

Le Commun, ce qu'il n'est pas, et ce qu'il peut être. A propos de l'ouvrage «
Commun : essai sur la révolution au XXI^e siècle » de Pierre Dardot et

~~Dans/voir.colectemps.eu~~ ~~Christian Laval~~ ~~redaction~~
Dans cette lecture critique, Mathieu Cocq présente une analyse de l'archéologie du commun faite par Pierre Dardot et Christian Laval dans leur ouvrage Commun. Essai sur la Révolution au XXI^e Siècle. Il s'interroge sur la possibilité pour le commun de subvertir le capital.

Le dernier ouvrage de Pierre Dardot et Christian Laval, co-auteurs notamment de *La Nouvelle Raison du Monde. Essai sur la société néolibérale* (2009) et *Marx, Prénom : Karl* (2012), offre une investigation profonde du concept de « Commun ». L'émergence (ou plutôt la résurgence) de l'axiome des communs trouve sa manifestation académique la plus significative dans l'attribution du « Nobel » d'économie à Elinor Ostrom en 2009 pour ses travaux sur ce thème (voir Ostrom, 1995). La frange hétérodoxe de l'économie s'est progressivement saisie de la question, voyant dans le commun une alternative au renforcement des droits de propriété intellectuelle et à une tendance « exclusiviste »¹. D'autres mouvements, dépassant dans une large mesure le champ universitaire, se réfèrent eux aussi aux « communs », ou aux « biens communs », mais également aux « biens et services publics » qu'il s'agirait de défendre face au mouvement général de marchandisation et de privatisation de la quasi-totalité des pans du monde social. Qu'il s'agisse de défendre la singularité de la culture, de la santé, de l'enseignement ou de l'environnement, c'est en référence au commun dans une des variantes mentionnées ci-avant que prend forme le discours. Pour Dardot et Laval, « ce terme contient au moins en germe une orientation universelle des luttes contre le néolibéralisme : la reprise collective et démocratique des ressources ou des espaces accaparés par les oligopoles privés et les gouvernements [...] » (p. 96).

On comprend d'emblée que règne une grande confusion sur la signification du commun. D'un point de vue analytique, et principalement en économie *mainstream*, le concept reste flou ; le « bien commun » est assimilé à un « bien public » chez Samuelson (1982), et l'intervention publique n'est légitimée dans ce cadre que parce que le type de bien (sa *nature*) entraîne nécessairement une défaillance de marché. Du côté des mouvements critiques, la confusion est tout aussi prégnante ; que signifie « revendiquer le commun » ? S'agit-il de défendre les services publics ? De défendre des communautés d'utilisateurs face à l'exclusivisme et l'extension du domaine de la propriété intellectuelle comme dans le cas de l'open-source ? De combattre la marchandisation des ressources naturelles, ou de l'enseignement supérieur ?

C'est précisément dans sa capacité à expliciter conceptuellement ce qu'il faut entendre par « commun » que l'ouvrage de Dardot et Laval est éclairant. C'est à un travail d'ampleur auquel se sont livrés les auteurs au long des 600 pages qui composent l'essai, dont nous proposons ici de rendre compte des conclusions principales.

Il n'y a pas de commun par nature

Le chapitre liminaire de l'ouvrage, sous forme « d'archéologie », montre à quel point « le terme est utilisé dans des contextes théoriques très différents et qu'il est surchargé historiquement des connotations philosophiques, juridiques, religieuses les plus hétérogènes » (p. 20). Il y a pour les auteurs trois traditions de pensée à dépasser.

Christophe Lévy. Une tradition théologique d'abord, qui cherche à établir une « norme supérieure », c'est à dire le bien commun, dont la définition a longtemps été l'apanage de l'Eglise puis de l'Etat, garant de la volonté générale. Une tradition juridique et économique ensuite, qui identifie le commun à un type de ressource *de fait* inappropriable (l'eau, l'air..). Cette idée qu'il y aurait *par nature* des choses ne pouvant faire l'objet d'appropriation est au cœur de la doctrine juridique et économique contemporaine. Enfin une tradition philosophique, dont les débats profonds sur ce qui est général, commun ou universel aux hommes, buttent toujours sur la recherche d'une « essence ».

Ces éléments posés, nous trouvons ici la thèse centrale des auteurs, et la force de leur travail théorique. « 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 d'avantage 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* » (p. 47), et de poursuivre : « le commun est à penser comme co-activité, et non comme co-appartenance, co-propriété ou co-possession » (p. 48). Cette dernière phrase peut être considérée comme l'armature générale de l'essai. Le commun n'est pas un bien, mais est à la fois une activité et un principe politique qui découle de cette activité (p. 49). La première partie de l'ouvrage, dédiée à l'émergence du commun, revient longuement sur la façon dont le concept, dans la variété de ses définitions, a été mobilisé et appréhendé, tant théoriquement que politiquement. Cette première partie généalogique permet de définir négativement le commun, en montrant ce qu'il n'est pas.

Usages et mésusages du commun

Et si le communisme n'avait rien à voir avec le commun ? L'idée que les régimes staliniens ou maoïstes puissent être qualifiés d'émancipateurs laisse perplexe. En réalité, nous rappelent les auteurs dans le chapitre 2, ces régimes renvoient à une définition spécifique du communisme, le communisme bureaucratique d'Etat. L'idéal communiste qui se manifeste à différents endroits aux XVIII^e et XIX^e siècles a d'abord des fondements moraux abstraits, basés sur la dette et la réciprocité et assis sur des racines judéo-chrétiennes (p. 66). Ce communisme de la « communauté de vie » influencera fortement les penseurs communistes du XIX^e, même si ceux-ci délaissent progressivement le terrain de la morale pour s'intéresser aux questions plus spécifiquement économiques de production avec Marx et Engels, et conserve le postulat paradoxal d'un avènement « naturel » du communisme. Ce n'est qu'au XX^e siècle que le communisme bureaucratique émerge, au sein duquel « le commun en venait à s'identifier purement et simplement à la propriété étatique elle-même » (p. 83), et où la société était considérée comme un matériau dirigé par un savoir scientifique. Il suit que le commun, « 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 » (p. 93).

La chute du communisme d'Etat n'a pas abouti à la disparition du thème des communs. Au contraire, et c'est l'objet du chapitre 3, celui-ci est devenu la figure centrale des résistances à l'expansion néo-libérale comme nous le mentionnions en introduction. La « nouvelle enclosure du monde » (p. 98), dont les vagues de libéralisation, privatisation et marchandisation sont des symptômes, ont entraîné un mouvement *défensif* du commun, « *contre* l'expansion de la logique propriétaire et marchande à laquelle est couramment identifié le néolibéralisme » (p. 100). Les mouvements *offensifs*, soit les « pratiques de mise

hétérogènes et localisés (pratiques collaboratives sur internet, mouvements altermondialistes, écologistes...). Même si le commun est mal défini, et même si la thèse de l'enclosure du monde et des communs est contestable, il reste que ces mobilisations ont créé un langage spécifique qui permet d'identifier le néo-libéralisme comme ennemi unique.

Le chapitre 4 est sans doute le plus percutant. Il vise à critiquer l'analyse en termes d'économie politique des communs initiée par Ostrom (1995). Ils reconnaissent à l'auteure d'avoir remis l'institution et les relations sociales au cœur de l'analyse, et de sortir de la distinction marché / Etat pour lui substituer une approche hybride, localisée qui met en avant la diversité des institutions. Il n'en reste pas moins que l'approche d'Ostrom comporte plusieurs écueils : d'abord, elle garde une matrice centrée sur la rationalité standard, et laisse de côté la question fondamentale des rapports de pouvoir, dilués dans la diversité des situations. Ensuite, qu'il s'agisse de terres ou de connaissances, Ostrom n'échappe pas à une vision naturaliste du commun. Pour les auteurs, « 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 » (p. 162).

L'approche critique la plus contemporaine sur la question des communs regroupe, à la suite des travaux de Hard et Negri, les tenants du « capitalisme cognitif », défini comme « mode de production [...] (qui) repose sur le travail de coopération des cerveaux réunis en réseau au moyen d'ordinateurs »². Dans le chapitre 5, Dardot et Laval discutent les thèses issues de ce courant de recherche, en montrant qu'elles reproduisent une erreur que l'on trouvait déjà chez Proudhon ; ici, le commun serait « déjà-là » comme force collective et son appropriation correspondrait à un vol. C'est oublier, pour les auteurs, que la coopération n'échappe pas à la domination du capital, et que le travail intellectuel par exemple, loin de s'organiser hors du capital, « est de plus en plus contraint par la pression du marché et par les techniques de pouvoir qui, en aval, mesurent son rendement par diverses formes d'évaluation », (p. 203). Une nouvelle fois, les auteurs insistent sur le caractère *non-spontané* du commun, et le courant du capitalisme cognitif, en voyant une émergence « naturelle » de celui-ci, reproduit également l'erreur de l'optimisme historique de Marx. Le commun n'émergera pas de lui-même, pas plus que le socialisme. La première partie de l'ouvrage a montré ce que le commun n'était pas ; la seconde s'attachera à montrer ce qu'il peut être, sur la base de deux éléments fondamentaux : la pratique et l'institution.

Institution et pratique du commun

Les auteurs développent dès le chapitre 6 l'idée que le commun n'est pas la propriété (fût-elle commune), mais est institution qui encadre la mise en commun. « 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 ». (p. 238). On retrouve le cœur de l'ouvrage, à savoir le refus de considérer des communs « par nature » au profit d'une conception du commun comme *activité*. Conformément à leur propos général, les auteurs montrent que les diverses formes de propriété (publique, privée, étatique, collective..) n'ont rien de « naturelles », et qu'en dernière analyse, se référer à un modèle de propriété « alternatif » est une impasse ; le commun, son institution et son droit doivent être pensés *hors* du cadre de la propriété, et *dans* celui de l'activité et de « l'agir commun ».

L'activité prolongée dans le temps pourrait s'apparenter à la coutume. Le chapitre 7

donner corps historiquement. La coutume s'attache à des pratiques et des lieux déterminés mais n'est en rien intangible ; l'histoire de la *Common Law* est celle d'une coutume négociée selon son caractère « raisonnable » mais également le « *lieu d'un conflit larvé* ou ouvert entre les forces sociales » (p. 323). Autrement dit, la durée n'est pas un facteur suffisant pour fonder le commun, et le « droit commun » n'est pas le droit *du* commun, qui reste à définir.

Le chapitre 8 revient sur cette pratique, prenant pour base des articles de Marx de 1842 sur la loi du « vol de bois », qui limite le droit de ramassage des paysans pauvres sur les terres communales. Cette loi cristallise l'opposition entre la propriété privée et les propriétés coutumières. Marx va au-delà de la définition de la coutume comme pratique localisée ; c'est la position de classe qui légitime d'elle-même un « droit coutumier de la pauvreté » (p. 354). Plus encore, c'est l'activité associée à cette position (ramassage, glanage, etc..) qui fonde un droit d'usage *contre* le droit de propriété. On retrouve ici le caractère conflictuel et construit de la coutume, et ce chapitre historique et théorique permet de saisir à quel point il faut pour définir le commun « chercher un fondement juridique indépendant du droit étatique établi » (p. 365).

Le chapitre 9 continue ce travail historique, en opérant le passage du droit de la pauvreté au « droit prolétarien ». Les formes institutionnelles nouvelles du XIX^e siècle (mouvement coopératif, Bourse du travail, syndicat) doivent autant à la coutume qu'aux pratiques, et le « droit social » qui en découle est « issu de la pratique collective, laquelle engendre une raison commune qui, à son tour, donne naissance à des règles sociales » (p. 378). Le mouvement ouvrier est donc un fait institutionnel constitué « de souvenirs communs et de références communes, mais aussi et surtout de règles communes » (p. 389). Ces règles nouvelles (et le « droit prolétarien » peut à cet égard être perçu comme un « droit du commun » situé historiquement) ne découlent pas seulement de la coutume, mais des luttes et des formes d'organisation du présent.

Parachevant cette logique, le chapitre 10 rappelle que chercher dans les configurations anciennes la possibilité du dépassement du capitalisme est vain. Pour les auteurs, « 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 [...] » (p. 405). Par création, il faut entendre invention au sens fort ; une coutume ne se décrète pas, elle se constate ou s'apprécie. Instituer le commun, c'est partir d'abord de la pratique « conditionnée par du donné » (p. 437), mais visant à créer *consciemment* du nouveau, et ce faisant, contribuant à créer de nouvelles significations sociales ; c'est cela que les auteurs nomment la « praxis instituante émancipatrice » et celle-ci, comme l'a montré le chapitre 3 et aussi hétéroclite soit-elle, se réclame aujourd'hui du commun. La dernière partie de l'ouvrage, sous forme de propositions politiques, relie les deux notions entre-elles.

Le commun reste à construire

Si nous résumons les deux premières parties, nous pouvons retenir les conclusions suivantes : le commun n'est pas naturel ou universel, n'est pas une chose ou ne découle pas d'une substance, et n'est pas fondé mécaniquement par la coutume. C'est un « *principe politique* » (p. 455), qui s'institue et s'imagine. La troisième partie de l'ouvrage

théoriques de la démonstration préalable, autant qu'elle propose des éléments politiques concrets pour faire advenir le commun. Il serait trop long de revenir sur chacune des neuf propositions en détail, mais nous ne pouvons faire l'économie d'une revue rapide et forcément superficielle de celles-ci. Nous laissons au lecteur le soin d'aller les lire dans le détail.

La « politique du commun » ne peut se limiter à l'Etat ou la « sphère politique » ; construire cette politique suppose de développer dans l'ensemble des sphères du social des « institutions d'autogouvernement » (p. 462) selon un principe fédératif visant la convergence des mouvements (proposition 1). Conformément à la logique de l'ouvrage, il faut opposer fermement le droit d'usage au droit de propriété (proposition 2).

Les propositions 3, 4, 5 et 6 posent le commun et son corollaire, la co-activité, comme source de l'émancipation du travail contre l'emprise du capital, ce qui suppose de modifier radicalement l'entreprise, de privée à commune, et d'appréhender l'association et les formes alternatives de production comme autant de jalons pour aboutir à une économie proprement sociale, libérée de la contrainte structurante de la concurrence de marché. Le commun enjoint de penser la démocratie sociale au-delà de l'Etat, incapable seul de renverser les rapports de domination et d'exploitation³ ; la citoyenneté et les libertés qui en découlent doivent également s'exprimer dans le domaine du travail.

La septième proposition vise la transformation des services publics en institutions du commun, c'est-à-dire d'associer citoyens et représentants de l'Etat dans l'exercice de défense des droits fondamentaux. Cela implique de repenser radicalement les fonctions de l'Etat et de soustraire la définition de ces droits à la seule volonté gouvernementale, en renforçant la démocratie directe au niveau national et local. En somme, il s'agit de redéfinir les liens entre « le social » et la « sphère publique ».

Les deux dernières propositions, sans doute les plus ambitieuses, visent à l'internationalisation (proposition 8) et la fédération des communs (proposition 9). Si les communs se manifestent localement et de manière hétérogène, il faut pourtant réussir à créer un « droit commun mondial » (p. 528), qui prendrait ses distances avec les notions floues de « bien public mondial » ou « patrimoine de l'humanité », mais dont les possibilités de constitution restent peu claires ; le même constat s'applique à l'appel à une « fédération des communs » et à une « citoyenneté politique transnationale ».

Résumer en quelques pages l'ouvrage de Dardot et Laval ne rend pas justice au travail colossal des auteurs. Leur analyse est importante, car elle éclaire sous un jour nouveau une thématique qui reste par trop confuse en investiguant toutes les dimensions du commun, ce qui explique la taille imposante de l'essai. Le commun est un défi pour la pensée critique contemporaine, en ce qu'il porte en germe les possibilités de dépassement du capitalisme. On pourrait reprocher aux auteurs un excès d'optimisme dans leurs propositions conclusives, et peut-être une sous-estimation de la capacité adaptative et stratégique du capital. Dans leur chapitre 4, les auteurs soulignent que le capital s'intéresse de plus en plus aux questions de coopération, dans l'entreprise et à ses marges (p. 180). Symétriquement aux mouvements critiques se réclamant du commun, on peut voir dans différentes industries, notamment celles dites « créatives et culturelles », un recours croissant à la rhétorique du commun, à l'injonction de la participation. Ce mouvement est peut-être loin d'être anecdotique, et compte tenu du flou entourant la notion, il y a matière à penser que si, comme le soutiennent Boltanski et Chiapello (1999), le capitalisme a réussi à absorber les revendications d'autonomie et de créativité, il peut également faire sien la revendication du commun. Les discussions autour de ce thème seront certainement d'une

Références :

ANR PROPICE : <http://www.mshparisnord.fr/ANR-PROPICE/>

Boltanski L., Chiapello E., (1999), *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*, Gallimard.

Dardot P., Laval C., (2014), *Commun. Essai sur la Révolution au XXI^e Siècle*, La Découverte.

Ramaux C. (2012), *L'Etat social. Pour sortir du chaos néolibéral*, Fayard.

Nos contenus sont placés sous la licence Creative Commons ([CC BY-NC-ND 3.0 FR](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/fr/)). Toute parution peut être librement reprise et partagée à des fins non commerciales, à la condition de ne pas la modifier et de mentionner auteur·e(s) et URL d'origine activée.

Image en bandeau : Mémoire à la commune de Carré Baudouin (via [Flickr](#)).

références

références

- ↑¹ Nous renvoyons ici aux travaux issus de l'ANR PROPICE (Propriété Intellectuelle, Communs et Exclusivité) coordonnés par Benjamin Coriat
- ↑² Moulier-Boutang Y., *Le Capitalisme Cognitif ...* cité in Dardot P., Laval C., (2014) *Commun ; Essai sur la Révolution au XXI^e Siècle*, La Découverte.
- ↑³ On note ici un profond désaccord avec la thèse défendue par Christophe Ramaux, dans Ramaux C. (2012), *L'Etat social. Pour sortir du chaos néolibéral*, Fayard.