



Pierre Dardot et Christian Laval. Commun. Essai sur la révolution au XXI e siècle

Frédéric Landy

► To cite this version:

Frédéric Landy. Pierre Dardot et Christian Laval. Commun. Essai sur la révolution au XXI e siècle. Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle, 2014, <https://www.jssj.org/issue/mars-2017-jssj-a-lu/>. halshs-02073010

HAL Id: halshs-02073010

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02073010>

Submitted on 19 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Frédéric Landy

Inégalités et vulnérabilités croissantes dans le monde, drames écologiques, crises de la démocratie... Le bilan du capitalisme en ce début de siècle est fort sombre, ce que les auteurs de cet énorme et passionnant livre, en détournant le titre du trop fameux article de G. Hardin, qualifient de « tragédie du non-commun ».

La marchandisation à outrance (on brevète même le vivant !), et plus généralement l'essor de la propriété privée à partir de l'époque moderne, ont fait disparaître bien des « communs ». Il faut les reconquérir. Mieux : il s'agit d'en construire et d'aller au-delà de « biens » communs, de créer *du* commun, « un nouveau droit destiné à refonder toute l'organisation de la société » (p.231), en marginalisant le droit de propriété.

Un bon quart du livre est d'abord consacré à ce que le commun n'est pas. Il n'est pas simplement ce qui n'appartient à personne : ne confondons pas *res nullius* et *res communes* (33). Il ne se limite pas à des « choses » qui par essence, comme l'eau ou l'air, pourraient seules en faire partie (47). Il n'est pas réductible à des « biens » (terme trop économique) ni même à des services publics : le commun n'est rien moins qu'un *principe politique* de réorganisation de la société. Les auteurs (Dardot est philosophe, Laval sociologue au laboratoire Sophiapol de Nanterre) veulent ainsi dépasser les conclusions du prix Nobel d'économie Elinor Ostrom : certes, elle a réhabilité la gestion collective en montrant sa possibilité et ses atouts face à la trop simple alternative qu'on présente parfois entre État et propriété privée (138), mais elle n'a pas de projet de société alternative et reste fondamentalement une libérale. Alors que le commun, c'est une construction, un travail collectif, une *praxis*, avec des relations sociales et des institutions : Ostrom l'avait compris, mais sans suffisamment en tirer les conséquences politiques (155).

Ni Marx ni Jésus : le chap.2, dénonçant « le communisme contre le commun », brosse un vaste panorama qui montre que le socialisme au XIX^e siècle, sans perdre toute la dimension morale des pionniers du commun, de Platon à Cabet, va mettre au premier plan la dimension économique. Mais le communisme d'État réalisera « une capture bureaucratique du commun » (79) menant aux tragédies que l'on sait. D'où l'intérêt du retour contemporain du commun décrit dans le chapitre 3. Pour lutter contre « la nouvelle enclosure du monde » (98), de multiples mouvements émergent à propos de l'accès à l'eau ou à la terre, mais aussi l'éducation ou la propriété intellectuelle. Il s'agit d'une lutte « contre » (le néolibéralisme), mais aussi « pour », reconnaissent les auteurs (107), mais les luttes altermondialistes sont souvent trop partielles ou sectorielles pour créer *du* commun et une société nouvelle. David Harvey avec sa théorie de « l'accumulation par la dépossession » (128) reste critiquable lui aussi, car son approche est trop étroite et tend à oublier l'accumulation par « subordination », par les dominations culturelles et quotidiennes. Tandis que les innovations comme le logiciel libre et le *copyleft* (168), ou « l'éthique hacker » si ambiguë (173), prêtent trop à une récupération par le capitalisme. Il faut donc prôner *le commun*, et en cela les auteurs rejoignent Hardt et Negri : « les communs » se réfèrent trop au passé précapitaliste pour continuer à en parler au pluriel (189) ; il faut utiliser le singulier pour en montrer le caractère nouveau. (Le lecteur n'entend pas bien pourquoi les auteurs refusent d'utiliser le français « communaux » plutôt que « communs », qui reste selon moi un anglicisme).

La deuxième partie est plus constructive et tout aussi brillante, mais elle reste elle aussi avant tout dans le domaine de la philosophie politique et de l'histoire, sans donner beaucoup d'exemples de stratégies et d'exemples contemporains de « commun ». (Ce sera davantage

l'objet de la brève troisième partie). Le chap.6 est une attaque en règle du droit de propriété, en remontant à Aristote. Vive l'inappropriable ! En se gardant de prôner un évolutionnisme à l'envers qui tâcherait de revenir aux appropriations « usufondées » du néolithique (A. Testard), ou au « communisme primitif » jadis décrit par Marx, le chapitre décrit la progression historique de la propriété privée *via* Thomas d'Aquin ou Locke, jusqu'à la division assez récente entre droit public et droit privé (259). La *common law* britannique ne se révèle pas si « commune », montre le chapitre 7, même si, comme tout droit coutumier, elle fonde tout un droit sur l'histoire d'un peuple. Une discussion érudite de la *Magna Carta* montre notamment comment la *common law* aura pu se révéler très sélective socialement, notamment pour les usages des communaux forestiers (p.322, 404)... Mais Jaurès lui-même ne s'était-il pas opposé au droit de glanage (362) ? Le chapitre 9 est lui plus centré sur le monde des villes, en décrivant la constitution d'un « droit prolétarien ». Avant une reprise des analyses de Mauss ou de Durkheim, les auteurs mettent en lumière la pensée de Proudhon (leur « favori », ils ne s'en cachent guère) : Proudhon prône la coopération, et la conception d'un droit qui puisse « redonner à la société la pleine possession de sa force collective » (372) : association, autogestion, mutualité sont les bases de la « constitution sociale ». Une « fédération des communes », dans la sphère politique générale, se combinera avec la « fédération industrielle-agricole » de la sphère économique (384). Ce programme, comment l'instaurer ? Le chapitre 10 (passablement ardu à lire) aborde « l'institution comme acte, contre une certaine propension à privilégier l'institué aux dépens de l'instituant » (232). Fondé notamment sur les critiques de Castoriadis, il affirme qu'entre la perspective anti-historique de Marx et la tentation d'un retour à la coutume, il faut une « praxis institutive » (405), en perpétuelle action et reconstruction.

La troisième partie, conclusive, va pour cela présenter neuf « propositions politiques ». Le commun doit être global et ne point concerner seulement une entreprise, ou une forêt. Et ce à toutes les échelles, selon un principe fédératif inspiré de Proudhon qui « implique une négation des bases du capitalisme » (461). Il s'agit de renouveler l'espace public, moins en tant qu'*agora* (où l'on ne fait que discuter, souvent d'affaires privées) que d'*ekklèsia* (où la collectivité décide véritablement) (464). Le droit d'usage s'oppose à la propriété – y compris à la notion d'usufruit – mais aussi à la vente des *accès* aux biens et services chère à Rifkin (472), ou au « bouquet de droits » étatsunien en réalité très hiérarchisé. Il s'oppose même aux *freewares* puisque leur propriétaire ne renonce pas à ses droits patrimoniaux sur ce qui reste un « bien ». Oublions donc la notion de « chose commune », trop réifiante (479). Puisqu'on travaille toujours avec les autres, et pour les autres, il faut une « émancipation du travail » qui passe par une entreprise devenue « institution démocratique ». Il faut même « instituer l'entreprise commune » (491), avec pour but final « la société du commun » à partir d'une économie sociale renouvelée. Les services publics doivent quitter le giron de l'État, fût-il providence, grâce à une cogestion par les citoyens-usagers (cas de la « bataille pour l'eau » à Naples en 2011). À l'échelle planétaire se construiront de véritables « communs mondiaux », une « fédération des communs », fort différents de ces « biens publics mondiaux » dont la définition est trop apolitique et la gestion laissée à trop d'acteurs privés (534). À toute échelle alors, on trouvera du *co-munus* (le latin *munus* sous-entendant une obligation mêlée à de la réciprocité et de la mutualité) (547). Seraient ainsi articulées les deux sphères, économiques et politiques publiques (le géographe dirait : « territoriales »), avec au sommet une « citoyenneté transnationale ». (Le livre passe sous silence la question de savoir comment éviter les conflits d'échelles, mais le lecteur peut supposer qu'existerait un certain principe de subsidiarité donnant priorité de décision au niveau local).

Bien sûr, selon ses opinions politiques, le lecteur n'est pas obligé de souscrire à cette critique sans nuance du capitalisme et de son avatar néolibéral. D'une part, à côté d'un bilan très

sombre, il faudrait rappeler que si les inégalités augmentent dans le monde, la pauvreté, elle, tend à décliner – c'était un des Objectifs du Millénaire pour le Développement. D'autre part, faut-il vraiment en appeler à une révolution entière, ou bien se contenter de promouvoir des alternatives au capitalisme qui pourraient cohabiter avec lui ? Enfin, il n'est pas précisé si la « révolution » que les auteurs appellent de leurs vœux peut se faire sans violence.

Le lecteur de *Justice spatiale* ne trouvera ici que peu d'occurrences du terme « justice » (il est dommage, incidemment, qu'il n'existe pas de glossaire des noms communs dans un ouvrage de cette ampleur) ; mais bien sûr la notion est plus qu'implicite, étant donné que le livre se veut un manifeste dénonçant des dominations présentes ou passées. Le lecteur y trouvera encore moins le terme « espace ». La notion est certes sous-jacente dans les nombreuses pages qui parlent de l'accès aux forêts ou aux communaux villageois, notamment dans le chapitre 7. Mais l'insistance des auteurs pour ne pas « réifier » le commun, ne pas le circonscrire à des « biens » ou à des « choses communes », leur interdit de beaucoup raisonner géographiquement. L'espace ne peut être que métaphorique avant tout.

Cela dit, est-ce un manque ? Vu la taille déjà fort respectable de ce formidable livre, on aurait mauvaise grâce à le leur reprocher. Mais on peut se demander ce qu'aurait apporté une approche en termes plus spatiaux. Suggérons deux bénéfiques :

– tout d'abord un plus grand empirisme dans les descriptions de types de gouvernance des communs. La diversité des ayants droit est en général reconnue par les auteurs, mais l'éventuel *bundle of rights* (p. 473) va au-delà de la diversité des droits d'usage, de revenu ou de vente. En effet, cette superposition des usages et des usagers s'inscrit dans le temps comme dans l'espace. La forêt ou le pâturage peuvent être divisés en sous-espaces (dans le cas d'assolements par exemple) dont l'usage varie selon les années, mais aussi les saisons. Cet empirisme des droits d'usage en fonction des époques et des lieux est mentionné dans l'ouvrage, notamment à propos de la *Common Law*, mais il pourrait être encore plus fouillé, y compris en gardant la même approche historique qui lui permettrait de rediscuter par exemple le contraste agraire entre *saltus* et *silva*.

– une approche plus géographique aurait d'autre part pu réduire le biais « occidental-centré » du livre. Outre la Bible et les penseurs chrétiens, les références en matière de philosophie politique sont en effet avant tout françaises, allemandes et britanniques, voire nord-américaines. Les exemples de « commun » sont eux aussi très européens. Vers l'est, on ne dépasse pas le *mir* russe – à l'exception notable des famines de Mao, mais celles-ci sont vues comme une dérive du communiste marxiste. Vers les pays du Sud, les références aux Amérindiens sont rares, celles à l'Afrique également – ce qui peut surprendre vu l'importante littérature existant sur l'appropriation du foncier en Afrique occidentale (E. LeRoy, etc.). Vandana Shiva est la seule Indienne présente, passablement encensée, alors qu'une discussion intéressante aurait pu être tirée des théories sur les pseudos « républiques de village » en Inde imaginées par le colonisateur britannique et reprises à leur compte par Gandhi et ses suivants : le concept de *swaraj* (autonomie), qui fonctionne à plusieurs échelles, de l'individu à la nation, ne pourrait-il représenter dans certains cas un fondement solide pour bâtir du « commun » ?

Une telle approche s'intéressant à ce qu'on appelle aujourd'hui les pays du Sud pourrait alors éclairer sous un jour nouveau les études liées au courant de la *political ecology* qui dénoncent les héritages coloniaux des offices ou ministères des forêts, de ces administrations qui, du Kenya à l'Inde, tendent encore aujourd'hui à expulser les populations locales de leurs terres au nom de la conservation de la faune ou de la végétation. Trop souvent on pense qu'il s'agissait à l'époque de conceptions raciales voire racistes, les colonisateurs installant des barrières pour protéger des populations « primitives » ce qu'on n'appelait pas encore « l'environnement ». Mais le livre fait

découvrir combien ces approches étaient sans doute fondées sur des conceptions moins raciales que sociales : ce que l'administration coloniale faisait peser sur la population africaine ou asiatique, le roi de France ou d'Angleterre l'imposait également à son peuple : trois ans avant la conquête de l'Algérie, le Code forestier français de 1827 interdit le ramassage des glands même dans les forêts communales (p. 326), et le terrible *Black Act* anglais (p. 318) n'est aboli qu'en 1823, 17 ans avant le *Crown Land (Encroachment) Ordinance* qui sévira en Asie britannique. Répétons-le, il ne s'agit pas de critiques. On aurait mauvaise grâce à le faire, vu l'ampleur de ce livre qui fera date, non seulement comme synthèse érudite d'une énorme part de toute la philosophie politique occidentale, mais aussi comme incitation à une mobilisation politique source d'espoir et de justice.

Pour citer cet article : Frédéric LANDY, « Eddy Simon, Matthieu Berthod. *Adivasis Meurtris. L'agonie d'un peuple autochtone en Inde* », Justice spatiale | Spatial Justice, n° 11, mars 2017 (<http://www.jssj.org>).