermont Law Review, vol. 32, p. 247. Consultable en ligne sur http://lawreview.vermontlaw.edu.

21. Edella SCHLAGER et Elinor OSTROM, « Property-rights regimes and natural resources. A conceptual analysis », Land Economics, vol. 68, n° 3, août 1992, p. 249-262.

22. Dans l'introduction de cet ouvrage.

23. Selon le documentaire d'Arte auquel nous nous sommes déjà référés dans le chapitre 2 (« Planète à vendre »), ce seraient 1,6 million d'hectares qui auraient été cédés à des investisseurs étrangers alors même que ce pays compte 80 % de paysans. Dans le cas de la compagnie indienne mentionnée dans ce documentaire, l'État aurait cédé l'hectare à 10 dollars !

24. Il faut à cet égard dissiper ici une équivoque fâcheuse concernant le sens du verbe « to manage » : l'habitude a été prise en français de traduire ce verbe par « gérer », ce qui a pour effet de faire totalement perdre de vue la dimension essentielle de la prise de décision et de sa force exécutoire. Comme on sait, un certain discours gestionnaire a fait ses délices d'une telle ambiguïté. Pour nous, le droit de décider définit un droit de « gouverner » et non de « gérer ».

25. Marie-Alice CHARDEAUX, Les Choses communes, op. cit., p. 237. Notre désaccord avec cette auteure, dont le travail nous a beaucoup appris en matière de droit, porte pour l'essentiel sur son recours à la notion de « chose commune » et sur l'absence de distinction entre le « commun » et la « chose commune

» qui en découle. Sans cette distinction, il nous paraît impossible de s'affranchir de ce que nous avons appelé la réification du commun.

26. Ibid., p. 274.

27. Sur cette distinction, voir supra, chapitre 6 : « Primauté des pratiques créatrices de droit sur l'État ».

28. Marie-Alice CHARDEAUX, Les Choses communes, op. cit., p. 361.

29. Ibid., p. 313-314 : « "Tous", c'est une pluralité de personnes non individualisées, c'est la "communauté universelle du genre humain", l'"humanité tout entière". »

30. Ibid., p. 314. L'auteure invoque la relativité du droit international public pour expliquer que les normes d'un tel droit, dont l'acceptation est soumise au bon vouloir des États, « n'ont que très rarement une portée universelle ».

31. Il est révélateur à cet égard que le préfet de Rome ait répliqué aux occupants du théâtre Valle, après la reconnaissance du statut de la fondation Teatro Valle Bene Comune par un notaire, qu'il n'y avait aucun titre à disposer d'un siège légal « sans l'autorisation du propriétaire légitime ». On ne saurait mieux signifier l'opposition à la reconnaissance du droit d'usage au nom du droit de propriété. Cf. Teatro Valle Occupato, op. cit.

32. On trouvera toutes les informations relatives à cette occupation et à ses objectifs sur www.bastamag.net. C'est sur ce site que nous avons trouvé les éléments d'analyse dont il est question dans la suite de ce développement.

33. Ces paroles sont citées sur le site de bastamag.

34. Cf. supra, chapitre 3 : « La revendication du commun contre la "propriété intellectuelle" ».

35. Sur tous ces points, nous renvoyons aux Actes des premières rencontres internationales contre la biopiraterie, Paris, 15 juin 2009, Collectif pour une alternative à la biopiraterie, p. 31.

36. Comme semble le recommander Marie-Alice Chardeaux dans Les Choses communes, op. cit., p. 344.

37. Pour une conception toute différente qui fait de l'usage non un droit, mais quelque chose d'entièrement extérieur au droit, cf. Giorgio AGAMBEN, De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie , Rivages, Paris, 2013, p. 145-172.

Proposition politique 3

Le commun est le principe de l'émancipation du travail

Rien, dans le champ du travail, n'est facile ou évident tant les rapports de forces paraissent défavorables, tant la désyndicalisation a gagné du terrain dans les entreprises privées et tant la précarisation a touché le salariat jusque dans son cœur par la peur qu'elle engendre. Le capital semble avoir soumis le travail et les subjectivités des salariés à un point tel qu'aucun combat ne semble plus possible sur ce terrain, à l'exception peut-être de luttes défensives pour « sauvegarder son emploi », lesquelles sont les seules à rester « visibles ». La question se pose donc ici de savoir comment les salariés pourraient trouver la force de regagner une autonomie de représentation et un pouvoir de lutte, en l'absence d'organisations syndicales puissantes, dans le contexte d'un rapport distendu et méfiant de la population aux partis politiques[1]. Comme nous l'avons vu, certains parient sur une sorte d'autodéveloppement spontané de l'autonomie grâce à l'essor de l'« intelligence collective » et à l'effet quasi mécanique des outils numériques. C'est sans nul doute se bercer d'illusions. Si l'on en croit l'expérience ouvrière depuis le tout début du XIXe siècle, si bien décrite par Edward Thompson ou par Jacques Rancière, l'autonomie d'action et de représentation se construit par un long travail d'assimilation et d'invention culturelle, morale et politique. Autrement dit, c'est par l'action collective et par le travail critique qu'une nouvelle conscience collective des salariés pourrait surgir.

Sur ce point, en dépit de leur affaiblissement numérique, les organisations syndicales auraient un rôle majeur à jouer en disputant au patronat son hégémonie idéologique et sa monopolisation du pouvoir sur la forme du travail et la finalité de la production. Que la lutte des classes soit politique et donne au syndicalisme sa véritable signification n'est pas une idée nouvelle. C'est la grande leçon de Marx, pour lequel la source de la lutte de classe réside dans la résistance des travailleurs à la logique d'accumulation et dans leur refus des formes de domination que cette logique impose à leur activité. C'était d'ailleurs aussi l'inspiration de la Charte d'Amiens de 1906, qui attribuait, on l'oublie souvent, au syndicalisme la « double besogne, quotidienne et d'avenir[2] ».

Replacer au centre des luttes la transformation de l'organisation du travail, actuellement sous la domination à la fois étendue et détaillée du capital est chose difficile. Mais il est un « ressort moral », pour reprendre une formule de Jaurès, qu'il ne faudrait pas négliger et qui repose sur la double dimension collective et sociale du travail. Cette double dimension se traduit d'ailleurs par une « conflictualité » souvent peu visible, souterraine mais constante, en dépit de l'affaiblissement du salariat organisé que nous avons mentionné plus haut[3]. C'est cette réalité, aujourd'hui souvent niée, qui reste le levier

le plus important pour passer du règne de la coopération forcée à l'agir commun émancipé.

Dans la logique abstraite du capitalisme, le travail est réduit à n'être qu'un moyen d'accumulation du capital. Pourtant, dans la situation concrète, le travail est l'occasion de multiples liens entre travailleurs et, dans le cadre des services surtout, de multiples rapports entre travailleurs et clients et usagers. Le salarié ne laisse pas complètement à la porte de son lieu de travail ses valeurs morales, son sens de la justice, son rapport au collectif, ses appartenances sociales les plus diverses. Or les considérants éthiques et politiques n'ont aucune place reconnue dans la vie économique désencastrée des rapports sociaux. C'est plus vrai encore aujourd'hui, alors que le management néolibéral entreprend de couper plus radicalement le travail de son horizon commun. La nouvelle manière de gérer le personnel individualise les rapports que chacun entretient avec son activité professionnelle, elle brise les collectifs, cherche à susciter la rivalité entre salariés – en dépit de tous les beaux discours sur le « management participatif » –, tout en voulant les mobiliser par un pseudo-patriotisme d'entreprise. Et le discours ambiant qui oppose systématiquement le « vrai travail » efficace des entreprises privées au secteur public inutile et trop coûteux vient miner encore plus la relation du travail concret avec le sens du commun.

Pourtant, la sociologie du travail a rappelé cette idée simple : on travaille toujours avec les autres. Elle a par exemple montré combien les collectifs ouvriers avaient su déployer des modes de résistance à la rationalité capitaliste sous toutes les formes possibles, que l'on pourrait rassembler sous la double dénomination de résistance coopérative et de coopération résistante : même les pratiques de freinage, de sabotage, d'absentéisme ou de perruque ne peuvent avoir lieu que dans une certaine connivence de groupe [4]. Et le collectif de travail doit souvent contourner les prescriptions hiérarchiques et les règles officielles pour rendre possible la réalisation des tâches. C'est le groupe ouvrier ou salarié qui « fait tourner la boutique » en défendant son autonomie face à la direction et aux cadres, et ceci en dépit des méthodes de management destinées à briser cette autonomie collective[5].

Mais on travaille aussi pour les autres. Danièle Linhart a mis en évidence, dans le sillage de Durkheim, ce qu'elle appelle la dimension « altruiste » du travail[6]. Cette composante morale du travail, qui se traduit par le sentiment de l'utilité sociale de ce que l'on produit, de la satisfaction devant le « beau travail », de l'ouverture à autrui dans la réalisation de la tâche, est une dimension peu étudiée tant on a l'habitude d'interpréter les attitudes et les conduites des travailleurs sous le seul angle utilitariste de l'échange marchand, du donnant-donnant. C'est Philippe Davezies qui a sans doute le mieux dit cette part irréductible du commun dans le travail individuel : « Le développement de l'activité de travail nous apparaît ainsi comme le mouvement dynamique à travers lequel l'individu intègre progressivement le souci de l'activité d'autrui. Le plaisir qu'il peut en ressentir tient à ce qu'à travers ce développement le travailleur se découvre capable d'apporter au collectif bien plus que ce que prévoyait la définition de sa tâche. Dans cette perspective, l'autonomie sur laquelle ouvre le développement de l'activité est très différente d'une fermeture de l'individu sur lui-même. Bien au contraire, elle le libère de la tyrannie de ses propres exigences de satisfaction immédiate pour l'ouvrir à la construction d'un monde commun. Il se révèle ainsi capable de donner, donc de poser des actes libres qui le relient

à autrui[7]. » Travailler c'est toujours s'engager dans un agir commun aux dimensions morales et culturelles et même souvent esthétiques. C'est justement parce que cette part du commun est non seulement méconnue mais réprimée que le travail sous domination du capital est si profondément frustrant et démoralisant. C'est ce que montrait le sociologue américain Michael Burawoy quand il se demandait pourquoi les salariés travaillent autant qu'ils le font même dans le cadre capitaliste, alors que la théorie économique orthodoxe ne voit dans le travailleur qu'un tire-au-flanc[8]. Ce que ne peut comprendre l'économiste mainstream, c'est la part du commun dans le travail que résume ainsi Thomas Coutrot : « L'ouvrier s'engage à fond dans son travail non pour accroître les profits de la firme, ni même pour augmenter son salaire, mais afin de s'affirmer comme un membre à part entière d'une communauté, d'un groupe de pairs[9]. » Les facultés que l'on prête si volontiers à l'homme économique sont incapables de rendre compte de cette coopération souvent gratuite, qui ne se laisse même pas réduire à un intérêt bien compris.

Le travail suppose un « collectif de travail » pour s'effectuer. Mais, par collectif, il faut entendre évidemment beaucoup plus que le seul regroupement de travailleurs sur un même lieu. Il faut entendre l'institué du travail, le dépôt des traditions, les mots et les gestes du métier qui se transmettent, toutes les traces souvent peu visibles de la mémoire du milieu, toutes ces ressources transpersonnelles et génériques qui, n'appartenant à personne, ne sont pas assimilables à un « capital humain » composé de « compétences personnelles », comme le croient la science économique et, avec elle, le management privé et public. Ce que la sociologie et la clinique du travail cernent dans leurs enquêtes n'est rien d'autre que cette dimension inappropriable du commun professionnel, qui seule rend possible le travail individuel[10]. Le travail, quand il n'est pas complètement prescrit et canalisé, se révèle aussi créateur, ou, comme nous disons ici, instituant : liens de camaraderie, gestes nouveaux, modes de coordination et de coopération et surtout règles tacites d'entraide et de connivence entre les salariés. Le travail crée et renouvelle le milieu dans lequel il se déroule, il soutient une règle collective, implicite et informelle, de coopération. Il produit ses propres conditions d'effectuation, autant qu'il le peut, il constitue ses cadres moraux, il « fait société », évidemment dans les limites des contraintes bureaucratiques et des impératifs managériaux qui pèsent sur lui. Ce n'est donc pas que la coopération soit une obligation prescrite par un système de règles explicites, c'est plutôt que la coactivité dans le travail s'accompagne d'une obligation, même minimale, de sens du commun. Ce rapport au commun se traduit par des signes de reconnaissance, des mots familiers, des blagues, constituant cette part, même ténue, d'institution et cette réalité symbolique, même fragile, sans laquelle le travail serait impossible.

C'est bien cette relation symbolique, à la base des liens de réciprocité, que la direction de l'entreprise cherche à exploiter à son profit, comme l'a bien vu Thomas Coutrot : « La productivité dépend très souvent de la capacité de l'entreprise à utiliser le jeu des normes sociales qui s'établissent dans les collectifs de travail – à faire « jouer » les salariés à son profit. C'est tout l'enjeu de la mobilisation de la force de travail : canaliser cette énergie symbolique vers la productivité, en la détournant de la résistance[11]. » L'entreprise néolibérale, explique Coutrot, pratique elle aussi la « coopération forcée » ; pas à la manière, directe et brutale, despotique, de la manufacture ou de la grande entreprise taylorisée, mais par la médiation du marché financier qui, en définissant des normes

d'efficacité productive et de performance financière, opère comme une instance disciplinaire obligeant les salariés à coopérer pour ne pas perdre leur emploi[12]. L'entreprise néolibérale fait de la concurrence une cause à laquelle le salarié devrait s'identifier. S'exposer à tous les risques de la guerre économique serait une attitude altruiste valorisante, tandis que les fonctionnaires et les assistés seraient les planqués et les profiteurs de la Grande Cause nationale de la compétitivité. Comme l'écrit Danièle Linhart, « le travail moderne a inscrit l'individu dans un périmètre réducteur, celui de la seule cause de son entreprise ou de son ego, au détriment de la société. Il attaque le lien qui unit le sens et le vécu du travail à la société. Il conduit chacun au repli et à l'incompréhension de ce que vivent les autres[13] ». Les politiques du néomanagement reposant sur la concurrence, tout comme la propagande néolibérale qui entretient la haine de la solidarité et des services publics, ne font qu'aggraver cette perte du sens du commun et toutes les souffrances qui l'accompagnent. Les salariés ont l'impression de poursuivre, sous la contrainte de leur hiérarchie ou de normes abstraites, des objectifs quantitatifs qui ne s'inscrivent pas dans leur conception du métier et du travail. D'où une série de pathologies physiques ou psychiques dont le coût humain et économique est considérable.

L'entreprise néolibérale est toujours confrontée à la « contradiction fondamentale du capitalisme » qui, selon Castoriadis, réside dans le fait que l'entreprise doit tout à la fois solliciter la mobilisation et la participation des salariés, en les réduisant à de simples exécutants obéissant à une logique qui reste extérieure à l'accomplissement de leur activité[14]. Castoriadis en déduisait que l'action politique dans le champ du travail devait viser le passage d'une coopération forcée à une activité autodéterminée et auto-organisée, en s'appuyant sur cet excès de la dimension collective par rapport à la définition formelle et prescrite du poste individuel. Aider à faire émerger cet agir commun politique dans le travail salarié exploité et aliéné reste un axe de la lutte contre le nouveau management modernisé, qui détruit encore plus intimement la dimension morale et collective du travail en transformant les subjectivités de l'intérieur. S'attaquer au cœur de la domination du capital sur le travail n'est évidemment guère facile dans la situation présente. Mais il y a dans la résistance qu'offrent les salariés une force potentielle de contestation générale de la domination capitaliste que la relative anesthésie actuelle du salariat ne doit pas faire oublier. Si les travailleurs sont aujourd'hui attachés à leur travail, en dépit des conditions d'emploi et de revenus qu'ils subissent, ce n'est pas uniquement par aliénation, servitude volontaire ou pure contrainte économique, cela tient au fait que le travail salarié reste l'activité grâce à laquelle les individus dans leur masse se socialisent et entretiennent des liens avec les autres.

La question du pouvoir est donc centrale dans l'entreprise, elle dépend de la propriété, mais elle décide aussi de toutes les inégalités dans l'organisation du travail. La hiérarchie qui y règne n'a parfois rien à envier aux structures bureaucratiques les plus rigides de l'armée ou de l'Église. Cette subordination a un effet sur le travail lui-même, sur la « motivation » du travailleur et sa créativité, mais aussi sur la vie sociale dans son ensemble. Les loisirs atrophiés et passifs, la soif de compensation par la consommation sont liés à cette soumission[15]. Ce qui conduit à faire de la recomposition de l'organisation du travail et de sa répartition entre les échelons de la hiérarchie fonctionnelle un impératif politique décisif, au même titre que la reconnaissance du droit de tous les salariés à la participation aux décisions collectives qui les concernent. Cette exigence est ce qu'il y a de plus

précieux dans la tradition socialiste, et le prix de son abandon par les forces de la gauche syndicale et politique est, comme l'a rappelé Bruno Trentin, considérable. Mais c'est aussi en grande partie cet abandon qui a décidé de l'issue fatale des économies de l'Est. L'incapacité de la caste dirigeante d'introduire la moindre dimension démocratique dans le travail et dans la société a scellé sa faillite.

Rudolf Bahro, qui avait fait à la fin des années 1970 une analyse particulièrement lucide des tares du système de production bureaucratique, proposait d'introduire dans le domaine de la production des groupes créatifs restreints, des espaces et des moments d'activité libre, des formes volontaires d'association productive. Si la grande production moderne implique encore pour un certain temps, soutenait-il, des tâches routinières, automatisées, supposant une haute dose de procédures formelles et de prescriptions techniques, l'entreprise moderne n'était pas pour lui condamnée à n'être qu'une organisation verticalisée et hiérarchisée de tâches spécialisées et standardisées, elle n'était pas vouée à la fatalité de la bureaucratisation wébérienne. Il expliquait dans son projet alternatif que les travailleurs peuvent se répartir autrement le travail et réserver dans leur emploi du temps des moments de travail collectif créatif leur permettant de surmonter, au moins pour une partie de leur activité, l'atomisation de toutes ces petites tâches répétitives[16]. Non seulement cette part d'activité libre dans laquelle les travailleurs reprennent l'initiative est une nécessité pour donner sens à leur travail, mais elle est aussi féconde sur le plan de l'invention scientifique et technique, sans compter qu'elle permet de surmonter le découpage en morceaux de la vie quotidienne en créant de la transversalité entre les sphères de la vie sociale : « Le morcellement de l'activité humaine en mille petites sous-fonctions dénuées d'importance atomise les individus. Tandis que le travail créatif collectif qui s'attaque à des problèmes non encore résolus peut être le point de départ à partir duquel on pourra rétablir une coopération et une collaboration authentiques[17]. »

Comme on sait, cette « alternative » au socialisme bureaucratique n'a pas vu le jour. Mais on doit en garder l'inspiration fondamentale, la considérer comme toujours actuelle : le commun, sous la forme d'une coopération concrète dans des groupes librement formés, est bien l'une des voies à suivre pour contrer les effets de la domination hiérarchique dans le travail et dans la vie sociale, pour permettre à chacun de se développer dans le cadre d'une œuvre réellement collective. Remettre au cœur de la lutte politique la question de l'organisation du travail est la seule réponse à apporter aux stratégies politiques du management néolibéral[18]. Il ne suffit pas d'« enrichir les tâches » ou de « consulter » de temps en temps les salariés sur leurs conditions de travail, il faut qu'ils prennent part à l'élaboration des règles et des décisions qui les affectent. S'il importe de continuer à se battre sur les normes d'emploi, c'est-à-dire sur les règles qui donnent un statut juridique au salarié, il convient aussi de se donner pour objectif la forme politique démocratique qui correspond au contenu coopératif et à la finalité sociale de toute activité de travail, aussi bien dans l'entreprise capitaliste que dans les services publics ou le monde associatif. Instituer le commun dans le domaine de la production implique que l'entreprise, libérée de la domination du capital, devienne une institution démocratique. C'est même d'ailleurs la condition pour que les salariés puissent réorganiser le travail sur des bases explicitement coopératives.

Notes

1. La question de la capacité d'agir dans les conditions actuelles de « déstabilisation » des statuts et des positions se pose aussi sur un plan plus large et concerne tous les citoyens.

2. Cf. sur ce point Dominique MEZZI (dir.), Nouveau siècle, nouveau syndicalisme, Syllepse, Paris, 2013, p. 113.

3. Sophie BÉROUD, Jean-Michel DENIS, Guillaume DESAGE, Baptiste GIRAUD et Jérôme PÉLISSE, La lutte continue ? Les conflits du travail dans la France contemporaine, Éditions du Croquant, Bellecombe-en-Bauges, 2008.

4. Cf. Robert LINHART, L'Établi, Minuit, Paris, 1978.

5. Cf. Michel LALLEMENT, Le Travail. Une sociologie contemporaine , coll. « Folio », Gallimard, Paris, 2007, p. 251 et sq.

6. Danièle LINHART, Travailler sans les autres ?, Le Seuil, Paris, 2009.

7. Philippe DAVEZIES, « Une affaire personnelle », in Laurence THÉRY (dir.), Le Travail intenable , La Découverte, Paris, 2006, p. 256. Cité par Danièle Linhart in ibid., p. 34.

8. Michael BURAWOY, Manufacturing Consent. Changes in the Labor, Process under Monopoly Capitalism , University of Chicago Press, Chicago, 1979. Cf. aussi Michael BURAWOY, Politics of Production, Verso, Londres, 1985.

9. Thomas COUTROT, Critique de l'organisation du travail, La Découverte, 2002, p. 63.

10. Cf. Yves CLOT, Travail et pouvoir d'agir, PUF, Paris, 2008, p. 147.

11. Thomas COUTROT, Critique de l'organisation du travail, op. cit., p. 70-71.

12. Cf. Thomas COUTROT, L'Entreprise néolibérale, nouvelle utopie capitaliste ?, La Découverte, Paris, 1998, p. 220 et sq. Cf. également Norbert ALTER, Donner et prendre. La coopération en entreprise, La Découverte/Poche, Paris, 2010.

13. Danièle LINHART, Travailler sans les autres ?, op. cit., p. 213.

14. Cf. Cornelis CASTORIADIS, « Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne », in Capitalisme moderne et révolution, 10/18, Paris, 1979, p. 105 et sq.

15. Cf. sur ce point les remarques de Rudolf BAHRO in L'Alternative, Stock, Paris, 1979, p. 254-255.

16. Ibid., p. 280.

17. Ibid., p. 281.

18. Cf. Danièle LINHART, Robert LINHART et Anna MALAN, « Syndicats et organisation du travail. Un rendez-vous manqué », Sociologie et sociétés, vol. 30, n° 2, automne 1998, p. 175-188.

Proposition politique 4

Il faut instituer l'entreprise commune

Libérer le travail de l'emprise du capital ne sera possible que si l'entreprise devient une institution de la société démocratique et ne reste plus un îlot d'autocratie patronale et actionnariale. L'idée n'est pas neuve, elle était déjà au cœur de la « république sociale ». « Faire descendre la République dans l'atelier », selon une expression des années 1830[1], c'était pour les ouvriers républicains et socialistes briser la nouvelle féodalité qui régnait dans les usines et les ateliers. Le socialisme se concevait alors comme l'extension de la démocratie à la vie économique. Cette idée sera reprise plus tard par les catholiques sociaux du mouvement Le Sillon, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. Marc Sangnier expliquait en ce sens : « On ne peut avoir la république dans la société tant qu'on a la monarchie dans l'entreprise. » Et il ajoutait : « La démocratie politique est insuffisante : ce que nous voulons, c'est que le travailleur non seulement ait un bulletin de vote pour nommer un représentant politique, mais soit, dans l'usine, capable de participer lui-même à la direction des affaires de l'industrie dans laquelle il travaille[2]. » Et Jaurès, avec tous les socialistes de son époque, ne disait pas autre chose quand il accusait les économistes partisans fanatiques de la propriété privée, qui refusaient tout principe électif en économie, d'être restés des zélateurs de la monarchie[3]. On peut encore trouver trace de cette idée dans l'esprit qui présidait aux lois Auroux de 1982 [4]. L'effondrement idéologique de la « social-démocratie » l'a depuis à peu près totalement effacée des discours et des actes des « socialistes ».

Le capitalisme, sur ce point, est resté inflexible. C'est le nœud de sa domination, le dogme central de son institution. Toute démocratie dans l'entreprise est directement contradictoire avec la domination du capitaliste sur ce qu'il considère comme sa propriété exclusive[5]. La souveraineté du propriétaire reste le principe dominant du contrat de travail, dont l'exécution demeure sous son commandement absolu. Le droit du travail a pu faire progresser dans de nombreux domaines le statut du salarié ; il a ainsi surmonté, grâce à l'invention de la « négociation collective », la fiction du contrat de travail entre deux individus égaux. Mais l'essentiel de la domination du capital a tenu : le lien de subordination du salarié qui le lie à l'entreprise permet de le priver de ses droits tant qu'il est sous l'empire du propriétaire. Ce salarié dit « libre » perd en réalité une grande partie de sa liberté en se soumettant à cette autorité souveraine comme l'indique l'article L. 122-35 du Code du travail français, lequel dispose que les droits des personnes et les libertés individuelles ou collectives peuvent y subir toutes les restrictions que justifie l'exécution du travail. Autant dire que l'entreprise reste hors de l'État de droit.

L'entreprise n'existe pas en droit, lequel ne connaît que la société, terme qui peut désigner l'acte d'association et la personne morale qui en résulte. L'article 1832 du Code

civil portant sur les sociétés la mentionne ainsi : « La société est instituée par deux ou plusieurs personnes qui conviennent par un contrat d'affecter à une entreprise commune des biens ou leur industrie en vue de partager le bénéfice ou de profiter de l'économie qui pourra en résulter. » L'entreprise, mentionnée comme une action de plusieurs personnes associées, n'appartient à personne. Les capitalistes ne sont pas « propriétaires » de l'action commune, ce qui n'aurait pas de sens, ils le sont des moyens mis en commun dans la société, représentés éventuellement, dans le cas des sociétés cotées, par des titres de propriété qui s'échangent sur des marchés financiers selon des prix qui varient en fonction de paris sur l'avenir faits par des investisseurs. C'est donc par abus de langage que les titres des sociétés détenues par les actionnaires sont assimilés à l'« entreprise ». Les salariés, quant à eux, qui mettent pourtant en commun leur qualification, leur savoir et leur « industrie », ne sont propriétaires de rien, ils n'ont aucun titre de propriété et aucun droit d'appropriation des résultats de l'action commune. Ils sont simplement soumis à la domination des propriétaires du capital auxquels ils ont loué leur force de travail. Il y a là évidemment tout le socle, demeuré intact, de la revendication du « pouvoir du travail » dans l'entreprise. On pourrait même ajouter que ce socle de protestation s'est renforcé à mesure que les salariés ont placé dans l'entreprise commune plus de savoirs et d'expériences, sans que cela ne soit d'ailleurs autrement reconnu que par la hausse des cours d'action sur les marchés financiers. La coopération et l'intelligence collective n'ont aucune existence juridique, elles n'ont qu'une traduction financière indirecte qui ne profite essentiellement qu'aux propriétaires et aux managers à leur solde. Dans le capitalisme financier, l'actionnaire, même le plus indifférent et le plus éphémère, est le souverain absolu de l'entreprise et tous ceux qui sont ses « agents » en sont réduits à la place de sujets conduits sous la pression de la concurrence à produire toujours plus de valeur financière[6]. Le scandale de l'exploitation se conjugue à l'absurdité d'une telle situation puisque l'entreprise produit bien autre chose que de la valeur financière pour les actionnaires : elle produit et reproduit la société.

Instituer tout autrement cet organe social qu'est l'entreprise commune, pour reprendre la formule du Code civil, est donc un enjeu décisif pour contrer l'hégémonie de la forme capitaliste dans l'activité économique et dans la vie sociale. Organisation de production, elle doit être aussi une institution politique conforme à sa destination sociale, qui est de vendre des biens et des services sur un marché. Mais on sait la difficulté sur laquelle a buté historiquement le socialisme : la propriété dite « sociale » ou « collective » s'est réduite à une propriété d'État incapable de pratiquer autre chose qu'une gestion centralisée, bureaucratique et inefficace. On sait aussi que Marx, Engels, Lénine, Trotski ont oscillé sur les réponses institutionnelles à donner à ces questions, dans des formules obscures ou contradictoires[7]. Rares sont ceux qui, comme Jaurès, ont esquissé l'organisation économique du socialisme. Distinguant la production administrative entièrement gérée par l'État et la production corporative gérée par des groupements professionnels de façon autonome et décentralisée, il mettait en garde contre les effets tyranniques d'une centralisation excessive : « Livrer aux hommes d'État et aux gouvernants, déjà maîtres de la nation armée et de la diplomatie nationale, la direction effective du travail national [...] serait donner à quelques hommes une puissance auprès de laquelle celle des despotes d'Asie n'est rien, puisque celle-ci s'arrêtait à la surface des sociétés et ne réglait pas la vie économique elle-même[8]. » Décentralisée

géographiquement et coadministrée par les communes, les branches industrielles, les syndicats, les organes professionnels, la propriété sociale, selon l'imagination politique de Jaurès, devait rester sous le contrôle des élus des travailleurs et des élus de la nation, dans le cadre d'un « Conseil national du travail » fixant la loi économique.

Il ne s'agit certes pas d'imiter la conception de Jaurès, qui privilégiait l'élection de représentants à la démocratie directe, il s'agit de comprendre que le commun de production est toujours à inventer. Entre la vieille formule de la « coopérative ouvrière », qui pour être un laboratoire de pratiques collectives n'en reste pas moins sous la menace de la concurrence capitaliste, et l'entreprise nationalisée dirigée par des patrons et des cadres dont la pratique diffère peu de leurs collègues du secteur privé, il y a place pour des schémas nouveaux mettant au premier plan la coopération organisée par les travailleurs eux-mêmes. Mais la dimension coopérative de la production ne doit pas être confondue avec l'entreprise coopérative. Les SCOP (Société coopérative ouvrière de production) offrent incontestablement un modèle intéressant, ne serait-ce que par la preuve qu'elles ont faite de la viabilité d'une activité productive en dehors du schéma strictement capitaliste. Les salariés doivent y être les propriétaires majoritaires, ils délibèrent et décident des grandes orientations – en particulier en matière d'affectation des bénéfices – et ils désignent leurs dirigeants. Le principe de la démocratie représentative qui y est appliqué – « un homme, une voix » – tranche singulièrement avec le pouvoir absolu du propriétaire – une action, une voix. Ce principe témoigne du statut accordé au capital dans la coopérative ouvrière : il n'est plus un pouvoir mais un moyen, conformément au principe initial du mouvement coopérateur d'Owen et de Thompson. Le travail y est mis aux postes de commande, le capital n'ayant plus qu'une valeur instrumentale. Mais il faut bien admettre que les SCOP restent en petit nombre (un peu plus de 2 000 en France pour environ 45 000 salariés), soit à peine un dixième de ce que représentent à elles seules les coopératives agricoles. Elles sont soumises à un environnement qui ne facilite guère leur expansion et leur élargissement : la méfiance des banques limite leur croissance et une volonté politique hostile peut leur être fatale, comme ce fut le cas fameux de l'entreprise LIP, liquidée en 1990 après quinze ans de lutte. Certes, il existe des exemples de croissance exemplaire, comme celui du groupe coopératif Mondragon au Pays basque. La structure regroupe 116 coopératives, 70 000 salariés (dont la moitié d'« associés ») et un chiffre d'affaires de plus de 10 milliards d'euros[9]. Mais, comme le remarque Daniel Bachet, l'expansion de la coopérative au niveau mondial se fait au détriment du fonctionnement coopératif, dont le succès est ancré dans l'histoire et la sociologie de sa région d'implantation[10].

Comment atteindre le centre névralgique du système capitaliste, qui reste l'entreprise privée ? Comment mettre en œuvre un modèle alternatif à la corporate governance anglo-saxonne qui a étendu son empire ces dernières décennies ? Examinons le renouveau actuel de la réflexion sur l'institution de l'entreprise. Pour sortir du modèle de l'entreprise capitaliste, les uns proposent, à la manière de Daniel Bachet, de faire reposer la structure de décision sur deux entités différentes, l'une représentant surtout les actionnaires intéressés par le rendement de leurs capitaux, l'autre représentant l'entreprise elle-même comme entité spécifique[11]. L'idée, au-delà du détail des propositions, serait de donner une existence institutionnelle à l'entreprise, qu'elle devienne une réalité « supérieure » aux intérêts des parties, de sorte que les capitalistes ne pourraient pas la liquider au gré des

logiques financières qui les animent ou au regard du seul critère du profit. Ce qui supposerait également une révision complète des manières d'apprécier l'« intérêt social » de son activité, de même que sa valeur. L'essentiel, au fond, serait de « démarchandiser » l'entreprise, autrement dit de donner une forme institutionnelle à la « communauté de travail ». Ce serait aller évidemment à contre-courant de la financiarisation de l'économie, qui a nié de façon radicale la dimension institutionnelle de l'entreprise, comme le montrent l'essor des pratiques de vente à la découpe, les rachats d'entreprises par l'endettement (LBO) ou l'évolution des modes d'évaluation des actifs et la nature des nouveaux instruments de contrôle de gestion.

Dans la même veine, Isabelle Ferreras, raisonnant par analogie avec les étapes politiques suivies par les pays démocratiques européens, propose d'instaurer un « bicaméralisme » dans l'entreprise, forme de compromis entre les capitalistes et les travailleurs : une chambre pour les lords capitalistes et une autre pour les commoners salariés[12]. La contradiction serait-elle levée pour autant entre ce « gouvernement démocratique du capitalisme » et la réalité contradictoire et conflictuelle de l'entreprise ? Lorsque Ferreras tient que « le travail est le cœur vivant de l'entreprise[13] », on se demande si le compromis institutionnel ne serait pas de courte durée : en acceptant de partager la direction du processus productif avec le travail, le capital serait-il encore légitime dans sa prétention à prélever une part de la production ? Il est vrai qu'il existe toujours une Chambre des Lords et même une reine en Angleterre… De façon générale, l'idée selon laquelle la démocratie dans l'entreprise devrait se calquer sur les formes et les institutions de la démocratie représentative semble faire peu de cas de l'invention de formes beaucoup plus actives, participatives et permanentes de démocratie. Et la question se pose surtout de savoir si capitalisme et démocratie sont un tant soit peu conciliables.

Thomas Coutrot, qui ne croit guère à une telle conciliation, envisage quant à lui la transmutation démocratique de l'entreprise en cherchant à dépasser le schéma, traditionnel chez les marxistes, du « contrôle ouvrier » sur la production. Il veut tenir compte de l'ensemble des interactions sociales et des « externalités » d'une entreprise, laquelle n'a pas seulement des effets économiques directs mais des effets indirects multiples sur la société. Ce qu'il appelle le « contrôle citoyen » s'exercerait par un conseil d'administration composé de salariés et de représentants du capital, mais aussi d'acteurs de la société intéressés à des titres divers à l'activité de l'entreprise, et qui peuvent être des associations d'usagers ou de riverains, des ONG et des représentants des collectivités territoriales[14]. L'idée d'un tel « gouvernement citoyen » de l'entreprise permet d'éviter un certain économisme, présent dans la tradition du socialisme depuis ses origines, qui avait tendance à réserver le contrôle de la production aux seuls « producteurs associés ». Il s'agit de réintégrer l'économie dans la vie sociale et dans la société démocratique en introduisant dans le monde de la production la pluralité des points de vue et leur confrontation selon des règles instituées.

Quelle que soit la ligne de réflexion des auteurs mentionnés, on voit bien que la question à laquelle ils tentent d'apporter une réponse pratique n'est pas seulement celle du partage plus ou moins « juste » de la valeur ajoutée entre capital et travail, mais celle du pouvoir dans l'entreprise. Et cette question ne se pose que lorsqu'on est capable d'imaginer l'entreprise comme une institution du commun. La négation de l'agir commun dans le domaine du travail au profit de la seule réalité financière de la propriété du

capital, laquelle donne droit au pouvoir effectif et exclusif sur le travail, est le principal verrou à faire sauter pour sortir du capitalisme comme système de domination de l'argent sur l'agir. On devine que c'est la notion même de marché qui en serait affectée. Il ne s'agit pas, comme certains l'ont imaginé autrefois, de le « supprimer » au profit d'un organe bureaucratique de planification et de répartition. Il s'agit plutôt de le réencastrer dans la société, d'inscrire la liberté des choix individuels de consommation dans des cadres décidés collectivement, en particulier au niveau local, de ne plus faire jouer le consommateur contre le travailleur, comme c'est le cas aujourd'hui, mais de construire une nouvelle institution « civique » du marché qui conjoindrait à la fois l'autogouvernement des producteurs et la souveraineté collective des consommateurs.

Notes

1. Cité par Pierre ROSANVALLON in La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France, coll. « Folio », Gallimard, Paris, 2003, p. 340.

2. Marc SANGNIER, Discours, t. II, Bloud, Paris, 1910, p. 71. Cité par Pierre ROSANVALLON in ibid., p. 342.

3. Jean JAURÈS, « Esquisse provisoire de l'organisation industrielle », La Revue socialiste, t. 22, n° 128, août 1895, p. 144.

4. Jean Auroux écrivait : « Citoyens dans la cité, les travailleurs doivent l'être aussi dans leur entreprise. » Cf. Jean AUROUX, Les Droits des travailleurs. Rapport au président de la République et au Premier ministre, La Documentation française, Paris, 1981, p. 4.

5. En France, toutes les avancées dans cette direction ont rencontré l'opposition la plus déterminée du patronat, depuis le rapport de François Bloch-Lainé en 1963 jusqu'au rapport de Pierre Sudreau en 1975, sans parler de la timide réforme Auroux de 1982, qui reconnaît aux représentants des salariés le droit d'être consultés via le comité d'entreprise.

6. Cf. Baudouin ROGER (dir.) L'Entreprise. Formes de la propriété et responsabilités sociales, Collège des Bernardins, Paris, 2012.

7. Cf. Antoine ARTOUS, Henri MALER et Jacques TEXIER, Marx et l'Appropriation sociale, Syllepse, Paris, 2003.

8. Jean JAURÈS, « Esquisse provisoire de l'organisation industrielle » (chapitre IV de L'Organisation socialiste de la France), La Revue socialiste, tome 22, n° 128, août 1895, p. 136.

9. Cf. Daniel BACHET, Les Fondements de l'entreprise. Construire une alternative à la domination financière, Éditions de l'Atelier, Paris, 2007, p. 195.

10. Ibid., p. 196.

11. Ibid., p. 211 ; cf. aussi Daniel BACHET (en collaboration avec Gaëtan FLOCCO, Bernard KERVELLA et Morgan SWEENY), Sortir de l'entreprise capitaliste, Éditions du Croquant, Bellecombes-en-Bauges, 2007.

12. Isabelle FERRERAS, Gouverner le capitalisme ?, PUF, Paris, 2012, p. 10 et sq.

13. Ibid., p. 20.

14. Thomas COUTROT, Démocratie contre capitalisme, La Dispute, Paris, 2005, p. 171.

Proposition politique 5

L'association dans l'économie doit préparer la société du commun

Ce que l'on appelle en France « économie sociale et solidaire » (ESS) se distingue des sociétés de capitaux par ses statuts, son objet social et son organisation interne des pouvoirs[1]. L'économie sociale est parfois présentée comme une « autre économie » ou même comme une « alternative au capitalisme »[2]. La formule est souvent ambiguë : s'agit-il de constituer un pôle « social et solidaire » dans une économie plurielle, aux côtés de l'économie capitaliste et de l'économie publique ? Ou bien l'économie sociale et solidaire devrait-elle « contaminer » toutes les formes d'économie, comme le souhaitaient autrefois les socialistes associationnistes et coopérativistes ? En tout cas, l'économie sociale est présentée comme une voie majeure de transformation de l'économie dans un sens plus démocratique. Pour Jean-Louis Laville, l'ESS « se rassemble autour d'un refus de se soumettre à la loi du profit et d'une volonté de démocratiser l'économie ». Il ajoute : « L'idée directrice vérifiée empiriquement est qu'efficacité productive et démocratie ne sont pas contradictoires, d'autant plus que dans une société de connaissance et de services, l'intelligence collective devient un atout majeur[3]. » L'ESS viserait à étendre la démocratie à l'économie et à la société, à développer un lien social volontaire soucieux d'égalité et de solidarité, elle démontrerait que l'économie ne se réduit pas à la dualité

marché/État, que l'action collective conduite par d'autres principes et finalités y a sa place légitime.

Le premier argument de ceux qui présentent l'ESS comme un modèle alternatif en voie de réalisation insiste sur la part qu'elle occupe dans l'économie, avec ses presque 10 % d'actifs et ses 6 % du PIB[4]. Le second repose sur son exemplarité démocratique et sa force d'attraction à un moment où le capitalisme démontre une nouvelle fois sa faillite morale et économique. Mais c'est parfois laisser penser que l'économie sociale est une réalité homogène. Les choses sont plus complexes[5]. D'une part, chaque pays a sa propre définition, plus ou moins large, plus ou moins officialisée, de ce qu'il faut entendre par ce terme – lequel d'ailleurs varie aussi d'un pays à l'autre, ce qui ne facilite pas les comparaisons ; d'autre part, si l'on prend pour exemple le cas français, la catégorie englobe des formes très diverses d'activité et de statuts (associations, coopératives, mutuelles). Réalité composite et bigarrée, cette économie sociale n'est pas présente dans tous les secteurs d'activité. Si, au Brésil, l'économie que l'on appelle là-bas « solidaire » est

surtout une réalité dans l'agriculture du Nordeste, en France elle l'est dans les services et très peu dans l'industrie[6].

Chaque histoire nationale a marqué de son empreinte l'« esprit » de l'économie sociale, lequel est plus ou moins tourné vers la charité, l'intégration sociale, la production sur un mode alternatif ou la lutte sociale. Philippe Frémeaux distingue deux logiques : la logique « associativiste » ou « associationniste », issue des institutions nées au XIXe siècle, dont l'action visait l'entraide et la solidarité entre les membres d'une profession ou d'une catégorie sociale, et les institutions obéissant à une démarche plus caricative, issue d'une tradition religieuse[7]. L'économie sociale ne constitue pas, pour l'instant du moins, un ensemble social mobilisé, ni au niveau national ni au niveau mondial, et ceci en dépit de la visibilité croissante de certaines ONG. Il est donc difficile de faire de cet ensemble si divers une « alternative au capitalisme » et encore moins d'y voir la seule concevable. C'est d'autant plus difficile que ces activités sont soumises à une pression très forte et des entreprises capitalistes et des pouvoirs publics. Entre le marché et l'État, leur espace semble même bien étriqué. On connaît les limites proprement politiques des associations. Leur liberté est encadrée. Pour peu qu'elles se développent, elles sont sous contrôle de l'administration, qui reste seul maître de la déclaration de l'utilité publique. Et les actuelles délibérations sur l'utilité sociale risquent d'aller dans le même sens. Duguit avait bien vu ce danger dès la loi de 1901 : « Les gouvernements craignent toujours que la liberté d'association ne soit trop grande et que les libres groupements ne s'emparent de domaines où ils veulent garder la direction, sinon le monopole[8]. »

Si nombre des initiateurs de l'économie sociale veulent avant tout changer les comportements économiques en donnant l'exemple d'un autre fonctionnement possible, la réalité est souvent bien différente. Jean-Louis Laville cite le propos d'un responsable coopératif particulièrement éclairant : « Les coopératives voulaient changer le marché, mais c'est le marché qui a changé les coopératives. » C'est particulièrement vrai pour les banques coopératives mais aussi pour de nombreuses mutuelles qui, par une sorte d'isomorphisme, ont été à ce point transformées ces dernières décennies qu'elles ne se distinguent plus vraiment des sociétés de capitaux[9]. Immergées dans le marché, subissant la concurrence des entreprises capitalistes, devant s'adapter aux comportements utilitaristes de consommateurs à la recherche du meilleur prix, dénoncées par les responsables politiques néolibéraux et les milieux patronaux comme des entreprises « subventionnées » qui faussent la concurrence, mais aussi souvent trop éloignées des luttes syndicales et politiques et surtout soucieuses de respectabilité managériale, les entreprises de l'économie sociale semblent souvent se dissoudre dans les eaux glacées de l'économie de marché. De l'autre côté, l'État et les collectivités locales ont tendance à satelliser les associations en leur déléguant des missions qui sont ainsi réalisées à moindre coût par des prestataires de services non soumis aux contraintes statutaires de la fonction publique. Loin de promouvoir une « autre économie », le secteur associatif tend à obéir à une logique de sous-traitance à bon marché de l'État social, et les travailleurs associatifs mal protégés et mal rémunérés ont progressé en nombre ces dernières années quand les fonctionnaires statutaires d'État voyaient leurs effectifs stagner et même reculer[10].

Pour faire face à la « mise en crise fiscale » de l'État social et à la concurrence des pays

à bas salaires, le risque est grand aujourd'hui de constituer l'économie sociale en « un ghetto de poor workers qui remplissent des activités à basse qualification et à basse productivité », comme le souligne Bruno Trentin[11]. Le sens même de l'action des « entreprises sociales », comme on tend à dire aujourd'hui, pourrait bien être pour certains de remplacer l'État social en crise. Telle est en tout cas l'idée que s'en fait l'OCDE[12]. L'action sociale se distingue souvent mal de la prestation des guichets publics à l'égard desquels les bénéficiaires ne jouent aucun rôle actif, beaucoup d'associations placées sous la dépendance des financements publics ont perdu toute autonomie stratégique, et surtout la « démocratie » qui caractériserait leur « gouvernance » relève souvent plus de la rhétorique obligée, voire de la mascarade pure et simple, que de la réalité. Dans les associations, les salariés sont souvent absents des instances de décision et, dans les mutuelles et banques coopératives, les sociétaires se désintéressent massivement de rites électoraux vidés de tout contenu véritable. La procédure électorale de nomination des administrateurs, purement formelle, laisse les mains libres aux oligarchies dirigeantes pour mettre en place des pratiques managériales qui s'éloignent de plus en plus des inspirations socialisantes initiales. L'économie sociale a été jusqu'à présent incapable de s'affirmer comme un pôle économique différent, et encore moins d'apparaître comme une base à partir de laquelle un autre type d'économie pourrait se développer.

Le résultat est que ni les salariés ni les sociétaires n'ont le sentiment de participer à un projet politique d'alternative à l'économie dominante[13]. Dans tous les cas, c'est la dimension politique du « tiers secteur » qui est mise à mal par des pratiques managériales de plus en plus omniprésentes. Cette réalité un peu sombre témoigne surtout d'une impasse stratégique, laquelle était d'ailleurs prévisible. L'idée qu'il suffirait de se glisser dans les interstices du système pour ouvrir ainsi peu à peu des brèches était d'ailleurs considérée comme un rêve vain par les penseurs socialistes des coopératives. La lutte devait être aussi bien syndicale et politique que coopérative et mutuelliste. Le socialisme dit des « trois piliers », celui de Jaurès et de Mauss, était fondé sur la conception selon laquelle la lutte pour une autre économie devait être nécessairement totale.

C'est bien cette considération qui devrait guider aussi une politique du commun. La reviviscence politique du secteur de l'économie sociale est un enjeu très important. Il y a là un héritage précieux qui doit être sauvé, des promesses qui doivent être accomplies[14]. Mais cela suppose là encore de faire de ce principe une ligne de combat explicite. Ceci est d'autant plus concevable que les principes fondamentaux de l'économie sociale et solidaire, héritages d'une protestation contre les formes capitalistes de production, entretiennent des affinités électives avec le principe du commun tel que nous l'avons énoncé. Thierry Jeantet présente un certain nombre de caractères idéaux de cette « autre économie », que l'on retrouve, plus ou moins réalisés, dans la pratique : la liberté d'initiative collective, la démocratie interne, la juste répartition des excédents, l'indivisibilité totale ou partielle des fonds propres, la solidarité, la promotion de l'individu, l'indépendance vis-à-vis de l'État[15]. Thierry Jeantet a cette formule qui en résume l'esprit : « Un projet collectif porté par la coopération des acteurs[16]. » À propos des associations, Philippe Chanial et Jean-Louis Laville insistent sur la liaison entre la forme coopérative et le contenu solidaire, entre les pratiques associatives concrètes et l'objectif civique : « Le ressort de la création associative est le sentiment éprouvé que la défense d'un bien

commun suppose l'action collective », écrivent-ils[17]. Pour le dire plus directement, la cohérence idéale de cette économie réside dans le nouage entre l'institution démocratique de l'agir commun et la production du commun comme finalité à laquelle s'ordonne l'action. L'héritage ne pourra donc être revivifié que si le lien entre l'« objet social », qui relève de la production du commun, et les principes démocratiques de fonctionnement de l'économie sociale est fermement rétabli, ce qui est souvent loin d'être le cas dans nombre de ses composantes. Lutter contre la subordination des objectifs à des buts financiers ou contre les pratiques souvent bien peu démocratiques est indispensable. C'est ce qui décidera de la contribution du secteur à la logique du commun dans son ensemble. Dans la transition, l'aide accrue de l'État et des collectivités territoriales sera indispensable pour compenser la pression concurrentielle du marché. Faire de la coopération démocratique un critère de la contribution de l'économie sociale à la société, et donc un critère des aides, exemptions fiscales ou financements à lui apporter, est une condition essentielle.

La lutte à mener au sein de l'économie sociale concerne aussi la mise en œuvre des modes démocratiques d'évaluation de l'« utilité sociale » du projet et de l'activité de l'association, laquelle doit être déterminée par des procédures démocratiques impliquant les acteurs, salariés ou usagers. L'économie sociale, dans certaines conditions, peut remettre en question le monopole de la définition de l'intérêt général par l'État et de la valeur par le marché. C'est par là aussi que l'économie sociale démontrerait son caractère potentiellement subversif : il n'est plus guère possible de mesurer la valeur de la richesse produite au prix de marché des marchandises ou en équivalents d'un prix de marché, comme c'est le cas pour la production publique[18]. Jean Gadrey, faisant la synthèse de démarches diverses depuis la fin des années 1990, a proposé une série de critères permettant d'apprécier la contribution des associations à la société. Pourraient être considérés d'utilité sociale les organismes qui contribuent « à la réduction des inégalités économiques et sociales, y compris par l'affirmation de nouveaux droits, à la solidarité (nationale, internationale ou locale) et à la sociabilité, à l'amélioration des conditions collectives du développement humain durable (dont font partie l'éducation, la santé, la culture, l'environnement et la démocratie)[19] ». Dans les critères retenus,

on peut remarquer l'importance prise par la « production du lien social ». Mais l'« utilité sociale » ne concerne pas seulement l'impact de l'action sur la société, son évaluation doit aussi prendre en compte l'effet direct sur ceux qui y participent. Il serait paradoxal de juger de cette contribution sans inclure ceux, bénévoles, salariés et bénéficiaires, qui sont impliqués dans une coproduction qui les affecte.[20]

Peut-on refaire la société à partir de l'économie sociale ?

Si la mobilisation politique est nécessaire pour émanciper l'économie sociale de la tutelle bureaucratique et de la concurrence du privé, on doit se demander quelle place pourrait prendre ce type d'économie dans la société future. Les partisans de l'économie sociale mettent souvent en avant les mérites du « pluralisme économique ». La sortie du capitalisme serait synonyme de création d'une économie plurielle tenant compte des apports de la société civile. Donner plus d'espace et de visibilité à ces formes d'économie serait à leurs yeux déjà un formidable pas en avant car cette reconnaissance montrerait que la motivation du profit n'est pas la seule incitation économique, que l'homme n'est pas seulement calculateur, maximisateur et égoïste, que les liens peuvent compter plus que les biens, et peut-être surtout que la démocratie et l'efficacité ne sont pas incompatibles. En somme, ce pluralisme aurait valeur d'exemplarité en montrant que la coopération vaut souvent mieux socialement et même économiquement que l'hyperconcurrence. L'économie sociale aurait ainsi de multiples avantages et vertus : elle ferait contrepoids au marché et en limiterait le champ, elle améliorerait qualitativement l'intervention publique par sa capacité d'« innovation sociale », elle ferait œuvre éducatrice en développant l'esprit de solidarité et l'esprit de responsabilité citoyenne.

On peut aussi lui attribuer une dimension stratégique plus ambitieuse. Selon Thomas Coutrot, l'économie sociale est appelée à jouer un rôle majeur dans la transition vers la société postcapitaliste. Dans ce scénario, la « société civile » se mobiliserait et s'organiserait peu à peu sous la forme associative et coopérative à tous les niveaux jusqu'à constituer une force mondiale suffisamment forte pour contrer les puissances du capitalisme financier transnational. C'était aussi la conception d'André Gorz, qui imaginait une multiplication d'initiatives collectives faisant peu à peu système. L'économie sociale préfigurerait alors une société d'activités auto-organisées qui accomplirait l'utopie phalanstérienne de Fourier au début du XIXe et le projet de « sociocratie » de Fournière à la fin de ce même siècle, en même temps qu'elle ferait écho à la stratégie zapatiste du refus de la « prise de pouvoir ». La création d'organismes coopératifs et d'associations librement choisies, auto-organisées et autogérées à l'écart du marché lucratif et de l'État dans le domaine de l'alimentation, de l'éducation, de la garde des enfants, de l'habitat ou du loisir semble en effet renouer avec le grand rêve de constitution d'enclaves émancipées au sein de la société. Cette stratégie dépend évidemment surtout du désir « de faire et de vivre autre chose » à une échelle de masse. Elle suppose des conditions matérielles, institutionnelles, subjectives, qui, si elles ne sont pas réunies à l'heure actuelle, pourraient se réaliser sous l'effet d'un enthousiasme collectif pour faire cette « autre chose » qui ait un sens, ou par le refus des formes capitalistes et marchandes de produire et d'échanger devenues insoutenables écologiquement et répulsives psychologiquement.

C'était, selon Gorz, tout l'enjeu de la croissance du temps libre et de la mise en place du revenu universel garanti. De telles mesures n'étaient pas, selon lui, destinées à encourager un quelconque « droit à la paresse », mais à créer les conditions d'une société auto-

organisée. Les collectivités locales pourraient donner leur appui à ce mouvement, l'intervention de l'État social en direction des chômeurs, des pauvres, des précaires pourrait contribuer à une sorte d'empowerment collectif afin que les exclus du système puissent créer leur propre activité sous une forme associative et coopérative et soient en mesure de l'organiser. Cette stratégie, telle qu'elle était envisagée par Gorz, s'inscrit bien dans une tradition qui a refusé de voir dans le socialisme une économie de caserne soumise à un commandement central. La société future ne devrait pas moins que l'économie de marché reposer sur un principe de liberté économique. Mais cette liberté serait ouverte à tous et pas seulement aux détenteurs de capitaux car elle serait d'emblée collective. Mauss en avait rappelé le principe dans sa critique du bolchevisme. L'« appropriation collective » ne signifie pas nécessairement l'appropriation par l'État, expliquait-il : « Il y a place pour une autre liberté commerciale et industrielle : celle des collectivités elles-mêmes, coopératives, groupes professionnels, etc. [21]. » Il ne faisait ici qu'enregistrer ce qui avait été le fruit de tous les combats du XIXe siècle contre la conception individualiste de la société qui, depuis la loi Le Chapelier de 1791, interdisait de facto la liberté de s'associer pour poursuivre un but néanmoins parfaitement licite.

Cette transition éco-sociale selon les principes d'auto-organisation, de coopération et de multiactivité, telle que l'envisageait Gorz, présente cependant un danger : celui de l'isolement dans des expériences enfermées dans une démarche de séparation et d'exemplarité. Christian Arnsperger est l'un de ceux qui se sont le plus intéressés à la question de la transition vers une société postcapitaliste[22]. La nouvelle démocratie politique, économique et sociale « par le bas » implique de faire le choix d'une vie simple, plus autonome et conviviale, ce qui pourrait se traduire par la création de communautés locales plus vivables que les grandes métropoles dominées par les rythmes et les structures du capitalisme mondial. La convivialité prônée par Ivan Illich et par André Gorz comme voie de sortie du capitalisme conduirait à une stratégie qu'il appelle le « biorégionalisme », qui articulerait ancrages locaux et solidarités nouvelles au niveau du village, de la ville, du quartier. Il y a là incontestablement une composante essentielle d'un néocommunalisme que nous ne devons pas sous-estimer, mais qui ne suffira pas selon nous à constituer une politique du commun. Par une sorte de réédition de la démarche franciscaine, il faudrait attendre le salut d'une conversion éthique vers des axiomes postcapitalistes. On trouverait des appels de ce genre aussi du côté d'une gauche qui se veut radicale et ne voit d'issue que dans un retrait général « hors du pouvoir », dans une sorte de soustraction hors de la domination. C'est sans doute rater ce que peuvent apporter à la lutte pour le commun la sphère des associations et plus généralement le domaine des formes alternatives de production. L'accumulation des pratiques alternatives a des effets d'éducation et de subjectivation qui peuvent aider à leur possible traduction politique et à leur généralisation. Car ce qu'il y a de plus intéressant dans ces pratiques n'est peut-être pas leur retrait hors du monde, mais la force entraînante beaucoup plus large qu'elles peuvent avoir sur les subjectivités. Il conviendrait à cet égard de réfléchir à toutes les formes de construction des politiques sociales et publiques qui donnent aux associations un rôle actif permettant à la population de se mobiliser et de participer aux décisions qui la concernent.

Notes

1. On parle dans d'autres pays de « tiers secteur » ou de secteur non lucratif (non profit). Mais ces dénominations ne recouvrent pas le même périmètre d'activités. Cf. à ce propos les travaux comparatifs sur le secteur non lucratif du Center for Civil Society Studies de la Johns Hopkins University : http://ccss.jhu.edu/the-center/about-the-center.

2. Thierry JEANTET, L'Économie sociale, une alternative au capitalisme, Economica, Paris, 2008. Une approche plus critique est développée par Philippe FRÉMEAUX, La Nouvelle Alternative ? Enquête sur l'économie sociale et solidaire, Alternatives économiques/Les Petits Matins, Paris, 2013.

3. Jean-Louis LAVILLE, Agir à gauche. L'économie sociale et solidaire, Desclée de Brouwer, Paris, 2011, p. 15.

4. En 1999, la publication d'une étude internationale du Center for Civil Society de la Johns Hopkins University avait montré que le secteur non lucratif (non profit sector) représentait dans les vingt-deux pays étudiés l'équivalent de mille milliards de dollars de revenus, soit un montant équivalent au PIB de la huitième puissance économique mondiale. Cf. Lester M. SALAMON, Helmut K. ANHEIER, Regina LIST, Stefan TOEPLER, S. Wojciech SOKOLOWSKI et al., Global Civil Society. Dimensions of the Nonprofit Sector, The Johns Hopkins Center for Civil Society Studies, Baltimore, 1999. Consultable en ligne sur : http://ccss.jhu.edu.

5. Cf. David HIEZ et Éric LAVILLUNIÈRE, Vers une théorie de l'économie sociale et solidaire, Larcier, Bruxelles, 2013.

6. Paul SINGER, « L'économie sociale et solidaire au Brésil », in Thierry JEANTET et Jean-Philippe POULNOT (dir.) L'Économie sociale, une alternative planétaire, Éditions Charles Léopold Mayer, Paris, 2007, p. 49.

7. Philippe FRÉMEAUX, « L'évaluation de l'apport de l'économie sociale et solidaire », Rapport de mission à monsieur Benoît Hamon, ministre délégué en charge de l'Économie sociale et solidaire et de la Consommation, septembre 2013, p. 20.

8. Léon DUGUIT, Manuel de droit constitutionnel, Éditions Panthéon-Assas, Paris, p. 286.

9. Jean-Louis LAVILLE, Agir à gauche, op. cit., p. 48-49.

10. Ibid., p. 25. Cf. Matthieu HÉLY, « L'économie sociale et solidaire n'existe pas », Laviedesidees.fr, 2008, et Matthieu HÉLY et Maud SIMONET (dir.), Le Travail associatif, Presses universitaires de Paris-Ouest, Paris, 2013.

11. Bruno TRENTIN, La Cité du travail. Le fordisme et la gauche, Fayard, Paris, 2012, p. 422.

12. Cf. Rapport de l'OCDE, « Le secteur à but non lucratif au XXIe siècle : un partenaire pour l'économie et la société », 2003, p. 15. Cf. le commentaire de Thomas Coutrot in La Démocratie contre le capitalisme, op. cit., p. 102-103.

13. Cf. Philippe FRÉMEAUX, La Nouvelle Alternative ?, op. cit., p. 111.

14. Comme le souligne Jean-Louis Laville, « l'économie solidaire contemporaine, souvent présentée comme nouvelle, est en réalité une résurgence plus qu'une émergence ». (Jean-Louis LAVILLE, Agir à gauche, op. cit., p. 23.)

15. Cf. Thierry JEANTET, L'Économie sociale, une alternative au capitalisme, op. cit., p. 31 et 33.

16. Ibid., p. 55.

17. Philippe CHANIAL et Jean-Louis LAVILLE, article « Associationnisme », in Antonio CATTANI et Jean-Louis LAVILLE (dir.), Dictionnaire de l'autre économie, coll. « Folio », Gallimard, Paris, 2006, p. 47.

18. La mesure comptable de la croissance n'est pas adaptée à l'apport en « richesse » que représente la production des associations. La richesse est généralement mesurée par des stocks de biens appropriés et par des productions de marchandises ou quasi-marchandises, c'est-à-dire des biens non marchands dont la valeur est estimée par leurs coûts de production. Mais une très grande part des activités sociales indispensables à l'existence échappe à la comptabilité. D'où la parfaite stupidité des évaluations quantitatives en équivalent PIB des activités domestiques du bénévolat, des relations sociales, etc. Nombreux ont d'ailleurs été les travaux d'auteurs (Alain Caillé, Jean Gadrey, Dominique Méda, Patrick Viveret) qui ont montré que la croissance du PIB ne correspondait plus dans un grand nombre de pays à une croissance de bien-être. En termes comptables, on ne sait pas mesurer l'« utilité sociale » des activités de l'économie sociale ou d'autres formes d'activités qui participent à ce que le jargon appelle la

« santé environnementale et sociale ». Il y a là une illusion de croire que l'on pourrait réaliser l'objectivation de phénomènes relationnels et subjectifs difficiles, voire impossibles, à chiffrer.

19. Jean GADREY, « L'utilité sociale en question. À la recherche de conventions, de critères de méthodes d'évaluation », in Jean-Noël CHOPART, Guy NEYRET et Daniel RAULT (dir.), Les Dynamiques de l'économie sociale et solidaire, La Découverte, Paris, 2006, p. 278. Cf. aussi Jean GADREY, « Utilité sociale », in Antonio David CATTANI et Jean-Louis

20. LAVILLE (dir.), Dictionnaire de l'autre économie, op. cit. Pour une synthèse, cf. Diane RODET, « Les définitions de la notion d'utilité sociale », Économie et Solidarités, vol. 39, n° 1, 2008.

21. Marcel MAUSS, « Appréciation sociologique du bolchevisme », in Écrits politiques, op. cit., p. 544.

22. Pour une présentation des « communautés existentielles critiques », cf. Christian ARNSPERGER, Éthique de l'existence postcapitaliste, Le Cerf, Paris, p. 246.

Proposition politique 6

Le commun doit fonder la démocratie sociale

Pour certains, l'objectif d'une politique progressiste consisterait pour l'essentiel à rétablir l'État social, miné aujourd'hui par les politiques néolibérales. C'est ce à quoi s'emploient certains de ceux qui ne se résignent pas au triomphe absolu du capital. De la célébration des mânes de Roosevelt à la commémoration du programme de la Résistance antinazie, ils voudraient défendre et même étendre les acquis incontestables qui ont permis aux classes populaires et à l'ensemble de la population d'accéder à des services publics et à des revenus différés de première importance, comme la santé, l'éducation, la retraite. Mais le risque existe, dans un contexte marqué par les offensives « décomplexées » de la droite et les renoncements cyniques de la gauche « socialiste », de ne plus apercevoir les limites de ce « social » très particulier que l'État a mis en œuvre depuis la fin du XIXe siècle. Or, à nos yeux, il convient de ne jamais oublier que le commun a été historiquement dévoyé par l'État, de sorte que toute politique qui s'en réclamerait devrait viser d'abord à rendre à la société ce qui lui revient, à savoir le contrôle démocratique des institutions de réciprocité et de solidarité qui lui ont été confisquées par la haute administration, avant tout soucieuse aujourd'hui de réduire le spectre d'intervention de l'État social et de l'adapter aux « contraintes de compétitivité ».

Depuis la fin du XIXe siècle, l'État qui se veut « social » se donne pour garant du « principe de solidarité ». La conception de la société civile comme heureuse association de propriétaires co-contractants représentés par des élus sages et éclairés, n'a pas pu en effet se maintenir face à l'évidence du paupérisme industriel et à l'émergence du socialisme. Le gouvernement libéral, non sans résistances, a dû mettre en place des revenus de transfert et des services publics sans lesquels une très grande partie de la population aurait été condamnée à la pauvreté. Le « social » propre aux sociétés modernes s'est construit et organisé comme un système institutionnel, plus ou moins développé selon les pays, qui a permis d'intégrer la partie non propriétaire de la population en lui garantissant un minimum de sécurité, précisément ce qu'on appelle la « sécurité sociale », par le jeu de l'assurance volontaire et/ou obligatoire et certains dispositifs de redistribution par la fiscalité.

L'État social a pour principe de concilier le régime de propriété privée et une « solidarité » rendue nécessaire pour endiguer les effets les plus tragiques de l'économie capitaliste sur les individus démunis. De sorte qu'on peut lire en deux sens différents le système de welfare : comme une forme, très relative, de déprolétarisation de la population et de démarchandisation du travail[1] ; et comme une condition « sociale » de perpétuation d'un régime économique fondé sur l'accumulation des richesses privées et même comme

une condition d'extension de la salarisation à toute la société. En d'autres termes, si l'État social atténue les effets de la propriété des moyens de production, il assure sa protection par la pacification des relations sociales.

Le « social » tel qu'il s'est établi est ainsi le produit d'un ensemble de stratégies gouvernementales qui, pour répondre à la contestation ouvrière, ont visé à endiguer la menace de révolution sociale, et donc à enlever aux conflits sociaux leur dimension proprement politique. Comme l'a montré Giovanna Procacci, un « gouvernement de la misère » s'est élaboré, entre la Révolution française et 1848, répondant à l'apparition d'une pauvreté de masse d'un nouveau type et cherchant à « désamorcer le potentiel d'antagonisme » qui lui était lié[2]. Ce « social » est donc la manière dont l'État a cherché à maîtriser par de nouvelles pratiques d'administration un ensemble de problèmes d'hygiène, de menaces politiques, d'illégalités juridiques qui sont liés aux désordres économiques – les crises – autant qu'à l'indiscipline populaire – les révoltes. En ce sens, il a poursuivi des formes d'intervention gouvernementale plus anciennes, tout en relativisant les grands dogmes libéraux. L'économie politique, pas plus d'ailleurs que le discours juridique des droits individuels « classiques », n'était en mesure de répondre à la question posée par la « misère moderne » si bien analysée par Tocqueville dans son Mémoire sur le paupérisme en 1835. Le socialisme apportait quant à lui une réponse bien menaçante pour la classe dominante en mettant en avant le « droit au travail » et surtout le « pouvoir du travail » à travers la coopération et l'association. 1848, c'est le moment où la bourgeoisie républicaine est mise en demeure d'inventer une réponse neuve qui concilie le marché et la citoyenneté, la propriété et la fraternité. Cette réponse à la fois sociologique, morale et politique, ce fut la « solidarité ».

Léon Duguit résumera parfaitement la nouvelle représentation du social qui s'est lentement dégagée au XIXe siècle : « La société est une grande coopérative où chacun profite de certains avantages qu'assure la division du travail. Mais en retour, si quelques-uns subissent un préjudice particulier, si la coopérative a mal fonctionné ou si les circonstances sont telles que des pertes viennent atteindre quelques-uns à l'exclusion des autres, alors la collectivité tout entière doit intervenir pour réparer le préjudice subi par ceux-là. La caisse de l'État est en quelque sorte une caisse mutuelle d'assurance au profit des membres de la société[3]. »

Cette conception de la société comme « coopérative » et de l'État comme « caisse d'assurance » n'a pas été sans rencontrer une résistance acharnée des économistes libéraux et des juristes conservateurs. Ce qu'elle met en cause, Duguit en était très conscient, c'est autant l'exclusivisme propriétaire que la définition du rôle de l'État limité au maintien de l'ordre public et à l'intégrité du territoire. Ce sont ces deux absolutismes complémentaires qui sont érodés par la place que vient occuper le social. Tel est l'effet à longue portée d'une contradiction qui a éclaté en 1848 avec le suffrage universel, lequel était censé garantir à la fois la souveraineté de tous et le droit exclusif de la propriété bourgeoise[4]. D'où la réinterprétation « stratégique » de la solidarité par des républicains avancés qui en font le principe d'une république progressiste, renouant d'ailleurs avec les anticipations remarquables d'un Condorcet sur l'école ou les assurances sociales universelles.

La souveraineté politique ne pourra pas aller sans la solidarité sociale entre les classes : avec le solidarisme de Léon Bourgeois, la solidarité devient la grande philosophie de la

IIIe République et elle va trouver dans les techniques de l'assurance son modus operandi [5]. À la menace des « partageux » et des « communeux », la fraction avancée de la bourgeoisie répond par la « socialisation du risque » et l'« égalité des chances ». Elle justifie la propriété en l'ouvrant à tous par l'école et le travail, et en protégeant ceux qui en sont démunis par le développement de la « société assurantielle »[6]. L'assurance dédouane le propriétaire, en même temps qu'elle semble le responsabiliser financièrement. C'est en tout cas le prix à payer pour garder ses biens et en jouir tranquillement.

Si la solidarité a d'abord été une exigence socialiste et une pratique prolétarienne qui mettaient en question la propriété, elle va devenir une affaire d'État permettant de stabiliser la situation. Même l'Église de Léon XIII admettra son utilité, en entérinant au passage l'expression d'État-providence : « Que l'État se fasse donc, à un titre tout particulier, la providence des travailleurs, qui appartiennent à la classe pauvre en général », peut-on lire dans Rerum novarum du 15 mai 1891. L'État devient pastoral : « Il doit donc entourer de soin et d'une sollicitude toute particulière les travailleurs qui appartiennent à la classe pauvre en général. » Chose curieuse, les républicains français, qui combattaient pied à pied l'emprise vaticane sur les affaires publiques, ne menaient pas une politique très différente, à partir de considérations philosophiques évidemment très distinctes[7]. Ce qui permet de rapprocher ces deux conceptions, c'est l'idée selon laquelle la solidarité organisée par l'État ne doit rien à une quelconque pratique instituante venant du « bas » ; elle est dispensée par une providence administrative harmonieusement adaptée à la nature du social ou moralement dictée par un droit naturel d'origine divine. Au fond de ce social étatique, il y a une négation du commun comme coactivité des membres de la société. C'est l'État bienveillant et bienfaisant qui fixe les règles de réciprocité, d'entraide et de répartition de la production. Ce ne sont pas les membres d'une société qui se sont donné des institutions réglant leurs rapports. La solidarité entre salariés et entre citoyens se mue en une dette contractée envers l'État bienfaiteur.

Ce que nous appelons « État social » est bien sûr aussi une réalité juridique qui a transformé le statut du travail et du travailleur. Cette armature statutaire fait du travail autre chose qu'une simple marchandise négociée sur le marché du travail. Elle opère par la loi, les accords collectifs et les techniques assurantielles qui accompagnent le développement du « droit social », un réencastrement du travail dans la société – pour utiliser un terme de Polanyi. Mais l'État social n'a-t-il pas permis de consolider le rapport de domination et d'exploitation ? Quel bilan faut-il en tirer au regard de la promesse d'émancipation socialiste ?

La conséquence sociologique d'ensemble, selon Robert Castel, c'est l'avènement de la « société salariale » après 1945, qui étend la protection sociale à la majorité de la population. Cette forme nouvelle de société serait parvenue à « surmonter la coupure propriétaires/non-propriétaires », à construire un continuum de conditions sociales comparables mais différenciées, à remplacer la lutte des classes par la lutte des places au sein d'un salariat généralisé et revalorisé dans son image[8]. Démocratie et sécurité sociale, pourtant, sont des termes qui ne se rejoignent plus ; le désir collectif d'auto-organisation de la solidarité sociale, qui a marqué la naissance du socialisme, a disparu de la conscience populaire ; l'idée selon laquelle le droit social est le fruit de rapports de forces toujours réversibles s'est effacée avec le déclin du mouvement ouvrier traditionnel. Le rôle

des syndicats de salariés dans la gestion des caisses, déjà fortement amputé par le « paritarisme » mis en place par exemple en France à la Libération, a perdu de sa substance avec le poids croissant de la tutelle étatique. L'État social devient de plus en plus cet État providentiel distribuant ses bienfaits en fonction des contraintes économiques, lesquelles prennent le pas sur les droits des citoyens. Il ressemble à ce que craignait Tocqueville quand il anticipait une grande machine bureaucratique anonyme fonctionnant selon des règles universelles sans possibilités d'intervention des citoyens sur ce qui affecte leur vie. La « solidarité » portée par les socialistes opposés à la propriété au début du XIXe s'est transformée en une forme étatique qui, tout en protégeant les salariés des « risques » inhérents à la logique de marché, les exclut de la décision et de la délibération politique du fait de l'administration strictement bureaucratique des services publics et de la protection sociale. En un mot, la solidarité démocratiquement organisée telle que l'ont imaginée les socialistes ne s'est réalisée que sous la forme d'une protection sociale étatiquement organisée, qu'à la manière d'une propriété d'État à la merci des retournements politiques.

L'État social est aujourd'hui attaqué par les forces conjuguées de la droite et de la gauche dite « socialiste », qui ont fait leur le nouveau principe de la « compétitivité ». La lutte contre ces forces offre l'occasion de reposer d'une nouvelle manière l'exigence du commun dans le champ social. Le principe du commun ne conduit pas à une simple défense des acquis de l'État social parce qu'il engage un autre sens du social que le solidarisme d'État. S'agit-il de consolider seulement un ensemble de dispositifs d'assurance, d'assistance, voire de bienfaisance, gérés par des techniciens d'État qui distribuent des biens individualisés ? Ou bien s'agit-il de comprendre la « démocratie sociale » de façon politiquement plus fondamentale et historiquement plus originaire comme un ensemble d'institutions que se donnent les membres d'une société pour se répartir une partie de leur production en fonction des besoins jugés les plus importants ? Ce qui suppose qu'ils en soient démocratiquement les gouvernants et qu'ils soient saisis des grandes orientations stratégiques comme, à un niveau plus limité et local, des questions relatives à la gestion quotidienne des services. La dimension bureaucratique de la gestion du social est sans doute pour une part inévitable. Chaque groupe de salariés ne peut inventer et gouverner son « commun social », ne serait-ce que parce que les techniques assurantielles supposent des échelles très grandes. Mais les institutions sociales ne sont pas nécessairement des propriétés de l'État gérées par les oligarchies dominantes subordonnées aux impératifs mondiaux de « compétitivité » ou aux pratiques européennes du « moins disant social »[9].

La logique du commun qui doit donc prévaloir dans le champ social est celle de la participation politique directe dans la décision et dans la gestion de ce qui est « mis en commun ». Les flux financiers qui circulent entre les contributeurs et les bénéficiaires ne sont « à personne » en particulier, pas plus qu'ils ne sont à la « charge » de l'employeur : ce sont en réalité des utilisations de la production décidées collectivement et attribuées individuellement. Il s'agit donc de revoir complètement l'organisation et la signification de la solidarité selon l'axe du commun. En permettant l'introduction de rapports démocratiques dans le gouvernement des organismes sociaux, il s'agit de transformer les administrations de l'État social en institutions du commun.

Citoyenneté sociale et économique

La grande question pratique est celle de la « citoyenneté » dans la société et dans l'économie. Le terme de citoyenneté est certes embarrassant car il peut désigner celui qui « appartient à une communauté politique » sans rien y faire d'autre que de jouir passivement de droits qu'il ne cherche d'ailleurs même pas à défendre. On sait qu'il s'agit là depuis Tocqueville d'un diagnostic assez courant de la condition du citoyen moderne. Ce dernier ne serait qu'un « idiot » immergé dans une consommation insatiable de biens individuels et dans la jouissance passive de ses droits subjectifs. Quelle que soit la justesse de la description, c'est là une vue négative qui ignore tout un pan de ce qu'on peut entendre par « citoyenneté ».

Selon le sociologue britannique Thomas Humphrey Marshall, la « citoyenneté sociale » a constitué la grande invention du XXe siècle[10]. Par « citoyenneté sociale », il désigne l'ensemble des droits sociaux concernant la protection sociale, l'éducation, la santé et le travail, droits garantis par l'État qui viennent se surajouter à deux premières couches sédimentaires de droits : les droits de la liberté civile acquis peu à peu dans les pays européens à partir du XVIIIe siècle (libertés de la personne, de pensée et d'expression, droit de propriété, droit de contracter et de recourir en justice) ; les droits politiques d'organisation et de suffrage au XIXe siècle, qui se généralisent et s'affermissent au XXe siècle. Il ne faisait guère de doute en 1949, au moment où il faisait cette analyse, que la dynamique égalitaire qui avait permis l'élargissement et l'approfondissement de la citoyenneté en Angleterre et dans les autres pays les plus avancés devait conduire à une « guerre » entre la dynamique de la citoyenneté et le capitalisme. Cela relevait d'une sorte d'évidence tant l'histoire des derniers siècles a été marquée par des luttes témoignant d'un usage actif des droits préalablement acquis. La citoyenneté sociale n'allait pas pour lui sans l'exercice massif et prolongé des libertés en matière d'action collective, en particulier syndicale ; elle ne se concevait pas sans l'agir politique des salariés. De manière générale, selon Marshall, les différentes formes de citoyenneté renvoyaient toutes à des formes d'activité, à des droits et à des possibilités d'agir, ce qui expliquait d'ailleurs pour lui la dynamique d'extension des droits. La citoyenneté sociale n'allait pas sans l'institutionnalisation de formes collectives d'action dans le domaine du travail. Mais Marshall prévoyait des limites à ce mouvement. Si l'action collective pouvait conduire à une modification très sensible de la structure des inégalités, rien n'assurait sa compatibilité ultime avec le capitalisme. C'était là poser très tôt la question des limites du compromis possible entre l'État social et le système économique dominant, par définition inégalitaire. Marshall voyait sans doute moins bien que, dans le compromis qui s'instaurait, la reconnaissance des droits à la protection sociale et les politiques de redistribution auraient pour contrepartie le renoncement à toute véritable citoyenneté économique dans l'entreprise, la soumission aux normes les plus impitoyables de la nouvelle organisation du travail, et in fine l'affaiblissement de l'action collective autonome des salariés.

Comme le montre Bruno Trentin[11], la gauche officielle européenne et même mondiale, aussi bien syndicale que politique, a fini par s'effondrer sur elle-même faute d'avoir pu prolonger et relayer les contestations ouvrières contre le taylorisme et le fordisme des

années 1960 et 1970, telles les luttes des conseils italiens, les mobilisations des OS français, la résistance des shop stewards anglais. Cette gauche a fait sien le double idéal du scientific management et du welfare. Le compromis dit « fordiste » dans lequel elle a joué le premier rôle a voulu marier le progrès de la rationalité technique et une dose de solidarité redistributrice. 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.

Notes

1. Gosta ESPING-ANDERSEN, Les Trois Mondes de l'État-providence, PUF, Paris, 2007.

2. Giovanna PROCACCI, Gouverner la misère. La question sociale en France (1789-1848), Le Seuil, Paris, 1993, p. 24.

3. Léon DUGUIT, Souveraineté et liberté, op. cit., p. 167-168.

4. Jacques DONZELOT, L'Invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques, Fayard, Paris, 1984.

5. Ibid., p. 75. Cf. aussi François EWALD, L'État Providence, Grasset, Paris, 1986.

6. L'expression est de François Ewald.

7. Cf. Alain SUPIOT, « À propos d'un centenaire. La dimension juridique de la doctrine sociale de l'Église », Droit social, n° 12, décembre 1991, p. 916-925.

8. Robert CASTEL et Claudine HAROCHE, Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne, Fayard, Paris, p. 83 et 96 ; et Robert CASTEL, Les Métamorphoses de la question sociale, op. cit., p. 363.

9. Les réformes sur les retraites offrent un exemple quasi caricatural de mesures imposées aux salariés en dehors de tout vrai débat.

10. Cf. Thomas H. MARSHALL, « Citizenship and social class » (1949), in Class, Citizenship and Social Development, Anchor Books/Doubleday, Garden City, 1965.

11. Bruno TRENTIN, La Cité du travail, op. cit.

Proposition politique 7

Les services publics doivent devenir des institutions du commun

Poser le commun comme principe politique ne signifie pas qu'il faudrait attendre de l'État qu'il protège et étende le commun en élargissant indéfiniment la propriété publique, qu'il déploie un peu plus l'emprise de l'administration bureaucratique sur la société et l'économie. Le socialisme de l'association au XIXe siècle et le communisme des conseils au XXe ont précisément cherché à disjoindre et à opposer la forme institutionnelle que devrait prendre le socialisme et la gestion bureaucratique de l'économie par l'État[1]. Mais ces mouvements, sauf rares exceptions, n'ont pas pris la mesure du développement de ce qu'on appelle en France les « services publics ». Ce développement a plutôt, dans l'autre sens, exercé un effet sur le contenu du socialisme, accentuant dès l'entre-deux-guerres son penchant étatiste et centraliste[2].

Les services publics sont-ils des institutions de la société ou des instruments de la puissance publique ? À l'instar de la protection sociale, que nous avons analysée plus haut, la forme étatique n'épuise pas la signification historique des services publics, de sorte qu'on doit les considérer non pas seulement comme des instruments de domination politique mais comme des services communs de la société qui n'ont pu trouver historiquement les moyens de leur essor que dans la puissance administrative chargée de l'ordre public et de la « police générale » de la population. D'où la double nature de ces services : à la fois instrument de la puissance publique et institution sociale destinée à assurer la satisfaction des droits d'usage et des besoins de la population. Autant dire que ces services sont des lieux de tensions et de luttes et qu'ils ne peuvent être regardés unilatéralement ni comme des « appareils d'État » au service de la domination bourgeoise, ni comme des organes d'ores et déjà pleinement au service de la société.

Interroger le rôle des services publics dans la production commune ne va pas de soi. On a le sentiment, évidemment fondé, qu'il n'y a pas de plus grande urgence que de défendre les services publics contre les politiques néolibérales. Ce qu'on appelle aujourd'hui la « réforme du secteur public » va dans le sens de la mutation néolibérale de l'État, avec les phénomènes qui l'accompagnent : la précarisation des emplois publics, le renforcement de l'arbitraire hiérarchique, l'affaiblissement des capacités de négociation des fonctionnaires, la destruction des derniers collectifs qui résistent au sein de l'appareil d'État, de l'hôpital public et des collectivités locales[3]. Mais s'opposer à toute évolution démocratique des services publics par un réflexe de « défense de l'État » serait également bien risqué. L'histoire française des services publics a ceci de remarquable qu'elle a conservé longtemps des traits de souveraineté établissant distance et supériorité du fonctionnaire

sur l'usager, confondant ainsi le vieil exercice de la « puissance publique » (potestas publica) et le service rendu à la collectivité. Jaurès expliquait très justement l'arrogance des fonctionnaires français à l'égard des citoyens ordinaires par le fait qu'ils participaient toujours dans leur imaginaire au « pouvoir absolu » qui avait été celui du monarque de l'Ancien Régime[4]. La question est donc de savoir comment transformer des services publics pour en faire des institutions du commun ordonnées aux droits d'usage commun et gouvernées démocratiquement. Il s'agirait non plus de concevoir l'État comme une gigantesque administration centralisée mais plutôt comme un garant ultime des droits fondamentaux des citoyens au regard de la satisfaction de besoins collectivement jugés essentiels, tandis que l'administration des services serait confiée à des organes incluant des représentants de l'État mais aussi des travailleurs et des usagers-citoyens[5].

Sur ce point, il convient de renouer avec l'inspiration la plus profonde de Marx quand il analysait par exemple l'organisation de l'école comme un « commun » avant la lettre. On sait que Marx, de façon générale, condamnait l'ingérence du gouvernement dans les affaires scolaires, synonyme pour lui d'enrôlement idéologique particulièrement néfaste. Les comptes rendus des discussions au sein de l'Internationale, avant les congrès de Genève de 1866 ou de Bâle en 1869, et plus encore les notes qu'il a portées en marge du programme social-démocrate de Gotha, le montrent suffisamment. Marx, lors d'un exposé devant le conseil général de l'AIT en août 1869, prenait l'exemple de l'école américaine et affirmait que « l'intervention de l'État n'est pas absolument indispensable », entendant par là que les communes pouvaient parfaitement assurer l'essentiel de leur financement et que leur gestion pouvait être confiée à des conseils d'école locaux. Mais, si l'éducation ne devait pas être nécessairement organisée par l'État, c'était sous la condition expresse d'encadrer cette gestion locale par une loi générale, de veiller à son application par des corps d'inspection et d'apporter des garanties universelles quant au financement égal des écoles[6]. On voit par là que, pour Marx, l'État pouvait bien « disparaître » comme grande bureaucratie (le « boa constrictor »), il ne devait pas moins persister à jouer un rôle juridique et symbolique en tant que garant de l'application des principes généraux de la loi. Si cette analyse de l'organisation éducative américaine est évidemment restée peu développée, on doit néanmoins l'inscrire dans la réflexion plus générale de Marx sur le « self government » de la société qui trouvera peu après, dans le commentaire sur la Commune de Paris, sa formulation la plus complète. On trouverait chez Jaurès des tendances communalistes semblables et une interprétation qui fait des services publics des « services de citoyenneté », dépendants de choix politiques généraux et cogouvernés à chaque niveau par les acteurs directement concernés par leur mise en œuvre. Ces auteurs ont situé précocement l'enjeu démocratique des services publics : pour répondre réellement à des « besoins collectifs », il convient qu'ils soient exprimés, débattus, élaborés selon des voies démocratiques. À défaut de cet engagement civique, l'usager est soit un sujet soit un client, parfois les deux à la fois. Dans les deux cas, il y a usurpation ou dilution de l'intérêt général et perte de la dimension de la citoyenneté.

Mais à quelle condition peut-on passer du service public au service commun ? Ceci implique une modification considérable de la conception que l'on se fait de l'État. Si l'on peut bien rappeler les origines lointaines de la notion de service public, enracinée dans les catégories antiques et médiévales de l'« utilité publique » et de l'« intérêt général », on ne peut oublier que l'État s'est principalement construit comme imperium et non comme

obsequium [7]. La doctrine « sociologique » des services publics peut nous éclairer sur le changement qu'implique le développement des services publics quant à la fonction, voire la nature de l'État. Selon Léon Duguit, théoricien majeur du droit public dans le sillage de Durkheim, un service public est une obligation positive de l'État. Si la société est regardée pour ce qu'elle est, explique-t-il, c'est-à-dire comme une grande coopérative coordonnant des fonctions différenciées, alors il faut concevoir les activités publiques comme des fonctions nécessaires à l'interdépendance généralisée qui caractérise l'organisme social. Les services publics qui se sont multipliés, étendus et diversifiés, obéissent à cette grande loi de l'évolution sociale de la différenciation des activités. Cette thèse fonctionnaliste s'oppose frontalement à la théorie souverainiste de l'État comme « direction souveraine de la volonté commune », selon la définition d'Otto Gierke [8]. Il n'y a donc pas lieu de s'en tenir à la conception à la fois fausse et réactionnaire des libéraux qui veulent limiter l'État à des « fonctions régaliennes » de souveraineté (armée, police, justice) qui sont en réalité pour Duguit des services publics.

Mais il est bien d'autres services publics qui sont apparus depuis et qui ont, tous, leur justification dans le fonctionnement social sans qu'elle ne doive rien à la vieille idée de l'imperium. Contester leur existence et leur extension, comme le font à l'époque les économistes orthodoxes, c'est ne rien comprendre aux conditions de la vie sociale et économique moderne. Car ces organes répondent à des besoins nés avec la division du travail, ce sont des fonctions nécessaires à la vie collective. Duguit définit le service public comme « toute activité dont l'accomplissement doit être réglé, assuré et contrôlé par les gouvernants, parce que l'accomplissement de cette activité est indispensable à la réalisation et au développement de l'interdépendance sociale et qu'elle est de telle nature qu'elle ne peut être assurée complètement que par l'intervention de la force gouvernante [9] ». C'est donc une obligation des gouvernants, non une manifestation de leur puissance souveraine et commandante : « Les gouvernants ne sont plus les organes d'une personne collective qui commande ; ils sont les gérants d'affaires de la collectivité[10]. » Plus encore, il n'est pas d'activité des gouvernements qui ne soit soumise à cette obligation de service public : « Le service public est le fondement et la limite du pouvoir gouvernemental[11]. » Les services publics sont nécessairement organisés par l'État parce qu'ils créent les conditions communes de toute activité sociale, collective et individuelle. En un mot, le service public n'est pas la manifestation de la souveraineté mais la traduction d'un besoin objectif à satisfaire, de même qu'il n'est pas une réponse à des droits subjectifs préalables, mais l'effet d'une règle de droit objectivement fondée qui engendre des droits individuels subséquents. Pour cette sociologie, l'autorité distante et sacralisée de la puissance souveraine n'est pas adéquate au rôle de coordination des activités dans une société moderne, laquelle ne peut se réduire à la supériorité sur des individus d'un « moi commun » (Rousseau). Pour en rendre compte adéquatement, il faut plutôt considérer la communication sociale entre les agents des services publics et la population, une communication qui doit se faire entre groupes organisés tels les syndicats ou autres associations, qui sont des forces exerçant un pouvoir moral sur les individus et susceptibles de les orienter vers l'intérêt collectif[12].

Mais qui juge de la nécessité du service public selon Duguit ? Comment laisser aux seuls gouvernants le soin de contrôler la réalité du besoin et les modalités de sa

satisfaction, sans donner aux usagers et aux agents un pouvoir d'initiative, de contrôle et de participation ? Il faut bien que l'État soit en contact avec la population pour être averti de ses besoins et qu'il fasse confiance à ses agents en s'appuyant sur leurs compétences spécifiques et leurs relations directes avec la population. C'est bien d'ailleurs la conclusion qu'en tirait logiquement Duguit, pour qui l'augmentation de la taille et la diversification des services publics appelaient leur décentralisation et leur déconcentration. Selon lui, l'État central devait veiller à la coordination des services publics, à leur conformité au droit, mais il devait savoir déléguer à des entités autonomes et concéder à des établissements régionaux et locaux la mise en œuvre des services publics. Quant aux agents, dotés d'un statut qui les protège de l'arbitraire des gouvernants, ils devaient avoir une marge d'action suffisante dans l'appréciation de la manière dont le service devait être rendu.

Pour les théoriciens des services publics, la grande « solution » résidait dans l'épanouissement organisationnel et la reconnaissance politique de la « professionnalité » des agents. Seule cette dimension pouvait garantir l'objectivité des besoins nés de l'interaction sociale auxquels devait répondre l'action publique. L'organisation de cette professionnalité passait par la formation et la légalisation d'associations de fonctionnaires. Durkheim a été ainsi favorable à l'organisation de groupes professionnels au sein des administrations et Duguit, plus tard, a soutenu la représentation des intérêts professionnels par des syndicats dans la fonction publique. Mais ces groupements professionnels et syndicaux n'étaient pas conçus seulement comme des organes corporatifs, mais aussi comme des organes d'échange avec la société. La dimension du « professionnel » devait justement permettre de surmonter l'opposition du social et du politique : « Il n'y a d'organe politique viable et actif que celui qui représente un élément social et [...] d'autre part tout élément social fort et cohérent devient par là même une force politique s'exerçant directement ou par représentation[13]. » Ce qui supposait que le syndicalisme assume pleinement sa fonction politique de contact et de communication avec la population : « Du moment où le syndicalisme sera devenu un des éléments essentiels de la structure nationale, il sera par là même une force politique, et sa représentation s'organisera spontanément[14]. » L'État des services publics est cet État dont le cerveau central est informé par les professionnels des besoins de la population et y répond de façon aussi rationnelle que possible. C'est toute la conception qui se dégage par exemple des Leçons de sociologie de Durkheim[15].

Cette vision fonctionnaliste donne une place centrale aux « professionnels », chargés d'assurer la communication avec la société[16]. Maxime Leroy n'a pas hésité à parler de l'avènement du « professionnel » comme d'un quatrième pouvoir[17]. Cette interprétation sociologique du service public révèle le fragile équilibre qui s'est noué dans le droit public français.

La reconnaissance difficile du fait syndical dans l'administration d'État a valu comme une caution démocratique pour un État qui restait par ailleurs défini par l'imperium traditionnel. Mais cet équilibre était précaire et lourd de tensions dans la mesure où les groupements professionnels étaient conçus comme des organes fonctionnels au sein d'un

organisme intégrateur, et non comme des organisations de luttes dans une société divisée. Or les syndicats constituaient bien évidemment un milieu qui cultivait des valeurs en opposition à d'autres valeurs, en particulier aux valeurs capitalistes.

En somme, la sociologie fonctionnaliste ne pouvait regarder l'État comme ce qu'il est, un champ complexe de forces et de luttes traversé par des conflits d'intérêts et de valeurs, et non un « organe », un « appareil » ou une machine définis par leur seule fonctionnalité. De façon générale, la conception sociologique du service public feignait d'ignorer les classes sociales et ne voulait voir dans la société qu'un organisme qui pouvait bien « dysfonctionner », mais qui n'était pas consubstantiellement divisé et conflictuel[18]. À concevoir la société comme une grande coopérative déjà réalisée, Duguit ne pouvait imaginer que l'État conserverait tous les attributs de la domination sur la société, avec tous les dangers que ce pouvoir comporte : violation des libertés, inégalité de traitement, arbitraire policier, déséquilibres de la justice, et jusqu'à la spoliation de la collectivité par la vente du domaine public ou les traitements de faveur[19]. Dans son optimisme tout positiviste, il ne pouvait imaginer non plus que l'État serait toujours considéré dans la culture juridique et politique comme une puissance publique souveraine.

Des « organes de la société » aux institutions publiques du commun

C'est sans doute le grand politiste anglais Harold Laski qui a le premier introduit dans l'analyse le conflit existant entre l'éthique du « professionnel du service public » et l'idéologie capitaliste[20]. En face du maître omnipotent de l'économie victorienne se dresse progressivement la force des « techniciens » et des « professionnels », qui ne font pas de leur emploi seulement un gagne-pain, mais un moyen de réalisation de valeurs sociales : « En même temps que ces sciences (liées à l'industrie) se sont développées, elles se sont organisées en professions, elles ont créé en leur sein un esprit de métier dont l'essence est un refus d'être gouverné par les seuls motifs du gain personnel[21]. » C'est vrai de l'ingénieur, du juriste, du médecin, de l'enseignant ou du soldat. Ces professionnels, en somme, développent en leur sein et contre les valeurs dominantes une éthique du service public qui devient une force politique menaçante pour l'idéologie des businessmen[22].

D'autres analyses depuis ont montré que l'État était aussi un champ de luttes internes, qui opposent les fonctionnaires du « bas » – ceux qui relèvent de ce que Lipsky appelle les « street-level bureaucracies » – et les fonctionnaires du haut – la « noblesse d'État » – selon des rapports de forces évidemment déséquilibrés[23]. Cette lutte n'est pas seulement matérielle, elle engage le sens du travail dans la fonction publique. Bourdieu a montré comment cette grande noblesse d'État, issue de l'ENA et de Sciences Po, avait entrepris la « démolition de l'idée de service public » au prétexte de vouloir gérer les services publics comme des entreprises[24]. Cette guerre qui se déroule entre la « main droite de l'État » – la haute administration convertie à la vision néolibérale – et sa « main gauche » – les fonctionnaires voués à la « gestion des problèmes sociaux » –, a pour enjeu le contrôle non seulement des services de l'État, par la réduction de l'autonomie des corps professionnels animés de « valeurs archaïques » à éradiquer, mais aussi le contrôle social des assujettis, réduits à une population de pauvres divisés, atomisés et de plus en plus surveillés.

On ne peut donc se contenter de reprendre le discours idéalisé de l'État sur lui-même. Plutôt que de suivre la seule ligne de la défense des services publics, il s'agirait de transformer les services publics par la création d'organes démocratiques donnant aux professionnels mais aussi aux citoyens, destinataires de ces services, un droit d'intervention, de délibération et de décision, dans le respect évidemment des lois générales et du sens de la mission de service public. Ce que l'on appelle d'un mot vite galvaudé la « démocratie participative » n'a pas d'autre sens. Cette expression a connu depuis l'expérimentation du « budget participatif » à Porto Alegre à la fin des années 1980 une diffusion mondiale. Il s'agissait alors de « démocratiser radicalement la démocratie[25] ». Certes, dans la pratique, on a vite traduit l'exercice de la démocratie participative par de simples consultations sur des enjeux de gestion dépolitisée, à des niveaux locaux ou microlocaux. L'exemple des « conseils de quartier » introduits par la loi Vaillant en 2002 (dite de « démocratie de proximité ») témoigne d'une véritable édulcoration du concept

dans la mesure où le processus de délibération et de décision reste sous le contrôle des édiles et des administrations locales. En France, ce qui est présenté parfois comme la co-construction de politiques publiques de la ville destinées à « recréer du lien social » a souvent pour effet, et parfois pour visée, d'effacer conflits sociaux et contradictions politiques. Cependant, on peut également voir dans le concept l'ébauche encore très imparfaite d'une autre forme de démocratie, qui vise à transformer les manières de conduire des politiques locales en matière de services publics. Plus précisément, cette exigence de démocratie directe ne doit pas être négligée : elle ouvre en effet la possibilité d'instituer des services communs à l'échelle locale, lesquels pourraient former réseau et, en impliquant la population dans la construction des politiques, redonner sens à la citoyenneté politique et sociale. Cette démocratie participative pourrait d'ailleurs ne pas rester seulement « locale », mais prendre une dimension régionale, nationale ou supranationale. À cet égard, l'exemple italien doit retenir notre attention.

« I comuni per i beni comuni »

La remunicipalisation de la gestion de l'eau à Naples est sans aucun doute l'exemple récent le plus frappant de création de communs locaux ou plus exactement de services publics locaux gouvernés comme des communs. À la suite du combat national contre la privatisation de l'eau qui a conduit à la victoire du référendum sur l'eau publique en juin 2011, le maire de Naples Luigi De Magistris et son adjoint « délégué aux biens communs et à la démocratie participative », Alberto Lucarelli, par ailleurs professeur de droit public, ont composé une synthèse pratique remarquable de la problématique des « biens communs » et de la démocratie participative. Dans la foulée de la victoire référendaire, ils ont créé un « établissement spécial » de droit public (azienda speciale) intitulé Acqua Bene Comune Napoli, après un vote du conseil municipal de Naples en octobre 2011. Le principe qui les a guidés consiste en ce que les biens communs comme l'eau, mais aussi la connaissance, la culture, l'éducation, la mer ou l'Internet, supposent un gouvernement (governo) qui ne relève pas du droit public classique et des formes instituées de gestion de la propriété publique, mais de la « démocratie active », seule voie pour sortir de la crise de la démocratie représentative. Comme l'explique De Magistris pour justifier ces choix, la société est à la croisée des chemins : soit nous allons vers une société de l'auto-exclusion des citoyens hors de l'espace public, soit vers une société de pleine participation active au « gouvernement des biens communs ». Il n'y a pas de voie médiane. Il convient donc de passer de la dénonciation et de l'indignation à l'action concrète en rompant avec la position attentiste qui a prévalu jusque-là[26].

L'action est locale au sens où elle donne à la commune une place déterminante dans le gouvernement des biens communs. Le slogan « I comuni per i beni comuni », qui joue sur les deux significations du mot « comune » en italien – à la fois la commune et le commun –, résume bien l'esprit du mouvement : les biens communs sont d'abord l'affaire du gouvernement des citoyens de la commune. Mais elle participe d'une lutte plus globale pour l'« eau publique » qui est menée en Italie mais aussi en Europe et dans le monde. L'expérience de Naples a donc une valeur qui dépasse de loin le seul cadre communal. La bataille de l'eau en Italie est partie de comités locaux pour « récupérer les biens communs » selon le mot d'ordre popularisé depuis la mobilisation « antiglobalizzazione » à Gênes en 2001. Les comités de Naples et de sa région ont joué depuis le milieu des années 2000 un rôle important dans la constitution du réseau des comités du Forum des mouvements pour l'eau. Parallèlement, le gouvernement Prodi chargeait la Commission Rodotà de rédiger dans le Code civil, à la partie relative à la propriété publique, un article introduisant la notion de biens communs, à côté de celles de biens privés et de biens publics. En 2007 et 2008[27], la mobilisation, aux côtés de Stefano Rodotà, de juristes comme Alberto Lucarelli et Ugo Mattei a permis de mettre la question du commun au centre du débat public et a aidé le mouvement à imposer un référendum en 2011 après la collecte de millions de signatures. Le référendum de juin 2011 a permis d'annuler une précédente loi (le décret Ronchi) autorisant la privatisation des services publics locaux que Berlusconi et son gouvernement avaient fait passer au nom d'une application supposée du droit européen[28]. Le fait que des millions d'électeurs empêchent la réalisation d'un tel projet est considéré

par Lucarelli comme un « événement de portée révolutionnaire » parce qu'il remet en cause des catégories et des institutions parmi les plus fondamentales du droit public, et en particulier la dualité infernale de la souveraineté de l'État et de la propriété privée[29].

Il y a deux grandes leçons à tirer de l'événement. Premièrement, Lucarelli montre bien que la question des biens communs se pose à un double niveau, national et local. Il importe que la constitution ou un autre texte juridique fondamental fassent du « droit aux biens communs » un droit fondamental des citoyens. Il s'agit, par la déclaration de cette norme générale, de parer au danger d'une fragmentation, dans les localismes et les régionalismes, qui pourrait être exploitée par les ennemis des biens communs[30]. Mais il importe tout autant que le gouvernement des communs soit au plus près de la population. C'est très exactement ce que Marx avait établi à propos de l'éducation. Lucarelli a parfaitement saisi combien la dimension active du rapport entre les citoyens de la commune et les « biens » n'est pas des rapports d'appropriation sur le mode classique, mais des rapports entre des sujets qui agissent pour rendre effectifs un certain nombre de droits, non pas aux choses mais à leur usage[31].

Deuxièmement, Lucarelli conçoit que, en dépit de la liste très traditionnelle des « biens communs » retenus, la Commission Rodotà, en les définissant par les droits fondamentaux des citoyens d'une collectivité qu'ils doivent satisfaire, par le libre développement de la personne et le respect des droits des générations futures, a cherché à modifier en profondeur le droit public dans la mesure où elle les rend inappropriables par un quelconque sujet de droit, fût-il public[32]. En ce sens, Lucarelli indique que la rupture a commencé avec la tendance réificatrice du droit occidental, même s'il n'en tire pas toutes les conséquences[33].

Cette action communale a pour effet non pas seulement de soustraire au marché un certain nombre de domaines, mais d'empêcher que perdure un système politique fondé sur la corruption, la prévarication et la prédation. Le mal ne vient pas en effet seulement de la privatisation par les multinationales, mais aussi du type d'usage qui a été fait de la propriété publique par le système des partis. On comprend alors pourquoi Lucarelli entend souligner le caractère révolutionnaire de l'action menée en Italie. Il s'agit de saper les bases d'une « représentation politique » qui se nourrit de la propriété publique par la distribution des postes, le clientélisme, le népotisme, quand ce n'est pas le détournement de fonds, etc.

La « souveraineté populaire sur les biens communs au moyen de la participation des citoyens » se traduit concrètement par le fait que les établissements de services publics comme ABC Napoli sont gouvernés par des représentants des usagers, des associations écologistes, des mouvements sociaux et des organisations de travailleurs présents au sein du conseil d'administration et du conseil de surveillance à côté d'experts et de représentants de la municipalité[34]. On remarquera par contraste que c'est une tout autre stratégie qui a été mise en œuvre à Paris lors de la remunicipalisation des services de l'eau. Les citoyens de la capitale n'ont été en rien associés au processus qui a donné naissance à Eau de Paris, et nombre d'entre eux ignorent d'ailleurs que les services hydriques sont passés depuis 2010 sous régie publique. La « gouvernance » de la régie autonome Eau de Paris intègre certes des experts, un certain nombre d'associations et de représentants du personnel, mais la majorité du conseil d'administration est composée

d'élus parisiens membres des différents partis[35]. C'est la double légitimité de l'expert et de l'élu qui est privilégiée, au détriment d'une participation des usagers. Sans négliger l'importance d'une telle remunicipalisation dans la capitale d'un pays qui abrite les plus grandes multinationales capitalistes de l'eau[36], on reste néanmoins dans le cadre classique d'une gestion incapable de passer « du public au commun ». En l'absence d'une véritable mobilisation et participation, les usagers parisiens restent des consommateurs ignorants et passifs.

Redonner au service public sa dimension de commun politique nous semble être le sens le plus exemplaire de la politique menée à Naples. En articulant « biens communs » et « démocratie participative », les animateurs de la mobilisation mettent en œuvre pratiquement ce que nous appelons ici le « commun ». Mais, en conservant la catégorie de « biens », les juristes italiens comme Lucarelli ou Mattei perpétuent une sorte d'autocontradiction théorique. Ils voudraient, très légitimement, dépasser la dualité fondamentale du dominium et de l'imperium en s'attaquant au rapport de domination du dominus et du bien, mais ils la reconduisent en continuant d'utiliser la catégorie juridique de biens qui « appelle » logiquement un maître.

Notes

1. Cf. par exemple Anton PANNEKOEK, « La propriété publique et la propriété commune », initialement paru dans la revue Western Socialist, novembre 1947. Consultable en ligne sur http://bataillesocialiste.wordpress.com.

2. Cela n'a pas été le cas au début puisque les principaux partisans des services publics dans les années 1880 sont les « possibilistes », selon le mot méprisant utilisé par l'étatiste Jules Guesde. Ces tenants du socialisme communal, héritier du proudhonisme, avaient comme stratégie l'extension locale des services publics. Cf. Paul BROUSSE, La Propriété collective et les services publics, Le Bord de l'eau, Bordeaux, 2011 (1910).

3. Les critiques de l'État ont depuis longtemps été instrumentalisées par les promoteurs des privatisations. Une grande partie de la gauche décentralisatrice et autogestionnaire des années 1970 a été convertie aux nouveaux idéaux du management capitaliste. Il convient donc d'être prudent quant aux évolutions des services publics que l'on juge souhaitables, du fait des rapports de forces existants.

4. Jean JAURÈS, « L'État socialiste et les fonctionnaires », La Revue socialiste, avril 1895, t. 21, n° 124, p. 392.

5. Ce jugement sur le caractère « fondamental » des droits et « essentiel » des besoins relève de l'histoire des luttes politiques, des mobilisations sociales, des valeurs, et non pas de la nature des biens eux-mêmes, comme le voudrait la théorie économique dominante, ou de besoins objectifs, comme l'entend la sociologie. Cf. Jacques FOURNIER, L'Économie des besoins. Une nouvelle approche du service public, Odile Jacob, Paris, 2013.

6. Cf. Karl MARX et Friedrich ENGELS, Critique de l'éducation et de l'enseignement, textes réunis et traduits par Robert Dangeville, Maspero, Paris, 1976, p. 228-229.

7. Le Code de Justinien utilise la formule obsequium civilium munerum pour désigner ce que doit celui qui a une charge publique.

8. Cité par Léon Duguit dans L'État, le Droit objectif et la Loi positive, Dalloz, Paris, 2003, p. 2.

9. Léon DUGUIT, Manuel de droit constitutionnel, op. cit., p. 73.

10. Ibid., p. 77.

11. Ibid., p. 74.

12. L'une des pires conséquences des politiques néolibérales appliquées aux services publics est la destruction de l'« esprit de service public », encouragée par le New Public Management, lui-même

largement fondé sur la conception hyper-utilitariste des théoriciens du Public Choice qui ne voient dans tout fonctionnaire qu'un individu tourné vers son égoïsme le plus rudimentaire.

13. Léon DUGUIT, Manuel de droit constitutionnel, op. cit., p. 185.

14. Ibid., p. 186.

15. Émile DURKHEIM, Leçons de sociologie, coll. « Quadrige », PUF, Paris, 1990, p. 117.

16. Ibid., p. 136.

17. Maxime LEROY, Syndicats et services publics, Librairie Armand Colin, Paris, 1909, p. xi. Leroy, selon une optique saint-simonienne, se prononce pour un État réduit à un rôle de « gérance » technique conduite par les syndicats professionnels.

18. Duguit n'est jamais plus idéaliste que lorsqu'il se scandalise du fait que l'État ne procure pas de travail aux adultes valides ou quand il en appelle à la protection de l'État contre l'exploitation : « Il est inadmissible que celui qui travaille pour le compte d'autrui soit exploité par son patron et soit obligé d'accepter des salaires de famine ou de faire un travail au-dessus de ses forces ; c'est un devoir pour l'État de faire des lois protectrices du travail ; en les édictant, il ne fait que remplir son obligation d'assurer le libre développement de l'activité physique de l'individu. » Cf. Léon DUGUIT, Manuel de droit constitutionnel, op. cit., p. 299.

19. Ainsi, quand il avance que les biens de l'État ne doivent pas être regardés comme propriété de l'État, il prend ses désirs pour des réalités : « Ce qu'on appelle le patrimoine de l'État est protégé juridiquement et socialement parce qu'il est affecté à l'ensemble des services publics », écrit-il. C'était oublier que les gouvernants ne sont qu'idéalement les obligés de la collectivité. Comme on l'a vu ces dernières décennies, ils se sont comportés comme des prédateurs du patrimoine public à travers les privatisations dont ils ont été les premiers bénéficiaires. Cf. ibid., p. 79.

20. Harold LASKI, Democracy in Crisis, George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1933.

21. Ibid., p. 59.

22. Ibid., p. 60.

23. Michael LIPSKY, Street-Level Bureaucracy. Dilemmas of The Individual in Public Services , Russell Sage Foundation, New York, 2010 (réed.).

24. Pierre BOURDIEU (dir.), La Misère du monde, Le Seuil, Paris, 1993, p. 341.

25. Cf. Marion GRET et Yves SINTOMER, Porto Alegre. L'espoir d'une autre démocratie , La Découverte, Paris, 2005.

26. Luigi DE MAGISTRIS, « Prefazione », in Alberto LUCARELLI, Beni comuni. Dalla teoria all'azione politica, Dissensi, Viareggio, 2011, p. 13.

27. Il s'agit de la Commision Rodotà pour la réforme des normes en matière de propriété publique, qui a proposé d'introduire dans le Code civil la distinction entre trois sortes de biens : communs, publics et privés.

28. Cf. Ugo MATTEI, Beni comuni. Un manifesto, Laterza, Rome, 2012, p. 77-88. Alberto L UCARELLI, « L'Europa : La leggenda dell'obbligo di privatizzare », Il Manifesto, 1er mai 2010.

29. Alberto LUCARELLI, Beni comuni, op. cit., p. 21 et 23.

30. Ibid., p. 45.

31. Ibid., p. 25.

32. Ibid., p. 53.

33. Ibid., p. 58. On se doute que l'introduction de la catégorie des biens communs dans le Code civil n'est pas le dernier mot de la politique du commun en Italie. L'ambiguïté de la définition des « biens communs » par la Commission Rodotà, fruit sans doute des rapports de forces, pèse cependant sur la cohérence des analyses. Il est en effet impossible de concilier la définition naturaliste des biens communs, qui génère une liste assez traditionnelle de « choses communes », et la définition par leur objectif, qui serait la réalisation de droits fondamentaux et le libre développement de la personne, le tout au service des générations futures.

34. Alberto LUCARELLI, La Democrazia possibile. Lavoro, Beni comuni, Ambiente, per una nuova passione politica, Dissensi, Viareggio, 2013, p. 31.

35. Cf. Agnès SINAÏ, L'Eau à Paris. Retour vers le public , Eau de Paris, Paris, 2012. Cf. le commentaire d'Alberto Lucarelli sur la stratégie parisienne in La Democrazia possibile, op. cit., p. 151.

36. Anne LE STRAT, « Préface », in Agnès SINAÏ, L'Eau à Paris, op. cit., p. 7.

Proposition politique 8

Il faut instituer les communs mondiaux

Dans quelle mesure le principe du commun peut-il devenir un axe du droit à l'échelle mondiale, capable de s'imposer aux États et de structurer l'action des institutions internationales et intergouvernementales ? En particulier, 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 très variables, allant des communs locaux aux communs mondiaux ? Comment assurer une coordination des communs sans remettre en cause l'autogouvernement de chaque commun, autogouvernement sans lequel il n'est pas de coobligation qui tienne, et donc pas de véritable commun ? Mieux, comment penser cette coordination de telle manière qu'elle soit elle-même au principe d'une coobligation de niveau supérieur qui procède de celle qui est propre aux niveaux inférieurs ?

Il devient chaque jour de plus en plus manifeste que la gouvernance néolibérale des grands oligopoles et des États, coordonnée par les organisations internationales du type FMI ou OMC, est précisément constituée pour ne rien changer ou, plus exactement, pour aggraver les problèmes jusqu'à les rendre impossibles à résoudre. Une attente collective de plus en plus pressante se fait jour en faveur de mesures globales à la hauteur des enjeux et des périls, ainsi qu'en témoigne le succès des formules et des problématiques de la « justice globale » ou de la « justice environnementale ». Mais cette conscience ne suffit pas, tant s'en faut, à faire entrevoir où pourrait être l'issue. Au sein des ONG, dans les milieux juridiques progressistes, dans les groupes écologistes ou dans les mouvements altermondialistes, nombreux sont ceux qui, à la recherche d'alternatives, se heurtent à la difficulté d'articuler des approches souvent très hétérogènes : certains persistent à invoquer un « universalisme » républicain, d'autres s'accrochent à un internationalisme d'inspiration plus socialisante, d'autres encore plaident pour un écologisme plus ou moins « profond ». La difficulté semble atteindre son paroxysme quand des traditions religieuses ou des « ontologies » culturelles très différentes doivent se conjuguer pour parvenir à formuler les droits inaliénables de l'Humanité, de la Nature ou de la Terre. La « Pachamama », déesse de la Terre mère des indiens incas, ne fait pas forcément bon ménage philosophique avec la tradition occidentale des droits subjectifs, fussent-ils déclarés fondamentaux. Le conflit du TIPNIS [1] en 2011, autour d'un projet de construction d'une route de 350 km traversant un parc naturel bolivien, a mis en évidence l'existence de logiques concurrentes dans les mouvements sociaux : aux communautés indigènes invoquant les droits de la « Terre mère » se sont opposés les syndicats paysans attachés aux retombées économiques du désenclavement de la région. Le cas est exemplaire en ce qu'il pose la question de la possibilité pratique de construire un commun en dehors de l'alternative entre modèle productiviste et référence religieuse à la Nature. Face à la

difficulté de la tâche, les bons sentiments et la grandiloquence remplissent bien souvent le vide creusé par l'absence de politique.

Pourtant, en dépit de ces difficultés, l'idée qu'il faudrait inventer un « droit commun mondial » permettant de sortir de l'impasse de l'intergouvernementalité se fraye un chemin. On voit mal qu'un « gouvernement de l'humanité » puisse imposer d'en haut à tous les peuples un tel droit. On ne peut donc séparer le développement d'un tel « droit commun de l'humanité » de la construction de nouvelles formes d'organisation politique. De surcroît, le « droit international » est aujourd'hui, et plus que jamais, un formidable terrain de lutte qui n'oppose pas seulement les États entre eux. La confrontation a lieu entre les entreprises transnationales alliées aux États, qui défendent un ordre entièrement soumis aux impératifs de l'accumulation du capital, et les forces sociales et écologistes qui entendent promouvoir des droits fondamentaux d'accès aux « biens communs ». Il apparaît dans ces conditions que les nouveaux droits politiques ne seront pas octroyés par un pouvoir mondial souverain, pas plus qu'ils ne pourront être garantis par les multiples pouvoirs en voie de féodalisation qui se constituent aujourd'hui.

L'Humanité, un sujet juridique ?

Selon certains juristes, comme Mireille Delmas-Marty, l'action politique à l'échelle planétaire semble de plus en plus devoir s'orienter vers l'affirmation de « droits de l'humanité », c'est-à-dire vers un nouvel ordre juridique mondial qui ferait de l'« Humanité » un sujet juridique. « Crimes contre l'humanité », « patrimoine mondial de l'humanité », « biens communs de l'humanité », autant de formules juridiques ou économiques qui traduiraient la progressive émergence de l'humanité comme « sujet de droit », idée que l'on devrait moins tenir pour un problème que regarder comme une solution aux questions de notre monde. On a ainsi pu considérer que ces formules ébauchaient le cadre juridique d'une société mondiale, étayé sur la figure symbolique d'une Humanité érigée en sujet politique. C'est d'ailleurs toujours l'espoir des juristes les plus optimistes : un droit commun mondial, nouveau jus commune du XXIe siècle, serait d'ores et déjà en train d'émerger par la « force imaginante du droit[2] ». L'humanité en deviendrait le sujet par une sorte de rétroaction symbolique des droits fondamentaux qui lui sont attribués dans les traités, pactes et autres conventions.

Ce droit de l'humanité s'enracinerait d'abord dans la désignation de l'humanité comme victime, dans la reconnaissance du génocide ou de l'apartheid comme des « crimes contre l'humanité » qui s'attaquent au genre humain dans son ensemble en s'attaquant à l'une de ses parties. Il existe ainsi depuis la Seconde Guerre mondiale une universalisation des « interdits fondateurs ». La reconnaissance institutionnelle d'une « justice pénale internationale », avec l'existence d'une cour, de textes, d'une jurisprudence, marquerait une étape importante dans la constitution de cette humanité de droit. Certes, les plus optimistes des promoteurs de ce nouvel humanisme juridique ne manquent pas de relever que nous n'en sommes encore qu'aux premiers balbutiements de la justice mondiale, que les rapports entre puissances jouent encore un rôle majeur dans la qualification des actes, dans l'attribution des responsabilités, dans la réalité des poursuites pénales. Mais, pour eux, le sens de l'histoire ne fait aucun doute. On peut néanmoins se demander si ce « nouvel humanisme » ne fait pas fausse route. Que l'Humanité, en lieu et place de Dieu, devienne de façon toujours plus manifeste la grande référence symbolique est peu douteux. Pour autant, cela n'implique pas que l'Humanité soit considérée comme « sujet juridique », pas plus que Dieu ne pouvait l'être. Qu'elle n'ait pas acquis à ce jour de personnalité juridique n'est guère contestable[3]. Qu'elle doive en acquérir une est en revanche tout à fait contestable. Encore une fois, la place du « nu-propriétaire » est vide et doit le rester.

Les limites de la mondialisation du droit

La promotion d'une justice globale ou mondiale, selon la formule usuelle, présente l'avantage de ne pas supposer que l'Humanité soit, en tant que telle, un sujet juridique. Après les ratages de la Société des Nations, on observe le renouveau d'un cosmopolitisme juridique à l'issue du deuxième conflit mondial, avec la volonté alors assez largement partagée d'éviter la répétition de semblables désastres. Comme l'a montré Alain Supiot[4], c'est précisément l'idée d'une justice sociale mondiale transcrite dans une déclaration des droits qui inspirait la Déclaration de Philadelphie du 10 mai 1944. En redéfinissant les buts de l'Organisation internationale du travail, cette Déclaration s'adressait à « tous les peuples du monde ». Elle voulait contribuer à « une paix durable établie sur la base de la justice sociale », ce qui devait être le « but central de toute politique nationale et internationale ». Elle avait pour visée fondamentale l'institution du travail à l'échelle mondiale, comme l'indique son principe liminaire donné dans l'article premier : « Le travail n'est pas une marchandise. »

Mais on sait que ce type de déclaration, à l'instar de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, n'a jamais eu force de loi. Quant aux différents « pactes » du milieu des années 1960 relatifs aux droits sociaux, économiques et culturels ou aux droits civils et politiques, leur portée effective est restée limitée. Il y a deux obstacles majeurs à l'émergence d'un « droit commun de l'humanité ».

Le premier tient au maintien du principe de souveraineté qui n'a pas été complètement aboli par la « gouvernance néolibérale », mais plutôt intégré dans les nouvelles formes de pouvoir : disposant seuls des moyens de la force, les États paralysent l'essor d'un tel droit en continuant de faire valoir leurs intérêts propres. La paralysie du Conseil de sécurité de l'ONU témoigne suffisamment du fait que la raison d'État, par définition nationale, fait toujours obstacle à la « raison d'humanité ». Les États-Unis, suivis par plusieurs pays, continuent d'entraver le droit international, en se refusant à reconnaître la légitimité de la Cour pénale internationale, en soutenant l'extension planétaire de normes et de droits commerciaux conformes au seul droit national américain ou en faisant jouer le seul rapport de forces technologique et économique en leur faveur. C'est ainsi que, remettant en cause l'État de droit dans ses fondements mêmes, ils s'autorisent à pratiquer des assassinats ciblés, des tortures, des enfermements extralégaux, une surveillance généralisée des communications électroniques. David Rose remarquait très justement à propos de l'intervention américaine en Irak qu'il s'agissait d'une guerre de l'Amérique contre les droits de l'homme au nom de la guerre contre le terrorisme[5]. En réalité, les États les plus puissants mènent une guerre généralisée et systématique contre le « commun de l'humanité », comme on le voit sur le terrain économique et financier, dans le domaine des idées et des libertés, aussi bien que dans le domaine climatique. Au fond, ces « grands pays » peuvent bien signer des traités ou non, ils puisent à leur gré dans les déclarations et dans les pactes en sélectionnant ce qui les dérange le moins.

Le second obstacle, qui n'est pas indépendant du premier, est celui des politiques néolibérales qui « organisent » le monde selon des normes de concurrence, des stratégies prédatrices et des logiques de guerre, et non selon des principes de coopération et de

justice sociale. On peut même dire que, depuis trente ans, ces politiques s'emploient à défaire méthodiquement tous les efforts faits après la Seconde Guerre mondiale pour établir des règles favorables aux salariés et pour donner des pouvoirs aux citoyens, au point d'enrayer et même d'inverser la dynamique des droits humains enclenchée en 1945. Le dogme néolibéral du « darwinisme normatif[6] », qui entend mettre en concurrence les systèmes juridiques nationaux afin de sélectionner les plus aptes à fournir au capital les conditions de son propre développement, est aujourd'hui mis en œuvre pour abattre toutes les barrières juridiques et les protections sociales qui gênaient la réalisation des profits maximums. Le marché est désormais le principe de légitimité du droit international et européen, favorisant partout le « moins disant » social[7]. Comme le montre Delmas-Marty, la bipolarité du droit international entre « marché » et « droits de l'homme » a été ainsi complètement déséquilibrée en faveur du premier terme. Se développe un « marché des droits », un law shopping, en matière de fiscalité, de droit commercial et de droit du travail. Ce « marché du droit » généralisé vient ainsi alimenter une sorte de « reféodalisation », pour reprendre l'expression d'Alain Supiot, qui bénéficie à tous ceux qui sont doués de mobilité et d'abord aux entreprises transnationales qui peuvent exercer un « libre choix » en faveur des normes qui les arrangent le plus. Comme le souligne Antoine Garapon, « la mondialisation met les systèmes de justice en compétition dans la mesure où les plaideurs ont désormais le choix de porter leur litige où ils le veulent[8] ». L'« évasion judiciaire » par le biais du « marché des juridictions[9] » (forum shopping) est aussi systématique que l'évasion fiscale. Les pouvoirs économiques privés, par le jeu de la concurrence, deviennent ainsi sources directes des normes commerciales, économiques, partant sociales. On comprend alors pourquoi la lex mercatoria est beaucoup plus avancée que le droit visant la protection des personnes au niveau international. Le temps du commerce est plus rapide que le temps des droits parce que le droit lui-même est devenu un bien de commerce[10]. En matière de santé, de culture, d'accès à l'eau et de pollution, la logique qui s'impose est celle du libre-échange et du respect absolu des droits de propriété. L'OMC et son Organe de règlement des différends (ORD) ont pour principal objectif l'intériorisation de la norme internationale néolibérale par chacun des États nationaux. Autant ces derniers accélèrent l'internationalisation du droit commercial, autant ils freinent l'extension des droits de l'homme[11].

Nul doute que jouent ici à plein les rapports de forces entre systèmes : le droit international est pris en main par les firmes juridiques principalement américaines grâce au travail de conseil et de lobbying qu'elles mènent. L'ordre juridique mondial, si une telle expression convient, se construit ainsi par un « commerce judiciaire » entre juges, par des pratiques informelles, des réunions, ou encore par l'arbitrage commercial international[12]. Les juges en Common Law sont d'ailleurs très prisés dans le règlement des litiges commerciaux dans la mesure même où ils font du contrat un objet sacré opposable à toute politique publique servant l'intérêt général[13]. La pratique des « deals de justice » par laquelle les autorités de régulation utilisent la menace du droit pour ne pas avoir à l'appliquer tend à gagner du terrain et révèle comment le droit en vient à organiser sa propre défection[14]. C'est toute une jurisprudence mondialisée et mondialisatrice qui crée ainsi un ordre mondial de plus en plus façonné par et pour le capital, qui produit l'« institution » même du cosmocapitalisme. Une étrange institution puisque le droit est lui-

même complètement marchandisé, réduit à un ensemble d'outils techniques manipulables au gré des intérêts des parties et mobilisé selon leurs moyens financiers. On assiste en définitive à une véritable privatisation du droit international qui affecte les sociétés et les économies bien au-delà des garanties offertes aux investisseurs et aux financiers.

Les « biens publics mondiaux », ou comment ne pas changer de cadre

Un autre discours consiste à mobiliser les outils les plus classiques de la science économique pour plaider en faveur de « biens publics mondiaux ». Au début des années 1990, au moment même où se mettent en place les normes et dispositifs propres au néolibéralisme, les Nations unies semblent emprunter une voie originale, sinon divergente. Ainsi, en 1990, le premier rapport du Programme des Nations unies pour le développement (PNUD), très influencé par les économistes pakistanais Mahbub ul Haq et indien Amartya Sen, propose de redéfinir la notion de « développement » au-delà du seul critère quantitatif de la croissance du PNB. L'indice de développement humain (IDH) inclut des critères de bien-être comme l'espérance de vie et le taux d'alphabétisation. L'accès aux services de santé et à l'éducation entre par là dans l'évaluation et le classement des pays sur l'échelle du progrès économique. En 1992, la Conférence sur le développement et l'environnement de Rio de Janeiro, s'appuyant sur le rapport Brundtland (1987), introduit la notion de « développement durable », dont le principe consiste à lier la satisfaction des besoins du présent sans compromettre le sort des générations futures[15].

C'est dans ce contexte que l'idéal de la « bonne gouvernance mondiale » en est venu à supposer la production de « biens publics mondiaux », définis par les effets bénéfiques qu'ils peuvent avoir sur l'ensemble de la planète. La science économique, armée de ses distinctions entre les biens, s'est proposée pour définir rigoureusement la composition de ce « domaine public mondial ». Les « biens publics mondiaux », dont par définition personne ne peut être exclu, sont ces biens qu'aucun des États nationaux n'aura intérêt à produire de lui-même et qui conduisent chacun de ces États à agir à la manière du « passager clandestin » (free rider)[16].

Ce sont les économistes du PNUD qui, depuis la fin des années 1990, développent cette approche[17]. Inge Kaul, Isabelle Grunberg et Marc A. Stern définissent les biens publics mondiaux comme des biens qui « profitent à tous les pays, tous les groupes de population et toutes les générations ». D'où cette conséquence : « Au minimum un bien public mondial doit donc satisfaire les critères suivants : ses avantages s'étendent à plus d'un groupe de pays et n'excluent ni un groupe de population donné ni un ensemble de générations donné, présentes ou futures[18]. » La liste de ces biens fait l'objet de discussions, mais il ne fait aucun doute que la question de la pollution et du développement durable comme le rôle des paradis fiscaux dans les déficits budgétaires ou du terrorisme international ont contribué à accélérer la réflexion sur ce point[19]. Les économistes du PNUD proposent de distinguer trois classes de biens publics mondiaux. La classe 1 serait celle des « biens de l'indivis mondial naturel » (couche d'ozone, stabilité du climat, etc.), dont la caractéristique commune est la surutilisation. La classe 2 comprendrait le patrimoine fabriqué par l'homme (connaissance scientifique, Internet, etc.), biens dont la caractéristique serait à l'inverse la sous-utilisation. La classe 3, enfin, comprendrait tous les résultats d'une politique mondiale intégrée ou coordonnée (paix, santé, stabilité financière, etc.), biens

dont la caractéristique est la sous-production [20]. Joseph Stiglitz, de son côté, a identifié cinq biens publics mondiaux : la stabilité économique mondiale, la sécurité internationale, l'environnement international, l'aide humanitaire internationale, la connaissance. Il a même généralisé son approche en considérant l'économie mondiale elle-même comme un bien public mondial qui devrait faire l'objet d'une gouvernance démocratique prenant en compte l'ensemble des « externalités » des politiques économiques afin d'éviter les crises[21]. On voit par là que la doctrine amalgame des choses bien différentes. Cela tient, comme on l'a vu au chapitre 4, au caractère négatif de la définition des biens publics, dont le statut d'exception dans la théorie économique vient de ce que le marché ne peut spontanément les produire en l'absence d'action collective délibérée.

Mais faudrait-il alors un État mondial pour produire ces biens publics ? Ces auteurs répondent par la négative. Il faudrait plutôt créer des mécanismes de responsabilisation et d'incitation qui permettent aux acteurs privés comme aux États, considérés eux-mêmes comme des acteurs privés au regard du caractère mondial de tels biens, de participer à leur fourniture ou à leur conservation. Outre qu'elle serait impossible, la coercition fiscale ou réglementaire étatique ne conviendrait pas ici selon les économistes. Tels qu'ils sont définis par la théorie du PNUD depuis la fin des années 1990, ces biens sont donc idéalement conçus pour permettre aux acteurs privés d'être investis d'une responsabilité dans leur fourniture. La théorie a aussi la vertu de dépolitiser la question des biens publics, de négliger les conflits entre les forces sociales et économiques, en supposant qu'il s'agit de problèmes techniques ou stratégiques au sens de la théorie des jeux (dilemme du prisonnier)[22].

La couche d'ozone, considérée comme le bien public mondial par excellence, a été ainsi remise à la garde – si l'on peut dire – du marché des droits à polluer au prétexte que l'incitation financière suffirait à conduire les acteurs rationnels vers une situation optimale. Il faudrait même « faire confiance » aux acteurs privés pour qu'ils s'autorégulent, à la manière des organismes financiers auxquels on a confié le soin de participer à la définition de leur propre réglementation (Accord de Bâle III). De la même manière, l'OCDE entend susciter la coopération volontaire des paradis fiscaux par une évaluation de leur bonne volonté à communiquer des informations bancaires qui leur seraient demandées. Dans certains cas, la meilleure manière de produire les biens publics serait même de créer et de renforcer les droits de propriété, comme on le voit avec le marché du CO_2 ! Comme le suggère François Constantin, la nouvelle doctrine apparaît comme un moyen pour les économistes de s'emparer du monopole des bonnes intentions, dont ils peuvent tirer des bénéfices symboliques et parfois matériels non négligeables[23]. En tout cas, cela reste une manière de se donner l'apparence de poser et de traiter des questions clés en neutralisant toute contestation réelle de l'ordre dominant. On voit combien la « tragédie des communs », en l'absence d'organe étatique, ne peut conduire à l'échelle globale qu'à la privatisation de la « gouvernance » sous la forme d'arrangements contractuels entre acteurs privés, de « partenariats public-privé » et d'engagements a minima des États.

La théorie des « biens publics mondiaux » et la politique qu'elle inspire ont le soutien d'une partie de certaines organisations mondiales comme l'ONU. La Banque mondiale s'en prévaut dans son action[24], de même que le FMI, qui fait de la stabilité économique et financière le premier des biens publics mondiaux, tandis que l'OMC, par la voix de son ancien directeur général Pascal Lamy, soutient que « le système commercial multilatéral

est en soi un bien public international[25] ». Pour l'« élite » économique et politique, les entreprises restent les meilleurs agents du « bien commun ». Avec la « responsabilité sociale des entreprises » et le « développement durable », les entreprises intègrent la dimension sociale et écologique dans leurs choix de management. Le capitalisme, en se colorant ainsi en vert et rose, se donne pour un système à la fois « social » et « naturel »[26]. La réalité est sans doute un peu différente et beaucoup plus prosaïque : pour prolonger son extension sans trop de « dommages » écologiques et sociaux, le capitalisme a besoin de profiter gratuitement des « externalités » mises à sa disposition par les gouvernements, les associations de bénévoles et les ONG. Les entreprises multinationales réclament de la stabilité politique, des infrastructures urbaines, des systèmes universitaires « performants », et même des aides caritatives pour les travailleurs pauvres et des prisons pour les délinquants, afin de disposer d'un « environnement » qui leur soit le plus favorable. En même temps, les plus puissantes d'entre elles font tout ce qu'elles peuvent pour ne pas contribuer à leur financement grâce aux possibilités qui leur sont offertes d'optimisation fiscale et de fuite dans les paradis fiscaux. La régulation par la concurrence pousse à des solutions non coopératives qui menacent très directement aussi bien le climat, les ressources énergétiques, les conditions de vie et de travail des salariés que les fonctions collectives de base assurées par les services publics. Pour le dire autrement, la « mise en réserve » de biens publics mondiaux comme la monnaie, la lutte antiterroriste, le libre-échange ou le climat n'entrave aucunement le dumping social et fiscal. D'une certaine manière, les puissances dominantes (États-Unis en tête) et les organisations internationales comme l'OMC, le FMI ou la Banque mondiale ont sélectionné des « biens publics mondiaux », au détriment d'autres candidats possibles, en fonction de choix stratégiques liés à des intérêts politiques et économiques.

« Patrimoine commun de l'humanité » : le retour ambigu de la « chose commune »

Il convient de ne pas confondre cette théorie économique des « biens publics » et la dynamique juridique du « patrimoine commun de l'humanité » : elles ne se recouvrent pas et n'obéissent pas exactement aux mêmes logiques. Cette dernière notion s'inscrit en réalité dans la tradition juridique des « choses communes ». Depuis au moins Grotius et son Mare liberum (1609), le droit des gens moderne a emprunté au droit romain pour reconnaître l'existence d'espaces communs non appropriables par les États souverains[27]. C'est cette même inspiration que l'on retrouve dans la promotion du « patrimoine mondial de l'humanité », dans lequel l'UNESCO et l'ONU rangent des ressources naturelles et culturelles. La catégorie romaine de res communis retrouve pour le coup une étonnante effectivité dans le droit international : les États acceptent de renoncer à leur souveraineté territoriale absolue et se soumettent à des règles collectives au nom de l'intérêt de l'humanité présente et future, et ceci du fait de la nature ou de l'utilité de certaines choses qui, étant placées extra commercium, sont regardées comme des choses communes à toute l'humanité, insusceptibles d'appropriation[28]. L'expression de « patrimoine commun » (common heritage) reste cependant problématique pour autant que désigner comme « patrimoine » des choses sans propriétaire paraît peu cohérent[29]. Elle mérite qu'on s'y arrête un instant.

Le concept de « patrimoine commun de l'humanité » est apparu en 1954 dans la Convention de La Haye sur la protection de la propriété culturelle en cas de conflit armé, en réponse aux pillages et aux destructions des musées et des collections opérés par les armées nazies durant la guerre. Le préambule parle ainsi de « cultural heritage of all mankind ». La catégorie juridique de « patrimoine de l'humanité » est reprise en 1958, lors de la première Conférence de Genève sur le droit de la mer. Comme le soulignait alors le prince Wan Waithayakorn de Thaïlande, c'était à l'« intérêt général de déterminer nettement le droit de la mer et de faire en sorte que celui-ci réglemente équitablement les divers intérêts en jeu et assure la conservation de cet héritage pour le bien de tous[30] ». Une dizaine d'années plus tard, ce fut au tour des fonds marins d'être classés dans cette catégorie afin que leurs ressources minérales, au-delà des zones sous contrôle des États côtiers, soient protégées et que leur exploitation soit réglementée par les Nations unies. Parallèlement, une série de traités ont étendu cette classe de choses communes aux corps célestes du système solaire, à l'exception de la Terre elle-même. Le traité de l'espace de 1967 fait ainsi du patrimoine commun de l'humanité une catégorie opposable à toute tentative d'appropriation d'objets célestes naturels. On retrouve donc dans ce patrimoine les « choses communes » regardées comme naturellement ou intrinsèquement inappropriables. Susan J. Buck en a fait une présentation juridique et historique qui a le grand avantage de souligner la fragilité de la définition naturaliste et physicaliste des biens communs mondiaux. Prenant l'exemple des fonds marins, de l'Antarctique, de l'espace et de l'atmosphère, elle montre que si ces « global commons » ont fait l'objet de déclarations d'intention, voire de conventions internationales protectrices vis-à-vis de la

logique propriétaire, ces dernières sont d'autant plus réversibles qu'elles sont relatives à un certain état de la technologie. D'après l'auteure, les biens communs naturels ne sont pas menacés… tant que n'existe pas la technologie permettant leur exploitation rentable[31].

L'action de l'UNESCO et des ONG a peu à peu élargi le champ du « patrimoine commun de l'humanité » en y incluant les connaissances aussi bien que les croyances, les rites comme les techniques, les monuments autant que les langues. En 1970, la « Convention concernant les mesures à prendre pour interdire et empêcher l'importation, l'exportation et le transfert de propriété illicites des biens culturels » confie aux États le soin de protéger les « biens culturels de l'humanité ». Elle les définit comme les « biens qui, à titre religieux ou profane, sont désignés par chaque État comme étant d'importance pour l'archéologie, la préhistoire, l'histoire, la littérature, l'art ou la science ». Une série de déclarations à caractère symbolique ont depuis étendu encore le domaine au génome[32] ou à la couche d'ozone, tandis que le statut de territoires comme l'Antarctique continue de faire l'objet de disputes. Les sommets de Rio et le Protocole de Kyoto n'ont cependant pas repris la formule de « patrimoine commun de l'humanité » à propos du climat.

En droit international, ce « patrimoine » recouvre donc un ensemble très divers de biens corporels ou incorporels, qui ont en commun le fait que les États et les particuliers ne peuvent se les approprier pour leur jouissance exclusive ou ne peuvent rester indifférents aux effets de leur utilisation et de leur destruction. Ces biens, dont la liste est restreinte, sont soustraits à la propriété privée et publique en raison de leurs caractéristiques intrinsèques mais pas seulement, puisque le droit international y range des biens pour leur portée morale ou leur valeur historique ou intellectuelle. En ceci, ce « patrimoine commun » ne comprend pas uniquement des « choses communes », au sens traditionnel du terme en droit romain. Il y a là un étrange mélange entre des « choses communes » qui le sont pour des raisons naturelles d'inappropriabilité (l'espace) et d'autres qui le sont pour des raisons morales et religieuses. Le dit « patrimoine » consisterait alors en une sorte de « trésor sacré » de biens culturels, équivalents des sacra dans les cultures anciennes ou traditionnelles. On peut également se demander s'il n'y a pas une incohérence à vouloir faire sortir du cadre de la propriété privée et publique un certain nombre de biens et de droits pour les considérer comme des « choses communes de l'humanité » tout en les y ramenant aussitôt en les déclarant « propriété commune de l'humanité », comme si l'humanité était une sorte de sujet jouissant d'un droit de propriété éminente sur des biens qui restent, en droit positif, la propriété exclusive de particuliers ou d'États. En tout cas, la catégorie juridique de « patrimoine commun de l'humanité », aussi hétéroclite soit-elle, reste différente de la notion économique de « biens publics » : l'appartenance à ce « patrimoine » dépend en effet de déclarations ayant une portée juridique indépendante du critère de non-exclusivité et de non-rivalité du bien. D'où la possibilité d'étendre la catégorie de façon très souple. Cette logique expansive témoigne que ce sont en réalité des actes déclaratifs à effet symbolique qui, au niveau international, font entrer les « choses » les plus diverses dans le « patrimoine commun de l'humanité ». Ce dernier peut donc s'élargir au fur et à mesure de la reconnaissance de droits ou de besoins jugés fondamentaux, ce qui revient à faire de ces droits ou de ces besoins des quasi-biens ou des choses incorporelles, prenant place dans un sous-ensemble du patrimoine commun de l'humanité : le « patrimoine des biens incorporels de l'humanité[33] ».

On le voit, lorsqu'il s'agit de définir le « patrimoine commun de l'humanité », les notions et les catégories de biens et de droits s'enchevêtrent sans grand souci de rigueur. On devine que cela tient à l'ambiguïté de cette notion. D'un côté, elle s'en tient, dans une logique proprement réificatrice, à des choses peu nombreuses auxquelles on reconnaît un statut particulier ; d'un autre, elle est ouverte à des dimensions sociales et culturelles très variées, qui peuvent s'élargir au fur et à mesure des revendications sociales, des évolutions politiques, des mouvements d'opinion. C'est ce second trait qui incite à penser que l'humanité est en train de devenir une catégorie juridique. L'élargissement des « droits de l'homme » aux droits sociaux l'a fait en quelque sorte passer du statut de victime à celui de titulaire de droits-créances, et même de titulaire d'un patrimoine de biens communs. Certains y voient même une possible brèche dans la domination des logiques de marché. Si les biens communs sont relatifs à des droits fondamentaux, enjeux de luttes politiques et sociales qui pourraient recevoir le soutien de composantes importantes de la société, alors la défense et l'extension de ce « patrimoine » de biens communs deviennent le premier et le dernier mot de toute stratégie.

Les droits communs fondamentaux : une dynamique enrayée

On comprend alors pourquoi la logique néolibérale dominante voudrait canaliser cette revendication des « biens communs » dans la définition économique des biens publics pour en limiter l'extension, quand la dynamique de la lutte politique tend à élargir au contraire le domaine des « biens communs de l'humanité » en les raccordant à des droits fondamentaux. Ce ne sont pas seulement des « biens » au sens de choses, mais l'accès à des conditions, à des services et à des institutions qu'il s'agit de créer et de garantir. Santé, éducation, alimentation, logement, travail sont alors regardés comme autant de droits fondamentaux qu'il faudrait universaliser pratiquement. Le point décisif est là : dans cette perspective, les droits fondamentaux et les biens communs se définissent réciproquement. Les « droits subjectifs » sont redéfinis comme des droits à l'accès à des ressources fondamentales pour la vie et la dignité : l'eau, la santé, l'éducation sont des biens communs, non pas parce qu'ils le seraient par nature, mais parce qu'ils correspondent à des droits fondamentaux opposables à la double logique des marchés et des États, composant au moins virtuellement un droit commun supérieur aux souverainetés publiques comme aux droits de propriété.

Les économistes critiques ont bien compris tout le parti qu'ils pouvaient tirer de cette notion, non sans parfois ajouter à la confusion. Jean Gadrey définit ainsi ces biens communs : ce sont « des qualités de ressources ou patrimoines collectifs pour la vie et les activités humaines aujourd'hui et dans le futur (biens communs naturels, cultures populaires, connaissances) et, par extension, des qualités sociétales et des droits universels car ce sont également des ressources collectives à gérer en commun[34] ». On ne saurait reprendre à son compte plus imprudemment le langage de la réification propre à l'économie standard ; les droits sont irréductibles à des « ressources » qu'il faudrait gérer collectivement et cela vaut surtout des droits dits « fondamentaux ». Ceux-ci sont, à rigoureusement parler, des pouvoirs inséparables des individus qui en sont titulaires. En faire des « ressources » au même titre que les « biens communs naturels » est par conséquent le plus sûr moyen de leur ôter tout caractère « fondamental ».

Quoi qu'il en soit, cette dynamique des droits fondamentaux n'est pas nouvelle. De ce point de vue, l'altermondialisme est bien un mouvement qui prolonge et ravive heureusement l'« esprit de Philadelphie ». La période de l'après-guerre, on l'a rappelé, en a été la première étape. L'Acte constitutif de l'OMS en 1946 affirmait ainsi que « la possession du meilleur état de santé qu'il est capable d'atteindre constitue l'un des droits fondamentaux de tout être humain[35] ». La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 entendait libérer les hommes « de la terreur et de la misère » et « instaurer de meilleures conditions de vie » en demandant aux États signataires de garantir le « droit à la sécurité sociale » (art. 22), le « droit au travail de son choix » (art. 23), le « droit au repos et aux loisirs » (art. 24), le « droit à un niveau de vie suffisant » pour couvrir les besoins vitaux (l'alimentation, l'habillement, le logement, les soins médicaux, le droit à un revenu de substitution et à la solidarité) (art. 25), le « droit à l'éducation » (art. 26) et le « droit de

prendre part librement à la vie culturelle de la communauté, de jouir des arts et de participer au progrès scientifique et aux bienfaits qui en résultent » (art. 27). On a vu plus haut que l'OIT, l'OMS, l'Unesco sont allés dans le même sens. Le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels de 1966 a consacré les droits que chaque « membre de la famille humaine » devait se voir reconnaître par son État.

Si l'on peut vérifier que cette dynamique continue d'être portée par certaines organisations de moins en moins légitimes dans le nouvel ordre mondial, comme l'Unesco ou l'OIT par exemple[36], elle ne l'est plus par les organisations les plus puissantes et les plus légitimes, comme l'OMC et le FMI, ou par les États. Et l'on voit bien que l'imposition de la logique des marchés est dirigée contre la logique des droits fondamentaux reconnus dans l'après-guerre. Les accords sur la propriété intellectuelle (ADPIC de 1994), par exemple, sont ainsi clairement tournés contre le « droit à la santé ». Face aux protestations et aux transgressions dans les pays du Sud (Afrique du Sud, Brésil, Inde), il a fallu inventer des dérogations timides pour que ces pays puissent fabriquer pour un nombre très limité de maladies des médicaments génériques, dont les exportations vers les pays qui ne peuvent les fabriquer sont elles-mêmes limitées drastiquement. La logique propriétaire dans la santé ou dans l'environnement est même proprement criminelle. Le comble du cynisme est atteint lorsque le marché est présenté comme le garant de la survie de l'humanité avec les trop fameux « marchés à polluer ».

C'est cette dynamique des droits fondamentaux que le néolibéralisme triomphant a stoppée et même inversée. On se rappelle que les membres éminents de la Société du Mont-Pèlerin, Hayek en tête, n'ont eu de cesse de dénoncer la « démocratie totalitaire » et le « mirage de la justice sociale », qui devaient selon eux mener immanquablement vers la « servitude ». Leur réussite politique à partir des années 1980 a encouragé la mise en œuvre de politiques de remise en cause brutale de ces « droits économiques, sociaux et culturels ». Mais, par là, c'est tout le dispositif États/droits subjectifs qui a été atteint et a commencé à se défaire dans les pays capitalistes. Les États néolibéraux sont devenus des machines au service d'une entreprise active de « dé-démocratisation », pour parler à la manière de Wendy Brown, qui a atteint, au-delà de ces droits, les libertés civiles et les droits politiques[37].

On comprend alors qu'une certaine stratégie altermondialiste veuille contourner le redoutable obstacle d'États qui sont devenus les premiers ennemis des droits fondamentaux qu'ils auraient dû garantir : faire reconnaître ces droits de la citoyenneté sociale comme des « biens communs de l'humanité » permettrait d'imposer aux États une autre norme que celle de l'accumulation des richesses privées. Il s'agirait en somme de « souder » la logique universalisante de l'État social à la problématique des communs mondiaux. Mais, outre que cette soudure est passablement artificielle, n'est-ce pas là reconduire le dispositif occidental classique, considéré comme inchangeable, dans des conditions qui ont pourtant été radicalement modifiées, comme si les vieilles recettes pouvaient continuer de valoir ?

La contradiction de l'État social, examiné plus haut, est précisément de s'être laissé enfermer dans un dispositif qui ne connaît que deux termes placés en regard l'un de l'autre : d'une part, les droits du citoyen, d'autre part, les États supposés en être les garants, sans tenir compte des moyens de les garantir sinon par une « redistribution » et une « solidarité » que certains espéraient, à une certaine époque, compatibles avec un

capitalisme « civilisé ». En fait, les « droits sociaux, économiques et culturels » ont été pensés selon le modèle des droits subjectifs opposables aux États, au même titre que les droits civils et politiques. Ils ne l'ont pas été dans une relation à des obligations et des devoirs de production du commun, c'est-à-dire sous l'angle des conditions pratiques, politiques et institutionnelles, permettant aux sujets des droits sociaux d'être en même temps les coproducteurs de leur effectuation. Il est assez frappant ainsi de remarquer que la Déclaration de 1948 ne consacre aux « devoirs » qu'un seul article : « L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible » (art. 29). On comprend certes que ces devoirs soient fortement conditionnés par la « nature de la communauté », puisqu'il en va ainsi des droits civils et politiques, mais on peut s'étonner du fait que rien ne soit dit des moyens politiques et économiques qui permettraient à chacun de remplir ses obligations vis-à-vis des autres. En réalité, à cette époque, l'État-nation souverain restait le seul levier possible d'une politique de contrôle du capitalisme. C'est précisément sur cette difficulté que vient buter aujourd'hui la stratégie altermondialiste lorsqu'elle se contente de faire valoir des droits fondamentaux d'accès à des biens considérés comme vitaux et essentiels à la dignité humaine : elle n'envisage pas la mutation du système politique à l'échelle mondiale. On voit mal en effet les États actuels, entièrement dominés par la rationalité capitaliste, se transformer en supports du « bien commun » et en dispensateurs des « biens communs » par la grâce d'une soudaine conversion. C'est en ce point que l'altermondialisme, à moins de s'éteindre, devra faire le saut décisif et s'engager vers un dépassement du dispositif étatique international.

Pour effectuer ce dépassement, il convient tout d'abord de faire toute sa place à l'idée selon laquelle le droit participe grandement à la formation de la subjectivité moderne, loin de se réduire à n'être qu'un masque du pouvoir ou une figure de la « police ». C'est là l'apport du travail Catherine Colliot-Thélène, qui pose la question de savoir si des forces sociales suffisantes vont pouvoir défendre les droits existants ou faire advenir des nouveaux droits politiques dans la mondialisation capitaliste[38] : « Que peut-il advenir du sujet politique, ainsi identifié avec le sujet de droits, quand l'État perd le monopole de la garantie du droit[39] ? » La question est assurément importante, mais elle est partielle. Si l'on veut bien admettre avec elle que la tradition juridique qui nous a fait ce que nous sommes devenus comme sujets et nous oblige à penser en termes de droits subjectifs, il faut aussi convenir que le dispositif s'est enrayé avec la progressive substitution de la gouvernementalité néolibérale au système étatique westphalien. Il ne suffira donc pas d'encourager, à son exemple, les citoyens à « défendre leurs droits » face aux nouveaux pouvoirs pluralisés, il faudra encore combattre pour que ces citoyens soient en mesure de coproduire les conditions permettant la reconnaissance effective de leurs droits et la satisfaction de leurs besoins. En d'autres termes, qu'ils soient non seulement des « citoyens sociaux » faisant valoir leurs droits-créances, mais des citoyens actifs politiquement et civiquement, mettant en œuvre leur sens des responsabilités vis-à-vis de la production commune, capables d'inventer des institutions leur permettant d'être des coproducteurs conscients du commun et pas seulement des « consommateurs » de services.

L'« ordre mondial » à venir est incertain. Mais, sans renversement de la situation, des tendances se dessinent déjà : la plus probable n'est sans doute pas la marche spontanée

vers un « pluralisme ordonné » sous la référence au tiers symbolique de l'Humanité dont rêve Mireille Delmas-Marty. Ce serait plutôt cette reféodalisation dont parle Alain Supiot, qui se caractérise par le déclin des fonctions sociales de l'État et le développement de ses fonctions répressives, l'éclatement possible des États-nations en « États-régions » indépendants, la multiplication des pouvoirs locaux et supranationaux, selon une logique de fragmentation multiple, chaque secteur de la société produisant ses normes selon la logique d'un ordre mafieux. Ce chaos normatif dans lequel les plus puissants renforcent toujours plus leurs pouvoirs et leurs richesses en s'appuyant sur les instruments de violence étatiques ou para-étatiques est d'ores et déjà pour partie notre monde, spécialement dans le champ économique. Est-il encore possible d'y répondre par un colmatage du système étatique westphalien ? Faudrait-il attendre un réveil de l'esprit républicain dans un cadre national ? On risque fort, en suivant la pente de la « ré-étatisation nationale », d'être débordé et emporté par le vaste mouvement réactif, nationaliste et xénophobe qui menace partout de se renforcer. Reste à se demander si nous ne sommes pas arrivés au bout du mode d'organisation centraliste de l'État et aux limites des formes de subjectivation qui lui sont liées. Il faut alors se risquer à poser cette question : quelle serait l'organisation politique à même de donner forme institutionnelle à la coproduction des communs mondiaux ?

Notes

1. TIPNIS est l'abréviation désignant le parc Isiboro-Secure, une aire naturelle protégée de 12 000 km ^{2} qui a été en 2011 l'enjeu d'un conflit révélateur des antagonismes traversant la base électorale du gouvernement Morales. Cf. les remarques de Franck Poupeau sur les tensions existant dans les gauches latino-américaines, in Les Mésaventures de la critique, Raisons d'agir, Paris, 2012, chapitre 3.

2. Selon la formule même de Mireille Delmas-Marty.

3. Sur ce point, voir supra, chapitre 1, « La réification du commun ».

4. Alain SUPIOT, L'Esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total, Le Seuil, Paris, 2010.

5. David ROSE, Guantanamo. America's War on Human Rights, Faber and Faber, Londres, 2004.

6. Alain SUPIOT, L'Esprit de Philadelphie, op. cit., p. 64.

7. Les salaires sont des « charges », les droits sociaux des « entraves » à la concurrence. Le programme de comparaison des législations par la Banque mondiale, intitulé « Doing Business », vise ainsi à encourager les normes et les pratiques les moins favorables aux salariés et les plus favorables aux investisseurs.

8. Antoine GARAPON, La Raison du moindre État. Le néolibéralisme et la justice, Odile Jacob, Paris, 2010, p. 189.

9. La traduction française de forum shopping proposée par le Journal officiel du 25 mai 2008 est « élection de juridiction ». Elle a le défaut d'édulcorer le sens du mot anglais « shopping » en laissant croire qu'il s'agirait d'un choix éclairé parfaitement légitime. Il faut évidemment traduire par « marché des juridictions » pour rendre compte de la nature du phénomène.

10. Cf. Mireille DELMAS-MARTY, Le Pluralisme ordonné, Le Seuil, Paris, 2006.

11. Mireille DELMAS-MARTY, Vers un droit commun de l'humanité (entretien avec Philippe Petit), Textuel, Paris, 1994.

12. Cf. Julie ALLARD et Antoine GARAPON, Les Juges dans la mondialisation. La nouvelle révolution du droit, Le Seuil, Paris, 2005, p. 11.

13. Cf. Antoine GARAPON, La Raison du moindre État, op. cit., p. 190-191. Un tel développement éclaire ce que nous avons pu dire plus haut (cf. supra, chapitre 7) des équivoques de la référence à la Common Law.

14. Antoine GARAPON et Pierre SERVAN-SCHREIBER (dir.), Deals de justice. Le marché américain de l'obéissance mondialisée, PUF, Paris, 2013.

15. Jean-Marie HARRIBEY, « Le bien commun est une construction sociale. Apports et limites d'Elinor Ostrom », L'Économie politique, n° 49, janvier 2011, p. 98-112.

16. Pour une analyse critique en demi-teinte de cette notion, voir François LILLE, À l'aurore du siècle, où est l'espoir ? Biens communs et biens publics mondiaux, Tribord, Bruxelles, 2006. L'auteur, tout en critiquant l'usage néolibéral de la catégorie de biens publics, voudrait lui donner un contenu progressiste, ce qui tient de la gageure. C'est la notion elle-même qu'il faut rejeter.

17. Inge KAUL, Isabelle GRUNBERG et Marc A. STERN, Les Biens publics mondiaux, Economica, Paris, 2002.

18. Ibid., p. 43.

19. Cf. article « Biens publics mondiaux » in Antonio CATTANI et Jean-Louis LAVILLE (dir.), Dictionnaire de l'autre économie, op. cit., p. 66-75.

20. Inge KAUL, Isabelle GRUNBERG et Marc A. STERN, Les Biens publics mondiaux, op. cit., p. 198-199.

21. Cf. Joseph STIGLITZ, « La gouvernance mondiale est-elle au service de l'intérêt général global ? ». Consultable sur www.ofce.sciences-po.fr.

22. Cf. Jean-Jacques GABAS, Philippe HUGON, Étienne LE ROY et al., Biens publics à l'échelle globale, Collophon, Bruxelles, 2001, et Jean-Jacques GABAS et Philippe HUGON, « Les BPM : un renouveau théorique pour penser l'action publique à l'échelle mondiale ? », Politiques et management public, vol. 21, n° 3, septembre 2003.

23. Cf. François CONSTANTIN, « Les biens publics mondiaux, un imaginaire pour quelle mondialisation ? », in François CONSTANTIN (dir.), Les Biens publics mondiaux, un mythe légitimateur pour l'action collective ?, L'Harmattan, Paris, 2002.

24. On peut lire sur le site de la Banque mondiale : « Dans son action en faveur des biens publics mondiaux, la Banque mondiale accorde une importance particulière à l'environnement (en particulier au changement climatique), à la lutte contre les maladies transmissibles (tels le VIH/SIDA et le paludisme), à la prévention et à l'atténuation des crises du système financier international ainsi qu'à la promotion d'un système commercial multilatéral. »

25. Pascal LAMY, « Vers une gouvernance mondiale ? », Institut d'études politiques de Paris, 21 octobre 2005. Consultable sur www.wto.org.

26. C'est le sens du Pacte national de l'ONU et de ses dix principes. Cf. www.unglobalcompact.org.

27. Cf. Monique CHEMILLIER-GENDREAU, Humanité et souverainetés. Essai sur la fonction du droit international, La Découverte, Paris, 1995.

28. Cf. Mireille DELMAS-MARTY, Vers une communauté de valeurs ?, op. cit., p. 207 et sq.

29. Cf. sur ce point les remarques de Marie-Alice Chardeaux in Les Choses communes, op. cit., p. 221-222 : selon elle, cette notion renouerait avec le sens originel de patrimonium (ce qui vient des pères, ce que l'on tient de ses aïeux) et relèverait d'une métaphore ou d'une allégorie davantage que du sens juridique technique du terme.

30. Cf. Sompong SUCHARITKUL, « L'évolution continue d'une notion nouvelle : le patrimoine commun de l'humanité ». Consultable sur www.fao.org.

31. Susan J. BUCK, The Global Commons. An Introduction, Earthscan Publications, Londres, 1998, p. 1.

32. La Déclaration universelle sur le génome humain du 11 novembre 1997 énonce dans son article premier que « le génome humain sous-tend l'unité fondamentale de tous les membres de la famille humaine, ainsi que la reconnaissance de leur dignité intrinsèque et de leur diversité. Dans un sens symbolique, il est le patrimoine de l'humanité ». Consultable sur http://portal.unesco.org.

33. Sompong SUCHARITKUL, « L'évolution continue d'une notion nouvelle », loc. cit.

34. Jean GADREY, « Les biens publics et communs des économistes », La Vie de la recherche scientifique, n° 393, mai/juin/juillet 2013, p. 23.

35. Cité par Mireille DELMAS-MARTY in Vers une communauté de valeurs ?, op. cit., p. 286.

36. Cf. la déclaration de l'OIT de 2008 sur la « justice sociale pour une mondialisation équitable » faisant du plein emploi et du « travail décent » des droits fondamentaux.

37. Cf. Wendy BROWN, Les Habits neufs de la politique mondiale, Les Prairies ordinaires, Paris, 2007.

38. Cf. Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, « Pour une politique des droits subjectifs. La lutte pour les droits comme lutte politique », L'Année sociologique, vol. 59, n° 1, 2009, p. 231-258.

39. Ibid., p. 252.

Proposition politique 9

Il faut instituer une fédération des communs

Poser la question des institutions du commun impose d'affronter ce qu'il est convenu d'appeler la « question du pouvoir » : dès lors que, comme nous l'avons vu[1], il est illusoire de penser qu'une expansion des communs « par en bas » et « de proche en proche » finira à la longue par saper les fondements du capitalisme jusqu'à déterminer son effondrement, il faut s'imposer de penser la construction politique d'un nouveau pouvoir sans céder d'un pouce sur le refus de principe de la stratégie de la « prise du pouvoir » comprise au sens de la conquête du pouvoir d'État. La « leçon de la Commune » est à cet égard l'exact opposé de celle qu'un Trotski avait cru bon de tirer : l'attachement au principe de l'autonomie communale ne fut pas cette « grande erreur » qui couvrait la « lâcheté devant l'action révolutionnaire »[2], il témoigna tout à l'inverse d'une grande lucidité concernant le caractère profondément autoritaire et antidémocratique de l'idée d'un État unitaire et centralisé. Le communalisme fit donc preuve d'une grande cohérence en s'affirmant d'emblée hostile à la « République une et indivisible »[3].

Or le seul principe politique respectueux de l'autonomie des gouvernements locaux est le principe fédératif. Comme le fait remarquer Proudhon : « Fédération, du latin foedus, génitif foederis, c'est-à-dire pacte, contrat, traité, convention, alliance, etc., est une convention par laquelle un ou plusieurs chefs de famille, une ou plusieurs communes, un ou plusieurs groupes de communes ou États, s'obligent réciproquement et également les uns envers les autres pour un ou plusieurs objets particuliers, dont la charge incombe spécialement alors et exclusivement aux délégués de la fédération[4]. » L'essentiel est dans cette réciprocité et cette égalité dans l'obligation qui exclut toute subordination de l'une des parties prenantes du pacte aux autres. Ainsi compris, ce principe s'oppose directement au principe de souveraineté de l'État-nation qui implique quant à lui un pouvoir suprême situé au-dessus de tous les autres et délié (ab-solutus) de toute obligation à leur égard[5]. En ce sens, il peut constituer un point d'appui pour qui entend définir les conditions d'une construction politique à partir du gouvernement des communs : on se rappelle en effet que le terme de munus renvoie à cette idée d'une obligation fondée sur l'exigence de réciprocité et de mutualité[6]. Mais il est, comme chacun sait, plusieurs sortes de fédéralismes. On peut schématiquement distinguer la fédération des peuples-États à l'échelle internationale, la fédération unissant plusieurs États à l'intérieur d'un État (fédération « intra-étatique ») ou à l'intérieur d'une entité qui n'est pas à proprement parler un État (seulement « interétatique »).

Le fédéralisme à l'échelle internationale

Commençons par la fédération des États à l'échelle internationale. Kant est l'auteur d'une esquisse philosophique intitulée Vers la paix perpétuelle (1795). Il y énonce trois articles définitifs en vue de cette paix dont chacun correspond à un niveau distinct du « droit public ». Le premier de ces articles stipule : « La constitution civique de chaque État doit être républicaine », ce qui correspond au premier niveau, celui du droit civique des hommes dans un peuple (jus civitatis). Le deuxième prononce : « Le droit des gens doit être fondé sur un fédéralisme d'États libres », ce qui correspond au niveau du droit des États considérés dans leurs rapports réciproques (jus gentium). Le troisième affirme : « Le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle », ce qui correspond au niveau du droit non pas international, mais bien cosmopolitique, « dans la mesure où hommes et États, qui sont dans des rapports d'influence extérieure réciproque, doivent être considérés comme des citoyens d'un État universel des hommes (jus cosmopoliticum) »[7]. On voit que le fédéralisme des États libres (droit des gens) présuppose que la constitution des États ainsi liés soit républicaine (droit civique), c'est-à-dire repose sur la séparation du pouvoir exécutif (le gouvernement) et du pouvoir législatif. Cette fédération constituerait une « alliance entre les peuples » et non un « État des peuples », c'est-à-dire un État fédératif unique à l'échelle mondiale. Loin de mettre fin à la pluralité des États, elle la présuppose, tout comme elle présuppose que cette pluralité ne peut être que celle des « peuples en tant qu'États », ce qui exclut que la fédération des peuples puisse se distinguer de la fédération des États. L'idée fédérative est ici seulement celle d'une « alliance de paix » (foedus pacificum) permanente en vertu de laquelle des États républicains s'engagent à œuvrer à la cessation définitive de toutes les guerres. Elle n'a donc pas le même contenu que l'« idée positive d'une république mondiale [8] ». La fédération des nations n'est en définitive qu'un moyen pour les États de se protéger de la guerre au prix d'un renoncement au prétendu « droit à la guerre ».

Une telle fédération interétatique purement défensive n'est d'aucun secours quand il s'agit de penser une coordination des communs à l'échelle mondiale fondée sur le principe politique de l'autogouvernement : elle ne remet pas fondamentalement en cause la souveraineté nationale et exclut le fédéralisme de la structure interne de chaque État en raison de cet attachement persistant au principe de souveraineté. On doit en outre être attentif au fait qu'elle trouve son complément dans un droit cosmopolitique dont l'unique article proclame un « droit de visite » pour l'étranger formellement distingué d'un « droit de résidence » : la reconnaissance d'un tel droit impose aux États d'accueillir sur leur sol tout étranger pour autant qu'il ne menace pas leur existence, sans envisager une installation durable de ce dernier. Ce que Kant a très précisément en vue avec ce « droit de visite », ce sont les conditions juridiques du développement du commerce international : il rejette par là l'« argument de la terra nullius en vertu duquel les Européens, en Amérique et en Afrique, ont tenu pour inexistants les droits des populations indigènes » et justifié la colonisation[9]. Tel est le véritable contenu du « droit de citoyenneté mondiale » qui n'a en tant que tel pas la moindre signification politique positive : sa fonction est exclusivement de favoriser les échanges commerciaux entre les nations dont on attend,

selon une vue assez répandue à l'époque, qu'ils contribuent à pacifier les relations internationales[10]. Il se confirme ainsi que l'« État universel des hommes » (troisième niveau du droit public) n'a de réalité que « suprasensible » dans l'ordre moral qui est celui du devoir[11]. Cet argument renvoie à son tour à une réinterprétation assez singulière de l'idée de la « possession commune originaire » du sol, dont on a vu plus haut quel rôle elle jouait chez Locke. Alors que ce dernier cherchait à justifier le passage de la copossession indivise à l'appropriation privée exclusive en se passant de l'artifice d'une convention, Kant parvient à faire de cette « possession commune originaire » le fondement du droit à la propriété privée. Loin de renvoyer à une quelconque origine historique, elle n'est en effet qu'une « Idée de la raison » permettant d'établir l'impossibilité juridique d'une res nullius : aucune chose n'est absolument vacante puisque tous, « non pas collectivement mais distributivement », doivent se considérer comme ayant également le droit de s'approprier une part de la terre qui n'a pas encore été appropriée. C'est dire à quel point le « commun » de la possession commune originaire du sol « se réduit à la licence accordée à tous, c'est-à-dire à chacun, de déclarer sienne une portion du sol que nul autre ne s'est auparavant appropriée[12] ». On vérifie par là que le type de fédération proposée (alliance interétatique purement défensive visant à garantir la paix) est lié au « droit de visite » de l'individu en ce que ces deux aspects « découlent du même principe, la liberté de posséder[13] ». Un tel « commun » du droit de chacun à l'appropriation n'a, on l'aura compris, que peu à voir avec le commun de l'usage commun dont il est question dans cet ouvrage.

La « république fédérative »

Il est cependant une autre sorte de fédéralisme, relative cette fois à la structure interne de l'État (le « droit civique »), et non plus aux rapports externes réciproques des différents États à l'échelle internationale (le « droit des gens »). La référence en la matière est le Livre IX de l'ouvrage de Montesquieu De l'Esprit des lois, plus précisément les chapitres I, II et III de ce Livre consacrés à la « constitution fédérative » et à la « république fédérative ». Parlant de cette dernière, Montesquieu écrit : « Cette forme de gouvernement est une convention par laquelle plusieurs corps politiques consentent à devenir citoyens d'un État plus grand qu'ils veulent former. C'est une société de sociétés, qui en font une nouvelle, qui peut s'agrandir par de nouveaux associés qui se sont unis[14]. » Par cette définition fameuse (« société de sociétés »), Montesquieu rompait avec l'identification établie par Pufendorf entre l'étatique et le national, d'une part, l'interétatique et l'international, de l'autre, double identification qui était la conséquence du principe de la souveraineté : avec cette union de plusieurs républiques, on a affaire à une association de plusieurs républiques qui ne relève pas de l'international, puisque les États liés par le pacte fédératif composent à l'échelle internationale une seule unité et que les citoyens de chaque république deviennent en même temps citoyens de la république issue de la fédération de toutes les républiques. La république fédérative combine par conséquent les avantages respectifs de la république à l'égard du dedans et de la monarchie « à l'égard du dehors »[15].

À la différence du fédéralisme prôné par Kant, cette forme de fédération a été expérimentée à plusieurs reprises au cours de l'histoire. Montesquieu lui-même mentionne la république des Provinces Unies de Hollande, la République fédérative d'Allemagne et les Ligues suisses, et vante l'exemple de l'antique République de Lycie, qui regroupait vingt-trois villes[16]. Cet éloge appuyé de la république fédérative n'a pas été sans inspirer les dirigeants de la révolution américaine. Madison s'est démarqué de cette théorie de la « république composée[17] » tout en valorisant le caractère « mixte » de la république américaine « mi-nationale, mi-fédérale[18] ». Mais Hamilton citera dans un article du Fédéraliste de 1788 les chapitres I et III du Livre IX de l'Esprit des lois, notamment le passage sur la confédération lycienne sollicité de telle manière que les vingt-trois « cités » grecques annoncent les « États » de l'Union[19]. De leur côté, les antifédéralistes invoqueront Montesquieu contre les partisans d'un État fédéral. Quoi qu'il en soit, ces derniers auront tendance dans ce débat à présenter le fédéralisme comme une « technique de répartition verticale des pouvoirs[20] », ce qui permet de le couper de tout contenu social déterminé et de le présenter comme une solution « technique » à un problème « technique ».

En réalité, cette présentation escamote l'essentiel. Du strict point de vue de la démocratie, et toutes choses étant égales par ailleurs, une différence assez nette apparaît déjà entre un « fédéralisme judiciaire », où c'est la Cour suprême qui est par ses interprétations le garant de la constitution, et un « fédéralisme référendaire », où c'est le peuple qui en est par son vote direct l'ultime garant[21]. C'est pourquoi, une fois encore, on ne peut que donner tort à Hannah Arendt lorsqu'elle fait mérite à la révolution américaine

d'avoir fait de l'auctoritas une fonction non pas « politique » mais « juridique » : le fait que l'on accorde à un collège de juges la charge d'exercer « une sorte de pouvoir constituant permanent[22] » ne témoigne pas en faveur du fédéralisme américain mais contre lui. Confier le « contrôle de constitutionnalité » à la « branche judiciaire du gouvernement » heurte en effet de front la conception démocratique de la séparation des pouvoirs en accordant au judiciaire une prééminence sur les organes proprement politiques, d'autant qu'il s'agit de juges nommés à vie et non de fonctionnaires élus et révocables. Plus largement, il faudrait se demander si l'éloge du principe fédératif de la Commune n'est pas en totale contradiction avec la valorisation dans le même ouvrage de la « plus importante » des innovations des constituants américains : dans la citation qui est reproduite au dernier chapitre de l'essai De la Révolution, Odyssée Barrot affirme que, en tant que « révolution sociale », la Commune de 1871 « continue » et « doit achever » 1793, alors que, « en tant que révolution politique », elle est « réaction contre 1793 et un retour à 1789 »[23]. Dans l'esprit de beaucoup de Communards, non seulement il n'y avait nulle contradiction entre révolution sociale et révolution politique, mais le principe fédératif hérité de 1789 était la forme politique la plus appropriée pour mener à bien la remise en cause du droit absolu de propriété amorcée en 1793[24]. Or l'interprétation arendtienne de la Révolution française va exactement en sens inverse en faisant de l'importance prise par la question sociale le ferment d'où naquit la Terreur, comme si l'objectif d'affranchir le peuple de la misère appelait de lui-même le recours aux moyens de la violence la plus déchaînée[25]. Sous ce rapport, on ne peut que souscrire au jugement porté par Castoriadis : « La question économique et sociale n'est pas, de fait, prise en compte dans le premier mouvement instituant des colonies de la Nouvelle-Angleterre. Arendt s'en félicite, comme si ce n'était pas là précisément l'un des facteurs qui ont conditionné cette évolution de la société américaine que par ailleurs elle déplore[26]. » Autrement dit, c'est l'ignorance de la question sociale qui a conduit les États-Unis à concéder toujours plus à la logique unitaire de l'État-nation et à tourner ainsi le dos au principe fédératif des « petites républiques » élémentaires qu'un Jefferson faisait valoir à la fin de sa vie. Le social prend alors sa revanche sous la pire des formes, celle de la constitution d'une oligarchie qui s'emploie méthodiquement à tenir le peuple à l'écart de toute participation directe aux affaires publiques en faisant de la politique « un métier et une carrière » et en introduisant dans la politique les méthodes de la publicité, « qui transforme les relations entre l'électeur et l'élu en rapports de vendeur à client[27] ».

Fédéralisme « intra-étatique » et « interétatique »

À la lumière d'une telle évolution, la question est de savoir dans quelle mesure le fédéralisme peut permettre, non pas de mettre illusoirement à distance le social, mais de lui donner une expression organisée afin d'en mieux combattre les effets les plus pervers. On s'aperçoit alors que la variété des architectures institutionnelles existantes n'est pas, tant s'en faut, directement corrélée à une diversité correspondante des contenus sociaux (par exemple, des systèmes de protection sociale). On a proposé de distinguer entre « fédéralisme interétatique » (le Canada et l'Europe en formation) et « fédéralisme intra-étatique » (la Suisse, les États-Unis et l'Allemagne) afin de mieux distinguer un État unitaire administrativement décentralisé, comme l'État américain, d'un fédéralisme « non centré » « à vocation asymétrique et multinationale », comme le Canada, où la relation entre gouvernement fédéral et gouvernements provinciaux se fait au moyen d'un réseau de « Conférences fédérales-provinciales »[28]. On peut tirer avantage de l'exemple canadien pour réfléchir à la manière dont l'Union européenne pourrait réorganiser ses propres institutions dans l'esprit d'une citoyenneté sociale renforcée et d'un fédéralisme monétaire[29]. Mais, envisagée sous le rapport du lien existant entre forme institutionnelle et contenu social, l'expérience de la construction européenne apparaît plutôt comme un parfait contre-exemple. En vue de son autolégitimation, cette construction s'est nourrie à des sources intellectuelles très diverses, de la réflexion de Kant sur la paix perpétuelle à l'ordolibéralisme allemand et à sa légitimation de l'État par le marché[30]. Du point de vue de sa réalité institutionnelle, l'Union n'est ni un État supranational, ni une Union de plusieurs États sur le modèle de la république fédérative, ni une alliance défensive qui relèverait directement et seulement du droit des gens, ni même un peu de tout cela à la fois. La crise qui la traverse est très profonde et touche à ses fondements. C'est pourquoi ni le retour à la souveraineté nationale ni la fuite en avant consistant à ajouter le « toit » d'une constitution politique fédérale aux fondations existantes ne peuvent ouvrir une véritable issue.

Jürgen Habermas a récemment proposé un réarrangement institutionnel destiné à remédier à la dérive technocratique de ce qu'il appelle le « fédéralisme exécutif[31] ». Mais cette position s'appuie sur une lecture intenable du Traité de Lisbonne : ce dernier ne serait pas très loin de donner à l'Union européenne la forme d'une « démocratie transnationale[32] » dans la mesure où il consacrerait la division du pouvoir constituant entre les citoyens de l'Union et les peuples des États membres. Dans son article 1, alinéa 1, le Traité de Lisbonne mentionne bien la « volonté des citoyens et des États d'Europe », mais qu'est-ce qui justifie de donner à ce « et » un sens partitif, comme s'il fallait comprendre que les citoyens et les États constituaient deux sujets distincts ? En réalité, la qualité de citoyen de l'Union n'est pas une qualité juridiquement distincte de celle de citoyen d'un État membre, tout simplement parce qu'il y a équivalence entre être « citoyen de l'Union » et être « citoyen d'un État membre de l'Union » : c'est en tant que citoyen d'un

État membre qu'un Européen est citoyen de l'Union et en nulle autre qualité. En fait, ce qui échappe complètement à Habermas, c'est la connexion interne entre trois aspects que l'on a souvent tendance à dissocier dans la discussion : 1/ le « fédéralisme exécutif », qui privilégie l'intergouvernemental (le Conseil européen) aux dépens du Parlement ; 2/ la constitutionnalisation de la concurrence, qui encourage la spéculation et engendre l'endettement des États ; 3/ le refus de reconnaître des droits sociaux comme droits fondamentaux[33]. La forme « expertocratique » déplorée par Habermas ne relève pas d'un « déficit démocratique » d'ordre superstructurel auquel on pourrait remédier isolément, elle est requise par le contenu social qui fut au point de départ de toute l'entreprise. La primauté de la concurrence et la secondarité des droits sociaux imposent, une fois reconnues, de faire de la Commission et du Conseil des ministres les deux organes chargés de « promouvoir l'intérêt général » : l'indépendance à l'égard des citoyens et du Parlement devient alors logiquement une garantie de la non-intrusion d'intérêts sociaux suspectés a priori de fausser le principe de concurrence.

La véritable portée du principe fédératif

La question est donc de déterminer le principe fédératif de telle sorte qu'il soit directement articulé à la conception d'une démocratie qui ne s'arrête pas à la sphère d'un « social » supposé organiquement étranger au « domaine public » de la politique pure, mais qui entend faire valoir dans l'agora et dans l'ekklèsia, pour reprendre les termes de Castoriadis, la même exigence politique sous des formes différentes. C'est précisément ce souci d'une continuité du social au politique qui a conduit certains à renouer avec la démarche du juriste Johannes Althusius, au point de présenter sa pensée comme le creuset de la « notion originelle du fédéralisme » qu'il faudrait opposer au fédéralisme moderne de type « étatique »[34].

En réalité, l'idée mère de la doctrine exposée dans sa Politica methodica Digesta (1603) n'est pas celle de fédération, mais celle de consociatio symbiotica, ce que Pierre Mesnard choisit de traduire par « communauté symbiotique » de manière à rendre la notion d'une union organique qui aurait pour effet la « transformation de ses membres en symbiotes ou convives »[35]. Il s'agit en effet d'une véritable communauté de vie (sym-biosis) dont la dimension affective et spirituelle fait toute la cohésion[36]. Mais Althusius vise à construire les communautés par ordre de complexité croissante à partir des communautés simples ou privées jusqu'aux communautés mixtes ou publiques, dont la forme supérieure est l'État : cette méthode reproduit l'« ordre génétique exact » dans lequel les communautés restreintes donnent naissance aux plus intégratives. De la sorte, les organismes les plus simples donnent invariablement naissance aux communautés plus complexes en s'incorporant à ces dernières en qualité de membres. Les deux grandes communautés privées sont la famille et le « collège » ou la « compagnie », groupement civil et volontaire dont les membres sont des « compagnons ». Les compagnies qui ont la plus grande extension sont les différents ordres, clergé, noblesse et tiers état. Par la coalescence de plusieurs communautés privées se constituent les communautés publiques ou Universitates, dont les membres sont des citoyens. Pierre Mesnard souligne que ce terme prend chez Althusius un sens spécifique : on ne devient citoyen que comme symbiote ayant fait ses preuves dans une compagnie, si bien que les éléments du corps civique ne sont pas les individus mais les communautés constituantes[37]. Il y a deux sortes de communautés publiques : la commune (commune rurale, village, paroisse, bourg, commune urbaine) et la province, dont les règles sont parfaitement homologues. Au-dessus de toutes ces communautés publiques particulières mais procédant toujours d'elles par coalescence, on a enfin l'État ou « communauté symbiotique intégrale »[38]. Cette communauté est elle-même dirigée par un collège d'éphores et par un magistrat suprême : les éphores constituent le collège suprême gardien de la constitution, l'instance qui représente le peuple et parle en son nom, tandis que le magistrat suprême est l'administrateur et l'agent investi du pouvoir exécutif. Mais cette dualité ne doit pas masquer la supériorité qui revient au corps collectif sur le premier magistrat : ce dernier n'est qu'un mandataire ou « féal », et c'est au nom du mandant, la communauté intégrale elle-même, que les éphores le soumettent à la justice et à la loi. En vertu du continuum qui

fait passer de chaque communauté à celle qui lui est immédiatement supérieure, c'est toujours le même principe qui prévaut à chaque niveau, celui d'une dualité des pouvoirs assortie d'une supériorité du collectif sur son mandataire : supériorité de la compagnie sur son président, supériorité du collège municipal sur le maire, supériorité des états (au sens d'ordres) de chaque province sur le comte qui en est le chef, etc.

Que peut-on apprendre du principe de cette construction du corps politique à partir des corps sociaux les plus simples ? Certes, l'État est ainsi constitué par le bas et non à partir d'un centre. Mais cette doctrine est tout entière sous-tendue par une conception du social qui mérite d'être mise en question. Le social y est en effet pensé selon une logique d'intégration de corporations de plus en plus complexes, si bien qu'on peut se demander si cette conception « n'est pas davantage une doctrine corporatiste qu'une doctrine fédéraliste[39] ». On comprend mal, dans ces conditions, que ce « fédéralisme » puisse être regardé comme adapté à la forme d'une coordination en réseaux en correspondance avec la technologie et la dimension constituante des mouvements sociaux actuels[40]. Et l'on voit également mal en quoi il pourrait nous inspirer pour penser l'articulation entre les différents communs à tous les niveaux de la vie sociale : l'usage commun est radicalement incompatible avec le principe de l'organisation corporative, si tant est que « commun » ne peut alors signifier « réservé à certaines communautés en tant que communautés ».

Il nous faut revenir à l'énoncé du principe fédératif pour tâcher d'identifier le type de fédération approprié à la pratique de l'usage commun à tous les niveaux de la vie sociale. Dans Du principe fédératif, Proudhon oppose le « contrat de fédération », par lequel les contractants « s'obligent réciproquement et également les uns envers les autres », à la communauté, dans laquelle il voit l'« image en miniature de tous les États absolus ». La fédération procède en effet d'une double exigence : d'une part, une exigence de réciprocité entre les contractants (sous ce premier rapport, le contrat est « synallagmatique » ou « bilatéral ») ; d'autre part, une exigence d'équivalence entre ce qu'on donne à chaque contractant et ce qu'il s'engage lui-même à donner (sous ce second rapport, le contrat est « commutatif »). Dans ces conditions, les contractants se réservent plus de droits et de libertés qu'ils n'en abandonnent en formant le pacte. À l'opposé, la « communauté » exige des associés qu'ils lui fassent don de leur indépendance et qu'ils lui soient voués tout entiers[41].

Proudhon dégage en ces termes le principe de l'opposition entre la commune et la communauté : « L'Autorité chargée de son exécution [du contrat de fédération] ne peut jamais l'emporter sur ses constituantes, je veux dire les attributions fédérales ne peuvent jamais excéder en nombre celles des autorités communales ou provinciales, de même que celles-ci ne peuvent excéder les droits ou prérogatives de l'homme et du citoyen. S'il en était autrement, la commune serait une communauté… » Il énonce ensuite ce qu'il regarde comme la « loi fondamentale » de tout le système fédératif : « En résumé, le système fédératif est l'opposé de la hiérarchie ou centralisation administrative et gouvernementale par laquelle se distinguent, ex aequo, les démocraties impériales, les monarchies constitutionnelles et les républiques unitaires. Sa loi fondamentale, caractéristique, est celle-ci : dans la fédération, les attributs de l'autorité centrale se spécialisent et se restreignent, diminuent de nombre, d'immédiateté, et si j'ose dire d'intensité, à mesure que la Confédération se développe par l'accession de nouveaux États. Dans les gouvernements centralisés, au contraire, les attributs du pouvoir suprême se multiplient, s'étendent et

s'immédiatisent, attirent dans la compétence du Prince les affaires des provinces, communes, corporations et particuliers, en raison directe de la superficie territoriale et du chiffre de la population[42]. »

Une telle « loi fondamentale » est bien différente de ce que la construction européenne nous a habitués à désigner par l'expression de « principe de subsidiarité ». Comme le fait justement remarquer Bruno Théret : « Le principe de subsidiarité, en effet, peut aussi bien être mobilisé pour étendre que pour limiter les prérogatives de l'Union et son domaine d'intervention. En tant que principe dynamique de décentralisation permettant d'étager le pouvoir en allouant les diverses compétences à différents niveaux d'un système politique conçu comme un super-État unitaire en devenir, il s'inscrit toujours dans le cadre d'une représentation fonctionnaliste et centraliste de l'ordre politique[43]. » De fait, ce principe, tel qu'il est formulé dans l'article 3b du Traité de Maastricht, est parfaitement compatible avec un projet centraliste ordonné au principe de concurrence puisqu'il conditionne seulement l'intervention de l'Union à l'impossibilité pour les États membres d'atteindre « suffisamment » les objectifs de l'action proposée[44]. Il n'a donc que peu de chose à voir avec une reconnaissance de principe de la diminution des attributions au fur et à mesure de la progression des échelons.

En outre, pour mieux apprécier la position de Proudhon, il faut souligner ici la continuité entre la critique précoce (1840) de l'idée même de « gouvernement » et la promotion quelque vingt ans plus tard (1862) de l'idée de fédération dans les rapports entre les États. En effet, les États qui sont appelés à se fédérer à l'échelle internationale ne sont pas des États unitaires relativement à leur constitution interne, mais constituent eux-mêmes des fédérations de communes. Le champ d'application du principe fédératif n'est donc pas limité au seul « droit des gens », dans la mesure où ce principe a pour fonction d'assurer la continuité de la commune à la province, de la province à l'État, de l'État à la fédération des États[45]. À emprunter à Kant son vocabulaire, on dira que ce principe concerne aussi bien le « droit civique » (premier niveau du droit public) que le « droit des gens » (deuxième niveau du droit public). Il est toutefois permis de douter que de telles distinctions conservent encore un sens pour autant qu'elles présupposent la centralité de l'État. Certes, à l'exigence d'une « constitution républicaine » (1er article du traité de paix perpétuelle) se substitue désormais l'exigence d'une « constitution fédérative » interne à chaque État. Mais cette même organisation fédérative se prolonge au plan international dans les rapports entre différents États qui n'ont pas pour vocation à former un super-État mondial, puisque cette idée d'un super-État reviendrait à trahir le principe fédératif lui-même en projetant la même forme d'un niveau déterminé au niveau supérieur. À l'inverse, plus on s'élève d'un niveau à un autre, plus les attributions doivent se restreindre et se spécialiser de telle sorte que les niveaux inférieurs conservent le maximum de prérogatives et de pouvoir d'initiative, ce qu'exclut l'intégration des différents États dans un État mondial. On peut en revanche imaginer des « Conférences » entre États à l'échelle d'une région ou d'un continent qui auraient elles-mêmes à se coordonner à l'échelle mondiale. Ce qui se dessine alors, c'est un fédéralisme radicalement non étatique plutôt que strictement « interétatique », au sens où nous l'avons entendu plus haut : à proprement parler, l'État ne disparaît pas mais il ne constitue plus qu'un échelon parmi d'autres à l'intérieur d'un continuum institutionnel qui l'excède tant par le bas que par le haut. S'il correspond à la réalité historique et sociale d'un « peuple », cet échelon est désormais destitué de tout

privilège particulier. Un fédéralisme non étatique est en ce sens un fédéralisme non centré.

C'est justement sur cette compréhension de la logique propre du principe fédératif que la Commune parisienne s'est appuyée pour élaborer son programme. La proclamation adoptée lors de sa seconde réunion ouvre ainsi explicitement la perspective de la « constitution de la fédération des communes de France[46] ». Rien d'étonnant à que Marx ait dû réviser son ancienne position pour reconnaître l'originalité de la constitution communale en 1871. Dans son Adresse du Comité central de mars 1850, il affirmait contre les démocrates partisans de la république fédérative : « [L]es travailleurs doivent non seulement combattre pour la république une et indivisible, mais aussi, en son sein, pour la centralisation du pouvoir la plus résolue entre les mains de la puissance d'État. Ils ne doivent pas se laisser égarer par les discours démocratiques sur la liberté des communes (Freiheit der Gemeinde), l'autogouvernement (Selbstregierung), etc[47]. » Marx se fait encore plus catégorique en affirmant qu'on ne doit pas tolérer qu'un droit de citoyenneté communale « se perpétue à travers une constitution communale dite libre » avant de se référer élogieusement à l'exemple de centralisation donné par la France de 1793. Dans une note ajoutée dans l'édition de 1885 de cette Adresse, soit près de quinze ans après la Commune, Engels indique qu'il n'a pas le moins du monde renoncé à l'idée de la centralisation politique nationale comme objectif politique du prolétariat. Tout occupé à dissiper un « malentendu » sur le sens de la critique par Marx du communalisme en 1850, il oppose l'autogouvernement provincial et local de la France de la Révolution, qu'il rapproche de celui qui existe aux États-Unis d'Amérique, à l'« égotisme borné, cantonal ou communal, qui nous choque et nous répugne en Suisse ». Cette opposition facile entre la grande Amérique et l'étroitesse de la Suisse ne vise pas tant à jouer d'un fédéralisme contre un autre qu'à justifier rétrospectivement le combat mené contre les « républicains fédéralistes de l'Allemagne du Sud » qui ne juraient en 1849 que par le modèle des cantons suisses. Au-delà de cette logique d'autojustification, elle a surtout pour fonction de restreindre la reconnaissance de l'autogouvernement communal à de strictes conditions : l'autonomie provinciale et locale n'est admissible que si elle s'inscrit à l'intérieur du cadre défini par la centralisation politique nationale[48]. Autant dire qu'il n'est pas question de faire de cette autonomie le levier d'une construction politique non unitaire et non centralisée et qu'elle se trouve ainsi largement vidée de sa substance. On retombe toujours sur la même limite du marxisme : le prolétariat ayant pour premier objectif la conquête du pouvoir d'État, il doit centraliser ses propres forces et a besoin pour cela du cadre d'un État unitaire et centralisé.

À cette idéalisation politique de 1793, Proudhon avait d'avance répliqué dans son ouvrage De la capacité politique des classes ouvrières (1865) en inscrivant ce moment dans un processus multiséculaire de formation de l'unité française « par annexions successives » qui ne fit que se continuer avec la Révolution dès 1789 : « Les réformateurs de 89, reprenant l'œuvre monarchique, érigèrent ce régime d'unité en doctrine d'État, aux acclamations jusqu'à ce jour prolongées de tout le peuple[49]. » Les communes résistèrent encore pendant un certain temps mais leur vitalité fut directement atteinte par les constitutions de l'An II et de l'An III, qui firent de l'administration municipale une simple subdivision de l'administration centrale, puis par l'institution des préfets le 17 février 1800. Cette évolution fut parachevée avec la loi du 5 mai 1855, qui attribue à l'empereur ou aux

préfets la nomination des maires et des adjoints : « Par la loi du 5 mai 1855 la commune est donc devenue ce que dès 1789, 1793 et 1795, la logique de l'unité avait décidé qu'elle serait, une simple succursale de l'autorité centrale[50]. » Tout en diagnostiquant la mort de l'« antique esprit des communes », Proudhon demeure convaincu que « le moment approche où, après une dernière crise, à l'appel de nouveaux principes, un mouvement en sens inverse commencera[51] ».

Pour une double fédération des « communs »

On demandera cependant en quoi cette compréhension du principe fédératif peut fonder, non pas seulement l'organisation des rapports entre les communes et l'autorité fédérale, ou encore entre les États et l'autorité fédérale, ce qui ressortit encore à la sphère politique stricto sensu, mais également celle des rapports des communs entre eux dans la sphère du social-économique. Plus largement, on s'interrogera sur l'aptitude d'un tel principe à fonder non pas simplement l'organisation interne de chacune des deux sphères, mais leur articulation réciproque. À cette fin, il importe avant tout de déterminer plus avant le contenu du principe fédératif lui-même.

Dans le monde bourgeois, fait valoir Proudhon, deux principes constituent « comme les deux colonnes de la société et de l'État » : d'une part, le principe de « centralisation politique », d'autre part, le principe d'« insolidarité économique », dit encore d'« anarchie mercantile et industrielle », qui « aboutit nécessairement à la féodalité du capital » en faisant contrepoids au premier principe[52]. À ces deux principes complémentaires, il convient d'opposer non pas deux principes distincts, mais un seul et même principe, celui de « mutualité », lequel implique aussi bien l'autonomie municipale que la solidarité économique. Pourquoi en est-il ainsi ? « Le mot français mutuel, mutualité, mutuation, qui a pour synonyme réciproque, réciprocité, vient du latin mutuum qui signifie prêt (de consommation), et dans un sens plus large, échange. » Si l'on suppose que l'emprunteur qui consomme ce prêt en rende l'équivalent sous une forme ou sous une autre et que le prêteur devienne de son côté un emprunteur, on aura alors une « prestation mutuelle » ou un « échange ». Mais l'important, explique Proudhon, est de comprendre « comment, sur cette idée de mutualité, réciprocité, échange, Justice, substituée à celles d'autorité, communauté ou charité, on en est venu, en politique et en économie politique, à construire un système de rapports qui ne tend à rien moins qu'à changer de fond en comble l'ordre social[53] ».

On objectera que le principe de mutualité ne concerne que la sphère des échanges, soit celle du social-économique, et qu'il s'articule malaisément avec le principe fédératif dont nous avons parlé jusqu'à présent. À cela, Proudhon répond que le fédéralisme n'est rien d'autre que l'extension du mutuellisme dans la sphère politique : « Ainsi, transporté dans la sphère politique, ce que nous avons appelé jusqu'à présent mutuellisme ou garantisme prend le nom de fédéralisme. Dans une simple synonymie, nous est donnée la révolution tout entière, politique et économique [...][54]. » On voit qu'il y a ici en même temps distinction des deux sphères économique et politique et identité du principe d'une sphère à l'autre. C'est la conscience de cette identité qui conduisit Proudhon à préconiser la mise en place de « compagnies ouvrières » qui ne soient soumises ni à l'État ni au capital, et c'est pour la même raison que la Commune de Paris favorisa la création d'ateliers coopératifs plutôt que le développement de la grande industrie, la centralisation extrême de cette dernière étant peu compatible avec l'autogouvernement dans la sphère de la production. Voilà qui permet de comprendre que la fédération soit, dans son principe,

double, à la fois fédération des unités de production et fédération des unités communales. C'est que, comme nous l'avons vu plus haut[55], le fédéralisme doit réaliser la combinaison de deux formes de démocratie : la démocratie politique des communes et la démocratie industrielle des compagnies ouvrières. On comprend, dans ces conditions, que la distinction des deux types de fédération, politique et économique agricole-industrielle, soit tout entière suspendue à la compréhension du principe fédératif comme extension du mutualisme à toute la société.

L'idée d'une double fédération permettant d'assurer l'articulation entre les deux sphères du politique et du social-économique nous paraît en elle-même très féconde. Toute la question est de savoir si une telle articulation peut reposer sur le principe de mutualité. Comme Proudhon l'indique lui-même, le mutuum de « mutualité » renvoie avant tout à l'exigence de réciprocité entre prêteur et emprunteur, à l'« échange des bons offices et des produits », en quoi il n'est guère transposable à toutes les relations sociales, sauf à vouloir réduire celles-ci à des arrangements contractuels passés entre des unités indépendantes. C'est d'ailleurs là l'une des pentes les plus constantes de la pensée de Proudhon, comme le manifeste sa proposition de mettre les « contrats » à la place des « lois ». Or, comme on l'a fait remarquer au début de cet ouvrage[56], si mutuum est bien un dérivé de munus, ce dernier n'en est pas moins irréductible à une exigence formelle de réciprocité en ce qu'il est indissociable de l'exercice de charges publiques. Il convient donc de réaffirmer la primauté du munus sur le mutuum et, par voie de conséquence, de faire du principe de la coobligation qui lie les coparticipants d'une même activité le principe tant de l'organisation interne des deux sphères que de leur articulation réciproque. On s'interdira de partir du principe de la sphère des échanges (le mutuum) pour l'étendre dans un second temps à la sphère politique sous la forme de la fédération : ce serait là encore ordonner la seconde sphère à la première, même si c'est en un sens différent de celui auquel un certain marxisme nous a habitués. Au lieu que la centralisation étatique « corresponde » à la centralisation de la grande industrie, ce serait cette fois la mutualité politique qui prolongerait la mutualité des échanges économiques. Mais, dans les deux cas, la sphère politique emprunterait son principe d'organisation à la sphère de l'économie, ce qui ne pourrait que compromettre son existence. À l'horizon de cette position on retrouve l'idée bien connue d'une dissolution du gouvernement dans l'économie qui avait hanté le premier Proudhon et dont Marx persistera à faire la vérité ultime de l'histoire.

Tout à l'inverse, il nous faut poser en même temps et du même geste et l'irréductible diversité des deux types de fédérations et leur nécessaire coordination démocratique : à la différence du mutuum, le commun est non pas un principe économique qui deviendrait politique en s'étendant à la sphère politique, pas plus d'ailleurs qu'un principe moral de justice valant pour tous les temps, mais d'emblée un principe politique qui a vocation à gouverner la sphère social-économique comme la sphère politique publique. La question est de savoir comment traduire institutionnellement la différence entre les deux sphères sans pour autant faire obstacle à leur articulation.

En dépit de son attachement à une séparation absolue de ces deux sphères, Hannah Arendt nous fournit indirectement une indication dans sa réponse à la dernière question de l'entretien « Politique et révolution » (1970). Plaidant en faveur d'une « conception nouvelle de l'État » qui rompe avec le principe de la souveraineté (soit la « revendication d'un pouvoir sans limites et sans contrôle dans la conduite de la politique étrangère »), elle

suggère que « les premiers éléments d'une telle conception pourraient être empruntés au système fédéral, qui a cet avantage que le pouvoir n'y émane pas directement de la base ou du sommet, mais se répartit sur un plan horizontal, de sorte que les unités fédérées limitent et contrôlent mutuellement leurs pouvoirs »[57]. Évoquant juste après le système de gouvernement des conseils, elle prend bien soin de préciser qu'« il y a des conseils de toute espèce et pas seulement des conseils ouvriers[58] », des conseils de quartiers, de professions, d'immeubles, d'usines, etc., qui constituent tous des organes de participation aux affaires publiques. La suggestion est d'autant plus intéressante qu'elle s'écarte de l'assise purement territoriale donnée à l'organisation interne de la sphère publique en tant que sphère politique par toutes les propositions de refonte du système de gouvernement. Que l'on songe en particulier à celle qu'émet Jefferson vers la fin de sa vie : « Divisez les comtés en districts[59]. » Car il s'agit là sans nul doute d'une nouvelle « subdivision administrative » destinée à lutter contre le danger de corruption émanant de l'expansion croissante de la sphère privée : dans la mesure où les comtés forment un échelon qui est encore trop vaste pour donner à chaque citoyen la possibilité de prendre effectivement part aux affaires publiques, les « républiques élémentaires » des districts auraient pour fonction de mettre en quelque sorte l'espace public à la portée du simple citoyen. Reste que, d'un bout à l'autre de la « gradation d'autorités » (district, comté, État, Union), on ne sort pas d'une logique d'élargissement progressif de l'assise territoriale du gouvernement politique. Mais l'extrême diversification des types de conseils avancée dans l'entretien de 1970 induit une sorte de pluralisation radicale de la sphère publique : il est en effet cette fois question de conseils formés sur une base socioprofessionnelle. Dès lors que cette nouvelle forme de gouvernement est appelée à se maintenir au-delà du moment de l'effervescence révolutionnaire qui l'a vue naître, on voit mal comment les conseils constitués sur une telle base n'introduiraient pas des intérêts sociaux jusque dans la sphère publique elle-même. La pluralisation envisagée favorise en fait un élargissement de la sphère publique propre à lui faire prendre en charge une dimension essentielle du social : celle d'une diversité des intérêts sociaux toujours susceptible de déboucher sur un conflit ouvert.

Mais Arendt va encore plus loin dans les dernières lignes de son entretien : « Un État constitué de cette façon, à partir des conseils, auquel le principe de souveraineté demeurerait totalement étranger, aurait admirablement vocation pour réaliser des fédérations de types divers, en particulier parce que la base même de son pouvoir s'établirait sur un plan horizontal et non vertical[60]. » La pluralisation radicale des types de fédérations avancée dans ce passage est plus difficile encore à concilier avec le schéma proposé par Jefferson qui ne prévoit qu'un seul type de fédérations, celui qui s'établit sur un plan vertical selon la logique de la « gradation d'autorités ». L'horizontalisation qui s'esquisse à travers cette remarque allusive ouvre la possibilité de mettre en rapport non pas seulement tous les degrés inférieurs avec le degré supérieur, mais les différents degrés inférieurs entre eux sans passer par le niveau supérieur de la pyramide institutionnelle – le district avec d'autres districts, le comté avec d'autres comtés, etc., indépendamment de l'élection des délégués à l'échelon supérieur. On peut aller plus loin encore en considérant que le système des conseils qu'elle préconise inclut des organes constitués sur une base socioprofessionnelle. On obtiendrait alors quelque chose comme une double horizontalité ou horizontalité croisée : d'une part, la relation des conseils

établis sur une base socioprofessionnelle entre eux, d'autre part, la relation de ce type de conseils avec des conseils établis sur une base strictement territoriale. Mais, dans la mesure où cette double relation doit être réversible, on aura aussi la relation de ces derniers conseils entre eux ainsi qu'avec les conseils de professions.

Pour peu que l'on pousse aussi loin que possible cette logique institutionnelle de la double horizontalité, on se représentera un système complexe articulé à partir d'une double fédération : d'un côté, la fédération des communs constitués sur une base socioéconomique, de l'autre la fédération des communs établis sur une base purement territoriale ; ou, si l'on veut, d'un côté la fédération social-économique, de l'autre la fédération politique. Entre ces deux sortes de communs s'établit une relation horizontale croisée telle que : 1/ les communs sociaux-économiques (communs de production, de consommation, banques de semences, etc.) sont constitués indépendamment de toute logique de territorialité, c'est-à-dire en fonction des seules nécessités de la prise en charge des choses pour la garde desquelles ils se sont formés ; ainsi, un commun fluvial ou forestier a son espace propre qui peut traverser les frontières administratives d'une région ou d'un pays et qui est soutenu par des règles propres valant à l'intérieur de cet espace ; 2/ les communs politiques sont en revanche constitués selon une logique d'intégration croissante des territoires les uns aux autres. Ils font prévaloir à l'échelle d'un territoire donné des règles assurant la coordination des communs sociaux qui en relèvent. Quelle que soit l'étendue de ce territoire, ces règles définissent une « constitution politique ». L'unité de base des communs politiques est la commune, forme élémentaire de l'autogouvernement politique local qui redonne son ancien sens de structure politique au municipium romain. La constitution politique de base est donc la constitution communale. Quel que soit l'échelon territorial auquel elle correspond dans la pyramide institutionnelle, toute constitution politique repose sur la reconnaissance des droits fondamentaux des individus. Elle confie à tout commun politique la garde vigilante de ces droits. Au-delà de l'élaboration de ces règles constitutionnelles, les communs politiques constituent par conséquent des instances d'appel pour les individus qui, à l'intérieur d'un commun social donné, verraient leurs « droits subjectifs » menacés ou remis en cause. Ce système de la double fédération des communs a pour vocation de s'étendre à l'échelle du monde.

Construire une citoyenneté politique transnationale

Quel type de citoyenneté pourrait bien correspondre à cette proposition d'une fédération mondiale ? En tout état de cause il est exclu qu'il s'agisse d'une « citoyenneté mondiale » pensée par projection à l'échelle du monde de la citoyenneté étatique-nationale : la fédération des communs ne dessinant en aucune manière les contours d'un État mondial, la citoyenneté qui lui correspond ne pourra être que plurielle et décentrée, comme l'espace public qu'elle reconfigure radicalement. Mais combattre pour un tel objectif implique sans aucun doute d'œuvrer activement, dès à présent, à la construction de nouvelles formes de citoyenneté par-delà les frontières nationales. On ne se dissimulera pas la difficulté de la tâche en arguant de la crise conjointe de la nationalité et de la souveraineté. Que l'on soit en présence d'un processus de « dénationalisation de la citoyenneté » ne nous paraît guère douteux. Mais il ne faut pas se faire d'illusion sur la nature de ce processus : « C'est la mobilité du capital, bien plus que la mobilité des populations, qui sape les fondements de la citoyenneté nationale[61]. » Il n'y a donc aucune « communauté transnationale[62] » qui émerge de ce processus de dilution de la nationalité. Il s'agit donc de construire une citoyenneté transnationale en l'absence de toute appartenance à une communauté transnationale.

À l'heure des périls écologiques, il peut être aujourd'hui tentant de renouer avec le cosmopolitisme en invoquant une « citoyenneté mondiale » : nous serions tous citoyens du même monde et cette appartenance nous ferait un devoir d'agir en citoyens du monde. Mais le monde peut-il vraiment être considéré comme une cité ? À partir de quel point de vue peut-on se dire citoyens du monde et quel sens faut-il donner alors à la notion de citoyenneté ? Il a été question plus haut de la citoyenneté mondiale, que Kant comprend comme une citoyenneté supra-étatique, distincte de la « citoyenneté d'État » comme de la citoyenneté infra-étatique qu'est la « citoyenneté de ville »[63]. Que la citoyenneté d'État ne soit pas la « norme de la citoyenneté en général », voilà qui est indiscutable à nos yeux. Mais on doit en même temps reconnaître que la notion de citoyenneté perd beaucoup de sa substance à se diluer ainsi à l'échelle du monde : nous l'avons vu, le droit de citoyenneté mondial se ramène au « droit de visite » supposé garantir les échanges commerciaux entre les nations, il n'est pas un « droit de résidence ». Dans ces conditions, on voit mal ce qui pourrait éviter à la « citoyenneté mondiale » de perdre tout contenu politique assignable. Le supra-étatique semble, sinon condamné à s'évaporer dans la morale, du moins menacé par l'apolitisme.

Au moins les stoïciens pouvaient-ils fonder la cité du monde sur la commune constitution de tous les êtres raisonnables (dieux et hommes) : être soucieux du bien commun (koinônikon), c'était pour eux se mettre au service du Tout, dont la cité politique (polis) n'est qu'une petite image. La primauté de la Cité universelle ou « Cité d'en haut » sur la cité politique est affirmée avec force. C'est donc en tant qu'homme que chacun de nous est citoyen du monde[64]. La difficulté est que la citoyenneté semble condamnée à perdre en qualité politique ce qu'elle gagne en extension, de sorte qu'une citoyenneté

mondiale tend à se confondre purement et simplement avec la qualité d'homme, avec l'humanité. Le cosmopolitisme en est alors réduit à affirmer une citoyenneté non politique. Mais une citoyenneté non politique n'est-elle pas un pur non-sens ? On n'échappe pas à la difficulté en invoquant une relation d'appartenance à la « Terre-sol » comme « cité des hommes et de l'ensemble des êtres vivants »[65]. Car cette relation impose de penser la citoyenneté mondiale du cosmopolitisme comme « métapolitique » et corrélativement le droit du citoyen du monde comme un droit « de l'humanité »[66]. Or ce qu'il faut parvenir à penser, c'est une forme spécifique de citoyenneté qui puisse déjouer l'alternative : ou bien une citoyenneté mondiale nécessairement non politique, qu'elle soit infrapolitique ou métapolitique, ou bien une citoyenneté politique nécessairement étatique et nationale. Bref, il faut ouvrir la voie à une citoyenneté politique non étatique et non nationale, en évitant le repli sur une citoyenneté « morale » ou seulement « commerciale » et « culturelle ». Une telle activité relève à n'en pas douter de la praxis instituante (par exemple, en encourageant la construction de collectifs regroupant des citoyens de plusieurs nationalités autour d'un enjeu écologique commun).

Au-delà de ces expérimentations politiques qui débordent le cadre de la nation, on peut envisager cette forme de citoyenneté que James Holston a désignée du beau nom de « citoyenneté insurgée » (insurgent citizenship) en se référant à la forme de citoyenneté pratiquée par les citoyens des populations défavorisées vivant dans les quartiers périphériques des grandes métropoles brésiliennes : ils ont imposé par leur combat des droits nouveaux jusqu'alors réservés à des minorités privilégiées, notamment en matière de services publics d'hygiène et d'éducation[67]. Cet exemple permet de comprendre que la citoyenneté non étatique peut prendre des formes très diverses, du local au transnational, qui remettent en cause la logique d'étagement cumulatif envisagée par Marshall (des droits civils aux droits politiques puis de ceux-ci aux droits sociaux). Dissociée de toute relation d'appartenance et des droits attachés à cette appartenance, la citoyenneté transnationale doit se penser en termes de pratiques plutôt qu'en termes de droits formels octroyés : ainsi comprise, « la citoyenneté a bien toujours affaire avec les droits, et de droits qui s'actualisent dans des pratiques : dans l'usage de droits reconnus, dans leur défense, quand ils sont menacés, et dans la lutte pour l'obtention de droits nouveaux[68] ».

On objectera peut-être que la pratique d'une telle citoyenneté ne suffit pas à rapprocher de nous l'horizon d'une fédération mondiale des communs. Laissons Hannah Arendt répondre à cette objection : « Mais si vous me demandez à présent quelles peuvent en être les chances de réalisation [d'un État formé à partir des conseils], je dois vous répondre qu'elles sont extrêmement faibles, pour autant même qu'elles existent. Mais, peut-être, après tout, avec la prochaine révolution[69]... »

Notes

1. Cf. supra, chapitre 3 : c'est ce que nous avons alors appelé l'illusion de la « diffusion par l'extérieur ».

2. Voir Pierre DARDOT et Christian LAVAL, Marx, prénom : Karl, op. cit., p. 318-319.

3. Hannah ARENDT, De la Révolution, op. cit., p. 571.

4. Pierre-Joseph PROUDHON, Du principe fédératif, Éditions TOPS/Trinquier, Antony, 1997, p. 86. Se fondant sur cette même étymologie, Daniel Elazar rapproche foedus de covenant (pacte) et fait de la

combinaison de l'autorité exercée par soi-même (self rule) et de l'autorité partagée (shared rule) la caractéristique du fédéralisme. Voir Daniel ELAZAR, Federal Systems of the World. A Handbook of Federal, Confederal and Autonomy Arrangements , Longman, Harlow, 1991, p. xv (cité par Bruno THÉRET, Protection sociale et fédéralisme. L'Europe dans le miroir de l'Amérique du Nord, Presses de l'université de Montréal, Montréal, 2002, p. 42).

5. Bruno THÉRET, Protection sociale et fédéralisme, op. cit., p. 46, note 9 : Bruno Théret cite Thomas. O. HUEGLIN, « New wine in old bottles ? Federalism and Nation States in the twenty first century. A conceptual overview », in Karen KNOP, Sylvia OSTRY, Richard SIMEON et Katherine SWINTON (dir.), Rethinking Federalism. Citizens, Markets, and Governments in a Changing World , University of British Columbia Press, Vancouver, 1995, p. 203.

6. Voir sur ce point supra, chapitre 1.

7. KANT, Vers la paix perpétuelle, Garnier-Flammarion, Paris, 1991, p. 83-84.

8. Ibid., p. 93.

9. Nous renvoyons sur ce point aux explications très convaincantes de Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, « Pour une politique des droits subjectifs », loc. cit., p. 118-119.

10. Lisant Kant, Michel Foucault interprète la « planétarisation commerciale » comme la « garantie de la paix perpétuelle ». Cf. Michel FOUCAULT, Naissance de la biopolitique, op. cit., p. 60.

11. Voir sur ce point supra, chapitre 1 : « Le commun, entre le vulgaire et l'universel ».

12. Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, « Pour une politique des droits subjectifs », loc. cit., p. 135. L'auteure cite en note cette affirmation de Durkheim (Leçons de sociologie) interprétant Kant : « Le droit que l'humanité a sur la terre implique le droit des particuliers à occuper des portions restreintes de la surface de la terre »

13. Ibid., p. 137.

14. MONTESQUIEU, De l'Esprit des lois, Classiques Garnier, Paris, 1973, t. I, p. 140.

15. Ibid., p. 142.

16. Ibid., p. 144.

17. Cf. Le Fédéraliste, n° 10, 22 novembre 1787, in Alexander HAMILTON, John JAY et James MADISON, Le Fédéraliste, édité par Anne Amiel, Garnier-Flammarion, Paris, 2012, p. 128-141.

18. Olivier BEAUD, article « Fédéralisme », in Philippe RAYNAUD et Stéphane RIALS (dir.), Dictionnaire de philosophie politique, op. cit., p. 273. Cf. Le Fédéraliste , n° 38, 12 janvier 1788, in Alexander HAMILTON, John JAY et James MADISON, Le Fédéraliste, op. cit., p. 307-315.

19. Paul VERNIÈRE, Montesquieu et l'esprit des lois ou la Raison impure, SEDES, Paris, 1977, p. 124.

20. Olivier BEAUD, article « Fédéralisme », loc. cit.

21. Ibid., p. 43, note 5.

22. Hannah ARENDT, De la Révolution, op. cit., p. 509.

23. Ibid., p. 571. On verra plus loin dans ce même chapitre que Proudhon, loin d'opposer 1789 à 1793, voyait dans 1793 la continuation d'une tendance unitaire et centraliste amorcée dès 1789.

24. En fait, dans la Déclaration au peuple français du 19 avril 1871, les Communards font référence au mouvement des communes amorcé dès le XIIe siècle. Sur ce point voir Pierre DARDOT et Christian LAVAL, Marx, prénom : Karl, op. cit., p. 308.

25. Ibid., p. 377 : « Ce furent la nécessité, les besoins pressants du peuple qui déchaînèrent la Terreur et menèrent la Révolution à sa perte » ; p. 406 : « D'emblée, ou presque, l'orientation de la Révolution française dévia de ce cours fondateur en raison de l'immédiateté de la souffrance ; elle fut déterminée par les exigences de libération vis-à-vis non de la tyrannie mais de la misère, et fut poussée à agir par l'immensité sans limites de la misère du peuple et de la pitié que celle-ci suscitait. »

26. Cornelis CASTORIADIS, Quelle démocratie ?, op. cit., p. 241.

27. Hannah ARENDT, De la Révolution, op. cit., p. 580-581.

28. Bruno Théret se réfère à Smiley (1977) : Protection sociale et fédéralisme, op. cit., p. 69.

29. C'est le point de vue adopté par Bruno Théret in ibid.

30. Pour une présentation de l'ordolibéralisme, voir Michel FOUCAULT, Naissance de la biopolitique, op.

cit., p. 81-184, ainsi que Pierre DARDOT et Christian LAVAL, La Nouvelle Raison du monde, op. cit., p. 187-218.

31. Jürgen HABERMAS, La Constitution de l'Europe, Gallimard, Paris, 2012, p. 14 et 71. L'expression de « fédéralisme exécutif » est empruntée aux représentants de l'État du Québec qui l'ont forgée pour critiquer le court-circuitage des différents Parlements du Canada par un recours de plus en plus systématique aux Conférences intergouvernementales (ibid., p. 186-187, note 2).

32. Ibid., p. 15 et 76.

33. Sur ce point, on se reportera à l'article de Gérard RAULET, « La crise de l'Union européenne : une crise de légitimité démocratique », in Yves Charles ZARKA, Refaire l'Europe avec Jürgen Habermas, PUF, Paris, 2012, p. 98-102.

34. Olivier BEAUD, article « Fédéralisme », loc. cit.

35. Pierre MESNARD, L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle, Vrin, Paris, 1977, p. 578.

36. Ibid., p. 581. Pierre Mesnard indique que tout le lexique d'Althusius a pour fonction de signifier la chaleur du sentiment collectif qui donne à chaque communauté son unité.

37. Ibid., p. 587.

38. Ibid., p. 593.

39. Olivier BEAUD, article « Fédéralisme », loc. cit.

40. C'est à partir de l'opposition entre « réseau » et « pyramide » que Negri a présenté le fédéralisme d'Althusius dans la séance du 21 mars 2012 du séminaire « Du public au commun ».

41. Pierre-Joseph PROUDHON, Du principe fédératif, op. cit., p. 87. La clause du contrat de Rousseau (l'« aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté ») définit de ce point de vue un parfait modèle de « république unitaire ».

42. Ibid., p. 88-89.

43. Bruno THÉRET, Protection sociale et fédéralisme, op. cit., p. 41.

44. Ibid., note 1.

45. Dans une lettre du 2 novembre 1862, écrite pendant la rédaction de son ouvrage Du principe fédératif, il résumera toute sa trajectoire en ces termes : « Si en 1840, j'ai débuté par l'anarchie, conclusion de ma critique de l'idée gouvernementale, c'est que je devais finir par la fédération, base nécessaire du droit des gens européens, et plus tard de l'organisation de tous les États. » (Cité par Olivier BEAUD, article « Fédéralisme », loc. cit.)

46. Gustave LEFRANÇAIS, Le Mouvement communaliste à Paris en 1871, Ressouvenances, Cœuvres-et-Valsery, 2001, p. 197.

47. Karl MARX, Œuvres, Politique I, op. cit., p. 557 (traduction modifiée). Hannah Arendt cite ce passage dans son essai De la Révolution (op. cit., p. 561, note 2), mais se trompe en affirmant que ce texte a été rédigé deux ans après La Guerre civile en France, ce qui ne retire rien à la pertinence de sa critique sur le fond.

48. Karl MARX, Œuvres, Politique I, op. cit., note de la page 557.

49. Pierre-Joseph PROUDHON, De la capacité politique des classes ouvrières, Dentu, Paris, 1865, p. 288.

50. Ibid., p. 293 (nous soulignons).

51. Ibid., p. 298.

52. Ibid., p. 287.

53. Ibid., p. 90.

54. Ibid., p. 183.

55. Cf. supra, chapitre 9 : « Le fédéralisme comme organisation sociale et politique ».

56. Cf. supra, chapitre 1 : « La coactivité comme fondement de l'obligation politique ».

57. Hannah ARENDT, « Politique et révolution », in L'Humaine Condition, op. cit., p. 1007-1008.

58. Ibid., p. 1009 (nous soulignons).

59. Hannah ARENDT, De la Révolution, op. cit., chapitre VI, p. 554.

60. Hannah ARENDT, « Politique et révolution », loc. cit., p. 1010 (nous soulignons).

61. Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, La Démocratie sans « demos », op. cit., p. 179.

62. Selon Soysal Yasemin NUHOGLU, Limits of Citizenship, The University of Chicago Press, Chicago, 1994, p. 3 (cité in ibid., p. 175), c'est une telle communauté qui serait aujourd'hui en voie de constitution.

63. La citoyenneté de ville renvoie à l'expérience historique du « bourgeois » des villes médiévales prenant part à la gestion des affaires publiques, expérience qui a précédé l'« étatisation de la citoyenneté » : sur cette différenciation des formes de citoyenneté chez Kant, on se reportera de nouveau à l'ouvrage de C. COLLIOT-THÉLÈNE, La Démocratie sans « demos », op. cit., p. 120-121.

64. Pierre HADOT, La Citadelle intérieure, Fayard, Paris, 1997, p. 227-228, qui cite Marc-Aurèle : « Ma cité et ma Patrie à moi, en tant que je suis Antonin, c'est Rome. Ma cité et ma Patrie à moi, en tant que je suis homme, c'est le Monde » (nous soulignons).

65. Yves-Charles ZARKA, L'Inappropriabilité de la Terre , Armand Colin, Paris, 2013, p. 45. Cet essai entreprend de déduire la norme de l'inappropriabilité d'une conception phénoménologique de la Terre comme « sol » auquel nous lierait une relation d'appartenance. C'est précisément le caractère fondateur d'une telle relation qui nous paraît problématique. On s'accordera néanmoins avec l'auteur sur le fait que « l'on ne sort pas de la logique de l'appropriation en opposant une appropriation à une autre : une appropriation publique à une appropriation privée (individuelle ou collective) » (ibid., p. 49).

66. Ibid., p. 86 et 48.

67. James HOLSTON, Cities and Citizenship, Duke University Press, Durham, 1999 (cité par Catherine COLLIOT-THÉLÈNE in La Démocratie sans « demos », op. cit., p. 183).

68. Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, La Démocratie sans « demos », op. cit., p. 182.

69. Hannah ARENDT, « Politique et révolution », loc. cit., p. 1010.

Post-scriptum sur la révolution au XXI e siècle

Hegel décrit l'étrange pressentiment d'un monde nouveau en train d'advenir : « Ainsi l'esprit qui se forme mûrit lentement et silencieusement jusqu'à sa nouvelle figure, désintègre fragment par fragment l'édifice de son monde précédent ; l'ébranlement de ce monde est seulement indiqué par des symptômes sporadiques ; la frivolité et l'ennui qui envahissent ce qui subsiste encore, le pressentiment vague d'un inconnu sont les signes annonciateurs de quelque chose d'autre qui est en marche. Cet émiettement continu qui n'altérait pas la physionomie du tout est brusquement interrompu par le lever du soleil qui, dans un éclair, dessine en une fois la forme du nouveau monde[1]. » Si nous sentons aujourd'hui que le vieux monde est en train de disparaître « fragment par fragment », l'étrangeté dont parle Hegel est redoublée par le fait que nous ne savons pas très bien si cet ébranlement ouvre sur le règne tyrannique et de plus en plus absolu du capital ou bien sur une nouvelle révolution démocratique et anticapitaliste à l'échelle planétaire. Bien naïf celui qui ne verrait dans l'écroulement pressenti que les signes du « lever du soleil », lors même qu'il pourrait bien annoncer une nuit qui n'en finirait plus. Nous sommes donc bien loin des certitudes anciennes qui faisaient dire aux philosophes du XIXe siècle que la rupture dans l'histoire était un accouchement, et que le nouveau qui advenait était toujours nécessairement « supérieur » à l'ancien. Autant dire qu'en ce début de XXIe siècle personne ne peut connaître la voie qui sera prise. Mais ce dont nous pouvons être sûrs, c'est que s'ouvre devant nous une longue période de convulsions, d'affrontements et de bouleversements. Ceux qui rêvent de douce transition vers un monde plus écologique et plus généreux, ceux qui pensent pouvoir faire revenir en douceur le capitalisme dans son lit par quelques mesures fiscales, monétaires et douanières, ceux qui attendent un nouveau Keynes ou un nouveau Roosevelt, pèchent gravement par irréalisme et par ignorance. Ils ne veulent toujours pas comprendre l'impitoyable dynamique par laquelle le néolibéralisme fait de la concurrence la loi de notre monde, ils ne veulent pas comprendre, surtout, le caractère systématique du pouvoir oligarchique mondial, fait de gouvernance financière et de surveillance policière, ils se refusent en conséquence à admettre les contraintes insurmontables que le cadre institutionnel du néolibéralisme impose aux politiques, aux comportements et aux subjectivités, tant du moins qu'on en demeure prisonnier.

Pourtant, l'impasse est manifeste. Comment ne pas s'apercevoir que les « réformes » auxquelles on appelle aujourd'hui n'ont plus rien de commun avec la cause du « progrès » dont se réclamaient les combats d'hier ? Comment ne pas comprendre que le terme même de « réforme » a fini par signifier exactement le contraire d'une avancée vers la justice sociale ? Comment ne pas observer que, sans aucune exception, la gauche dite « social-démocrate » s'est condamnée au néant politique en se faisant l'agent des contraintes de la mondialisation capitaliste et de la finance de marché[2] ? D'où le sentiment qui parfois nous gagne que le capitalisme a totalement gagné, qu'il s'est imposé au centre des

systèmes politiques et que, pénétrant très en profondeur dans les manières de vivre des populations, il est même parvenu à changer « le cœur et l'âme » des gens, selon les vœux de Margaret Thatcher[3].

Il est vrai qu'il n'est pas facile de percer la logique qui préside aux transformations en cours. Les discours se contredisent les uns les autres, quand ils ne sont pas les uns et les autres brutalement démentis par les actes. L'inconséquence des médias ou des responsables politiques est à cet égard frappante : on peut chanter les louanges de la compétition le matin, pleurer sur le chômage et la pauvreté à midi et appeler à la libéralisation du marché du travail le soir. Mais derrière ces contradictions et cette inconséquence, qui pétrifient l'esprit autant qu'elles liquéfient la volonté, il y a en réalité une rationalité, une « nouvelle raison du monde », pour reprendre le titre de notre ouvrage paru en 2009. Que n'a-t-on pas alors entendu ! Certains critiques nous reprochèrent de nourrir fatalisme et découragement. À leurs yeux, la crise financière marquait la fin du cycle néolibéral et, pour beaucoup, elle signifiait le retour en force de l'État social et du keynésianisme. Notre propos venait donc à contre-courant : on nous jurait qu'avec la crise et devant la faillite du capitalisme dit « sauvage » la Terre allait reprendre sa révolution dans le bon sens après une inversion de quelques décennies, qu'il suffisait de « réguler », de « relancer » et de « moraliser » pour que tout reparte comme en 1945. On a vu ce que valaient de tels pronostics « optimistes » et « volontaristes ». Nous persistons et signons : la raison néolibérale n'a pas fini de s'imposer, non seulement parce qu'elle n'a pas encore rencontré de contre-forces suffisantes mais aussi parce que la manière dont elle s'impose n'a toujours pas été bien comprise. L'enfermement disciplinaire dans le cadre d'une concurrence universalisée est le principal levier de la mutation des sociétés et des États, pour le plus grand profit d'une oligarchie fort réduite en nombre mais extrêmement puissante qui parvient à drainer en sa seule faveur les gains issus de la compétition[4].

Mais nous maintenons aussi qu'il n'y a rien d'inéluctable dans ce cosmo-capitalisme, et qu'un retournement de l'histoire est possible. Le néolibéralisme ne s'est imposé que par la mise en œuvre de politiques délibérées qui ont peu à peu construit le cadre institutionnel à l'intérieur duquel la lutte sans merci entre les individus et les peuples est censée se donner libre cours. C'est l'inflexible rigueur de ce cadre d'ensemble, à la fois macro et microéconomique, matériel et idéel, politique et social, qui nourrit, comme jamais peut-être depuis le début du capitalisme, la vision de cauchemar d'un système dont personne ne peut plus sortir. De fait, il est parfaitement exact, presque par définition, que ce qui fonctionne dans le cadre institutionnel du marché concurrentiel est nécessairement déterminé par les contraintes systémiques et les finalités mêmes des institutions du capitalisme. En ce sens, les néolibéraux ont réussi leur révolution, qui fut aussi et surtout une contrerévolution, en cherchant à atteindre leur but par la création consciente d'un système cohérent d'institutions capitalistes. De ce strict point de vue, ces constructivistes institutionnels font preuve d'une cohérence sans commune mesure avec celle des « pragmatistes » et des « réalistes » de la prétendue « social-démocratie ».

Rompre avec le néolibéralisme exige par conséquent de déconstruire le cadre institutionnel existant pour lui en substituer un autre. Comme aimait à dire Auguste Comte à la suite de Danton, on ne détruit bien que ce qu'on remplace. Il faudra donc qu'une gauche se réinvente en assumant à son tour d'être pleinement révolutionnaire, comme les néolibéraux ont su l'être à leur façon. Et la bonne nouvelle est précisément qu'en faisant

émerger l'exigence du commun, les mouvements de résistance et les insurrections démocratiques ont depuis plus de dix ans accompli un premier pas important dans la formation d'une rationalité alternative : le commun constitue la nouvelle raison politique qu'il faut substituer à la raison néolibérale.

Retrouver la grandeur de l'idée de « révolution »

L'époque néolibérale ne laisse plus guère de chances à l'« aménagement » du capitalisme par le moyen du droit public et de la protection sociale dans leurs bases actuelles. S'il faut en sortir, ce ne pourra être que par une révolution. Le mot peut surprendre, repousser ou séduire. Il est à la fois galvaudé et inquiétant. On fait la révolution de tout et sans cesse dans le marketing et la technologie, les « ruptures » succèdent interminablement aux « ruptures » dans le monde politique. Depuis trente ans, le « révolutionnaire » est identifié à l'entrepreneur innovant qui bouscule les habitudes, ou bien à l'homme politique dépourvu de tabous et de scrupules qui ose les « mesures courageuses » contre la population. Il est vrai qu'il arrive aussi à des gens de gauche de parler encore de « révolution » dans un sens différent, mais c'est pour désigner des ruptures partielles qu'ils pensent intégrables dans le régime actuel du capitalisme : c'est ainsi que certains voudraient une « révolution » dans les institutions politiques (une république plus démocratique) ou bien une « révolution fiscale » (une plus grande progressivité dans l'impôt), quand d'autres souhaiteraient plutôt une « révolution monétaire » (sortie de l'euro). Cette manière de parler témoigne en tout cas d'une hésitation symptomatique devant l'idée d'une révolution qui pourrait renverser la direction des politiques, la logique des institutions, la signification que l'on donne à la vie collective.

Cette révolution-là semble à beaucoup à la fois peu souhaitable, dangereuse et de toute façon impossible. Elle ne peut en effet être souhaitée aussi longtemps qu'on est convaincu que toute révolution est totalitaire sinon dans son projet, du moins par ses conséquences. C'est bien par cette voie-là que la pensée conservatrice a jusqu'à présent réussi à faire croire que tout changement de l'ordre social serait un danger mortel pour les libertés individuelles. L'une des figures rhétoriques réactionnaires les plus courantes est que trop de démocratie tue la liberté, et qu'en conséquence il vaut mieux encore la « douce » domination des oligarchies, supposées respectueuses des libertés, qu'un régime où la souveraineté populaire risquerait de les supprimer[5].

Mais, souhaitable ou pas, la révolution, si l'on suit la rhétorique conservatrice dominante, serait de toute manière devenue impossible dans les « pays développés ». Elle ne serait tout juste bonne que pour les pays politiquement attardés, dont on attend qu'ils rejouent l'histoire des démocraties européennes et américaine, en ayant si possible le bon goût d'éviter leurs « excès ». Le néolibéralisme, à cet égard, n'a pas été seulement un discours contrerévolutionnaire, animé par la conscience d'une menace révolutionnaire persistante dont il faudrait se protéger. Sa nouveauté la plus radicale a plutôt consisté à faire disparaître de la pensée l'idée que l'histoire n'était pas vouée à l'éternelle répétition du même, que l'avenir pouvait être fait d'autre chose que du capitalisme. Il serait donc devenu bien inutile de le « défendre » contre ses ennemis puisque le capitalisme est la réalité, c'est-à-dire la seule que nous puissions jamais connaître. Au milieu des années 1990, François Furet a donné une version limpide de cette prestidigitation rhétorique. Il n'a en effet pas hésité à écrire cette phrase définitive : « L'idée d'une autre société est

devenue presque impossible à penser, et d'ailleurs personne n'avance sur le sujet, dans le monde d'aujourd'hui, même l'esquisse d'un concept neuf. Nous voici condamnés à vivre dans le monde où nous vivons[6]. » C'était là rééditer sur un mode mineur les prédictions de Tocqueville sur la fin des idéaux révolutionnaires. On se rappelle que, dès les années 1830, ce dernier avançait que les individus démocratiques, baignés dans le matérialisme honnête de leurs intérêts privés, ne pouvaient que renoncer à faire du changement de la société l'objet de leurs passions. Les révolutions américaine et française ouvraient moins un cycle de convulsions politiques qu'elles n'enfermaient les individus dans un univers individualiste et utilitariste[7]. Dans le monde des individus privés, il n'y a plus ni politique, ni bien commun, ni histoire, répétait Furet : « La société moderne se caractérise par un déficit du politique par rapport à l'existence individuelle privée. Elle ignore l'idée du bien commun, puisque tous les hommes qui la composent, plongés dans le relatif, ont chacun la leur ; elle ne peut la penser qu'à travers le goût du bien-être, qui divise les associés plus qu'il ne les unit, et détruit de ce fait la communauté qu'on prétendait construire en son nom. L'idée révolutionnaire est l'impossible conjuration de ce malheur [8]. » On peut certes s'autoriser de ce genre d'analyse pour prolonger, à la manière des sciences sociales, les grandes intuitions de Tocqueville : une tendance à l'enfermement des individus sur leur monde privé, une certaine prédilection pour la consommation compensatrice et envieuse, ou encore le poids croissant de la bureaucratie. Mais la question reste en suspens : privatisation des individus, culture de la consommation et bureaucratisation de la société forment-elles le dernier mot d'une humanité définitivement désenchantée, voire résignée à son sort ? Cette conception d'une histoire à jamais fermée forme le pendant strictement symétrique de la croyance « progressiste » selon laquelle l'espèce humaine progresserait de seuil en seuil, par une ascension providentielle ou encore par la logique d'une « épargne » sans cesse croissante, pour reprendre le mot de Péguy.

Depuis que Furet a donné sa version de la fin de l'histoire, comme si elle était la vérité ultime de la chute du mur de Berlin, d'autres événements, un peu partout dans le monde, sont venus infirmer cruellement son pronostic. L'idée selon laquelle la révolution serait définitivement « hors champ » semble d'ores et déjà périmée. Il est même devenu de plus en plus banal d'entendre dire que le « modèle économique » n'est plus écologiquement soutenable, que l'explosion des inégalités menace gravement la démocratie, que le tissu social va en lambeaux. En un mot, que cela ne peut durer et qu'il faut changer le système. L'impuissance des États à corriger la trajectoire du capitalisme financier – à supposer même qu'ils soient animés de cette volonté, ce qui est loin d'être avéré –, le doute croissant sur la possibilité même d'une politique sociale et écologique efficace, la montée de la haine entre les groupes sociaux, tout conduit à penser qu'un renversement de l'ordre existant est souhaitable, sinon possible. Mais si la révolution est souhaitable pourquoi ne serait-elle pas possible ? Il n'y a aucune loi de l'histoire qui nous garantisse l'avènement d'une révolution et il n'en existe pas qui nous protège d'une régression vers la barbarie. Mais il n'en est aucune qui interdise à jamais la possibilité d'une révolution souhaitable.

La révolution comme « auto-institution de la société »

Il est possible et souhaitable de renouer aujourd'hui avec une idée de la révolution qui n'a rien à voir avec une sorte d'apocalypse millénariste ou avec une marche triomphale vers un avenir radieux. Dans un entretien intitulé « Ce qu'est une révolution », Castoriadis entendait dissiper une confusion : « Révolution ne signifie ni guerre civile ni effusion de sang. La révolution est un changement de certaines institutions centrales de la société par l'activité de la société elle-même : l'autotransformation de la société dans un temps bref[9]. » Elle ne doit pas être confondue non plus avec l'« altération » des institutions comme la famille, la langue ou la religion, qui a ses temporalités propres, beaucoup plus longues. Il précise que « la révolution signifie l'entrée de l'essentiel de la communauté dans une phase d'activité politique, c'est-à-dire instituante[10] ». La révolution est donc ce moment d'accélération, d'intensification et de collectivisation de cette activité consciente que nous avons désignée du nom de « praxis instituante ». Elle est, plus précisément encore, le moment où la praxis instituante devient institution de la société par elle-même ou « auto-institution ». Mais comment entendre exactement cette idée de la révolution comme auto-institution ?

Pour répondre à cette question, il importe de revenir sur les sens portés à l'époque moderne par l'idée de révolution, tels que Hannah Arendt les a analysés[11]. On sait qu'elle identifie dans le sens astronomique de ce terme (le « mouvement régulier de rotation des astres ») l'origine de son acception politique : le mot a tout d'abord désigné un « mouvement cyclique et récurrent », loin de toute idée de « nouveauté » et de « violence », avant de prendre, par l'effet d'une transposition au domaine des affaires humaines, celui d'une « restauration » d'un état supposé originel. L'exemple de la Glorieuse Révolution anglaise de 1688 indique que le mot, employé pour la première fois dans son sens politique moderne, a signifié « un mouvement de retour à un point préétabli et, par voie de conséquence, un retour de balancier à un ordre prédéfini », en l'occurrence la « restauration du pouvoir monarchique dans ses vertu et gloire premières »[12]. Avec la Révolution française, le mot en vint à signifier l'inexorabilité d'un processus qu'aucun pouvoir humain n'est en mesure d'arrêter et non plus le retour à un état premier. De ce jour, la révolution est apparue comme un « puissant courant sous-jacent qui entraînait les hommes avec lui », comme un « processus irrésistible » que les métaphores du « flot », du « torrent » ou du « courant » étaient précisément chargées d'exprimer[13]. Considérée de ce point de vue, la révolution n'est pas œuvre humaine : « Nous n'avons pas fait la Révolution, c'est la Révolution qui nous a faits », dit ainsi Danton dans la pièce de Georg Büchner[14]. Il appartint à Hegel de donner à cette idée une forme de consécration théorique en pensant la « force » et la « nécessité » de l'histoire universelle comme « processus ». De fait, la citation reproduite au début de ce post-scriptum dit bien le caractère quasi naturel du processus de maturation interrompu par un brusque « lever du soleil ». Et c'est cette même métaphore du « magnifique lever de soleil » que les cours sur la Philosophie de l'histoire

appliquent en des formules lyriques à la Révolution française, au point de souligner le contraste entre l'événement historique et la rotation uniforme des planètes autour du soleil[15]. À ce sens du mot, Arendt a opposé, comme on sait, celui que met en évidence l'expérience historique de la révolution américaine, celui d'une « fondation de la liberté politique » par de nouvelles institutions inaugurant un « nouvel ordre des siècles » (novus ordo saeculorum). De cette comparaison entre révolutions française et américaine se dégage la conclusion que c'est parce qu'elle a évité de poser la « question sociale » que la révolution américaine a su éviter le piège de la Terreur en visant l'« instauration de la liberté » dans la sphère publique plutôt que la « libération » de l'oppression et du besoin, tant il est vrai que « toute tentative pour résoudre la question sociale par des voies politiques mène à la terreur »[16].

C'est à cette critique de la Révolution française que Castoriadis a répondu dans un entretien consacré à « L'idée de révolution » publié en 1989[17]. S'interrogeant sur la « spécificité de la création historique » que représente la Révolution française, il met en évidence sa radicalité relativement à la révolution américaine. En Amérique du Nord, l'institution de la société est restée limitée à la sphère politique publique : pour les Pères fondateurs, il y avait un état social reçu du passé, celui de la « libre propriété agraire », qu'ils estimaient convenir et qu'ils ne songaient pas à changer, si bien qu'il « ne rest[ait], à leurs yeux, qu'à instituer le complément politique de cet état social[18] ». Par contraste, « la grandeur et l'originalité de la Révolution française se trouvent, à mon sens, dans cela même qu'on lui reproche si souvent : qu'elle tend à mettre en question, en droit, la totalité de l'institution existante de la société. La Révolution française ne peut pas créer politiquement, si elle ne détruit pas socialement[19] ». D'où une double critique adressée à la critique arendtienne. Tout d'abord, elle méconnaît, comme on l'a dit, que « la question sociale est une question politique », ce qui, en termes contemporains, se formule ainsi : « Le pouvoir économique n'est-il pas, ipso facto, aussi pouvoir politique[20] ? » En second lieu, elle néglige ce fait que l'Ancien Régime fut une « structure sociale totale » et pas une structure seulement politique : « C'est tout l'édifice social qui est à reconstruire, sans quoi une transformation politique est matériellement impossible. La Révolution française ne peut pas, le voudrait-elle, superposer simplement une organisation politique démocratique à un régime social qu'elle laisserait intact. » Par conséquent, « là où la révolution américaine peut bâtir sur l'illusion d'une "égalité" déjà existante dans l'état social », la Révolution française est confrontée à un passé millénaire qui lui impose de « s'attaquer à l'édifice social comme tel »[21]. En France, la révolution a donc pris le sens d'une auto-institution totale de la société, et c'est avec ce sens qu'il convient aujourd'hui de renouer pour porter plus loin encore ce travail conscient de la société sur elle-même. En effet, la Révolution française s'est heurtée à des limites qui tenaient à l'imaginaire politique dominant, celui de l'État et de la souveraineté de la Nation, qui a fait prévaloir la logique de la représentation[22].

Entendue en son sens le plus propre, la révolution est donc « réinstitution explicite de la société » par l'« activité collective et autonome » de la société elle-même, ou d'une grande partie de celle-ci[23]. C'est à partir d'une telle idée de la révolution que nous devons aujourd'hui œuvrer à l'élaboration d'un projet de transformation radicale de la société. La seule référence aux « contre-conduites[24] » ne peut en effet suffire : avec la raison

néolibérale, nous sommes confrontés à une autre « structure sociale totale », sans doute fort différente de la société d'Ancien Régime, mais qui n'en impose pas moins une même radicalité à ceux qui entendent œuvrer à son renversement. Cette radicalité interdit de concevoir la révolution comme une restauration de l'état de choses antérieur à l'avènement du néolibéralisme, tout comme elle interdit de la penser comme l'effet d'un processus de maturation organique ou comme la manifestation d'une nécessité historique immanente, que ce soit sous la forme d'un « lever de soleil » ou d'un « accouchement ». De tous les sens attachés à l'idée de révolution examinés par Arendt ne subsiste que celui de la « nouveauté », c'est-à-dire celui de la fondation d'un nouvel ordre par l'invention d'institutions politiques destinées à bouleverser toute la structure de la société. Un tel projet révolutionnaire ne peut se concevoir qu'articulé à des pratiques de nature très diverse, économiques, sociales, politiques, culturelles. À la condition que des lignes de force communes finissent par se dégager suffisamment à la faveur de liens entre les acteurs de ces pratiques, une « signification imaginaire » peut finir par cristalliser et donner sens à ce qui semblait jusqu'alors n'être que des actions ou des prises de position dispersées, disparates, voire marginales.

Instituer l'inappropriable

Au cœur du projet révolutionnaire tel que nous le comprenons, il y a le principe du commun. Il convient à présent de fixer aussi précisément que possible ce que nous entendons par là, en reprenant et en condensant les déterminations qui ont été dégagées au fur et à mesure de notre analyse. Les quelques remarques qui suivent n'ont pas d'autre but.

1/ Tout d'abord, nous avons systématiquement promu le substantif le « commun » plutôt que de recourir, comme c'est l'usage, au qualificatif, en allant jusqu'à supprimer l'article défini dans le titre de notre ouvrage : c'est qu'il s'agissait pour nous de signifier d'emblée que nous entendions (le) « commun » au sens d'un principe, et non au sens d'une chose, d'une substance, ou d'une qualité propre à une chose ou à un ensemble de choses. Qu'est-ce qu'un principe ? Un principe est ce qui vient en premier et fonde tout le reste. Un principe n'est pas un « début » qui a la vertu de « s'effacer devant ce qui suit », ou un simple « point de départ » qu'on laisserait derrière soi pour ne plus y revenir, mais un véritable commencement, un « commencement toujours commençant », c'est-à-dire un commencement qui régit et domine tout ce qui suit[25]. Le grec archè a le double sens de commencement et de commandement : archè, c'est la source dont tout le reste dérive[26]. Le commun est un principe politique en ce sens qu'il ordonne, commande et régit tout de l'activité politique. En outre, au sens logique du terme, un principe est la prémisse d'un raisonnement ou d'une démonstration, c'est-à-dire une proposition, au sens que nous avons donné à ce terme dans la troisième partie de cet ouvrage : les neuf « propositions politiques » ont valeur de principes logiques en ce qu'elles sont les prémisses d'un raisonnement à venir et, de plus, elles sont elles-mêmes énoncées pour indiquer en quoi le commun est un principe politique.

2/ Si en effet le commun est un principe, il n'est pas un principe comme les autres, il est un principe politique, mieux encore, il est le principe politique. Par « politique », nous entendons cette activité de délibération par laquelle des hommes s'efforcent de déterminer ensemble le juste, ainsi que la décision et l'action qui procèdent de cette activité collective. La politique n'est donc pas un « faire » réservé à une minorité de professionnels, elle ne relève pas de la compétence de quelque spécialiste, elle ne peut être un métier, elle est l'affaire de celui qui, quel que soit son statut ou son métier, désire ou souhaite prendre part à la délibération publique[27]. Elle est donc en son fond activité de « prendre part » à la délibération, activité de « mettre en commun les paroles et les pensées ». C'est pourquoi, alors que certains se prennent à rêver d'une politique fondée sur la preuve scientifique, selon le modèle d'une médecine fondée sur la preuve [28], il importe de rappeler cette vérité élémentaire qu'une politique qui contraindrait l'assentiment par des preuves ne serait plus une politique du tout : sans délibération et exercice du jugement, aucune politique n'est possible, ce qui a pour conséquence qu'une « politique

scientifique » n'est pas une politique, mais tout au plus la négation scientiste de la politique, quand ce n'est pas sa négation terroriste.

3/ En tant que principe politique, le commun impose de faire de la participation à une même activité le fondement de l'obligation politique, donc de la coactivité le fondement de la coobligation : le munus compris dans le terme de « commun » signifie à la fois l'obligation et l'activité ou la tâche. Il en résulte qu'aucune appartenance – l'ethnie, la nation ou l'humanité, etc. – ne peut constituer en elle-même le fondement de l'obligation politique. Il en résulte également que cette obligation n'a aucun caractère sacré ou religieux, ce qui implique que toute source transcendante, toute autorité extérieure à l'activité doivent être récusées. L'obligation politique procède entièrement de l' agir commun, elle tire toute sa force de l'engagement pratique liant tous ceux qui ont élaboré ensemble des règles de leur activité, elle ne vaut que relativement aux coparticipants d'une même activité.

4/ Ainsi entendu, le commun ne peut être un objet, du moins au sens de ce qui est visé par le désir ou la volonté, il est en deçà de toute objectivation, il n'est pas même cette qualité par laquelle un objet est perçu comme désirable. Il n'est donc pas une fin que l'on vise ou que l'on recherche : on s'interdira de confondre le commun avec ce qui peut s'appeler le « bien commun ». Le bien commun désigne en philosophie politique ce que l'on doit rechercher et déterminer ensemble ; il se confond avec le juste en tant qu'il coïncide avec l'avantage commun que doit viser la délibération collective[29]. Il est en cela le désirable par excellence. Ce n'est pas à dire qu'une société, quelle qu'elle soit, puisse se dispenser de déterminer le contenu du « bien commun », c'est simplement dire que ce bien est toujours à déterminer en commun : le commun est donc ce principe qui fait rechercher cet objet qu'est le « bien commun », tant il est vrai que, pour le viser et le rechercher vraiment, il faut déjà prendre part à une activité de délibération commune. On vérifie par là que c'est le commun qui est premier et non le « bien commun ».

5/ N'étant pas un objet, le commun n'est pas non plus une chose (res), pas plus qu'il n'est une propriété ou une caractéristique d'une chose qui en constituerait l'essence. On ne confondra pas par conséquent le commun avec ce qui est commun en fait en raison de telle ou telle propriété inhérente à sa nature : par exemple, la lumière ou l'air sont indéniablement « communs » sans pour autant relever du commun. On ne le confondra pas non plus avec ce qui est commun en droit et qui peut être aussi bien une chose matérielle (la haute mer, les eaux courantes non domaniales, les espaces qualifiés de patrimoine commun de l'humanité, etc.) qu'une chose immatérielle (les idées, les informations relatives au monde réel, les découvertes scientifiques, les œuvres de l'esprit tombées dans le domaine commun). La catégorie juridique de « chose commune » (res communis) coupe les choses de l'activité alors que c'est seulement par l'activité que des choses peuvent être vraiment rendues communes. Elle doit donc être abandonnée.

6/ On s'autorisera en revanche à parler des communs pour désigner non pas ce qui est commun, mais ce qui est pris en charge par une activité de mise en commun, c'est-à-dire ce qui est rendu commun par elle. Aucune chose n'est en soi ou par nature commune, seules les pratiques collectives décident ultimement du caractère commun d'une chose ou d'un ensemble de choses. Il y a donc des communs d'espèces très diverses en fonction du type d'activité des acteurs qui les instituent et s'emploient à les maintenir et à les faire vivre (communs fluviaux, communs forestiers, communs de production, communs de semences, communs de connaissance, etc.). La nature et les propriétés de la chose prise en charge ne sont bien entendu pas indifférentes au type d'activité, mais c'est à chaque fois l'activité qui « communise » la chose en l'inscrivant dans un espace institutionnel par la production de règles spécifiques relatives à sa prise en charge.

7/ Le commun est avant tout affaire d'institution et de gouvernement. En parlant jusque-là de l'institution du commun, nous avons entendu le commun en général comme objet de l'acte d'instituer, et non le commun comme principe : car si le commun comme principe n'a pas à être institué, mais seulement à être reconnu intellectuellement et pratiquement, tous les communs ont à l'être. Chaque commun doit être institué par une pratique qui ouvre un certain espace en définissant les règles de son fonctionnement. Cette institution doit être continuée au-delà de l'acte par lequel un commun est créé. Elle doit être soutenue dans la durée par une pratique qui doit s'autoriser à modifier les règles qu'elle a elle-même établies. Une telle pratique est ce que nous appelons la praxis instituante. La praxis instituante ne relève nullement de la « gestion », au sens d'une administration privée de tout pouvoir de décision. L'illusion gestionnaire est en réalité solidaire d'une conception naturaliste du commun : le commun étant inscrit dans la nature et les propriétés des choses, sa reconnaissance pourrait faire l'objet d'un consensus au-delà du conflit des intérêts sociaux. À la différence de la « gestion », le « gouvernement » prend en charge les conflits et cherche à les surmonter par une décision concernant les règles. La praxis instituante est donc une pratique de gouvernement des communs par les collectifs qui les font vivre.

8/ Comme principe politique, le commun a vocation à prévaloir aussi bien dans la sphère sociale que dans la sphère politique publique. Il n'est donc pas question de limiter par avance sa primauté à cette dernière sphère en abandonnant toute la sphère de la production et des échanges à la guerre des intérêts privés ou au monopole de l'État. Mais, en raison de son caractère de principe politique, le commun ne constitue pas non plus un nouveau « mode de production » ou encore un « tiers » s'interposant entre le marché et l'État pour former un troisième secteur de l'économie à côté du privé et du public. La primauté du commun n'impliquant donc pas la suppression de la propriété privée, a fortiori n'impose-t-elle pas la suppression du marché. Elle impose par contre leur subordination aux communs et, en ce sens, la limitation du droit de propriété et du marché, non pas simplement en soustrayant certaines choses à l'échange commercial pour les réserver à l'usage commun, mais en supprimant le droit d'abuser (jus abutendi) par lequel une chose est entièrement livrée au bon vouloir égoïste de son propriétaire.

9/ Si le commun est un principe politique transversal aux deux sphères et si les communs sont les espaces institutionnels ouverts par un certain type d'activité relatif à certaines choses, quel qu'en soit le genre, c'est qu'il y a des communs politiques aussi bien que des communs sociaux. Les communs politiques prennent en charge la « chose publique » à tous les différents niveaux, du local au mondial en passant par le national. La sphère social-économique est organisée à partir du seul critère de l'étendue de l'activité sociale selon une logique fédérative. La sphère politique publique est organisée sur une base strictement territoriale à travers une gradation des échelons selon une logique également fédérative. La commune constitue la forme élémentaire de l'autogouvernement dans la sphère proprement politique, elle est en ce sens le commun politique de base. Il est donc exclu de perpétuer le modèle de l'État-nation unitaire et centralisé, ordonné au principe de souveraineté. Le principe politique du commun dessine ainsi les contours d'une double fédération : fédération des communs sociaux-économiques constitués sur une base socioprofessionnelle, fédération des communs politiques constitués sur une base territoriale. Se constitue ainsi une démocratie des communs.

10/ Comme principe, le commun définit une norme d'inappropriabilité. Il impose en effet de refonder toutes les relations sociales à partir de cette norme : l'inappropriable n'est pas ce que l'on ne peut s'approprier, c'est-à-dire ce dont l'appropriation est impossible en fait, mais ce que l'on ne doit pas s'approprier, c'est-à-dire ce qu'il n'est pas permis de s'approprier parce qu'il doit être réservé pour l'usage commun. Il revient donc à la praxis instituante de déterminer ce qui est inappropriable. On objectera que ce qui est inappropriable ne peut être l'objet d'une institution et qu'il a seulement à être reconnu comme l'inappropriable qu'il est : vouloir l'instituer, ce serait le faire dépendre de l'acte d'un ou de plusieurs sujets et par là même se l'approprier. C'est oublier tout d'abord que le sujet collectif est produit par l'acte commun de l'institution au lieu de le précéder. C'est oublier aussi et surtout qu'il y a une différence essentielle entre deux types d'appropriation : l'appropriation-appartenance, par laquelle quelque chose en vient à être objet de propriété, et l'appropriation-destination, par laquelle quelque chose est rendu propre à une certaine fin – la satisfaction de besoins sociaux. Instituer l'inappropriable, c'est soustraire quelque chose à l'appropriation-appartenance pour mieux réaliser l'appropriation-destination, c'est en somme s'interdire de se l'approprier pour mieux l'approprier à sa destination sociale – par exemple la terre aux besoins de nourriture. C'est en régler l'usage sans s'en faire le propriétaire , c'est-à-dire sans s'octroyer le pouvoir d'en disposer en maître. C'est pourquoi, tout en comprenant que l'on puisse continuer à parler de « biens communs » comme d'un mot de ralliement dans le combat, on préférera s'abstenir de parler de « biens » : il n'y a pas de « biens communs », il n'y a que des communs à instituer.

Notes du post-scriptum

1. HEGEL, Phénoménologie de l'esprit, Aubier-Montaigne, Paris, 1966, préface, p. 12.

2. Un « Prix Nobel d'économie » américain, Paul Krugman, a fait lucidement état de l'« effondrement intellectuel » d'un président de la République française, longtemps Premier secrétaire du Parti socialiste,

lorsque, dans une conférence de presse, ce dernier a fait sien le dogme de la « loi de Say », fondement depuis deux siècles de la croyance libérale dans l'autorégulation des marchés selon laquelle « l'offre crée sa propre demande ». Ce n'est là qu'un symptôme parmi d'autres des mille et un « effondrements » que nous pouvons constater tous les jours autour de nous, dans le discours public, dans les commentaires des journalistes et les éditoriaux de la presse la plus « sérieuse », dans nos entreprises et nos administrations, et même près de nous, parmi nos collègues et nos proches. Cf. Paul KRUGMAN, « Scandal in France », New York Times, 17 janvier 2014.

3. Et ce ne sont pas les rapports et les prises de position qui soulignent le danger grandissant sur l'équilibre mondial et la stabilité économique de l'explosion des inégalités qui peuvent nous rassurer, surtout quand ce sont le FMI, le Vatican, l'OCDE ou le Forum économique de Davos qui en sont les auteurs. Cf. World Economic Forum, Global Risks 2014, Ninth Edition, janvier 2014.

4. Joseph STIGLITZ, Le Prix de l'inégalité, Les Liens qui libèrent, Paris, 2012.

5. L'argumentaire principal se trouve dans le travail de l'historien américain Jacob TALMON, Les Origines de la démocratie totalitaire, Calmann-Lévy, Paris, 1966. Albert O. Hirschman a montré que, dans la rhétorique réactionnaire, trois grands schèmes sont mobilisés : l'effet pervers (perversity), qui retourne en leur contraire les intentions, l'inanité de la révolution (futility) et le danger de destruction des acquis (jeopardy). Cf. Albert O. HIRSCHMAN, Deux siècles de rhétorique réactionnaire, Fayard, Paris, 1991.

6. François FURET, Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle, Livre de poche, Paris, 1996, p. 808-809.

7. Mais on sait aussi qu'à la veille de la révolution de 1848 Tocqueville, bien au fait de l'étrange diffusion des idées socialistes en Europe, était revenu sur ses prophéties. Il avait même sonné l'alerte à l'adresse des bien-pensants : « danger de l'avenir : guerre de classes », écrit-il dans des notes rédigées en 1847 (cf. Alexis de TOCQUEVILLE, Œuvres complètes, III, 2, coll. « Pléiade », Gallimard, Paris, 1985, p. 727). Plus tard, au cœur de l'événement, dans sa célèbre allocution à l'Assemblée nationale du 12 septembre 1848, il dira combien ce qui est en jeu dans la révolution de Février c'est la contestation de la propriété au nom de la revendication de l'égalité (cf. ibid., I, p. 1142).

8. François FURET, Le Passé d'une illusion, op. cit., p. 57.

9. Entretien avec François Dosse, 24 novembre 1987, EspacesTemps, n° 38-39, 1988. Repris in Cornelius CASTORIADIS, Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997, Le Seuil, Paris, 2005, p. 177-184.

10. Ibid., p. 177.

11. Hannah ARENDT, De la Révolution, op. cit., chapitre 1.

12. Ibid., p. 361.

13. Ibid., p. 367.

14. Georg BÜCHNER, La Mort de Danton, in Œuvres complètes, Le Seuil, Paris, 1988, p. 124.

15. HEGEL, La Philosophie de l'histoire, Le Livre de poche, Paris, 2009, p. 561-562.

16. Hannah ARENDT, De la Révolution, op. cit., p. 423.

17. Cornelius CASTORIADIS, « L'idée de révolution », in Le Monde morcelé, op. cit., p. 191-212.

18. Ibid., p. 192.

19. Ibid., p. 193 (nous soulignons).

20. Ibid., p. 193-194.

21. Ibid., p. 194.

22. Ibid., p. 198.

23. Ibid., p. 202.

24. Nous avions eu nous-mêmes recours à ce concept foucaldien pour penser la résistance à la gouvernementalité néolibérale : sans revenir sur la valeur d'un tel concept, il nous semble que seul un nouveau projet révolutionnaire est à même de préparer ce que Foucault appelle lui-même le « codage stratégique de ces points de résistance qui rend possible une révolution ». Cf. Michel FOUCAULT, Histoire de la sexualité, 1, La Volonté de savoir, Gallimard, Paris, 1976, p. 127.

25. Pierre AUBENQUE, Problèmes aristotéliciens. Philosophie théorique, Vrin, Paris, 2009, p. 124.

26. ARISTOTE, La Métaphysique, tome 1, Vrin, Paris, 1974, 1013 a, 15, p. 247.

27. Celui que les Grecs appelaient ho boulomenos, c'est-à-dire le « premier venu », mais au sens de « n'importe qui voulant s'avancer et faire une proposition ». Cf. Bernard MANIN, Principes du gouvernement représentatif, Champs/Flammarion, Paris, 1996, p. 29.

28. L'expression anglaise est « evidence based medecine » : littéralement « médecine fondée sur des données probantes ». L'expression « evidence based policy », aujourd'hui assez répandue, est dérivée de la première.

29. Rappelons une fois encore la formule d'Aristote : puisque le but est un bien, que le plus grand bien réside dans la faculté politique, et que le « juste, c'est le bien politique, à savoir l'avantage commun », alors « il faut chercher ce qu'est le juste » (Les Politiques, op. cit., p. 246).

Index des principaux noms*

AGAMBEN, Giorgio, 270, 271, 273, 481
AIGRAIN, Philippe, 107, 167
ARENDT, Hannah, 15, 44, 51, 83, 85, 126, 236, 279, 280, 282, 298, 299, 401, 403, 441, 463, 464, 546, 551, 552, 559, 563, 564, 568, 575, 578
ARISTOTE, 23, 24, 26, 30, 31, 32, 38, 42, 44, 45, 65, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 251, 426, 429, 430, 431, 579, 580

BABEUF, Gracchus, 60, 66, 70
BEAUD, Olivier, 399, 550, 551, 554, 556, 558
BENKLER, Yochaï, 105, 148, 169, 172, 185, 186
BENVENISTE, Émile, 22, 23
BERMAN, Harold J., 261, 262, 276, 288, 289, 290, 292, 293, 295, 297, 299, 308, 309, 311, 338
BLACKSTONE, William, 255, 286, 301, 304, 315, 316, 474
BODIN, Jean, 29, 290
BOLLIER, David, 100, 104, 105, 106, 107, 148, 158, 164
BOYLE, James, 99, 100, 116, 161, 162, 164, 169
BUONARROTI, Philippe, 60, 70, 71

CABET, Étienne, 70, 72, 75, 374
CASTEL, Robert, 134, 509, 510
CASTORIADIS, Cornelius, 16, 77, 82, 83, 84, 85, 86, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 438, 441, 442, 444, 448, 464, 465, 486, 487, 552, 554, 575, 576
CHANIAL, Philippe, 368, 392, 396, 501
CHARDEAUX, Marie-Alice, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 257, 468, 469, 477, 478, 481, 537
COKE, Edward, 286, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 309, 310, 314, 316
COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, 48, 467, 544, 548, 549, 566, 568
COMTE, Auguste, 50, 408, 409, 572
COUTROT, Thomas, 180, 485, 486, 495, 500, 503

DESCOMBES, Vincent, 406, 425, 428
DOMAT, Jean, 38, 258, 369
DUGUIT, Léon, 50, 372, 499, 508, 517, 518, 519, 520
DURKHEIM, Émile, 50, 62, 63, 65, 70, 73, 74, 90, 91, 391, 392, 393, 406, 408, 484, 517, 519, 549

ENGELS, Friedrich, 66, 70, 74, 75, 76, 215, 240, 247, 248, 371, 403, 492, 516, 559
ESPOSITO, Roberto, 279, 280, 281, 282

FERRO, Marc, 81, 82

FICHTE, 356, 357, 359, 362, 363, 440
FOUCAULT, Michel, 68, 69, 194, 270, 281, 312, 549, 553, 577
FURET, François, 79, 573, 574

GORZ, André, 139, 159, 179, 503, 504, 505
GROTIUS, Hugo, 38, 39, 253, 266, 348, 377, 378, 537
GUATTARI, Félix, 281, 447, 448
GURVITCH, Georges, 368, 371, 372, 373, 374, 375, 377, 378, 382

HABERMAS, Jürgen, 51, 429, 553, 554
HALE, Matthew, 286, 289, 294, 295, 296
HARDIN, Garrett, 111, 113, 128, 144, 146, 147, 148, 151, 157, 159, 187, 314
HARDT, Michael, 17, 56, 178, 189, 190, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 220, 225, 226, 227, 231, 416, 417, 418, 420
HARVEY, David, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 160
HAYEK, Friedrich, 111, 153, 286, 287, 300, 443, 542
HEGEL, 45, 46, 134, 214, 239, 285, 286, 327, 333, 334, 342, 344, 345, 351, 357, 409, 413, 436, 569, 576
HESS, Charlotte, 104, 138, 148, 159, 160, 161, 162, 163, 164

JAURÈS, Jean, 91, 125, 362, 363, 364, 365, 368, 391, 392, 394, 395, 396, 400, 462, 463, 483, 490, 492, 493, 501, 515, 516

KANT, Emmanuel, 42, 44, 47, 48, 78, 263, 343, 357, 547, 548, 549, 550, 553, 558, 566
KLEIN, Naomi, 105, 107, 110, 132

LAVILLE, Jean-Louis, 399, 497, 499, 501, 502, 534
LÉNINE, 80, 81, 85, 87, 93, 492
LEROUX, Pierre, 64, 66, 368, 393
LEROY, Maxime, 368, 386, 387, 388, 389, 390, 519
LESSIG, Lawrence, 162, 169, 175, 176, 177, 185
LINEBAUGH, Peter, 50, 103, 104, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 308, 309, 310, 324, 336
LOCKE, John, 125, 208, 252, 253, 255, 256, 335, 549
LUCARELLI, Alberto, 467, 522, 523, 524, 525, 526
LUXEMBURG, Rosa, 80, 126, 127, 128, 129, 401

MAO ZE DONG, 59, 87, 88, 89, 90
MARX, Karl, 50, 57, 62, 63, 66, 70, 74, 75, 76, 78, 80, 81, 83, 84, 91, 92, 99, 122, 124, 125, 127, 128, 133, 134, 135, 164, 177, 190, 191, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 204, 205, 208, 210, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 232, 240, 241, 242, 243, 245, 248, 259, 260, 274, 281, 286, 287, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 358, 359, 360, 362, 365, 367, 371, 382, 388, 396, 398, 399, 402, 403, 409, 421, 436, 437,

438, 439, 440, 448, 461, 482, 492, 516, 524, 546, 552, 559, 563
MATTEI, Ugo, 15, 523, 524, 526
MAUSS, Marcel, 22, 368, 388, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 400, 406, 408, 409, 421, 501, 504

NANCY, Jean-Luc, 60, 162, 277, 278, 280, 368
NAPOLI, Paolo, 260, 261, 264, 268, 269, 272, 273, 523, 525
NEGRI, Antonio, 17, 56, 178, 189, 190, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 219, 220, 221, 225, 226, 227, 231, 416, 417, 418, 419, 420, 425, 441, 556
NORTH, Douglass, 112, 113, 114, 152, 153, 443, 444

OSTROM, Elinor, 17, 56, 104, 138, 139, 143, 144, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 175, 176, 186, 187, 231, 234, 444, 475, 533
OURY, Jean, 445, 446, 447

PLATON, 63, 64, 65, 66, 73, 92, 235, 236, 431, 432
POLANYI, Karl, 99, 121, 122, 125, 256, 509
PROUDHON, Pierre-Joseph, 38, 39, 57, 66, 74, 75, 76, 91, 124, 190, 191, 196, 197, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 224, 225, 227, 241, 257, 368, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 385, 387, 388, 389, 390, 398, 399, 461, 546, 551, 556, 557, 558, 560, 561, 562

RANCIÈRE, Jacques, 72, 482
RESTIF DE LA BRETONNE, Nicolas, 60, 63
ROUSSEAU, Jean-Jacques, 29, 45, 46, 47, 61, 269, 270, 271, 518, 557

SAINT-SIMON, comte de, 73, 74, 75, 179, 191, 271, 373, 381, 382, 401
SARTRE, Jean-Paul, 411, 412, 413, 415, 416, 425, 444, 447, 448
SAUVÊTRE, Pierre, 96, 102, 108, 189, 277, 278, 280
SHIVA, Vandana, 95, 96, 119, 120, 480

TESTART, Alain, 240, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 469
THOMAS, Yan, 34, 35, 36, 263, 264, 265, 266, 276
THOMAS D'AQUIN, 31, 250, 251
THOMPSON, Edward Palmer, 49, 120, 130, 147, 304, 313, 314, 315, 318, 319, 321, 322, 323, 343, 370, 391, 482
TOCQUEVILLE, Alexis de, 393, 459, 507, 510, 511, 573
TRENTIN, Bruno, 487, 500, 512
TROTSKI, Léon, 79, 80, 82, 83, 85, 87, 492, 546

VERCELLONE, Carlo, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204
VIVIER, Nadine, 326, 360, 361

WEBER, Max, 62, 140, 410, 411

XIFARAS, Mikhaïl, 39, 118, 168, 169, 170, 257, 258, 286, 327, 329, 330, 333, 334, 342, 344, 346, 348, 349, 351, 352, 356, 360, 362, 469, 473

*. Afin de simplifier la lecture des recherches indexées, tapez ou copiez-collez dans l'outil recherche le nom de l'item choisi.