**Pour une cosmopolitique des communs**

**Pierre Dardot et Christian Laval**

En août 1996, au Chiapas, eut lieu *la Première Rencontre intercontinentale pour l’Humanité et contre le Néolibéralisme*. Dans le compte rendu qui en fut donné alors, on pouvait lire à propos du pouvoir du capitalisme néolibéral : “Pour faire face à ce pouvoir global, il faut établir des connexions et des résistances elles aussi internationales. Les nouvelles formes de résistance et d’opposition à ce pouvoir ne peuvent se limiter aux frontières nationales. (…) Dans cette perspective, il faut inciter à une réorganisation de la société dans tous les pays, à la création de réseaux de communication internationaux, décentralisés et construits à partir de la base, à une organisation globale qui articule diverses luttes locales, à développer une campagne de défense des libertés politiques et à rendre permanentes les rencontres internationales comme celle qui nous réunit aujourd’hui” [[1]](#footnote-1).

**La double menace du nationalisme et du globalisme**

Où en est-on aujourd’hui plus de vingt-cinq ans après le lancement de cet appel ? Si des pas ont été faits depuis dans le sens d’une coordination internationale des résistances au pouvoir global, on ne peut nier que ce pouvoir a accéléré la course suicidaire vers le désastre climatique, provoqué un peu partout le chaos social et politique et suscité la montée de nouvelles formes de nationalisme, de fascisme et de fanatisme religieux. La poussée souvent meurtrière des identités nationales et religieuses a même précipité un peu partout les groupes humains les uns contre les autres dans des guerres effroyables et un terrorisme sans frontières.

Le retour de flamme du nationalisme est loin d’être un phénomène superficiel. De ce point de vue, l’invasion de l’Ukraine par la Russie de Poutine, en mettant à nu les ressorts mystiques de la souveraineté de l’Etat, a fait justice des illusions du début des années 2000. Contrairement aux prédictions sur « la fin des États-nations » et l’avènement d’un monde lissé » (Hardt et Negri) où les frontières nationales tendraient à s’effacer, ces derniers demeurent au centre de l’imaginaire de larges fractions de populations, ils en constituent les milieux vécus comme « naturels », ils continuent de former le lieu des attachements et des identifications de très nombreux individus au XXIe siècle, surtout s’ils appartiennent aux classes populaires non immigrées, et pour beaucoup, ils sont toujours vus comme les espaces véritables de la liberté collective, du moins dans les démocraties dites représentatives. Ce sont ces sentiments hérités et ces ancrages collectifs que des partis et des gouvernements cyniques mobilisent par la peur des « invasions », du « grand remplacement » ou de l’islamisation des sociétés occidentales. Et c’est ce qui fait la force actuelle du nationalisme. Ce que le globalisme néolibéral n’a pas pris en compte, et ce qui a eu pour effet la crise politique majeure que nous vivons, c’est précisément que le nationalisme a des racines profondes dans l’existence sociale et n’est pas seulement un vestige de classes arriérées ou le trait caractériel d’individus abrutis ou manipulés. Pour le dire autrement, le nationalisme est un produit historique lié à l’armature étatique des sociétés humaines. Il est pourtant illusoire et même dangereux de croire que le retour à l’État-nation d’antan puisse être de quelque secours pour faire face aux désastres actuels[[2]](#footnote-2). Et c’est bien de cette illusion dont souffrent les forces alternatives. Contrer cette illusion, est particulièrement difficile à une époque où ne semblent devoir s’affronter sur le théâtre idéologico-politique que le néolibéralisme globaliste (ou sa variante européiste) et le nationalisme identitaire.

La question se pose donc plus que jamais de savoir comment dépasser ce moment de l’humanité de plus en plus marqué par le capital global qui impose aux sociétés son rythme d’accumulation, ses conditions, ses effets sur les inégalités, ses formes de communication, ses catégories de perception et de pensée, son lexique, sa manière de façonner la vie quotidienne et les subjectivités, et qui a fini par alimenter une réaction nationaliste et raciste.

**Insuffisance du cosmopolitisme et de l’internationalisme**

Devant la situation présente, l’invocation du « cosmopolitisme », même renouvelé, semble bien dérisoire et impuissante. Dans *Friction*, l’ethnographe Anna Tsing propose cette définition de l’attitude cosmopolite : « Il n’est pas nécessaire d’avoir voyagé pour s’imaginer cosmopolite. Être cosmopolite, c’est être libéré de l’esprit de clocher et se projeter dans le monde.[[3]](#footnote-3)» Elle évoque la figure du « voyageur cosmopolite » seul capable d’éprouver l’amour de la Nature, fort en vogue au XIXe en Amérique. Mais on ne saurait non plus se satisfaire d’un retour à l’« internationalisme » classique dans les formes qu’il connut à la fin du XIXe et tout au long du XXe siècle. L’opposition entre un internationalisme qui reste prisonnier de la forme de l’Etat-nation et un cosmopolitisme qui ne veut regarder que l’humanité tout entière est stérile intellectuellement et désarmante politiquement.

La question politique la plus cruciale qui se pose aujourd’hui est de savoir comment sortir de l’opposition biaisée entre globalisme néolibéral etnéolibéralisme nationaliste. Pour cela il nous faut renouer avec le meilleur de l’ambition internationaliste et préparer une réorganisation politique du monde qui aille au-delà de des Etats-nations. Il s’agit en effet de faire face aux problèmes que le capitalisme pose à l’humanité : le réchauffement climatique, les « guerres du climat » et les mouvements migratoires massifs qu’il provoque ; le pouvoir de plus en plus anomique de la finance de marché sur toutes les économies du monde, avec tous les phénomènes de fuite fiscale, de corruption et de crise qu’elle engendre ; la croissance des inégalités dans le monde du fait de la captation de la richesse par une petite oligarchie déconnectée du reste des sociétés et mais très influente sur les gouvernements ; la crise de plus en plus manifeste de la démocratie dire représentative  du fait de la défiance des populations à l’égard de représentants de moins en moins représentatifs ; l’essor rapide de techniques de stockage d’informations, de manipulation de l’attention, de surveillance et de conditionnement des conduites ; bref, le lent effondrement économique, environnemental et politique en cours de réalisation.

Nous ne partons pas de rien. L’altermondialisme, en dépit de ses faiblesses programmatiques, a renoué avec l’exigence de coordination des luttes et des résistances et la nécessité de tisser des liens avec d’autres forces au-delà des frontières nationales les nouvelles générations qui se politisent. En 2000 ont débuté les sommets continentaux du mouvement des peuples autochtones d’Amérique qui s’est nommée *Abya Yala*[[4]](#footnote-4) et qui vise à développer et articuler des stratégies pour lutter contre l’emprise du capitalisme néolibéral. Le cycle mondial des « mouvements des places » hier, les grèves de jeunes pour le climat et les mobilisations des femmes contre l’oppression et l’inégalité de genre aujourd’hui montrent que des causes mondiales se construisent et que des relations se tissent en traversant les frontières.

La voie qui nous semble aujourd’hui la seule capable de nous ouvrir « un autre monde possible » est celle d’une nouvelle cosmopolitique (ou « politique du monde ») fondée sur des pratiques et des institutions démocratiques et tournées vers les usages collectifs, c’est-à-dire reposant sur que l’on appelle des *communs*. Il nous semble donc que seule une *cosmopolitique des communs* peut permettre la construction d’un nouvel internationalisme capable de surmonter les limites de l’internationalisme classique en portant partout, dans tous les pays comme dans tous les secteurs de la société, les combats décisifs contre le néolibéralisme et le nationalisme.

L’approche cosmopolitique doit se défendre d’examiner les rapports entre l’organisation politique nationale et l’organisation politique mondiale, en présupposant que les entités étatiques sont non pas des produits historiques en mutation mais des données naturelles dont la forme est fixée à tout jamais, ou en faisant comme si le capitalisme pouvait être facilement domestiqué par un « gouvernement mondial » venu d’on ne sait où. Le terme de « démocratie mondiale » ou de « démocratie cosmopolitique » a fait l’objet de développements et de discussions à l’échelle internationale depuis une vingtaine d’années[[5]](#footnote-5). Le terme constitue un problème plus qu’il n’apporte une solution. Car la démocratie telle qu’elle s’est instituée à l’époque moderne a pour cadre et limite la nation comme elle a eu la cité à l’époque antique et, dans quelques régions, au Moyen Âge. C’est dans le cadre de limites territoriales relativement étroites que l’imagination politique a pu donner naissance à la création d’un lien entre gouvernés et gouvernants qui ne soit pas de pure force et de stricte subordination. Comme le dit Benedict Anderson, la démocratie moderne est foncièrement nationale car la nation est cette « communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine »[[6]](#footnote-6).

La grande erreur des actuels promoteurs de la démocratie cosmopolitique est de continuer à raisonner comme si l’on pouvait faire l’économie d’une redéfinition et d’une recomposition complète de ce que l’on entend par démocratie, comme s’il suffisait, en somme, de créer une couche supplémentaire de représentants au niveau mondial qui se surajouterait aux institutions politiques centrales existantes dans chaque État, sans voir que cela ne ferait qu’accroître la distance entre les citoyens et les lieux de délibération et de décision. Et les « cosmopolitistes » comme David Held ne sont pas non plus sans être menés par une autre illusion qui est de croire que l’extension des « valeurs universelles », notamment le respect dû à l’individu, suffiront à renverser les fondements westphaliens du droit des Etats, comme si la preuve n’avait pas été apportée que les Etats avaient su se protéger très efficacement de ces mêmes « valeurs universelles »[[7]](#footnote-7).

**La cosmopolitique des communs**

C’est dans une tout autre voie qu’il faut s’engager, celle qui consiste à faire procéder la cosmopolitique de la pratique et de l’extension de la démocratie locale.

Il est courant d’utiliser indifféremment « biens communs » ou « communs », tant les deux expressions semblent substituables l’une à l’autre. Cependant, lorsque l’expression de « biens communs » désigne les communs, le terme de « biens » ne renvoie pas à des choses : la catégorie de « choses communes » héritées du droit romain est ici complètement inadéquate. Comme le dit le *Collectif de Géographie Critique de l’Equateur*, les communs ne sont pas des choses mais consiste en des pratiques sociales et des relations sociales[[8]](#footnote-8). Ce qui revient à dire que les communs doivent être *institués* par des collectifs d’hommes et ne doivent leur existence qu’à des actes d’institution. Autrement dit, s’il peut exister des « communs de fait », au sens où telle réalité géographique est commune à plusieurs pays, de tels communs ne sont pas des communs d’institution. Par exemple, l’Aquifère Guarani, troisième réserve mondiale d’eau souterraine du monde, est partagé entre quatre pays (Argentine, Uruguay, Brésil, Paraguay), mais ce commun *de fait* n’est pas un commun *d’institution* : au lieu d’un gouvernement transfrontalier impliquant des délégués des citoyens des quatre pays, on a plutôt une concurrence entre les Etats visant à pomper l’eau de la réserve à des fins industrielles avec les phénomènes de surexploitation et de pollution que cela entraîne. La principale limite de l’accord de 2010 entre ces quatre pays est qu’il repose sur le concept de souveraineté étatique et que l’étendue de l’obligation de coopération reste en conséquence indéfinie. Or, en l’absence de coobligation, il ne peut y avoir de véritables communs. Cette remarque s’applique également aux vaccins : l’OMS cherche à garantir l’égalité d’accès aux vaccins en recommandant aux titulaires d’un brevet de céder une licence gratuite et non-exclusive à l’OMS, mais il ne s’agit que d’une « recommandation » et non d’une obligation. La mise en place d’un commun mondial des vaccins impliquerait que leur production échappe à la logique de la propriété intellectuelle, ce à quoi les gouvernements se refusent : la co-production libre de tout brevet déterminerait alors la co-obligation.

Mais qu’en est-il des communs tels qu’ils existent aujourd’hui ?Ce qui frappe d’emblée quand on examine la pluralité des communs telle qu’elle se donne à voir dans de très nombreux pays, c’est leur extrême *diversité*. C’est ce que souligne en conclusion de son travail de cartographie des communs le *Collectif de Géographie Critique* déjà cité : « les communs sont essentiellement divers », soit par leur lien à des thématiques différentes (l’environnement, la production agricole, le tourisme, etc.), soit par les manières dont ils s’organisent autour de ces thématiques. »[[9]](#footnote-9) De fait, les exemples donnés par le Collectif reflètent cette diversité : un conseil communautaire de l’eau qui se réunit fréquemment pour administrer l’irrigation dans son territoire, un groupe de femmes qui s’organise pour créer et gérer de manière coopérative une garderie dans son quartier, l’assemblée d’une communauté qui se mobilise pour décider comment gouverner son territoire et freiner l’ingérence des entreprises ou de l’Etat, etc. Mais, au-delà de cette diversité, il faut privilégier les pratiques sociales qui communiquent souvent entre elles et se nourrissent les unes les autres. C’est pourquoi il ne faut pas comprendre le principe du commun comme un principe unitaire qui imposerait les mêmes formes d’organisation et les mêmes règles, quel que soit l’objet des communs et les conditions de leur institution. Il est non un principe supérieur, mais un principe *transversal* qui se dégage de l’expérience multiforme des communs. Il ne précède pas les pratiques sociales et politiques mais il les informe de l’intérieur en respectant leur diversité : aussi les pratiques de la démocratie (du conseil de gouvernement à l’assemblée) y sont elles-mêmes diverses. L’essentiel est de comprendre que les communs sont des *institutions d’autogouvernement* *collectif* qui mettent en œuvre le principe du commun comme principe de la démocratie.

**Caractéristiques générales des communs**

Nous voudrions ici faire ressortir certains traits dominants des différents communs tels qu’ils s’expérimentent aujourd’hui.

Le premier trait est, nous venons de l’évoquer, la dimension *institutionnelle* des communs. Qu’entendons-nous par « institution » ? Certainement pas un appareil de pouvoir qui fonctionne à la contrainte en se soumettant les individus. Nous entendons ici faire droit au sens actif du terme : l’acte d’instituer c’est l’*instituant* plutôt que l’institué existant (l’école, l’hôpital, l’armée, la prison, etc.). Instituer, c’est faire exister quelque chose de nouveau mais à partir de ce qui existe déjà. Deux formes sont particulièrement importantes : soit créer de nouvelles institutions parce que celles qui existent sont devenues des obstacles (par exemple, créer une coopérative autogérée), soit transformer ou altérer l’institué qui existe déjà parce qu’il vaut la peine de sauver en lui ce qui peut l’être (par exemple, démocratiser un service public). Nous parlons alors de *pratiques instituantes* qui peuvent être « créatrices » ou « altératrices » et qui consistent à produire collectivement des règles par une délibération commune. Par exemple, les *cabildos* ou assemblées de quartier qui ont surgi au Chili en 2019 sont issus de pratiques instituantes, de même que les assemblées locales dans le mouvement des Gilets jaunes en France.

Le deuxième trait des communs est le fait qu’ils soient situés dans un territoire. Il n’y pas de communs « hors sol ». Mais ce territoire peut être très différent d’un commun à l’autre. Il y a des territoires plus ou moins continus qui occupent une surface assez étendue. C’est bien entendu le cas des territoires ancestraux des communautés indigènes en Amérique latine qui trouvent la ressource de se réinstituer dans la lutte contre la logique productiviste et extractiviste imposée par l’Etat, à l’exemple du peuple Nasa en Colombie luttant pour récupérer les terres dont il a été exproprié. C’est aussi le cas de ce que l’on appelle les Zones à Défendre (ZAD) en France, comme celle de Notre-Dame-des-Landes (NDDL) près de Nantes qui a été défendue pendant plus de 10 ans contre un projet de construction d’un nouvel aéroport. Il y a également des territoires très restreints, concentrés autour d’un lieu et organisés à partir de lui. C’est en particulier le cas des communs urbains centrés autour d’édifices et de bâtiments à l’intérieur d’une ville. Le *Collectif équatorien* déjà cité fait du territoire l’élément que possèdent en commun tous les communs : « Les communs se caractérisent par le besoin de leur implantation dans un ou plusieurs espaces concrets. » Mais cette dimension de territorialité est en même temps une dimension conflictuelle : « Dans ces espaces, les communautés, associations et collectifs qui les défendent entrent en conflit avec d’autres acteurs », ce qui signifie que « les processus de création du commun passent nécessairement par l’exercice d’une *territorialité disputée*…[[10]](#footnote-10)» Encore faut-il s’entendre sur la notion de territoire. Il faut en effet distinguer entre le territoire *administratif* et le territoire comme *milieu de vie*. Le territoire sur lequel l’Etat moderne exerce sa souveraineté est une surface de projection du pouvoir politique et toute portion de ce territoire peut être exactement mesurée en tant que subdivision administrative. Le territoire comme milieu de vie est de plus irréductible à l’espace physique auquel il correspond : il est fait de multiples rapports entre un ou des collectifs humains et des collectifs non-humains, eux-mêmes plus ou moins diversifiés. C’est pourquoi ces territoires peuvent être difficilement enfermés à l’intérieur de frontières administratives ou de descriptions purement géographiques. On parlera à leur sujet de *limites* plutôt que de frontières : ces limites sont déterminées par des règles collectives produites par les acteurs des communs. On voit donc que le territoire comme milieu de vie est étroitement lié à la dimension instituante des communs.

Troisième trait : en raison d’un tel lien avec les territoires, les communs ne sont pas des choses et les acteurs des communs ne sont pas des sujets qui feraient face à des choses. Un commun est un lien vivant entre un ou plusieurs collectifs d’acteurs humains et une réalité naturelle ou artificielle (une terre, une rivière, une forêt, un terrain dans un quartier urbain, un édifice occupé dans un quartier, etc.). Ce qui veut dire que ces collectifs *font partie* du commun lui-même, loin d’être un accessoire surajouté. En ce sens, les communs déjouent l’opposition sujet/objet si caractéristique de la philosophie occidentale. Selon cette opposition, héritée en partie du droit romain, on a une relation entre deux pôles préexistants et déjà constitués : d’un côté, le sujet d’une maîtrise, de l’autre, un objet inerte, dépourvu de conscience et offert à la prise souveraine du sujet. Un exemple illustre très bien l’*inséparabilité* des collectifs humains et des milieux de vie si caractéristique des communs : en mars 2017, le Parlement de Nouvelle-Zélande a institué la rivière Whanganui comme une entité vivante ayant une personnalité juridique, ce qui valait reconnaissance du lien particulier entre le peuple Maori et son milieu de vie. Les Maoris ont ainsi obtenu que tout abus ou dommage porté à la rivière soit considéré comme un abus ou dommage porté au collectif humain lui-même. La question n’est pas de savoir si la nature séparée des humains doit être élevée au rang de sujet de droit, elle est de dépasser l’opposition entre sujet de droit et objet de droit. Les communs consistent d’emblée en des *relations* dont les termes ne sont pas donnés antérieurement à elles.

Quatrième trait : les communs inquiètent, par leur seule existence, la dualité du public et du privé qui constitue la division ultime du droit occidental depuis le XVIe siècle. Cette division impose une logique infernale : l’Etat se donne comme le seul garant de l’intérêt général et s’arroge le monopole du public, de sorte que tout ce qui ne fait pas partie du public est rejeté dans le privé. Début avril 2018, l’Etat français faisait évacuer par la force les occupants de NNDL au motif que ceux-ci refusaient de déposer des « projets agricoles individuels » exigés par la préfecture. D’un côté le public étatique, de l’autre des exploitants agricoles réduits à des acteurs privés. Il a fallu que les occupants proposent une quarantaine de « projets nominatifs » représentant la diversité des associations présentes sur le terrain pour que la situation soit débloquée. Le droit reste largement prisonnier de cette division et a du mal à admettre que des acteurs collectifs autonomes vis-vis de l’Etat puissent se constituer autour d’intérêts communs *sans* être des acteurs privés et en étant pleinement légitimes. Le fait est que les communs brouillent le face-à-face entre l’Etat détenteur de la puissance publique et les acteurs privés, qu’ils soient individuels ou non (entreprises ou autre). Ils se comprennent souvent eux-mêmes comme une sorte de *public non-étatique*. On peut précisément dire de beaucoup de communs qu’ils ouvrent l’espace d’un tel public en même temps que la possibilité d’une *dé*sétatisation des services publics par la participation directe des usagers à leur gestion collective.

S’il en est ainsi, c’est parce que le public et le privé se sont historiquement construits à partir du droit de propriété. D’un côté, la propriété d’Etat ; de l’autre, la propriété privée. Or il y a une certaine symétrie entre ces deux types de propriété qui vient d’une commune logique exclusiviste : la souveraineté étatique implique un monopole sur un territoire et le droit de propriété a souvent été considéré comme une « souveraineté sur la chose ». Le commun, et c’est là le cinquième trait, remet en cause ce primat de la propriété en privilégiant l’usage. Le droit moderne a tenu l’usage pour une forme inférieure et dégradée du droit de propriété en hiérarchisant trois niveaux bien distincts : le simple usage (*usus*), l’usufruit (*usufructus*) et enfin le droit d’user et d’abuser (*abusus*) qui représentait la forme accomplie du droit de propriété. En étant ainsi subordonné à la propriété, l’usage est tiré vers la consommation et la destruction (l’*abusus*). A l’inverse, les communs ouvrent la voie à une réélaboration du concept d’usage qui a une grande portée.

Il faut enfin souligner que le rapport des communs aux marchés peut également revêtir des formes très diverses, contrairement à une vision idéalisée de l’autonomie des communs à l’égard du marché en tant que tel. Le Collectif équatorien de géographie critique observe à cet égard que ceux-ci sont souvent amenés, pour survivre et durer, à s’insérer sous différentes formes dans des marchés locaux. Ainsi, dans le cas du *Pueblo Shuar Arutam* (PSHA) en Equateur, le conseil de gouvernement parie sur la participation aux marchés du carbone et de la conservation pour garantir la subsistance du commun[[11]](#footnote-11). Dans un pays comme le Brésil, les luttes menées à l’initiative des communautés traditionnelles ont joué et jouent un rôle décisif dans la survie des plus pauvres. Dans plusieurs Etats, les femmes du *babassu* utilisaient des terres publiques pour extraire les fruits de cette plante. A la suite de la privatisation d’une partie de ces terres à la fin des années 1980, ces femmes ont initié une lutte, y compris sur le terrain judiciaire, pour la reconnaissance du droit d’usage commun des terres, même lorsque celles-ci étaient privées. En outre, elles ont créé une coopérative de production afin de fabriquer des produits issus du *babassu* (farine, savon, huile, etc.) et les commercialiser[[12]](#footnote-12). Dans ces pratiques sociales, on voit, d’une part, que le droit à l’usage commun l’emporte sur la division entre le public étatique et le privé et, d’autre part, que l’exercice de ce droit s’accompagne d’une certaine forme d’insertion dans les marchés locaux.

**Un monde qui fait place à des mondes multiples : pour une politique des mondes**

Cette insertion dans les lieux les plus divers revêt la plus grande importance. La politisation démocratique du *lieu*, par où il nous faut entendre aussi bien les communautés d’habitants que les collectivités de travail, autant les communes que les sites de production, est le fait le plus marquant de ces dernières années. Elle donne son caractère original et commun aux formes les plus variées de la résistance globale au néolibéralisme. Ce que nous avons appelé « communs », pris dans le sens très large d’institutions auto-gouvernées qui protègent, soutiennent, favorisent par leur structure démocratique les usages collectifs les plus égalitaires et les plus soigneux de la nature, peuvent et doivent être conçus comme les bases du nouveau système mondial. Et ceci pour une raison à la fois empirique et stratégique. Empirique parce que d’un bout à l’autre de la planète, dans des sociétés aux traditions, aux religions, aux structures différentes, monte une aspiration à une démocratie « réelle », qui part du bas de la société et permet la participation du plus grand nombre aux affaires publiques et aux activités productives, et instaure un tout autre rapport à l’environnement. Stratégique, parce que la construction d’une nouvelle cosmopolitique ne peut se donner pour projet une centralisation du pouvoir au niveau mondial, sorte de super-Etat planifiant la vie planétaire, comme elle ne peut en rester à la vieille conception de la prise d’assaut des Etats nationaux. Cette réorganisation politique doit partir des réalités locales et se concevoir dès maintenant comme le fruit à long terme d’un travail de coordination et de fédération des luttes, des mobilisations et des expérimentations qui ont lieu dans des centaines de milliers de lieux dispersés, et souvent sans liens les uns avec les autres. Ceci ne veut pas dire que nous mépriserions des politiques nationales alternatives, plus justes socialement et écologiquement, car face aux désastres engendrés par le capitalisme tout ce qui peut le freiner ou le contrer est bon à prendre, et nous ne croyons pas un instant qu’il faille attendre, à la manière de certains marxistes, de l’accélération des processus destructeurs une sorte de salut par le pire. Mais dès lors que le temps des Etats souverains doit s’achever parce qu’ils ne sont pas capables de répondre aux impératifs de sauvegarde de l’humanité et de la vie sur terre, la gauche radicale se définit dès maintenant par cette seule tâche, immense mais nécessaire, qui est la réorganisation politique de l’humanité par la *mise en fédération des lieux de vie et de production*.

Le mouvement zapatiste avait indiqué la voie de cette mise en fédération. Dans la Quatrième Déclaration de la forêt lacandone du 1er janvier 1996, apparaît pour la première fois la formule fameuse « un monde où il y ait place pour de nombreux mondes ». Cette formule mérite d’être lue attentivement. Elle va en effet bien au-delà de la formule bien connue selon laquelle « un autre monde est possible ». Au début, la formule renvoyait à la diversité des manières de faire monde des peuples indiens du Mexique, donc aux différences internes à la nations. Elle s’est ensuite étendue pour signifier une multiplicité des mondes à l’échelle planétaire. Dans ce dernier sens, celui qu’elle reçoit à partir de la *Rencontre intercontinentale* de l’été 1996 dont il a été question au début de ce texte, elle invite à combiner trois échelles : la construction de l’autonomie dans des territoires rebelles du Chiapas, les initiatives nationales visant à transformer le Mexique et l’organisation de rencontres intercontinentales appelant à la formation de réseaux de résistances et de rébellions à l’échelle planétaire[[13]](#footnote-13). Cette construction des échelles d’action et de leurs rapports réciproques est au principe de la cosmopolitique comprise comme politique *des mondes*.

1. *EZLN, Chroniques intergalactiques : Première Rencontre intercontinentale pour l’Humanité et contre le Néolibéralisme*, Chiapas, Aviva Press, 1997, p. 42. [↑](#footnote-ref-1)
2. On ne peut que souscrire au jugement de Marcel Grondin et Moema Viezzer : « Dans le contexte capitaliste néolibéral actuels, les Etats-nations ne sont pas en mesure de résoudre les questions soulevées par l’agenda mondial. » (Marcel Grondin Moema Viezzer, *Le génocide des Amériques*, 2022, écosociété, p. 287) [↑](#footnote-ref-2)
3. Anna Tsing, *Friction*, *Délires et faux-semblants de la globalité*, La Découverte, 2020, p. 206. [↑](#footnote-ref-3)
4. Ce nom, qui signifie « terre vivante » dans la langue du peuple Kuna, originaire du nord de la Colombie, a été adopté par les Premières Nations pour désigner le territoire connu aujourd’hui sous le nom d’« Amérique » (Marcel Grondin et Moema Viezzer, *Le génocide des Amériques*, 2022, écosociété, p. 270). [↑](#footnote-ref-4)
5. Cf. pour une approche succincte, Daniel Archibugi, *La démocratie cosmopolitique, Sur la démocratie mondiale*, Paris, Cerf, 2009. [↑](#footnote-ref-5)
6. Benedict Anderson, *L’imaginaire national. Réflexions sur l’origine et l’essor du nationalisme*, Paris, La

   Découverte, 1996, p. 19. [↑](#footnote-ref-6)
7. David Held, *Un nouveau contrat mondial, Pour une gouvernance social-démocrate,* Presses de Sciences Po, 2005, p.230-231. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Colectivo de Geografia Critica del Ecuador (2018), Geografiando por la resistencia. Mirar los Communes para defenderlos*, p. 22. Cf. http://geografiacriticaecuador.org [↑](#footnote-ref-8)
9. *Ibid.*, p. 22. [↑](#footnote-ref-9)
10. *Ibid.,*(nous soulignons). [↑](#footnote-ref-10)
11. *Ibid*., p. 23. Ce peuple regroupe dix mille personnes organisé en quarante-sept communautés et son territoire (approximativement 233169 hectares) est situé à l’extrême sud est de l’Equateur dans la Cordillera del Cóndor. [↑](#footnote-ref-11)
12. André Dal’Bo Da Costa, Selma Cristina Silva de Jesus,  Ana Paula Pacheco, Nilton Ken Ota,  « Peut-on penser le commun en tant que stratégie politique dans un pays  périphérique comme le Brésil ?», in Christian Laval, Pierre Sauvêtre et Ferhat Taylan (dir.)  *L’Alternative du commun*, Hermann, 2019. [↑](#footnote-ref-12)
13. Nous renvoyons ici à l’explication de cette formule par Jérôme Baschet dans sa contribution au Colloque de Cerisy de juin 2022 : « Communalisme planétaire et cosmopolitique des multiplicités » (à paraître). [↑](#footnote-ref-13)