

Séminaire « Clivages, radicalisations et démocratie »

Séance du 10 juin 2026

Christian Laval

Le commun aujourd'hui par temps de guerre totale : est-il encore pensable ?

Introduction

Le mouvement des communs et la problématique théorique du commun qui l'accompagne, ont constitué des réponses à l'extension de l'ordre propriétaire et concurrentiel depuis les années 90. Ce mouvement s'est inscrit dans un moment historique particulier de contestation de ce néolibéralisme destructeur des sociétés et des milieux de vie, moment de montée en puissance de « l'altermondialisme » (« un autre monde est possible ») et du grand cycle mondial de poussée démocratique (révolutions arabes, occupations des places, mouvements de défense des droits sociaux)¹.

Nous n'en sommes plus là. Ce moment est passé. Celui que nous vivons est un recul général de la démocratie, une régression politique et sociale majeure. C'est le règne de l'anti-commun.

D'où une première observation : on ne peut parler du commun dans le vide et de façon abstraite. Il faut commencer par poser un diagnostic sur l'actualité et resituer cette dernière dans la longue histoire des antagonismes fondamentaux de la modernité.

On se demandera ensuite ce que vaut aujourd'hui, dans cette situation d'anti-commun généralisé, une proposition politique et théorique comme celle du « principe du commun ».

Dans les remarques un peu décousues qui suivent, je tente de dire quelque chose des termes du séminaire. Je reprends, en les simplifiant beaucoup, quelques travaux auxquels j'ai contribué. Sur le néolibéralisme autoritaire qui débouche sur un mode de gouvernement néofasciste, je renvoie à P.Dardot, H.Guéguen, C.Laval, P.Sauvêtre, *Le Choix de la guerre civile*, Lux, 2021. Sur le commun, je renvoie à P.Dardot et C.Laval, *Commun, Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, La Découverte, 2013, et à *Instituer les mondes, Pour une cosmopolitique des communs*, La Découverte, 2025.

¹ Les professionnels notamment du soin se rappellent certainement qu'ils se sont mobilisés en grand nombre contre les politiques de contrôle et de surveillance dans cette conjoncture. Cf. Roland Gori, Barbara Cassin, Christian Laval (coord.) *L'Appel des appels, Pour une insurrection des consciences*, Fayard, 2009.

1-Parlons d'abord du « aujourd'hui ».

L'heure est à la guerre et au chaos. Non par manque d'ordre, de pouvoir, de verticalité. Mais par la fragilité extrême d'un ordre reposant sur la domination, la concurrence et l'exploitation, et qui répond par la violence. Seule issue pour les dominants toujours en passe de ne plus l'être, ou plus assez : le sur-ordre, la sur-violence, la sur-verticalité. Le nouvel ordre mondial qui s'instaure dans et par le chaos est parfaitement illustrée par la politique de l'administration Trump : recul général de la démocratie, remise en cause de l'État de droit, attaques contre toutes formes de droit international, contre le multilatéralisme, la coopération internationale, multiplication de toutes les formes et actes d'autoritarisme, de verticalisme, de violence policière, spécialement contre les populations les plus faibles. On peut résumer cette conduite du pouvoir : un mode de gouvernement par la guerre totale, c'est-à-dire à tous niveaux par tous les moyens : guerre commerciale, guerre culturelle, guerre sociale, et guerre policière et militaire.

La guerre n'est pas un fait nouveau dans l'histoire, mais elle a pris au XXe siècle un aspect original lié à la maturation des États nations : ce qu'exprime le concept de *guerre totale*, théorisée par Léon Daudet et Eirich Ludendorff à la suite de la Première guerre mondiale. Le capitaine De Gaulle avait précocement compris que la technologie (motorisée à l'époque) changeait la guerre et que les peuples en seraient les principales victimes : « l'épée est l'axe du monde » écrivait-il. On ne peut dire mieux aujourd'hui.

D'où nous revient cette « guerre totale » ? On est passé d'un ordre néolibéral fondé sur la concurrence généralisée à un chaos caractérisé par la guerre. La fin de la dite « guerre froide » a ouvert une période de mondialisation économique qui devait aboutir à une grande paix. Cette mondialisation a abouti à un résultat contraire aux théories libérales du « doux commerce » (Montesquieu) : des blocs de puissance se sont constitués en lutte pour l'hégémonie. Cet affrontement des empires surdétermine les politiques nationales, notamment leur rivalité économique, énergétique, technologique et leur surarmement. Par ailleurs, sur le plan intérieur, la mondialisation a accentué la polarisation sociale et économique. Les perdants se révoltent, les gagnants se protègent. Le nationalisme revient au galop sous des formes modérées (souverainismes divers) ou sous des formes exacerbées (fascisme).

C'est ce contexte de crise de la mondialisation qui conduit à la crise de la démocratie et à la montée de formes de gouvernement par la guerre totale. Nous ne sommes pas encore dans des sociétés fascistes, ni non plus dans des régimes fascistes, mais nous avons affaire à des gouvernements qui expérimentent une « gouvernementalité néofasciste » fondée sur la guerre totale contre l'ennemi intérieur et l'ennemi extérieur. La fabrication de l'ennemi, c'est la clé de ce mode de gouvernement. L'ennemi intérieur doit être débusqué partout : le migrant, le musulman, le jeune, les féministes, les écologistes, les wokistes et les islamo-gauchistes, les universitaires, les scientifiques, les sociologues, et bien d'autres

encore. Demain matin, peut-être les psychanalystes et les juifs. Deleuze parlait, à propos de la guerre totale, de « l'ennemi quelconque ». Personne n'est à l'abri.

Symptôme : un auteur est revenu « à la mode » : le juriste Carl Schmitt, théoricien de la « politique totale » fondée sur la distinction ami/ennemi, et promoteur de l'État total « qualitativement fort ». L'État total schmittien est fait pour la guerre totale et la « mobilisation totale » (Ernst Jünger). Cet État mobilise tous les moyens de puissance, notamment technologiques, et les met au service de la souveraineté à l'intérieur comme à l'extérieur du territoire.

Schmitt a contribué au climat nationaliste de l'entre-deux guerres, il a préparé les esprits au nazisme, il a théorisé l'état d'exception. On ignore trop souvent qu'il a fait des adeptes parmi pratiquement tous les doctrinaires du néolibéralisme. « L'État fort dans une économie saine », titre d'une conférence de Schmitt, tel est le programme néolibéral.

Les rapports entre la phase antérieure de la mondialisation et la réapparition de formes agressives de nationalisme et de souverainisme sont donc assez complexes. L'analyse ne peut se contenter d'un constat trop simple comme celui de « fin du néolibéralisme ». Ce dernier ne doit pas être confondu ni avec les idéaux du libéralisme politique, ni même avec les préceptes du libre-échange chers aux théoriciens du libéralisme économique du XVIIIe et du XIXe siècle. Et ceci pour une raison fondamentale : le néolibéralisme dans ses différentes versions a largement abandonné la foi naïve dans un ordre naturel. Le marché, et dans sa constitution et dans son entretien, est affaire d'un « interventionnisme gouvernemental » selon l'expression de Michel Foucault. Plus précisément, il s'agit d'un projet politique qui vise à transformer la société en la réorganisant selon le principe général de la concurrence, ce qui suppose de transformer l'État lui-même pour en faire cet instrument de combat contre tous les obstacles qui pourraient gêner ce processus. La logique stratégique du néolibéralisme n'a pas seulement consisté à construire des marchés mais à remodeler les institutions selon les formes mêmes de l'entreprise capitaliste. Aussi, loin d'être un pur et simple abandon du principe de souveraineté, ce qui serait incompatible avec les besoins de protection du capitalisme contre des ennemis à combattre et à neutraliser, le néolibéralisme a-t-il plutôt cherché à combiner d'une manière beaucoup plus profonde, plus précise, plus efficace, et surtout plus autoritaire la logique proprement étatique de la domination sur la population et la domination du capital sur la société. En ce sens, le trumpisme apparaît moins comme la fin du néolibéralisme que comme l'une de ses variantes et évolutions possibles.

Le néolibéralisme a contribué à affaiblir les institutions démocratiques. De trois manières :

- a) Le marché est la loi suprême. Les citoyens doivent s'y plier.
- b) La colère et la frustration sociale sont systématiquement déviées vers des boucs émissaires (les étrangers), captation au profit de l'alliance du gouvernement et des puissances capitalistes privées.

- c) L'État social (la cible de Schmitt et des néolibéraux) est mis en cause. La régression de la politique d'intégration des classes populaires alimente la colère et renforce le gouvernement par la guerre.

Premier constat : nous vivons un moment fort de *l'anti-commun* à tous les niveaux. Le système de concurrence se transforme en système de guerre de puissances.

2- Quelle polarisation ?

Il faudrait distinguer les antagonismes de fond et les effets plus conjoncturels. Deux grands mouvements de fond sont en tension dans la modernité. Castoriadis parlait de « deux significations sociales imaginaires » : le capitalisme d'un côté, la démocratie de l'autre. Leurs rapports sont complexes, d'appui et d'opposition. La destruction par le capitalisme des structures sociales traditionnelles a « libéré » les individus des liens hiérarchiques hérités, et crée les conditions de la démocratie. La condition de base du capitalisme c'est « l'égalité ontologique », du fait de l'interchangeabilité virtuelle des individus dans les fonctions économiques et de l'abstraction du travail. Pour le dire autrement, le capitalisme c'est une révolution anthropologique². Marx et Tocqueville sont ici parfaitement complémentaires. Le grand mouvement démocratique pluriséculaire qu'a voulu illustrer Tocqueville à travers l'exemple américain vers 1830, cette soif inextinguible d'égalité, ne s'est jamais arrêté, et il a même gagné le monde entier. Le mouvement ouvrier en fait partie. La décolonisation, le féminisme, l'anti-racisme, la révolte des jeunes, la reconnaissance des droits des minorités sexuelles, etc., en sont d'autres aspects. Cette aspiration peut prendre aussi, lorsque « l'offre politique » s'y prête, des aspects très différents : frustration, ressentiment, populisme anti-élites, racisme, etc.

Les représentants de l'ordre social du capitalisme, pour sa protection, ont limité la démocratie, l'ont encadré dans des formes compatibles avec la domination du capital dans l'économie et le maintien (ou le renforcement) d'inégalités économiques importantes ne reposant plus sur le sang mais sur le « mérite » individuel. L'harmonie sociale n'a jamais été au rendez-vous, les espérances rétrospectives dans un « espace public bourgeois » rationnel et pacifié ont été déjouées comme Habermas a fini par s'en apercevoir.

Cette tension qui traverse la modernité ne se dit plus aujourd'hui dans le langage de la « lutte des classes », bourgeoisie contre prolétariat, même si cette dernière est toujours présente. Ces mots ont été censurés. Mais la tension entre l'aspiration à l'égalité et le système économique marqué par les inégalités de propriété et de richesse est toujours là, elle travaille toujours « en profondeur » les relations sociales et la vie politique. La difficulté de l'analyse tient à ceci : d'un côté cette ontologie égalitaire se manifeste sous des formes multiples et parfois contradictoires. De l'autre, les formes de propriété se sont diversifiées

2 Ce que j'ai essayé de montrer dans *L'Homme économique*, Gallimard, 2007.

(Bourdieu), reproduites et protégées par de multiples institutions et pas seulement par les institutions économiques dominantes.

L'État nation a joué un rôle essentiel dans ce jeu de tensions entre logique capitaliste et ontologie égalitaire. Il a eu pour fonction de réencadrer les « décodages » du capitalisme par divers moyens. La guerre et le fascisme ont été des moyens mais beaucoup trop coûteux. Ce qui l'a emporté dans les dites démocraties libérales c'est un « mix gouvernemental » combinant la répression, la canalisation électorale et l'intégration sociale. Cette combinaison a permis au capitalisme de survivre en se transformant afin que l'égalisation des conditions apparût toujours à son programme, soit par conservation des acquis soit par promesse de progrès à venir.

Le néolibéralisme mis en pratique à partir des années 80 a rebattu les cartes, et cassé cette politique de mixage. Tout s'est passé comme si du point de vue du capital les aspirations égalitaires des années 60-70 aussi bien du côté du mouvement ouvrier que des « nouveaux mouvements sociaux » étaient devenues intolérables et qu'il fallait mettre un arrêt à la dérive égalitaire et libertaire. Nixon, bien avant Trump, a été le précurseur de ce que Marcuse a appelé « la contre-révolution préventive ». Arrêter à tout prix cette « destruction de la civilisation occidentale » a été depuis le leitmotiv des politiques proprement réactionnaires, auxquelles les théoriciens néolibéraux ont pleinement adhéré. Mais il ne s'est pas agi seulement de « conserver » un état de choses, l'originalité des politiques néolibérales a consisté à élargir considérablement les domaines régis par la rationalité capitaliste, et en premier lieu de l'étendre à l'État lui-même regardé comme une « entreprise » à rationaliser selon les normes du secteur privé. Quant aux subjectivités, le modèle de l'entreprise et du « capital humain » s'est peu à peu imposé via l'éducation, la publicité, les dispositifs financiers enserrant l'existence (assurance-vie, retraites par capitalisation, endettement privé, éducation marchandisée, etc.)

Marcuse avait déjà observé l'intelligence stratégique de la droite réactionnaire américaine qui avait réussi à empêcher que ne se construise un front entre la classe ouvrière organisée dans les syndicats et la jeunesse révoltée, à isoler les revendications égalitaires dites culturelles (féminisme, écologie, anti-racisme) et à leur opposer le « bon sens » et les valeurs traditionnelles américaines (famille patrie religion). Nixon puis Reagan ont été les grands acteurs de cette division entre le « social » et le « culturel » (ou le « sociétal »).

Le néolibéralisme a depuis continué dans cette voie, le trumpisme en est une version renouvelée. Mais cette fois il ne s'agit pas seulement d'arrêter le mouvement égalitaire démocratique, il s'agit de l'éradiquer, de s'attaquer comme jamais depuis le fascisme à l'État social, à la démocratie libérale, aux libertés. Et ceci à l'échelle mondiale. C'est l'objectif de ce que Macron a très justement appelé « l'internationale réactionnaire ». La

nouveauté (relative) c'est que le nouveau capitalisme n'a plus besoin des institutions de la démocratie libérale, trop coûteuse et trop lente par rapport aux exigences de la concurrence et aux impératifs de la rentabilité³.

3- Quelle démocratie ?

Recréer un front pour défendre les valeurs démocratiques de base, celles du libéralisme politique et moral, cela va de soi. Défendre la liberté de pensée l'université, dans la presse, les médias, le cinéma, est indispensable. Défendre les peuples agressés par les violences guerrières et dévastatrices des empires et de leurs alliés aussi. Mais suffira-t-il de défendre la démocratie libérale et le droit international de 1945 pour sortir de la situation dans laquelle nous nous trouvons ?

Passons en revue deux grands projets politiques possibles aujourd'hui, celui de la droite extrémisée (en cours), celle d'une social-démocratie régénérée (à peine formulée).

La première rêve d'une grande régression qu'imposeraient des institutions retrouvant leur puissance d'avant le déluge de 68⁴. De la verticalité, de l'autorité, de la sécurité, de la souveraineté, voilà le dessein qu'on promet à la société, pendant que les affaires continuent leur cours sans qu'on s'inquiète trop ni des inégalités croissantes ni de la destruction des milieux de vie. Ce programme sera de plus en plus difficile à tenir. Retourner à l'avant 68 sur l'égalité et la liberté inscrites dans les mœurs c'est impensable à long terme. Toute la sociologie le dit.

Une nouvelle social-démocratie est-elle possible ? Rétablir un mix politique de démocratie libérale et d'État social, dont les fondements ont été sérieusement ébranlés, c'est la voie de la social-démocratie à condition qu'elle revienne de son alliage avec le néolibéralisme. Pour y parvenir, il faudrait inverser complètement le sens des politiques depuis cinquante ans, en réduisant les inégalités de patrimoines et de revenus, en réformant la fiscalité. C'est en gros le programme Zucman-Piketty. Mais il faudrait pour réussir une telle inversion, réencastrier sérieusement le capitalisme par des réformes de fond dans tous les secteurs économiques, notamment financiers. Cela ne peut se faire dans les seuls cadres nationaux. L'Union européenne, rongée par les nationalismes, y sera-t-elle disposée un jour ? De plus cela supposerait un puissant mouvement social bousculant les rapports de force établis dans le monde politique, économique, médiatique.

Ces deux voies de droite et de gauche ont en commun de partir du haut, du gouvernement mobilisant les moyens de l'État, la loi et les administrations. L'idée partagée est que la politique, c'est l'État central qui la mène. Cette conception est sous-tendue par la croyance

3 Nous avons développé cet aspect avec Pierre Dardot dans un livre au titre malheureusement prémonitoire : *Ce cauchemar qui n'en finit pas, Comment le néolibéralisme défait la démocratie*, La Découverte, 2016.

4 Je caricature à peine : en France en tout cas, c'est bien l'option de la droite dure.

dans la naturalité de la souveraineté de l'État, qui par ses représentants, peut modifier le destin et les formes de la société. Celle-ci en dehors des échéances électorales est un sujet passif, un objet-cible, que l'on fait parler par sondages. Cette conception dominante de la politique ne date pas d'aujourd'hui. Elle s'est imposée depuis des siècles, renforcée par l'émergence des États modernes. La sociologie n'a pas réussi à la supplanter malgré l'effort de ses grands théoriciens. L'État, le Grand Sujet, a le monopole de la parole et de la décision⁵.

Pourtant cette société n'est ni inactive ni silencieuse, elle bouge, vit, à travers les multitudes des sujets qui s'y activent et qui parlent, elle ne se laisse pas maîtrisée par des slogans simplistes et enfermée par des formules toutes faites. Le premier socialisme non étatique était parti de l'autonomie de la société vis-à-vis des formes politiques instituées, il convient de s'en souvenir. Et plus encore que d'autonomie, expression précieuse quand elle est employée par Castoriadis pour définir la dynamique démocratique égalitaire, il convient de parler de *puissance instituante* de la société.

Compte tenu de cette force d'institution des sujets sociaux, la question politique se pose ainsi : Le but que l'on doit se donner est-il de rétablir les institutions de la démocratie libérale, le capitalisme régulé par le keynésianisme et encadré par l'État providence, le droit international de 1945, c'est-à-dire de reconstituer le monde d'avant le néolibéralisme, d'avant la poussée du souverainisme nationaliste, d'avant l'affrontement armé des empires ? Ou bien faut-il considérer ce qui a rendu possible ces phénomènes et ces processus, et à partir de là, envisager une autre démocratie et donc une politique plus imaginante que le retour à « l'avant » ? C'est précisément la proposition politique que fait « le mouvement des communs », soit l'invention de nouvelles institutions démocratiques, dans la lignée du socialisme originaire, mais un socialisme qui se serait débarrassé de ses racines economicistes et de ses visées anti-politiques et anti-institutionnelles.

4) Le principe du commun comme principe d'autogouvernement des sociétés

Commun ? On l'entend partout, il hante les lexiques politiques contemporains. « Le commun » est d'abord le signifiant d'une absence dans nos existences. Nous manquons de « commun ». Il énonce le désir qu'un autre monde advienne, où il y aurait *du* commun. Car nous souffrons qu'il n'y en ait pas, ou pas assez, ou bien qu'il n'y en ait plus. « Commun » exprime le désir d'une certaine forme d'existence, parfois le rêve d'une nouvelle humanité moins destructrice, plus coopérative. Autrement dit, entendu aussi vaguement, il se veut une consolation aux malheurs du temps, il pourrait même relever d'un « sentiment océanique » qui caractérise les religions. En tout cas, il évoque presque toujours l'attente d'un « monde commun ».

Aussi vague soit-il, le terme de commun a l'intérêt de reposer la question des fondements des systèmes normatifs. À l'heure où des puissances étatiques se glorifient d'utiliser la

5 Sur la construction historique du Grand Sujet, cf. P. Dardot et C.Laval, *Dominer, Enquête sur l'histoire de la souveraineté de l'État en Occident*, La Découverte, 2018.

force la plus brutale pour imposer leurs intérêts, au moment où des puissances capitalistes prétendent remodeler l'espèce humaine grâce à des machines dites intelligentes, et où des entreprises spécialisées dans l'extraction fossile se moquent ouvertement de la préservation de la vie sur terre, le commun pourrait figurer parmi les valeurs fondamentales pour laquelle il vaut la peine de se battre. Une valeur qui serait comme la synthèse de la démocratie, de la coopération, de l'interdépendance de tous les vivants.

Si l'on veut donner au commun une portée politique, on doit pourtant prendre le terme de commun de façon plus beaucoup précise et sur le plan des pratiques. C'est ce qui s'est passé avec le mouvement altermondialiste quand celui-ci s'est réclamé des communs (au pluriel). Les communs c'est tout ce qui est pas appropriable, ce qui ne doit pas être soumis à l'exploitation et à la domination de quelques-uns. C'est ce qu'ont dit les manifestants de Seattle en 1999, point de départ de l'altermondialisme, qui avaient pour mot d'ordre « Reclaim our commons ! », formule popularisée par Naomi Klein. Défendre et protéger « nos communs » contre la privatisation, l'appropriation, la prédation, l'extractivisme, la destruction est devenue une ligne générale qui s'est déclinée dans de multiples directions : la terre, l'éducation, la santé, la connaissance, Internet, les plages, les rivières, les ressources matérielles et cognitives, etc. Les communs désignaient tout ce qui dans notre vie ne relève pas encore de la marchandise, ce qui n'est pas encore privatisé mais est menacé de l'être par l'expansion propriétaire du capitalisme. Un commun ne doit pas être approprié, clamait-on, parce que c'est une *ressource commune qui répond à une exigence vitale*. C'est pourquoi le concept n'a pas été limité à l'air, à l'eau, à l'espace, il s'est étendu à d'autres ressources considérées comme essentielles à la vie : le logement, la terre, l'alimentation, la santé et l'éducation. En d'autres termes, le terme de communs, sous sa forme anglaise de *commons*, a été utilisé dans le mouvement altermondialiste et écologique dès la fin des années 1990 de façon essentiellement *résistante et défensive* contre l'offensive propriétaire du capitalisme.

Pourquoi le terme anglais de *commons* (au pluriel) a-t-il d'abord été employé ? L'altermondialisme a conçu le néolibéralisme comme une appropriation généralisée des ressources communes les plus diverses soit comme un « second mouvement d'enclosures » (James Boyle). « Enclosures » ? C'est ce mouvement historique commencé à la fin du Moyen Âge en Europe et accéléré au XVI^e siècle qui a consisté dans le renforcement des droits des propriétaires sur leurs terres, leurs forêts, leurs étangs aux dépens des pratiques villageoises coutumières et des espaces communaux. L'usage collectif des ressources disponibles qui prévalait par traditions et coutumes sur le seul droit de propriété exclusif permettait aux pauvres de survivre : ramassage des champignons, récupération du miel, bois de chauffage, pêche, et libre pâturage. En ravivant le souvenir des « commons » de l'ancienne société et de leur destruction capitaliste, l'altermondialisme mettait en question l'un des fondements du système qui est précisément la propriété privée telle qu'elle est conçue dans les sociétés modernes.

Dans la foulée, on a fini par parler en français de *communs* plutôt que de « biens communs ». Ce terme de *communs*, par son épaisseur historique même, restait encore bien statique, et même par certains côtés trop « naturaliste ». Sa signification originale ne pouvait aisément recouvrir ce que beaucoup d'activistes dans les années 90, notamment dans le champ numérique, avaient commencé d'appeler des « communs informationnels ou cognitifs », formes d'activités nouvelles sur Internet qui voulaient échapper à l'emprise marchande et à la logique de la propriété intellectuelle. Wikipedia a même été érigé un moment comme le grand modèle d'une telle création collective. On le voit, cette analogie historique avec les communs traditionnels ne pouvait aller bien loin. Parler de « *renaissance* » des communs ou de « *retour* » des communs entretenait la confusion entre des communs fermés et exclusifs qui ne valaient que pour un lieu déterminé étroitement circonscrit, généralement une paroisse ou un village, et des communs plus ouverts, plus égalitaires, plus diversifiés. Ne négligeons pourtant pas ce moment de « redécouverte » des communs. Ce fut une manière pour les activistes de se situer dans le temps historique long, et une façon extrêmement féconde de conjindre le combat social et la lutte écologique dans un mouvement général de résistance.

Le terme de communs dès les années 90 a été employé d'une façon plus créative pour signifier une forme institutionnelle concrète donnée à une activité collective que l'on construit selon des règles décidées ensemble. Ce terme n'est plus alors un terme d'historiens ou d'économistes, c'est un mot d'activistes et d'acteurs. Vouloir « faire un commun », c'est se donner des règles pour agir ensemble, c'est *instituer* un faire et un agir d'un type spécial. C'est ainsi qu'est né un « mouvement des communs », lesquels se sont diversifiés : communs naturels, communs productifs, communs informationnels, communs numériques, communs éducatifs, communs culturels, etc. Ce qui spécifie un commun, c'est l'agencement de deux exigences relatives au « collectif » : proprement, l'autogouvernement d'un collectif et l'usage collectif des biens, des ressources et des résultats de l'activité. Un commun n'est pas une entreprise au sens capitaliste du terme. En lui, pas de domination du capital, pas de profits revenant à des propriétaires, pas de hiérarchie bureaucratique. Un commun c'est une organisation démocratique qui suppose l'égalité des droits de chacun, notamment le droit de donner son avis, de participer à la délibération, de décider avec les autres. Seule cette co-participation égalitaire fonde la co-obligation de fournir ce qu'on peut et doit à l'activité collective. Un commun n'est pas une institution propriétaire. Elle remet en question la propriété d'une personne ou d'un groupe. Les droits qui prévalent dans le fonctionnement d'un commun obéissent à une autre logique : celle des droits d'usage déterminés par une collectivité.

Un commun est un *fait d'institution*. Ce n'est pas une chose, ce n'est même pas un bien que l'on possède ou que l'on aspire à posséder en raison de certaines qualités qui la rendent propre à satisfaire certains besoins. Aucune chose n'est en soi ou par nature « commune ». Ce sont les pratiques sociales et elles seules qui décident du

caractère commun d'une chose ou d'un ensemble de choses. Contre tout naturalisme ou tout essentialisme, c'est l'activité des hommes qui rend telle ou telle chose commune en la soustrayant à toute logique d'appropriation et en la réservant à l'usage collectif.

Si l'institution du commun est le résultat d'un acte collectif volontaire, s'il renvoie toujours à une pratique instituante, alors il n'y a pas de limites a priori à ce qui peut être déterminé comme relevant d'un commun. Ce qui est commun, en effet, c'est ce que nous décidons de mettre en commun, ce que nous instituons collectivement comme commun. Le commun n'est pas ce *qui est* commun naturellement, mais ce *qu'on fait être* commun par un acte politique, par un acte instituant. L'essentiel réside dans la coproduction de règles de droit par un collectif qui décide et agit en commun. L'activité du collectif concerne une ressource, un service, un lieu physique dont l'usage est fixé par ses membres pour la satisfaction de leurs besoins ou pour le mettre à la disposition d'un collectif plus étendu d'utilisateurs. Il y a commun quand la double dimension de l'autogouvernement et de l'usage collectif est inscrite dans les règles de l'institution.

On ne confondra pas cette définition de l'idéal-type du commun et les réalités empiriques toujours insuffisantes ou partielles au regard du modèle. Il est des pratiques démocratiques et des usages collectifs qui s'inscrivent de facto dans la constellation des communs sans s'en donner le nom. Avoir prise sur son destin, vivre autrement, travailler et produire plus collectivement, délibérer plus collégialement, participer aux décisions au niveau local, agir ensemble dans des associations solidaires, chercher à s'alimenter autrement et mieux, dans des circuits plus courts, partout se manifeste cette orientation des pratiques vers l'institutionnalité du commun. On aurait d'ailleurs bien du mal à recenser toutes les inventions qui ont eu lieu depuis deux ou trois décennies depuis la réorganisation des communautés indiennes du Chiapas jusqu'aux assemblées de quartier espagnoles, en passant par les expériences de démocratie participative au Brésil et la révolution communaliste kurde.

Cette révolution à bas bruits et par le bas, est à la conjonction de trois mouvements concomitants : la lutte contre l'appropriation privative des ressources et des territoires, l'exigence de démocratie réelle, la préservation des écosystèmes et des milieux de vie. Ces logiques ne cessent de s'hybrider l'une par l'autre, de se *transversaliser*. Aux plus anciennes coopératives de production ou de consommation se sont ajoutées les coopératives d'habitat, les centres de soins gratuits, les librairies engagées, les réseaux locaux de distribution alimentaire, les ateliers solidaires et participatifs de réparation, les monnaies alternatives, les jardins collectifs, la co-production d'énergie renouvelable, sans parler de ces multiples associations de partage de connaissances, de libre discussion, de groupes de lectures. Ce sont aussi toutes les pratiques de coopération numérique, à la source même de l'invention d'Internet, qui témoignent des possibilités productives immenses de la mise en commun et dont on a quelques exemples fameux avec le développement des logiciels libres ou le développement d'encyclopédies que des dizaines de milliers de contributeurs enrichissent en permanence et que des centaines de millions

de gens utilisent. Ces pratiques collaboratives, contributives ou coopératives sont autant de mises en œuvre des principes de solidarité, de gratuité, de réciprocité, et de décision démocratique si présents dans la partie la moins frelatée de l'économie sociale et solidaire.

Un principe révolutionnaire

Ce fut un pas très important à la fois symbolique, théorique et pratique quand des sujets sociaux les plus divers ont conçu qu'il ne s'agissait pas seulement de défendre des communs « naturellement » existants mais d'inventer et de développer de nouveaux communs. "Construire des communs" et pas seulement "défendre des communs," telle fut la voie ouverte par toutes sortes d'expérimentations pionnières de mise en commun et de démocratie directe. C'est à partir de cette double face, critique et constructive, que la catégorie de commun est apparue au début du XXI^e siècle comme le possible fondement d'une autre conception de la vie en société, de la richesse et du travail, de la démocratie.

Les communs, s'ils se réduisent à de petits îlots dispersés au milieu de l'océan de la production marchande, ne pesant guère à côté des immenses ressources captées par les États, ne changeront pas la société. C'est l'impasse à laquelle sont conduits tous les partisans des communs qui pensent que l'exemplarité vertueuse et la dissémination miraculeuse permettront de créer « l'autre monde » souhaitable. Créer ces isolats est nécessaire mais n'a jamais fait une stratégie politique suffisante. Ils formeront des préfigurations d'une autre société sans aucun doute. Ils constitueront un tissu social, un socle économique, une base institutionnelle, une force politique, même, mais pas encore une autre société tant que le capitalisme et l'État maintiendront leur domination sur la société. Ces pouvoirs seront érodés mais pas encore dépassés. Y a-t-il une politique révolutionnaire d'ensemble possible ? Oui si l'on dégage de ces pratiques et de ces expérimentations un principe qui pourrait s'étendre à toutes les institutions, aux entreprises privées, au secteur associatif, aux services publics. Appelons principe du commun celui qui associe dans toute activité collective la décision démocratique, la mise en commun des capacités et des connaissances, l'usage collectif des ressources et des espaces, la préservation écologique des milieux de vie.

Le principe du commun c'est le principe politique alternatif qui d'ores et déjà guide de multiples activités dans la société, qui est toujours actif dans les luttes quand elles sont organisées démocratiquement, dans les coopératives, dans différentes formes plus ou moins vivantes de collégialité universitaire ou scientifique, dans de multiples formes embryonnaires de coopération au travail qui échappent à l'emprise hiérarchique ou bureaucratique, mais un principe qui n'est pas encore pleinement formulé, qui n'est pas entièrement explicite comme principe alternatif général de la société.

On dira que c'est là retrouver une inspiration ancienne, celle des premiers socialistes, des libertaires, des conseillistes et des autogestionnaires. Certes, le mouvement des communs s'inscrit dans ce grand mouvement historique pour l'égalité sociale et la

démocratie générale, y compris économique. Mais s'il fait partie de cette longue histoire, il la synchronise avec l'époque, en d'autres termes, la théorie politique des communs est *matérialiste*. Elle part des conditions réelles de la vie dans nos sociétés, et des défis auxquels sont confrontés les êtres humains d'aujourd'hui. Les vieilles formules ne fonctionnent plus, tout simplement parce qu'elles correspondaient à des situations qui n'existent plus. La « république dans l'atelier », les « conseils ouvriers », « l'autogestion des entreprises » : toutes ces formules partaient de l'idée que la société du futur reposait sur une fondation industrielle et que son organisation politique idéale devait se confondre avec celle de la classe ouvrière. Il faut enfin le dire clairement : le socialisme et le communisme tels que l'histoire les a constitués reposait sur un certain état de la structure économique qui est complètement dépassé, et avec lui, sur la croyance dans un sujet unique de la transformation sociale et politique. Le principe du commun ne présuppose pas une base économique unique, agricole, industrielle, tertiaire ou même communicationnelle et numérique. Il vaut pour tous les secteurs et toutes les activités. Et ceci non seulement du fait de la grande différenciation des activités qui empêche de voir dans l'une d'elles une fondation politique privilégiée, mais aussi du fait de l'aspiration universalisable à la démocratie qui traverse toutes les sphères sociales et tous les secteurs économiques.

Si le principe du commun est un principe de transformation de toutes les institutions, qu'elles soient économiques, culturelles, sociales ou politiques, qu'elles concernent le secteur capitaliste ou les services publics, cela ne veut pas dire que ce principe doit être imposé à toutes les activités, puisqu'il dépendra dans son application des actes d'institution de la collectivité elle-même.

On objecte parfois à la possibilité d'une extension des communs l'existence des services publics, des dispositifs de protection sociale, mais aussi des tailles des populations concernées, irréductibles à de petits groupes autogouvernés. Objection paradoxale car les services publics sont précisément de grands communs déjà existants, souvent fruits des luttes sociales, mais dévoyés par leur monopolisation par l'État, la technostructure et/ou des structures bureaucratiques. Poser le principe du commun comme axe des politiques publiques, c'est prendre en compte la variété des tailles des activités et des institutions. Leur démocratisation fait partie d'une politique du commun, moyennant la résolution des questions de mise en pratique des interventions des usagers-citoyens. Exemples de questions politiques éminentes : comment les infrastructures satisfaisant au mieux les « mobilités » pourraient-elles être débattues et décidées localement, nationalement, internationalement ? Même chose pour les besoins de santé, de logement, d'alimentation saine ? Comment dépasser collectivement la concurrence sur ce qui est devenu « un marché scolaire » ? Et la ségrégation urbaine, la population en discute collectivement, élabore des solutions, ou la subit et laisse la société de défaire ?

L'autogouvernement de la société pour être concevable suppose la variété des formes institutionnelles permettant l'intervention active des citoyens, des travailleurs, des

étudiants, des malades et des usagers dans les activités qui les concernent. Et cela commence quand dans une entreprise ou un service public, un collectif en dehors des liens hiérarchiques se met à questionner le sens du travail, les méthodes, les règles d'organisation...

Remarque finale

Qu'est-ce qui peut laisser penser que ce principe du commun pourrait un jour devenir l'axe de la politique en lieu et place du capital, de l'État nation et de la guerre ? Rien n'est inscrit dans un « sens de l'histoire », et l'on peut parier « rationnellement » sur la destruction de la vie. Mais il y a des chances qu'une rupture historique enrayer le désastre en cours. Ces chances, on peut en détecter les prémices possibles dans ce que nous avons appelé dans notre dernier ouvrage, *Instituer les mondes* (2025), des « éruptions cosmopolitiques », dont l'analyse vient compléter la description que nous avons faite des expérimentations des communs dans le livre précédent *Commun* (2013). Il s'agit de tous les mouvements, des luttes, des expériences collectives qui aujourd'hui visent à reprendre en main le destin collectif contre les grandes machines aveugles et conjuguées du capitalisme et de la puissance étatique. Mobilisations écologiques, luttes féministes transnationales, mouvements pour le droit des autochtones, mais peut-être surtout développement des formes de l'autogouvernement des territoires, à un moment où ce sont les milieux de vie qui sont détruits par le capitalisme cannibale. Nous en donnons de nombreux exemples dans le livre.

Pour terminer je voudrais citer un extrait du « Pacte pour l'avenir » souscrit en septembre 2024 par 193 États, dont la Russie, Israël, la Chine et les États-Unis.

« Nous vivons dans un monde en profonde transformation. Nous faisons face à des risques de catastrophes et à des menaces existentielles de plus en plus grands, souvent dus à nos propres choix. De terribles souffrances s'abattent sur nos semblables. Si nous ne changeons pas de cap, nous risquons de basculer dans un avenir fait de crises permanentes et d'effondrements en série. »

On peut difficilement être plus lucide. Mais la conséquence qui en est tirée est désespérante par les illusions technologiques qu'elle enferme : « Ce monde en transformation est une chance de renouveau et l'occasion d'ancrer nos progrès dans notre humanité commune. Les avancées de la connaissance, des sciences, de la technologie et de l'innovation pourraient ouvrir la voie à un avenir meilleur et plus durable pour tout le monde. C'est à nous de décider. »

En d'autres termes, la science innovante propulsée par les grandes entreprises et les États va nous sauver. Leurs rivalités économiques, leurs jeux de puissance, leurs combats et leurs guerres sont « la solution » car elles stimulent l'innovation. Telle est donc la ligne qui fait aujourd'hui consensus « officiel » des États.

Contre ce qui pourrait bien être une tragique illusion, un autre pari est possible, pas plus risqué que celui du « Pacte pour l'avenir », peut-être beaucoup moins : que la démocratie et la protection des milieux de vie proviendra plutôt « du bas » que du haut, ou pour éviter tout verticalisme inversé, que l'issue se trouvera dans la coordination, la transversalisation, la fédération de multiples formes d'autogouvernement à tous les étages et dans tous les domaines de la vie sociale.