**Réponses aux questions de Tempestad (Mexico)**

1. Le thème du commun a pris une place centrale dans la pensée contemporaine. Outre votre travail avec Christian Laval, nous pourrions citer les travaux de Michael Hardt et Antonio Negri, Jean-Luc Nancy et Roberto Esposito. Il est clair, cependant, que s'ils accordent tous une grande importance à ce concept, ils ne l'abordent pas tous de la même manière. Quels sont, selon vous, les principaux points de convergence et de différence de votre recherche par rapport à celle d'autres penseurs, tels que ceux mentionnés ci-dessus ?

En effet, le thème du commun donne lieu à des élaborations très diverses dans leurs inspirations respectives comme dans leurs démarches. Hardt et Negri ont sans conteste été les premiers à introduire dans la pensée politique le concept de commun au singulier, avec l’intention de marquer la nouveauté relativement aux « communs » au pluriel, qui faisaient référence à des formes précapitalistes. Toutefois, cette pensée du commun est tributaire d’un « hypermarxisme » qui fait de l’expansion de la connaissance et de la communication un processus irrésistible minant les bases du capitalisme parasitaire et prédateur. C’est là sa faiblesse essentielle : la production, matérielle et surtout immatérielle, est comprise comme relevant d’un communisme « élémentaire » et « spontané » entravé par le capital. Ce primat de l’« infrastructure » technologique rend incapable de penser la dimension proprement *politique* du commun. A partir de présupposés très différents, on retrouve chez les deux autres auteurs que vous avez mentionnés la même incapacité à penser le caractère politique du commun. Jean-Luc Nancy affirme explicitement que ce qu’il appelle l’« être-en-commun » ne relève pas de la politique et constitue même un principe de limitation de la politique. L’« être-avec » (le *Mitsein* de Heidegger) est absolument premier, de sorte que, dans « com-munisme », ni « isme », ni « commun » ne doivent valoir en eux-mêmes : « Seul doit demeurer le cum-. » Quant à Roberto Esposito, il oppose le « cum » de l’ « être-avec » à l’immunité comme exonération : le commun est la « charge » ou le « devoir » (*munus*), qui s’impose à tous en raison de notre finitude d’êtres voués à la mort et la communauté qu’il fonde est seulement une communauté « du défaut ». On voit que chez tous ces auteurs l’ontologie prend le pas sur la politique : ontologie de la production pour Hardt et Negri, ontologie de l’« être-avec » comme essence de l’individu pour Jean-Luc Nancy, ontologie de la finitude pour Roberto Esposito. Nous comprenons à l’inverse le commun comme un principe fondamentalement politique indépendant de toute forme d’ontologie : le « cum-munus » comme co-obligation présuppose qu’il n’est d’obligation légitime que celle qui procède d’une participation à une même activité.

2. Pour Laval et vous, le commun est un principe politique lié à l'action, et stratégiquement associé à la lutte contre la raison néolibérale. Évidemment, en raison de sa racine étymologique mais aussi pour des raisons historiques, le terme conduit à la question du communisme. Pour vous, est-ce toujours un terme pertinent pour nommer une nouvelle politique du commun ?

Historiquement, le terme de « communisme » a été associé à la figure déterminée du communisme d’Etat qui s’est imposée en Octobre 1917 : le commun fut alors identifié à l’obligation imposée d’en haut par l’Etat, censé être le garant des intérêts du prolétariat en vertu de la science dont ses dirigeants étaient dépositaires, selon le modèle classique de la souveraineté de l’Etat porté ici à son paroxysme. Mais il ne faut pas oublier que le communisme a pris d’autres figures dès le 19e siècle : celle du communisme de la communauté, incarné par Etienne Cabet (*Voyage en Icarie*, 1840) et par Théodore Dézamy (*Code de la Communauté*, 1842), d’une part, celle du communisme de l’association des producteurs, incarné par Marx, d’autre part. Aujourd’hui, aucune de ces trois figures ne peut satisfaire aux exigences du présent. La première pour des raisons trop évidentes, que manifeste la guerre conduite par Poutine contre l’Ukraine. Le deuxième parce qu’elle exige une unité supérieure, d’ordre moral et spirituelle. La troisième en ce qu’elle postule l’existence d’un commun de production produit par le capital lui-même (la concentration des ouvriers dans la grande industrie), qui serait la prémisse du communisme. Ce qui s’invente, à travers des formes elles-mêmes diverses, relève davantage d’un réveil et d’un renouvellement du « communalisme » que du « communisme » stricto sensu : la commune comme unité politique locale redevient le foyer de la réorganisation de la société, ce qui implique la relocalisation de l’économie et, du même mouvement, sa repolitisation. En ce sens, on peut parler d’un « néocommunalisme ».

1. La notion du commun permet d'articuler positivement une politique qui n'est autrement organisée que de manière réactive, comme une résistance au néolibéralisme. En ce sens, elle doit être inventive, formulée sur la base d'expériences concrètes afin de passer de la logique de la représentation à celle de la participation. Diriez-vous qu'il existe actuellement des mouvements dans ce sens ? On pourrait dire qu'aujourd'hui, au sein de la politique traditionnelle, l'opposition au néolibéralisme est menée par des leaderships populistes et même de nouvelles formes de fascisme.

Tous les mouvements qui expérimentent l’idée de commune et de communalité tendent à remettre en cause la logique de la représentation au profit de la démocratie délibérative fondée sur la participation directe vont dans ce sens, qu’il s’agisse du Chiapas au Mexique ou du Rojava en Syrie, ou encore d’expériences de dimensions plus modestes, comme celles du municipalisme espagnol ou des luttes des « Zones A Défendre » (ZAD) contre la bétonisation et les projets qui saccagent les milieux de vie (la lutte victorieuse contre l’aéroport à Notre-Dame-Des-Landes en France en est le symbole). On retrouve cette même aspiration dans le mouvement des Gilets Jaunes en France en 2018 avec l’invention de la forme des assemblées populaires. C’est également elle qui se manifeste au Chili dans le formidable mouvement social initié par la révolte populaire du 18 Octobre 2019, avec ses assemblées citoyennes autoconvoquées ou *cabildos*: seule la puissance de ce mouvement a réussi à imposer au pouvoir néolibéral le référendum sur la nouvelle Constitution et la convocation de la Convention Constituante le 4 juillet 2021. Le centre de gravité de la situation chilienne n’est pas le pouvoir présidentiel de Boric, mais l’articulation entre la Constituante et les mouvements sociaux (féministe et mapuche, notamment).

En revanche, les différentes variétés de populisme autoritaire, qu’elles viennent ou non de l’extrême droite, sont profondément hostiles à cette aspiration à l’autogouvernement populaire et à la démocratie communale. Leurs succès électoraux depuis 2016-2017 sont largement dus à leur instrumentalisation du mécontentement populaire à l’égard des politiques néolibérales menées par les partis traditionnels. Mais il ne faut pas s’y tromper : ces mouvements ne s’opposent pas vraiment au néolibéralisme, ils en incarnent bien plutôt un courant, celui d’un néolibéralisme « nationaliste » par opposition au néolibéralisme « progressiste » d’un Macron ou d’un Justin Trudeau, par exemple. On peut parler à leur propos d’un « nationalisme concurrentialiste » qui s’exprime à travers les figures de Bolsonaro, de Trump ou d’Orban. Ce qui fait le cœur du néolibéralisme, ce n’est pas le multilatéralisme pas plus que l’unilatéralisme, c’est le projet de réorganiser toutes les relations sociales à partir de la norme de la concurrence. Les deux courants du néolibéralisme, globaliste et nationaliste, ne reviennent certes pas au même, mais l’illusion serait de croire que ces deux courants formeraient une véritable alternative. C’est précisément ce qu’essaient d’accréditer ces deux courants en saturant l’espace politique par cette opposition en miroir, de manière à empêcher la formation d’une véritable alternative au néolibéralisme.

4. La Nuit des idées et son thème « Reconstruire le commun », où vous donnerez une conférence, suppose quelque chose de préexistant, que l'on peut récupérer. Dans votre travail avec Laval, vous postulez quelque chose de tout à fait différent : que le commun est quelque chose à instituer, un terrain à créer. Qu'avez-vous à l'esprit lorsque vous proposez cette possibilité d'instituer ? En quoi cela diffère-t-il de la logique étatique du "bien commun" ou de la "propriété publique" ?

On ne part jamais de rien. Mais en même temps on part de quelque chose pour le transformer. Cette double exigence est fondamentale. L’expression « Reconstruire le commun » présuppose que le commun a été détruit, non que le commun nous attende indemne et toujours présent. Elle ne signifie pas non plus qu’il faut retourner au commun tel qu’il a préexisté à sa destruction, par exemple aux communs médiévaux ou coutumiers. Reconstruire le commun c’est en un sens le réinventer à partir des nouvelles conditions auxquelles nous faisons face.

Nous utilisons en effet beaucoup le concept d’*institution*, mais nous lui donnons un sens bien différent de ceux qu’on lui donne habituellement. On confond à tort l’institution avec l’institutionnalisation comme avec la création absolue. Il faut ici considérer le verbe plutôt que le substantif : « instituer », ce n'est pas reconnaître après coup quelque chose qui était déjà là depuis longtemps (officialiser en quelque sorte), ce n’est pas non plus créer quelque chose à partir de rien selon le modèle de la création divine (ou « *creatio ex nihilo* », pour reprendre la vieille formule des théologiens), mais c’est créer quelque chose de nouveau à partir de ce qui est déjà là. Or ce qui est déjà là, sous la forme d’un donné, c’est toujours l’*institué* (participe passé). L’*instituant* renvoie quant à lui à la dimension de l’activité (le participe présent). Si l’on prend en compte ce double sens, alors il faut dire que le commun est toujours à instituer à partir de l’institué qui lui préexiste.

Mais cet institué peut prendre différentes formes. Il peut s’agir par exemple d’un service public intégré au fonctionnement de la machine de l’Etat. En ce cas, l’institution a le sens d’une transformation du service public en commun, c’est-à-dire d’une démocratisation radicale du public étatique par son ouverture aux usagers. Du commun on pourrait dire qu’il constitue un *public non étatique*. En cela il ouvre une voie originale qui permet de surmonter la dualité du public et du privé. Un commun n’est pas un bien susceptible d’appropriation, il est inappropriable par l’Etat comme par une entreprise privée.

5 Pensez-vous que les arts, qui sont moins soumis aux catégories de l'État, réfléchissent également à la question du commun ?

Les arts ne sont pas extérieurs aux conflits qui traversent la société, ils *les* réfléchissent plutôt qu’ils ne réfléchissent *sur* eux. Cette remarque vaut tout aussi bien du commun. Il est rare que le commun soit explicitement thématisé par l’art et pourtant le commun y trouve à s’exprimer de multiples manières. Il ne s’agit plus d’un art qui entend ouvertement se mettre au service de la révolution, comme ce fut le cas en 1920 en Allemagne ou au Mexique dans les années 30. Sous des formes diverses, l’art contemporain rompt avec l’illusion d’une passivité foncière du spectateur qu’il faudrait bousculer en l’obligeant à agir. Dans ses réalisations et ses performances les plus abouties, il mise plutôt sur la capacité du spectateur à voir ce qu’il voit et à savoir quoi penser de ce qu’il voit. C’est ce que Jacques Rancière a bien montré dans *Le spectateur émancipé*. C’est par là qu’il ouvre un espace au commun.

6 Vous êtes un spécialiste de l'œuvre et de la figure de Marx. Qu'est-ce que ses idées continuent de nous enseigner au XXIe siècle ?

La pensée de Marx, contrairement à ce que continuent de penser les marxistes, ne forme pas une doctrine d’une parfaite cohérence. Elle est traversée par une tension entre deux lignes très différentes : d’un côté, celle d’une logique du capital comme système achevé, fermé sur lui-même, mû d’un mouvement implacable en vertu des lois immanentes de la production ; de l’autre, celle d’une logique de l’affrontement qui est d’ordre stratégique et qui fait de la guerre entre les classes le ressort de l’émancipation humaine. Le communisme n’est alors rien d’autre que le moyen terme imaginaire chargé de résoudre la tension entre ces deux perspectives difficilement conciliables. On peut aujourd’hui apprendre de cette tension pour mieux poser à nouveaux frais la question de l’émancipation : en particulier, contrairement à certains présupposés productivistes dont Marx reste prisonnier, nous devons cesser de concevoir l’émancipation comme une émancipation à l’égard de la nature qui se réaliserait par une maîtrise technique croissante.

Mais il y a chez Marx quelque chose de fondamental que le marxisme a recouvert du dogme de l’infaillibilité : à savoir une aptitude à se laisser surprendre par l’événement dans ce qu’il a d’imprévu, en dépit de tous les schémas théoriques et de toutes les prédictions scientifiques. En témoigne tout particulièrement son attitude à l’égard de la Commune de Paris de 1871 : il salue en elle un « gouvernement direct », celui du peuple par le peuple, sans jamais faire référence à la notion de « dictature du prolétariat » qu’il avait pourtant lui-même élaborée pendant les années 1850. Ce qui s’impose alors à lui, c’est l’idée d’un antagonisme irréductible entre l’appareil de l’Etat et l’autogouvernement du peuple, qui s’oppose à l’objectif d’une conquête du pouvoir d’Etat centralisé comme levier de la transformation de la société.