**Communalisme et communisme**

Le terme de « communisme » souffre aujourd’hui d’une évidente confusion liée à l’histoire politique du XXe siècle. Ainsi, le Parti communiste français peut sans sourciller célébrer avec emphase les 150 ans de la Commune de Paris et, quelques semaines plus tard, féliciter sans la moindre réserve, à l’occasion de son centième anniversaire (juillet 2021), le Parti communiste chinois pour l’œuvre qu’il a accomplie : le même terme peut-il encore renvoyer à deux événements aussi radicalement contraires ? Le fait est que, contrairement à ce que l’on aurait pu espérer, il ne s’est toujours pas débarrassé des significations totalitaires que lui a léguées la réalité historique du communisme d’État et que continue de lui faire endosser le régime dictatorial chinois, sans parler de la Corée du nord ou de Cuba. Pourtant, cette terrible emprise du passé, tout comme ces formes étatiques toujours en place, n’ont pas empêché l’expérimentation pratique de nouvelles formes de communisme, comme si la double hypothèque du bolchevisme et du stalinisme qui pèse encore sur le présent n’était pas aussi insurmontable qu’on pourrait le craindre. Parmi ces recherches, on doit évidemment mentionner le vaste et prolifique « mouvement des communs » qui, depuis la fin du XXe siècle, et dans de très nombreux pays, multiplie les réalisations collectives dans les domaines les plus variés de la production matérielle, intellectuelle et esthétique, et problématise de façon radicalement nouvelle l’organisation politique des sociétés et l’institution du monde[[1]](#footnote-1). Il est peut-être aujourd’hui un frayage vers un « autre communisme » qui mérite aujourd’hui toute notre attention, celui que l’on nomme « communalisme ». Quel rapport peut-il bien y avoir entre « communisme » et « communalisme » ? Peut-on attendre du communalisme, et à quelles conditions, une possible régénérescence d’un communisme qui ne sacrifierait pas la liberté personnelle et l’autogouvernement sur l’autel de l’État-Parti tout-puissant ?

Les deux mots, « communalisme » et « communisme », ont la même racine : « commun ». Mais s’agit-il exactement du même commun ? Le communalisme renvoie à la commune au sens de l’unité politique locale. Le communisme va bien au-delà : il vise une réorganisation de toute la société et la formation d’une véritable communauté supérieure aux individus. Au lieu de faire de la commune le foyer et la base de la vie politique, le communisme se donne comme point de départ un tout constitué comme unité indivise. Mais prise en elle-même, cette distinction révèle vite ses limites. Prenons l’attitude de Morris, Reclus et Kropotkine, tous fervents partisans de la commune comme « forme révolutionnaire de l’avenir ». Kristin Ross a fait remarquer en quoi Kropotkine avait pris soin de se démarquer du « communalisme » en distinguant la commune de l’avenir des communes médiévales nées au XIIe siècle : en premier lieu, ces dernières s’élevaient contre les seigneurs, alors que la commune moderne s’oppose à l’Etat ; en deuxième lieu, les anciennes communes ne s’opposaient pas aux marchands bourgeois en son sein, alors que la commune nouvelle entend opérer une transformation révolutionnaire de la production et de la consommation ; en troisième lieu, les communes médiévales se caractérisaient par leur isolement et leur autarcie, alors que la commune nouvelle se définit contre un tel isolement en cherchant à s’étendre et à s’universaliser. Bref, la commune de l’avenir serait *communiste* et non *communaliste*, au point de se dissocier à la limite de toute dimension territoriale[[2]](#footnote-2). Mais les choses sont-elles si simples ? Pourquoi le communalisme serait-il condamné à rester prisonniers de ses formes médiévales ? Et, corrélativement, pourquoi le communisme serait-il intrinsèquement tributaire du principe d’autorité au point de représenter « la négation de toute liberté », selon la formule de Proudhon ? Kropotkine n’est-il pas à plus d’un égard le continuateur de Proudhon quand il préconise la fédération des communes au point que son communisme mériterait d’être plus justement dénommé un « communalisme fédératif »[[3]](#footnote-3) ? Un tel communalisme ne définit-il pas un communisme libertaire à opposer à tout communisme autoritaire ?

**Historicité et pluralité des communismes**

Bien loin de constituer une essence ou une Idée éternelle, identique à elle-même parce qu’indifférente aux vicissitudes de l’histoire, le communisme est susceptible de plusieurs acceptions qui découlent à chaque fois d’une certaine idée de la nature du commun, elle-même relative à des conditions historiques singulières. Il y a eu, et il y a toujours, *des* communismes, irréductibles les uns aux autres parce que foncièrement relatifs à ces conditions. A suivre le fil conducteur de l’examen historique, on s’imposera de distinguer trois grandes formes de communisme apparues aux XIXe et XXe siècles : le communisme de la communauté, le communisme de l’association des producteurs, enfin le communisme d’Etat, ou mieux, du Parti-Etat.

Le communisme de la communauté se caractérise par l’exigence d’une unité supérieure seule susceptible de garantir l’égalité de ses membres. Le *Voyage en Icarie* d’Etienne Cabet (1837) et le *Code de la Communauté* de Théodore Dézamy (1842), en sont particulièrement représentatifs. Ce dernier ouvrage pose un principe fondamental : « *dans la communauté il ne peut y avoir que des communes*»[[4]](#footnote-4), ce qui exclut « l’ancienne hiérarchie territoriale », celle des villes-capitales, des villes provinciales, des villes communales, des bourgs et des villages, comme contraire à l’exigence d’égalité. La première opération à pratiquer est donc une opération de division par en haut d’un tout déjà donné : « il importe d’abord de diviser la *grande communauté nationale ou sociale* en autant de *communes*» dont le territoire devra être le plus égal et le plus régulier et le nombre d’habitants égal à 10000[[5]](#footnote-5). Vient ensuite la réunion des communes dans une province, celle des provinces dans une république, celle des républiques dans « *la grande communauté humanitaire* »[[6]](#footnote-6). Tous les pouvoirs politiques (administratif, législatif, exécutif) relèvent de la « dictature » ou de l’« empire » de la science[[7]](#footnote-7). On le voit, cette vision d’architecte est animée d’une croyance saint-simonienne dans les progrès irrésistibles de la science que la loi n’a pour objet que de constater et de coordonner.

Le communisme de l’association des producteurs se démarque du communisme de la communauté par la place qu’il donne à l’association comprise comme relation de réciprocité entre individus libres. C’est ainsi que le *Manifeste communiste* décrit la société communiste comme une association d’individus dans laquelle « le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous ». Mais comment préparer ici et maintenant ce « but final » ? Par la réalisation de ce « premier pas » ou « but immédiat » que représente la conquête du pouvoir politique. Comme le précise l’*Adresse du Comité central de la Ligue des communistes* en mars 1850, l’objectif est, comme dans la France de 1793, de « mener à bonne fin la centralisation la plus rigoureuse » en établissant une « république une et indivisible ». Dans cette perspective, le « droit de citoyenneté publique » exclut tout « droit de citoyenneté communale » ainsi que toute « constitution communale » prétendument « libre ». C’est dire à quel point l’éloge de la « constitution communale » dans *La Guerre civile en France* marque une rupture avec le credo centraliste de la période 1848-1852.

Enfin, le communisme d’Etat, qui voit le jour avec la conquête du pouvoir par les bolcheviks en octobre 1917, réalise une singulière combinaison qui reste largement tributaire de la partition saint-simonienne entre gouvernement et administration. En théorie, les Soviets sont censés détenir la souveraineté dans le nouvel Etat. Mais en réalité ils sont étroitement confinés à des fonctions économiques et administratives : leur rôle se réduit au contrôle et à la surveillance des opérations de production dans une société réduite elle-même à « un seul bureau et un seul atelier » faisant travailler des « employés-fonctionnaires ». Au Parti revient le monopole du débat sur les questions d’orientation politique comme la tâche de tuteur et d’éducateur des masses. Bref, les Soviets administrent, le Parti gouverne. Davantage que le célèbre mot d’ordre de 1919 : le communisme c’est « les Soviets plus l’électricité », la formule exacte du bolchevisme serait : « blanquisme du Parti plus saint-simonisme des Soviets ». Le Parti, noyau de conspirateurs professionnels soumis à une discipline de fer, y est en fait le véritable détenteur de la souveraineté de l’Etat, ce qui exclut toute forme d’autogouvernement des Soviets.

**L’expérience de la Commune et la question de l’organisation des pouvoirs**

Quel rapport entretiennent ces différents communismes avec la forme politique de la Commune ? L’expérience de la Commune de Paris fut à cet égard un test, sinon pour le communisme de la communauté qui manqua complètement l’importance de la « ville-commune », du moins pour le communisme des associations qui présenta cette expérience comme le laboratoire de l’avenir. Elle fut aussi pour le communisme d’Etat une référence permanente et un moyen d’autolégitimation, comme on peut s’en rendre compte à la lecture de *L’Etat et la révolution* de Lénine qui préconise un type d’Etat qu’il appelle l’« Etat-commune ». Mais que signifiait au juste le nom de « Commune » adopté le 29 mars 1871 ? Ce nom pouvait être entendu de plusieurs manières : la Commune au sens de la municipalité de Paris, la Commune révolutionnaire d’août 1792, celle d’Hébert, Marat et Chaumette, enfin, la Commune au sens du « gouvernement communal de Paris », c’est-à-dire d’une République autonome de Paris[[8]](#footnote-8). Aucun de ces trois sens ne justifie le rapprochement entre la Commune et le communisme : bien que comptant en son sein des « socialistes » et des membres de l’AIT, la Commune ne fut pas davantage « socialiste » que « communiste ». Elle fut passionnément républicaine, quoiqu’en un sens nouveau par rapport au sens pris par ce mot dans le passé. Elle fit avant tout émerger une forme d’organisation politique originale qui n’implique nullement, directement ou indirectement, la propriété commune des moyens de production. Cette forme, qui est celle du « gouvernement direct » ou gouvernement du peuple par le peuple, implique en revanche, selon les termes mêmes de la *Déclaration au peuple français* du 19 avril, « le droit permanent de contrôle et de révocation des magistrats ou fonctionnaires communaux de tous ordres » ainsi que l’« intervention permanente des citoyens dans les affaires communales »[[9]](#footnote-9). Loin de s’opposer aux communes médiévales à la manière d’un Kropotkine, elle se donne comme l’héritière directe de « l’idée communale poursuivie depuis le XIIe siècle »[[10]](#footnote-10).

La Commune ne cessa de buter au cours de sa courte existence sur le problème de l’organisation du pouvoir, ou plutôt *des* pouvoirs. Le Conseil de la Commune, formé de tous les élus du vote du 28 mars, se réunit quotidiennement à partir du 29 mars. Dans un premier temps on mit en place une organisation collégiale des services : dix commissions couronnées par une commission exécutive de sept membres qui se révéla vite très en dessous de sa tâche de direction. Mais une indétermination fondamentale pesa lourd par la suite : la Commune est-elle un *gouvernement* ou une *administration*[[11]](#footnote-11) ? C’est que le gouvernement, à la différence de l’administration qui s’occupe avant tout de la gestion des affaires au jour le jour, implique une capacité collective de décision qui semble bien avoir fait cruellement défaut à la Commune. Jules Andrieu, délégué aux services publics, en fit l’amer constat : les élus de la Commune, tout en siégeant deux fois par jour en cette qualité, ont de surcroît en tant que maires, officiers de l’état civil, la direction administrative de leurs arrondissements respectifs. D’où le fait que certains membres de la Commune ne s’occupaient que de leur arrondissement tandis que d’autres ne siégeaient qu’à l’Assemblée communale[[12]](#footnote-12).

**Division des pouvoirs et responsabilité des élus**

Ce n’est pas tout. Le 20 avril, on remplaça l’organisation collégiale en désignant neuf délégués chargés de diriger chacun des grands services qui formèrent ensemble une commission supérieure exécutive. Mais cela ne mit nullement fin à la désorganisation. Les commissions étaient en conflit constant d’attributions, les membres de chacune en conflit avec leurs délégués et les pouvoirs de la Commission exécutive restèrent eux-mêmes indéfinis[[13]](#footnote-13). Soucieuse d’éviter le piège du parlementarisme « bourgeois », la Commune se refusa à séparer l’exécutif et le législatif. Dans son *Adresse*, Marx cède à l’idéalisation en présentant cette indivision non comme une faiblesse, mais au contraire pour une vertu de la constitution communale : « La Commune devait être non pas un organisme parlementaire, mais un corps agissant, exécutif et législatif à la fois. »[[14]](#footnote-14) La réalité est pourtant qu’elle ne fut ni l’un ni l’autre, faute d’une claire délimitation des pouvoirs. « Le Conseil de la Commune fut au fond à la fois un gouvernement et un parlement, cumul qui entraîna bien des confusions, des pertes de temps et autres désagréments. »[[15]](#footnote-15) Le 28 avril, face à la dégradation de la situation militaire, on fit la proposition d’un Comité de Salut public, finalement adoptée le 1er mai par une majorité composée pour l’essentiel de blanquistes et de néojacobins. Cette décision entraînera un tournant autoritaire dénoncé par la minorité des 22 signataires dans sa déclaration du 15 mai[[16]](#footnote-16).

S’il y a un enseignement à tirer de cette expérience, c’est que *la confusion des pouvoirs et des fonctions est préjudiciable à la démocratie communale*, que ce soit sous la forme de la confusion entre gouvernement et administration ou sous celle de la confusion entre exécutif et législatif. La différenciation des fonctions et des pouvoirs importe ici au plus haut point. Le principe de la division des pouvoirs doit être non aboli, mais sauvé de sa dégradation dans le parlementarisme pour acquérir toute sa portée politique, celle d’une généralisation de la *responsabilité* des détenteurs de fonctions publiques à l’égard des gouvernés. Léo Frankel l’a perçu lucidement : votant le 30 avril et le 1er mai contre le Comité de Salut public, il se prononça en faveur d’un Comité exécutif[[17]](#footnote-17). Les deux propositions sont en effet incompatibles : le Comité exécutif préserve la division des pouvoirs et la responsabilité des gouvernants à l’égard du Conseil de la Commune, le Comité de Salut public la supprime purement et simplement au profit d’une centralisation extrême du pouvoir.

**Fonctions administratives et fonctions gouvernementales**

Dans son texte sur *La Guerre civile en France*, Marx fait pleinement droit au principe de la responsabilité : « les fonctions, peu nombreuses, mais importantes, qui restaient encore à un gouvernement central, devaient être non supprimés, mais assurées par des fonctionnaires de la Commune, autrement dit strictement responsables. »[[18]](#footnote-18) Comme le remarque Martin Buber, « cela revient à dire d’une manière non équivoque qu’il faut décentraliser les fonctions de l’Etat autant que possible et transformer celles qui doivent rester centralisées en fonctions administratives. »[[19]](#footnote-19) Cependant, Marx accepte ces implications de l’idée communale sans les confronter avec son propre centralisme, celui qu’il avait défendu avec intransigeance depuis 1850, et sans trancher entre les deux[[20]](#footnote-20). De plus, on doit se demander ce que signifie précisément la transformation des fonctions centralisées qui subsistent en fonctions *administratives*: ne retrouve-t-on pas là cette confusion de l’administration et du gouvernement mise en évidence plus haut à propos de la Commune ? Quel sens Marx donne-t-il à la notion d’« administration »? Dans le texte de l’*Adresse*, il n’hésite pas à affirmer que le suffrage universel devait servir au peuple constitué en communes « comme le suffrage individuel sert à tout autre employeur en quête d’ouvriers, de contrôleurs et de comptables pour son affaire »[[21]](#footnote-21). L’analogie individu/société mérite ici toute notre attention : de même que le suffrage individuel de l’employeur n’est jamais qu’un moyen technique de recrutement des ouvriers, contrôleurs et comptables pour son entreprise, le suffrage collectif du peuple organisé en communes n’est jamais qu’un moyen technique de recrutement des fonctionnaires publics. Le peuple-employeur procède en la matière comme n’importe quel individu employeur. Mais que subsiste-t-il alors du caractère politique des fonctions publiques ? Dans ses notes critiques rédigées entre 1873 et 1875 sur l’ouvrage de Bakounine *Etatisme et anarchie* (1873), Marx plaide pour l’autogouvernement communal contre le gouvernement représentatif : l’autogouvernement communal n’est ni le gouvernement représentatif ni la suppression de tout gouvernement, il est une forme originale de gouvernement parce que non-représentative. Il y affirme que les fonctions cesseront d’être politiques et perdront leur caractère de fonctions gouvernementales. Par voie de conséquence, l’élection perdra son caractère politique : la répartition des fonctions générales deviendra « une affaire de transaction (*Geschäftssache*) ».[[22]](#footnote-22) On voit qu’à travers cette formulation c’est la question clé de l’institution qui se trouve escamotée au profit de l’utopie saint-simonienne d’une répartition des fonctions générales qui serait dépourvue de tout caractère politique et qui n’entraînerait donc pas de domination. De telles fonctions seraient alors réduites à des tâches d’administration, analogues à celles qui incombent au « gérant (*Manager*) d’une fabrique coopérative de travailleurs »[[23]](#footnote-23). En 1871, le peuple-employeur choisit ses employés à la manière dont un entrepreneur recrute les salariés dont il a besoin « pour son affaire » ; en 1873-75, les fonctions générales de la commune sont réductibles à des fonctions de gestion pourvues par voie de « transaction ». Les deux formulations diffèrent, la première portant sur la nature du rapport employeur-employés, la seconde sur la nature des fonctions générales, mais toutes deux convergent dans l’idée que ces fonctions générales, purement administratives, sont *non* politiques, à rebours de l’idée reçue dans la philosophie politique classique selon laquelle les fonctions générales que requiert toute société, précisément en raison de leur caractère *général*, sont nécessairement politiques.

**Les gouvernants sont-ils des « fonctionnaires » ?**

Au cœur de cette question de la nature des fonctions générales, on trouve le rapport entre les fonctions de gouvernants et les fonctions dévolues aux fonctionnaires publics : peut-on assimiler purement et simplement les gouvernants à des « fonctionnaires » comme les autres ? Toute l’équivoque vient du sens que l’on donne au terme de « fonctionnaire ». Dans l’histoire des communes urbaines nées en Italie au XIIe siècle, le terme servait à qualifier le statut du *podestà,* salarié responsable devant l’organe citoyen qui l’avait élu pour une durée excédant rarement six mois. La cité était son employeur et, en qualité de gouvernant, il devait lui rendre des comptes en fin de mandat. Mais si l’on peut estimer qu’un gouvernant est un « fonctionnaire » de la cité en tant qu’employé tenu à la reddition des comptes, peut-on pour autant identifier son statut à celui des fonctionnaires des services publics ? Durant la Commune de Paris Andrieu parvint tant bien que mal à faire fonctionner ces services de manière à assurer leur continuité dans le temps : la voierie journalière, la distribution de l’eau, l’éclairage au gaz, les subsistances, la poste, l’assistance publique, autant de tâches qui ne pouvaient attendre en raison de leur importance vitale et qui n’ont pu être menées à bien qu’avec le concours d’anciens employés.[[24]](#footnote-24) Cette différence dans les fonctions emporte des conséquences très pratiques : l’exigence d’une révocabilité permanente, qui s’impose à l’égard des gouvernants, doit-elle également s’imposer indistinctement à tous les fonctionnaires en charge des services publics ? Et en ce cas, comment maintenir la continuité de ces services ? La responsabilité de ces fonctionnaires ne doit-elle pas prendre par conséquent d’autres formes ?

Dans la réflexion de Marx sur la Commune, on voit que la question de l’institution de l’autogouvernement communal est finalement recouverte par le mirage d’une dissolution de toute forme de gouvernement dans l’attribution des « fonctions générales » par voie de « transaction », de sorte que ce dernier ne parvient jamais à s’affranchir complètement de l’alternative impitoyable énoncée dès le début du XIXe siècle par Saint-Simon : ou bien le fétichisme métaphysique de la loi dont se rendent coupables tous les « légistes », ou bien la résorption de toutes les fonctions politiques dans des fonctions administratives de gestion de la production.

**La politisation de l’économie par extension de l’autogouvernement**

Le nouveau communisme qui s’invente dans les expérimentations contemporaines est à l’inverse un communisme politique et institutionnel. Le problème qu’il pose n’est pas celui de la réduction des fonctions politiques à des fonctions administratives, il est tout au contraire celui d’une *politisation* des tâches de la production. L’exigence de l’autogouvernement doit en effet prévaloir dans toutes les sphères de la société, y compris dans la sphère économique. Toute la question est de savoir sous quelle forme doit s’accomplir cette politisation de l’activité économique. On sait que Marx s’efforça d’interpréter le « gouvernement direct » comme un « gouvernement des producteurs » ou encore comme un « gouvernement de la classe ouvrière », l’idéalisation allant ici de pair avec la méconnaissance de la politique effectivement suivie par la Commune. Que fit la Commune ? Dans son fameux décret du 16 avril, adopté sur proposition de la Commission du travail sous l’impulsion de Léo Frankel, le Conseil de la Commune prit acte de l’abandon de nombreux ateliers par leurs patrons et institua une commission d’enquête chargée de déterminer les conditions de leur réquisition au profit de « l’association coopérative des travailleurs qui y étaient employés » ainsi que d’élaborer un « projet de constitution de ces sociétés coopératives ouvrières »[[25]](#footnote-25). Incontestablement, dans l’esprit de Frankel, il s’agit de favoriser le passage progressif à un « mode de production coopératif »[[26]](#footnote-26). Mais présenter cette mesure d’encouragement de la société coopérative comme un pas vers l’« impossible » communisme, c’est céder à une extrapolation arbitraire : la Commune n’envisagea jamais de confier à l’ensembles des associations coopératives le soin de « régler la production nationale selon un plan commun »[[27]](#footnote-27). Toute la question est de savoir si l’intégration des coopératives dans un plan national est la manière adéquate de politiser l’économie. Avec l’idée d’un plan national visant à régler la production c’est le vieux centralisme de Marx qui refait surface, d’autant qu’un plan national appelle une direction centrale chargée de le mettre en œuvre. Le néocommunalisme qui s’invente aujourd’hui tourne le dos à un tel centralisme en préconisant une *municipalisation* de l’économie et une coordination des unités de production à l’échelle locale et régionale.

**Les problèmes posés par le néocommunalisme**

On appellera ici néocommunalisme la résurgence, après plus d’un siècle de relatif oubli, de la commune comme forme centrale d’un projet d’organisation politique postcapitaliste. Dans quelle mesure cette revitalisation communaliste peut-elle renouveler les termes d’un projet communiste ? Murray Bookchin, et son « municipalisme libertaire », - qu’il rebaptisera « communalisme » au tournant des années 1990 -, sont devenus ces deux dernières décennies des références incontournables pour tous les acteurs et les expérimentateurs politiques qui entendent substituer au pouvoir central d’État une structure composée de communes auto-organisées. On doit aussi cette réactivation aux pratiques et institutions qui ont donné une réalité à ce pouvoir communal, que ce soit au Chiapas, au Rojava, au cours des expériences municipalistes espagnoles dans le sillage du mouvement des Indignés, ou encore dans les luttes des ZAD ou dans les plateformes « citoyennes » constituées pour des élections locales, voire dans certaines orientations du mouvement des Gilets jaunes en faveur d’assemblées populaires[[28]](#footnote-28). Même si ces mouvements et ces réalisations sont très différents par leur ampleur, leur durée, leur radicalité, ils ont en commun une démarche visant à contester la monopolisation politique de l’État central et à remplacer ce dernier par la participation directe et collective des citoyens au pouvoir politique par le moyen d’assemblées populaires souveraines. A ce titre, on peut considérer Murray Bookchin comme le principal théoricien du néocommunalisme aujourd’hui.

Ce dernier présente trois nouveautés. Premièrement, la centralité de la commune qui seule garantit un pouvoir effectif des citoyens n’est pas une fermeture ou un repli sur le local. Le néocommunalisme insiste au contraire sur les interdépendances et les complémentarités entre communes, et envisage la construction de confédérations de communes, ou encore d’une « commune des communes ». Deuxièmement, la commune est regardée comme la forme politique la plus à même d’établir un rapport non destructeur et non prédateur entre les sociétés humaines et la nature, dans la mesure même où les citoyens gardent sous leur contrôle les processus économiques et en maîtrisent les effets sur leur environnement. C’est ce qui fait dire à Pierre Sauvêtre qu’il s’agit d’un « éco-communalisme »[[29]](#footnote-29). Troisièmement, comme le montrent le Chiapas et le Rojava, « l’expérience communale » (Jérôme Baschet) ne concerne pas seulement les villes de l’Occident développé mais aussi les « communautés » des sociétés dites traditionnelles. Le néocommunalisme n’est pas animé par une volonté primitiviste de conserver à tout prix la tradition, il opère une réinterprétation égalitaire et démocratique des formes sociales héritées, en éliminant notamment le poids du patriarcalisme.

Ce projet politique entend renverser le cours historique qui a dépossédé les cités de leur autonomie politique en les intégrant dans le marché national et mondial et les subordonnant à l’État-nation. Le néocommunalisme entend non seulement reconquérir les droits perdus des entités territoriales mais donner tout le pouvoir souverain aux assemblées communales. On est loin de la perspective socialiste et autogestionnaire qui voit dans les seules unités productives la base de l’organisation sociale. Ici, au contraire, ce sont les institutions communales qui dirigent politiquement la vie sociale, tandis que les conseils fédéraux, à un niveau supérieur de l’échelon local, ont une fonction purement administrative qui consiste à mettre en œuvre les décisions politiques des assemblées locales. Comme l’écrit encore Pierre Sauvêtre, commentant Bookchin : « les assemblées municipales gèrent elles-mêmes l’administration des affaires publiques locales, tandis que la fonction des conseils confédéraux composés de délégués élus mandatés par les assemblées populaires aux échelles supérieures à la municipalité de la région, de la nation, voire du monde, est de coordonner l’administration par les diverses municipalités des politiques de portée confédérale. »[[30]](#footnote-30) Bookchin entend conjurer ainsi la menace de dissociation engendrée par la délégation des pouvoirs communaux à des instances éloignées. Mais refuser toute dimension politique aux conseils fédéraux composés des délégués des assemblées locales est pour le moins hasardeux. Cela revient en effet à confondre la différence de niveaux (local/fédéral) et la séparation des fonctions (politique/administrative). Mais l’apport principal de Bookchin réside dans l’idée d’une « municipalisation de l’économie », laquelle constitue aussi le problème majeur posé par le projet néocommunaliste. On comprend bien qu’il s’agit pour lui d’obvier à la centralisation bureaucratique entraînée par la « nationalisation-étatisation » des moyens de production, et plus encore d’éviter que les intérêts des seuls producteurs ne soient pris en compte, comme ce fut le cas dans les différentes formules historiques du projet socialiste (« contrôle ouvrier », « syndicalisation des entreprises », coopératives, autogestion, etc.). Il ne s’agit à ses yeux qu’autant de versions du capitalisme, même si elles sont plus « collectives ». Pour Pierre Sauvêtre, la « municipalisation de l’économie » consiste à « politiser l’économie en dissolvant la prise de décision économique dans le domaine civique »[[31]](#footnote-31). En d’autres termes, la politique communale absorbe tout le champ des activités productives. Un tel projet est exactement à l’opposé de l’idée socialiste originelle qui, chez les saint-simoniens, chez Proudhon ou chez Marx, visait à dissoudre la politique dans l’économique. Cette inversion, si on en comprend les raisons négatives au vu du sinistre destin du projet socialiste, n’en pose pas moins des problèmes aigus.

**Unicité et indivision du pouvoir politique ?**

Cette version du néocommunalisme reconduit une conception monopoliste de l’organisation politique de la société, réservant à *une seule* instance, l’assemblée locale, la totalité du pouvoir normatif et du gouvernement sur la vie économique et sociale. Si l’autogestion attribuait jadis tous les pouvoirs aux producteurs, le communalisme l’attribue aux citoyens-usagers. On dira que les producteurs sont des citoyens-usagers aussi, et qu’ils peuvent s’exprimer dans les assemblées locales au même titre que les autres. Mais c’est nier, au nom de l’élimination de tout intérêt séparé des travailleurs par rapport à la volonté générale de l’assemblée locale, toute autonomie politique du collectif de production. En d’autres termes, le communalisme de Bookchin, tournant le dos à la « démocratie du travail » et à l’anarcho-syndicalisme, renoue avec le travers d’une souveraineté *absolue* de l’instance politique sur les activités économiques et sociales qui sont sous sa juridiction territoriale. Plutôt qu’une transposition au plan local des théories étatiques les plus traditionnelles de la souveraineté, on pourrait y voir la reprise anachronique du pouvoir que s’attribuaient les sections parisiennes pendant la Révolution française quand elles avaient pris en main les approvisionnements, la distribution des biens essentiels, ou la surveillance des prix. Mais ne se posait pas alors la question du pouvoir des producteurs sur l’organisation de la production. Or, s’il est une chose que l’histoire du communisme nous a appris, c’est toute l’importance du pouvoir autonome des collectifs de travail comme autant de lieux de contre-pouvoir et de résistance à toute forme de centralisation politique de type monopolistique.

Jérôme Baschet, prenant exemple sur le cas des communautés du Chiapas, défend une conception du communalisme très proche de celle de Bookchin, mais cette fois non plus à partir du modèle des sections parisiennes de la Révolution française, mais à partir de celui de communautés rurales, très intégrées, à faible division du travail. Pour justifier ce type de monopole du pouvoir il avance deux raisons. La première c’est qu’avec la déspécialisation des activités et la rotation des tâches, le clivage entre producteurs et usagers tend à disparaître, « de sorte qu’il n’existe rien comme un "intérêt des producteurs" », écrit-il[[32]](#footnote-32). S’il reconnaît pourtant la légitimité d’une auto-organisation des producteurs, à la différence de Bookchin, on ne voit guère quel rôle pratique il lui assigne puisque la totalité des décisions productives appartient aux assemblées communales. Et l’on se demande bien comment la division du travail aussi bien sociale que technique dans une société extrêmement différenciée pourrait rapidement disparaître. La seconde raison avancée, c’est que l’univers postcapitaliste supposera de « dissoudre l’existence de l’économie en tant que sphère régie par sa propre logique afin de réintégrer les activités productives dans le tissu du vivre collectif ».[[33]](#footnote-33) C’est que pour Jérôme Baschet, « c’est là la forme même que prend le réencastrement des activités productives et la dilution de l’économie en tant que telle »[[34]](#footnote-34).

On comprend que le néocommunalisme prenne les plus grandes distances avec une tradition socialiste qui, partant de l’idéal de la dissolution de la politique dans l’économie, a abouti à un hypersouverainisme étatique. Mais l’inversion qui consiste à dissoudre l’économie dans la politique en soumettant à l’assemblée communale des activités éminemment sociales, fondées sur la coopération, et qui ont leurs spécificités, leurs contraintes et leur propre dynamique collective, revient à refuser l’organisation démocratique des producteurs. En d’autres termes, c’est réduire à rien la place que doivent prendre les « communs » (notamment de production) dans l’organisation de la société. C’est leur refuser notamment le soin de déterminer en quoi consiste le « bien travailler », un élément essentiel du « bien vivre », qui suppose un pouvoir politique autonome des travailleurs sur leur activité. Et ce serait même une formidable régression que de ne pas reconnaître aux producteurs le droit de n’être pas tous d’accord entre eux, de s’organiser dans des syndicats indépendants du pouvoir politique local, de faire valoir leurs intérêts et leurs idées auprès de ce dernier, en un mot, de les considérer comme des serviteurs sans droits de la commune.

Comme l’écrivent justement Paula Cossart et Pierre Sauvêtre, « La question est de savoir comment les communs peuvent être liés entre eux, mais aussi comment ils doivent être reliés à la commune, sachant que mettre toutes les décisions économiques entre les mains de l’assemblée communale reviendrait à subordonner les communs (et donc les producteurs) à la commune »[[35]](#footnote-35). Il n’est pas lieu ici de se demander plus avant comment peuvent s’articuler pratiquement et institutionnellement l’autonomie des communs socio-économiques et la direction politique générale de l’assemblée populaire (dualité de pouvoir dans les unités de production entre producteurs et usagers, régime de double assemblée, celle des citoyens et celle des communs à l’échelle de la commune, ou bien encore double fédération des communes et des associations productives imaginée par Proudhon), le problème général qui est posé est celui de savoir comment dans une société organisée sur le principe de l’autogouvernement doivent se concevoir le rapport entre les échelles territoriales d’une part, et la relation entre le plan territorial et le plan productif, d’autre part. La généralisation du principe de l’autogouvernement ne doit pas conduire à nier la différenciation des sphères et des échelles, elle implique au contraire sa pleine reconnaissance pratique.

**Pour un éco-communisme libertaire**

Une chose est certaine, ce néocommunalisme a jusque-là échoué à penser la relation entre le pouvoir politique direct des citoyens dans leurs assemblés communales et le gouvernement démocratique des communs. Mais son apport ne peut non plus être négligé. Il nous aide à délimiter le cadre de définition de ce que l’on pourrait appeler un *éco-communisme libertaire,* qui prolongerait les aspirations à la liberté collective telle qu’on les trouve exprimées dans la tradition communaliste, qui reprendrait également à son compte l’idée précieuse d’une « écologie sociale », mais sans tirer un trait sur l’autonomie démocratique des communs comme composants essentiels d’une société autogouvernée.

Si cet éco-communisme libertaire a un avenir, il ne sera pas le produit de cerveaux isolés et de voix éloquentes, mais de pratiques et d’institutions politiques et économiques nouvelles qui préparent dès aujourd’hui le basculement révolutionnaire d’ensemble vers un « autre monde », pluriel et non totalisable. La politique communiste ne consiste pas à rêver de l’Affrontement décisif ou à spéculer sur l’Évènement absolu, mais à construire les bases et à consolider les forces qui mettront en œuvre concrètement l’autogouvernement de la société. La révolution éco-communiste ne naîtra pas spontanément et soudainement. Un long travail de politisation, d’éducation et d’expérimentation sera sans doute nécessaire pour rendre possible l’extension des formes multiples d’autogouvernement à tous les niveaux et dans tous les secteurs de la société[[36]](#footnote-36). Les périodes de crise et les mobilisations de masse constituent à cet égard des accélérateurs de politisation de la société, comme on l’a vu au Chili depuis 2019. Un tel projet n’a rien à voir avec ce qu’on entend encore parfois sous le nom de « communisme ». L’éco-communisme libertaire n’est pas une idée, une hypothèse, encore moins une essence. Il est le projet d’une démocratie réelle adapté aux conditions historiques et répondant aux problèmes qui s’imposent à l’humanité. C’est pourquoi il lui faut affronter et non éluder la question de la division des pouvoirs politiques et de la différenciation des sphères de la société.

1. Cf. notre livre, *Commun, Essai sur la révolution au XXIe siècle*, Poches/ La Découverte, 2014. [↑](#footnote-ref-1)
2. Kristin Ross, *L’imaginaire de la Commune*, La fabrique éditions, 2015, p. 143-144 et p. 151. [↑](#footnote-ref-2)
3. Martin Buber, *Utopie et socialisme*, L’échappée, 2016, p. 88. [↑](#footnote-ref-3)
4. Théodore Dézamy, *Code de la Communauté*, Paris, Prévost et Rouannet, 1842, p. 32. [↑](#footnote-ref-4)
5. *Ibid*., p. 31 et 37. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Ibid*., p. 31. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Ibid*., p. 250. [↑](#footnote-ref-7)
8. Jacques Rougerie, *La Commune et les communards*, folio histoire, 2018, p. 31-32. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Ibid*., p. 275. [↑](#footnote-ref-9)
10. *Ibid*., p. 270. [↑](#footnote-ref-10)
11. Julien Chuzeville, *Léo Frankel communard sans frontières*, Editions Libertalia, 2021, p. 42. [↑](#footnote-ref-11)
12. Jacques Rougerie*,* *op. cit*., p. 41. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Ibid.*, p. 38. [↑](#footnote-ref-13)
14. Karl Marx & Friedrich Engels, *Inventer l’inconnu* *Textes et correspondance autour de la Commune*, la fabrique éditions, 2008, p. 155. [↑](#footnote-ref-14)
15. Julien Chuzeville, *ibid.*, p. 69. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Ibid.*, p. 73. On lit dans cette déclaration : « …la Commune de Paris a abdiqué son pouvoir entre les mains d’une dictature, à laquelle elle a donné le nom de Comité de Salut public. » [↑](#footnote-ref-16)
17. *Ibid*., p. 69. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Inventer l’inconnu*, *op. cit*., p. 157. [↑](#footnote-ref-18)
19. Martin Buber, *Utopie et socialisme*, L’échappée, 2016, p.161. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Ibid*., p. 162. [↑](#footnote-ref-20)
21. *Inventer l’inconnu*, *op. cit..*, p. 157. [↑](#footnote-ref-21)
22. *MEW 18, op. cit.*,p. 635 (nous traduisons). [↑](#footnote-ref-22)
23. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-23)
24. Jacques Rougerie, *op. cit*., p. 45-46. Cf. aussi, Julien Chuzeville, *op. cit*., p. 49-50. [↑](#footnote-ref-24)
25. Pour le texte du décret on se reportera à Julien Chuzeville, *op. cit.*, p. 53-54. [↑](#footnote-ref-25)
26. *Ibid.*, p. 56. [↑](#footnote-ref-26)
27. *Inventer l’inconnu*, *op. cit.*, p. 161. [↑](#footnote-ref-27)
28. Pour une analyse de ce « réveil » communaliste, cf. Paula Cossart et Pierre Sauvêtre, *Du municipalisme au communalisme*, *Mouvements*, 2020/1 n° 101. [↑](#footnote-ref-28)
29. Pierre Sauvêtre « Éco-communalisme. Bookchin et l’écologie de la révolution », *Terrains/Théories*, 13/2021, URL : https://journals.openedition.org/teth/3360 [↑](#footnote-ref-29)
30. Pierre Sauvêtre « Éco-communalisme.  Bookchin et l’écologie de la révolution », *ibid., p. 43.* [↑](#footnote-ref-30)
31. Murray Bookchin, *From Urbanization to Cities*, *Towards a New Politics of Citizenship*, Londres, Cassell, 1995, p. 235 , cité par P. Sauvêtre, *ibid*., p. 43. [↑](#footnote-ref-31)
32. Jérôme Baschet, *Basculements, Mondes émergents, possibles désirables*, Paris, La Découverte, 2021, p.131. [↑](#footnote-ref-32)
33. *Ibid.,* p. 132. [↑](#footnote-ref-33)
34. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-34)
35. Paula Cossart et Pierre Sauvêtre, *Du municipalisme au communalisme*, *art.cit.* [↑](#footnote-ref-35)
36. Pour une critique du « spontanéisme » dans les problématiques de l’autogouvernement, cf. Franck Poupeau, « De la critique écologique à la critique sociale. Auto-organisation communautaire et autonomie des dominés », *Espaces et sociétés*, 2020/1 n° 180-181. [↑](#footnote-ref-36)