**L’institution du commun : un principe révolutionnaire pour le XXIème siècle ?**

*Entretien de Pierre Dardot et Christian Laval par Patrick Cingolani et Anders Fjeld*

Dans *Commun. Essai sur la révolution au XXIème siècle* (2014), le philosophe Pierre Dardot et le sociologue Christian Laval définissent le principe du commun comme une activité expérimentale et instituante d’autogouvernement, profondément démocratique, à même de créer des dynamiques sociales, politiques et économiques opposées à la rationalité néolibérale qu’ils ont étudié en termes de gouvernementalité dans *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale* (2009), et dont ils font un analyse conjoncturel de sa reconstruction puissante suivant la crise de 2007 dans *Ce cauchemar qui n’en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie* (2016). Inspirés de la mise en œuvre du principe du commun dans des nombreuses expérimentations politiques et oppositionnelles d’aujourd’hui, dispersées dans le monde, c’est dans un renouvellement critique, transsectoriel et cosmopolitique du communisme et de la gauche qu’ils inscrivent leur idée d’un communisme des communs.

**Commun au singulier et communisme**

*Dans* Commun *(2014), vous insistez sur l’importance de définir le commun au singulier, comme principe politique transversal vis-à-vis des luttes actuelles, comme appréhension institutionnelle des biens communs, et comme dynamique émancipatrice face au néolibéralisme. Un enjeu décisif est la question du communisme, à la fois ses origines, ses différentes formes et son destin dans la 20ème siècle, où notamment votre dernier livre* L’Ombre d’Octobre – La révolution russe et le spectre des soviets *(2017) vient prolonger la réflexion. Pourriez-vous, pour commencer, expliquer votre insistance sur le singulier du commun, et comment, partant de là, vous intervenez dans la tradition communiste pour repenser les luttes actuelles et la question de l’émancipation aujourd’hui ?*

**Pierre Dardot**

La référence au pluriel, *les* communs, était très répandue lorsque nous avons écrit *Commun* en 2014, y compris sous la forme des biens communs. Le singulier, par contre, était rare, pour ne pas dire absent. Cependant, nous n’avons pas insisté sur le singulier pour l’opposer au pluriel, mais pour expliciter la relation entre le singulier et le pluriel. Ce qui nous a vraiment intéressés dans l’archéologie du commun, c’était d’essayer de voir comment un principe se dégage dans les luttes actuelles. Nous n’avons pas cherché à surimposer artificiellement un principe métaphysique aux situations que nous connaissions, que nous vivions, mais, au contraire, à dégager un principe qui nous semblait être à l’œuvre dans les expérimentations les plus intéressantes autour de la question des communs. C’est surtout à partir des mouvements des places, donc des communs urbains, que nous nous sommes posé la question de la définition de ce principe, et nous nous sommes alors aperçus qu’il y avait là quelque chose de très profond. Pour reprendre l’expression des espagnols du mouvement du 15M, il y avait une revendication de « démocratie réelle », au sens d’une démocratie qui se prétendait et se disait « vraie » par opposition à la démocratie représentative suspectée de dissimuler les intérêts d’une oligarchie. Ceci a été repris ensuite dans différents mouvements, jusque dans le mouvement du parc Gezi.

Quand nous étions en train d’élaborer le livre, nous avions tous ces exemples à l’esprit, qui étaient assez vifs encore, avec des prolongements différents. Et, parallèlement, nous avions sous les yeux les difficultés à faire prendre un tel mouvement en France. Je me souviens de rassemblements de 150 personnes sur la place de la Bastille, destinés dans l’esprit de leurs initiateurs à rééditer ce qui se passait en Espagne. C’était un fiasco, pour des raisons qui tiennent en partie à la situation française, c’est évident, mais aussi au fait qu’on ne peut pas répéter purement et simplement, qu’on ne peut pas projeter sur une situation nationale tout à fait particulière quelque chose qui serait de l’ordre d’une recette.

Il est important de souligner ces expériences, car contrairement à ceux qui considèrent que le commun pour nous serait un principe métaphysique, notre intention n’a jamais été de renouer avec l’héritage de la métaphysique occidentale pour dégager une sorte de principe supérieur qui permettrait de juger ou de condamner, en fonction de telle ou telle situation, une expérimentation en disant qu’elle n’est pas conforme au principe du commun telle qu’il a été posé au sens originel. En ce sens, nous insistons sur le fait qu’il s’agit d’un principe « méta-institutionnel ». Méta- ne doit pas s’entendre au sens d’au-dessus, mais au sens de quelque chose qui est à l’œuvre dans l’expérimentation de nouvelles institutions. Fondamentalement, nous considérons que les communs sont des institutions, en un sens large qui emprunte davantage à Castoriadis qu’à une sociologie de l’institué. Ces institutions des communs sont expérimentées aujourd’hui à une très vaste échelle. Même si ce sont souvent des expérimentations locales, situées, il n’empêche qu’elles ont une portée qui va bien au-delà de telle ou telle localité, une portée qui souvent est immédiatement mondiale. L’articulation que nous posons entre le singulier et le pluriel se trouve là, dans cette relation entre les communs institutionnels et le principe qui les anime de l’intérieur, et que nous appelons le principe méta-institutionnel du commun.

Nous substantivons le commun mais nous restons très attentifs à ne pas l’absolutiser, ce qui demeure un gros risque. La tradition en France a été de ne pas substantiver et de reléguer le commun au rang d’un adjectif, et donc de parler des « biens communs » ou du « bien commun » – ce dernier étant la « tarte à la crème » de la philosophie politique depuis Aristote. En outre, « les communs » ont surtout relevé d’une approche de type économiste et juridique – les deux étant souvent mélangés – qui nous paraît réductrice puisqu’elle met l’accent sur les propriétés ou les caractéristiques de certaines choses et non pas sur la dimension de l’activité. Si nous tenions à mettre bien en place ce diptyque entre *le* commun et *les* communs, c’était effectivement pour insister sur la dimension de l’activité instituante.

**Christian Laval**

L’usage théorique du commun au singulier provient du travail de Michael Hardt et Antonio Negri, qui, à partir d’*Empire*, sont les premiers dans la décennie 2000 à promouvoir ce concept. C’est dans notre échange avec Negri, avec son groupe et ses amis, au sein d’un séminaire au Collège International de Philosophie et dans une relation à la fois amicale et conflictuelle sur le plan théorique et politique, que nous avons développé notre propre conception. Notre premier livre commun, *Sauver Marx ?* (2007), est effectivement consacré à la critique des travaux de Hardt et Negri. Le plus curieux est que c’est Negri lui-même qui est venu nous trouver pour faire un travail avec nous. Il savait sans doute que nous n’allions pas devenir des disciples, et les chemins ont en effet bifurqués par la suite. Notre conception du commun est très liée à l’institution et à la praxis instituante, tandis que, du côté du courant post-opéraïste de Negri, le commun est appréhendé comme une production spontanée. S’il dit que nous n’avons jamais été aussi proche du communisme, c’est du fait qu’il voit se développer, dans les multitudes, des multiples formes d’interconnexion, de *commoning*, mais il ne prenne pas en compte la création institutionnelle, l’acte d’institution.

Ceci nous mène à la question du communisme, qui à la fois nous rapprochait de Negri, et nous séparait. Nous nous réunissions dans le fait de remettre la question du commun au centre du questionnement sur le communisme. Curieusement, la tradition communiste n’a pas dit grande chose sur le commun, le renvoyant très vite à la propriété collective des moyens de production et rien d’autre. Dans ces rares cas quand des théoriciens communistes comme Lénine tente une définition du commun, c’est pour dire des énormités du genre « tout est commun y compris le travail », ce qui est d’ailleurs extrêmement inquiétant quand on pense au fait que Lénine le prononce au début des années 1920, sous le communisme de la période dite « communiste de guerre ». On a l’impression qu’il parle d’un État qui peut s’emparer de tout.

Il est quand même curieux de sembler être des pionniers d’une recherche consistant à se demander ce que commun veut vraiment dire, ce qu’a été le commun dans l’histoire, des formes qu’il a pris. Réinventer le communisme, essayer de penser le communisme aujourd’hui est pour nous indissociable du fait d’interroger les formes que le commun a pris pendant des siècles. Nous notons aussi que le terme lui-même est d’une richesse signifiante absolument incroyable. Il fallait la faire sortir non pas pour y trouver une sorte d’origine sacrée en faisant croire que tout se trouve déjà dans le terme, mais pour voir pourquoi ce terme avait eu ses différentes destinées, et pourquoi il s’est trouvé au cœur du lexique politique aujourd’hui, depuis des siècles, à travers des expressions comme communauté, commune, communisme, etc.

**Pierre Dardot**

Le terme de communisme s’utilise trop souvent avec une espèce de connivence rhétorique, comme s’il y avait une signification commune à tous ses usages. C’est pour cela que nous avons voulu, en particulier dans *L’Ombre d’octobre*, montrer comment il y a une entente préalable et particulière sur la nature du commun à chaque fois que l’on parle de communisme. Il y a le communisme de la communauté, de 1830-1840, qui entend le commun comme un *commun de vie*, un commun moral, spirituel. L’obligation se trouve imposée d’en haut, par le tout de la communauté, à chacun de ses membres individuellement. Puis il y a le commun dont parle Marx, qui est avant tout un *commun de production*, au sens d’un commun produit par la dynamique objective du capitalisme. Et il y a le commun du communisme d’État, qui n’est pas un commun de production, mais avant tout *un commun étatique* – et évidemment pas un commun politique au sens où nous l’entendons. Dans la perspective du communisme d’État, c’est du commun étatique que découle la mise en place des moyens de production. Il faut rappeler en ce sens que pour Lénine c’est l’État qui doit tout mettre en place. D’abord il doit mettre en place le capitalisme lui-même à l’échelle de toute la Russie et faire en sorte que la Russie puisse en quelque sorte rattraper son retard. Autrement dit, il doit faire que ce qu’on a appelé l’accumulation primitive se développe en Russie, mais sous la houlette directe du pouvoir de l’État, ce qui implique une affectation de la force de travail tout à fait autoritaire et terrifiante, surtout à partir de 1932-1934. Cette idée selon laquelle l’activité de travail doit être la propriété de l’État, est quelque chose qu’on ne trouve jamais chez Marx.

La nature du commun pour nous, et de ce que nous appelons le « communisme des communs », n’est justement pas du tout la même que dans ces trois formes antérieures de communisme.

**Démocratie, identité, frontière**

*Une récupération du sens de la démocratie est décisive dans votre théorie du commun. Dans* Ce cauchemar qui n’en finit plus*, vous dites : « Si, comme nous le croyons, le contenu [de l’alternative au néolibéralisme] ne peut être que celui de la démocratie poussée jusqu’au bout, l’élaboration de l’alternative doit déjà elle-même consister en l’expérimentation d’une telle démocratie, c’est-à-dire en l’expérimentation d’un commun politique » (p. 225, 2016). Pourtant, votre idée de la démocratie ne risque-t-elle pas de se trouver coincée entre, d’un côté, une détermination* négative *liée à la critique du caractère anti-démocratique du néolibéralisme et, de l’autre, une détermination* dérivative *du commun, comme si elle n’était qu’un corollaire au principe du commun ?**Pour vous, la démocratie et le commun forment-ils une sorte d’alliance inhérente et irréductible, jusqu’à l’indistinction des deux, ou y a-t-il à ce sujet des différences ouvrant aussi sur des possibles tensions, sur des pratiques et orientations qui peuvent dévier ? Comme par exemple, en pensant à la signification que la démocratie prend chez Jacques Rancière, quant aux dimensions comme la conflictualité, l’ambiguïté des identités et l’incertitude des frontières ?*

**Pierre Dardot**

Dans notre esprit, entre le commun et la démocratie il y a identité pure et simple. Le principe du commun n’est rien d’autre que le principe de l’autogouvernement, c’est-à-dire le principe de la démocratie. Il n’y a donc pas la moindre différenciation permettant de penser en termes de tension. C’est décisif dans notre réflexion. Ceci dit, nous pouvons distinguer la démocratie comme régime, comme principe et comme expérimentation.

La démocratie comme régime n’est certainement pas réductible à l’élection des dirigeants par les citoyens. C’est l’acception extrêmement pauvre, affadie, dans laquelle le terme a fini par tomber, notamment sous l’influence du néolibéralisme. Nous opposons la démocratie à cette acception, et contrairement à Rancière, il nous semble tout à fait admissible de parler de la démocratie comme régime, mais il faut en préciser les conditions, lui donner son contenu. La règle d’alternance qui affirme que chacun doit être tour à tour gouverné et gouvernant – que dégage Aristote à propos de la cité antique –, nous semble absolument fondamentale. Il n’y a pas de démocratie comme régime s’il n’y a pas le respect pratique de cette règle, ainsi que de la rotation des mandats, des principes constitutifs de ce qu’on appelle l’État de droit, de la division des pouvoirs, de l’indépendance du judiciaire, qui sont des éléments qui vont de soi et que Castoriadis rappelle à plusieurs reprises.

Puis, il y a la démocratie comme principe, c’est le principe de l’autogouvernement, et la démocratie comme expérimentation du principe du commun. Aussi éphémère qu’elle a été, et avec des formes parfois extrêmement limitées, nous considérons que Nuit Debout a été une expérience de mise en œuvre du principe du commun, à l’échelle d’un commun politique, urbain pour l’essentiel.

**Christian Laval**

La question présuppose que notre idée de la démocratie est trop partiellement développée du fait qu’elle partirait d’une détermination négative. En effet, dans *Commun* suite à *La nouvelle raison du monde* (2009), nous montrons comment le principe du commun, qui anime les expérimentations, les luttes et les mobilisations, émerge précisément contre le néolibéralisme. Mais pour nous, ce n’est pas du tout une faiblesse du commun. Très curieusement, et peut-être très logiquement en même temps, c’est dans les formes explicites d’opposition au néolibéralisme que se dégage la thématique *des* communs, et c’est à partir de cette opposition que peut s’établir une analyse du contenu politique de la revendication des communs. En ce sens, l’opposition au néolibéralisme ne concerne pas seulement les principes économiques et politiques – comme la façon de relancer l’économie, la place de l’État, etc. Dans l’altermondialisme et l’écologie politique, le néolibéralisme est critiqué pour sa mise en crise systématique et profonde de la démocratie, y compris dans ses formes les plus limitées comme celle de la démocratie libérale et représentative. L’opposition effective au néolibéralisme implique la revendication d’une démocratie réelle, et c’est cela qui pour nous fait l’identité de la démocratie et du commun.

Nous nous appuyons sur un texte fameux de Naomi Klein, « Reclaiming the Commons » (2001), où, après Seattle et au moment du premier forum mondial au Porto Alegre, elle essaie de dégager le sens de l’altermondialisme. Elle décrit le néolibéralisme comme une vaste entreprise d’appropriation non seulement des ressources naturelles mais aussi des conditions sociales et politiques de la vie en commun. Immédiatement, les communs apparaissent donc comme une réponse à la rationalité néolibérale. Ces formes alternatives sont posées comme des institutions démocratiques. Ce n’est pas une invention de notre part, c’est ce que nous avons observé dans les grandes mobilisations des villes, dans les occupations des places, partout où la question de la démocratie était posée de façon très explicite, non pas d’abord théoriquement, mais pratiquement. Même s’il y a parfois des formes naïves et beaucoup d’impasses, Les mobilisations de ces dernières années et les mouvements des places, au fond, posent de façon pratique la question de ce qu’est une démocratie réelle.

**Pierre Dardot**

Concernant la question de la désidentification et de la conflictualité, nous n’avons aucun désaccord avec Rancière. Nous pensons la démocratie comme un principe conflictuel, et nous n’avons jamais eu l’idée de faire du commun quelque chose de l’ordre de consensus pacificateur. Au contraire, la conflictualité est présente dans toutes les expérimentations qui ont été faites, il suffit de les regarder. Pour nous, il n’y a pas de politique comme activité sans conflictualité.

Concernant les identités, il peut en effet y avoir ici ou là des ambiguïtés concernant la prise en charge de cette question, ou la non prise en charge d’ailleurs, voire peut-être l’aveuglement sur la question de l’identité, chez ceux qui participent à des expérimentations du commun. Mais l’important est de comprendre que les communs ne correspondent pas en général à des communautés fermées, ou d’appartenance, ce que montrent bien les expérimentations d’aujourd’hui et depuis un certain nombre d’années. Même les communs urbains, quand il s’agit d’occupations en Italie par exemple, ne relèvent pas de l’expérience classique des squats. Il y a des édifices qui sont occupées, mais il y a aussi immédiatement une ouverture sur la ville, en Italie comme en Québec. Ce qui nous intéresse sur la question de l’identité, est la manière dont des limites institutionnelles sont posées qui sont des règles sans être des frontières – des limites qui ne sont pas des frontières. Même dans les communs coutumiers et traditionnels qui se réinventent dans la lutte contre l’oligarchie néolibérale, il y a souvent, pas toujours mais souvent, une prise en charge de la question de l’identité qui n’est pas identitaire, comme chez les Mapuche. Dans leurs luttes actuelles, aussi bien en Argentine qu’au Chili, puisqu’ils vivent des deux côtés de la frontière, il y a une défense de leur identité culturelle, mais qui ne procède pas d’une logique identitaire. Ce n’est pas le cas partout, pas en Bolivie par exemple, où il y a au contraire des communautés qui prennent une dimension assez fermée de communauté d’appartenance. N’empêche qu’il y a des communs coutumiers qui se réinventent dans l’opposition au néolibéralisme, comme une forme de réinstitution dans un sens démocratique.

**Le commun, l’État et le service public**

La nouvelle raison du monde *analyse la dégradation néolibérale de l’État et de ses services, assujettis qu’ils sont au principe de la concurrence et de la rentabilité, à la maximalisation des résultats. Le livre dresse une critique de la colonisation néolibérale de l’État. Dans* Commun *vous séparez clairement le commun et l’étatique avec lequel il ne saurait se compromettre, et dans un intertitre vous dites qu’« il faut libérer le commun de sa capture étatique ». Parallèlement vous dessinez des indices du commun, notamment dans le secteur associatif, en insistant à son propos sur le caractère décisif de l’action collective et donc du politique. Une tension semble de dessiner entre deux figures du social, l’une étatique et l’autre non-étatique, car dans vos propositions politiques, à la fin du livre, vous revenez, il nous semble, d’une autre manière sur ces questions. Tandis que la relation à l’État semble maintenue pour aborder le service public, que l’ethos du professionnel et celle de la main gauche de l’État sont mis en avant, vous ouvrez le service public aux citoyens et à une démocratie participative effective. Mais est-ce suffisant pour surmonter et la colonisation néolibérale de l’ethos professionnel et la gangue bureaucratique ? Jusqu’où le citoyen peut-il être un acteur du service public lui-même et est-ce que le commun n’est pas aussi une forme de subversion du rapport savoir/pouvoir et par conséquent d’une certaine identité du professionnel et des rapports institués autour de celui-ci ? Comment éventuellement rapportez-vous ce service public de l’associatif dont vous dites qu’il doit préparer la société du commun, mais qui lui-même reste pris dans des mécanismes de prédation marchande des formes nouvelles de la socialisation ?*

**Christian Laval**

Après avoir proposé une critique de la rationalité néolibérale dans *La nouvelle raison du monde*, nous avons effectivement essayé de penser, dans *Commun*, les types d’alternatives qui se présentaient dans le champ politique, ainsi que dans les champs social et économique. Il nous a semblé tout à fait remarquable qu’à la société de mise en concurrence généralisée, imposée par le néolibéralisme, qui dépossède les individus et les collectivités de toute prise sur leurs dynamiques et leurs destins, s’opposait une autre forme de rapports humains, sociaux et politiques fondée sur la mise en commun et sur l’élaboration collective des règles de cette mise en commun. Il est important de souligner l’indissociabilité entre, d’une part, la façon de penser les rapports entre les gens dans les activités qu’ils mènent et, d’autre part, l’élaboration collective des règles qui régissent cette mise en commun. En ce sens, le principe du commun n’est précisément pas un principe sectoriel. Ce n’est pas un principe qui s’appliquerait seulement à l’économie sociale et solidaire, ou aux services publics, ou aux coopératives, ou à d’autres formes d’expérimentations en exclusivité. C’est un principe transversal.

Donc notre question que l’on peut dire stratégique, et qui apparaît en particulier sous la forme des propositions finales du livre *Commun*, c’est comment ce principe politique du commun peut avancer, se déployer, se développer dans les différents secteurs sans en privilégier aucun. Ceci s’oppose à deux visions sectorielles typiques de certaines gauches, une gauche étatique et une gauche associative. D’un côté, selon une vieille figure de la gauche incarnée par Paul Brousse à la fin du 19ème siècle, lequel considérait que tout devait devenir service public, que tout devait devenir État, il y a une gauche qui pense la transformation sociale en termes du développement des services publics, et qui considère donc la socialisation comme une extension de la sphère de l’État, voire même comme une appropriation des moyens de la production par l’État. C’est un marqueur très fort dans la gauche française lié évidemment à l’histoire de la France. De l’autre, il y a ce qu’on a appelé parfois la deuxième gauche, qui a plutôt pensé le développement de l’autogestion et d’autres alternatives au capitalisme sous la forme de l’association, laquelle pourrait devenir un « tiers secteur » entre le marché capitaliste et État. Le socialisme se développerait ainsi par une extension progressive de l’économie sociale et solidaire, qui contiendrait en elle-même les principes clés du socialisme.

Nous essayons de dépasser ces visions sectorielles du socialisme, la version étatique ou la version associative, en pensant le commun comme un principe qui devrait trouver dans chaque secteur ses modalités de développement. Nous ne partons pas de rien, ce n’est pas une *tabula rasa*. Dans le secteur associatif, qu’on appelle aujourd’hui l’économie sociale et solidaire, il y a des éléments et des germes de développement du commun. Beaucoup d’acteurs du secteur, opposés à la tendance néolibérale assez forte aujourd’hui qui vise la transformation de celui-ci en entreprenariat social, se réclament des communs précisément pour retrouver dans leur propre champ un sens politique plus clair et plus puissant à leur action. C’est ce qu’ils appellent les « communs sociaux ». Il s’agit d’une réinterprétation politique de l’économie sociale et solidaire qui est tout à fait en accord avec ce que nous venons de dire sur la manière dont prend forme aujourd’hui l’alternative au néolibéralisme.

Nous voyons également que les services publics, dans leur histoire et dans leur principe même, contiennent des composantes qui renvoient au principe du commun, même s’ils ont été dévoyés et captés par des formes bureaucratiques. Nous essayons de montrer comment les services publics peuvent être traités comme des services ou institutions du commun, parce qu’il s’agit, à l’échelle d’une société, d’une mise en commun des ressources, du temps, des moyens divers et variés, qu’ils soient matériels ou immatériels, c’est-à-dire d’une mise en commun de moyens destinés à satisfaire des besoins fondamentaux par des usages collectifs des ressources.

Les services publics aujourd’hui sont évidemment dominés par des bureaucraties et des oligarchies néolibérales – ce que nous avons appelé la transformation néolibérale de l’État. Il ne s’agit donc pas pour nous seulement de défendre les services, d’où un peu notre critique de Pierre Bourdieu qui semblait penser, à partir de 1995, que la priorité était de défendre les services publics et que cela devait être la base d’alliance qu’il cherchait avec les grandes organisations syndicales. Sans doute faut-il défendre les services publics contre les offensives néolibérales, mais pour nous il s’agit aussi de penser leur transformation. Plus précisément, il s’agit de penser des formes de démocratisation authentique des services publics, ce qui implique de repenser dans une forme élargie de la démocratie d’entreprise l’articulation entre la participation des salariés de ces services, celle des usagers et des citoyens. Que veut dire pour une école, une université, un service public des transports ou de santé, d’inclure réellement les usagers et les citoyens dans une délibération, une décision, une élaboration démocratiques ? Comment un service public peut-il se dégager de l’emprise bureaucratique et oligarchique pour devenir une institution du commun selon les principes de l’autogouvernement ? Là se posera tout un tas de problèmes, comme le problème de l’échelle. Il est clair qu’une école ou une gare ne peut pas simplement autogouverner localement. Il appartient à d’autres échelles de régir et d’élaborer des règles collectives, nous ne nous l’imaginons pas autrement. Si chaque école devait déterminer ses propres règles de fonctionnement, on retomberait dans la logique du pur marché. D’où la question d’organisation des échelles sous la forme fédérative telle que nous nous l’imaginons à la fin du *Commun*. Nous ne cherchons pas à faire un programme politique ou de proposer des mesures, mais d’ouvrir le champ de la réflexion.

**Pierre Dardot**

À propos des services publics, il est essentiel de comprendre que ce dont nous faisons l’expérience aujourd’hui n’est pas du tout une tension entre l’administration bureaucratique et le management néolibéral, mais, au contraire, une parfaite alliance. Se dire, comme le font certains à gauche sous prétexte de combattre le néolibéralisme, que le néolibéralisme est le règne du pur marché sans bureaucratie étatique et qu’il faut donc défendre l’Etat, y compris dans sa forme bureaucratique, nous semble être une impasse totale. Il suffit de voir comment les hôpitaux sont gérés aujourd’hui pour s’apercevoir qu’ils sont de plus en plus néolibéraux avec la mise en place des mastodontes bureaucratiques qu’on appelle des groupements hospitaliers de territoire (GHT). Face à cela, la question qui se pose est la façon dont on affronte la bureaucratie dans les services publics, on ne peut pas faire comme si toute cette bureaucratie n’existait pas.

Pour poser à nouveaux frais la question des services publics, il faut partir de l’ambition que porte la notion de service public, c’est-à-dire de l’exigence de l’égal accès de tous, celle de l’universalité. Le monopole détenu par l’administration étatique dans l’activité de délibération et de décision nous paraît justement interdire que cette universalité soit effective. Aller au-delà de ce monopole implique de permettre aux citoyens d’intervenir, de participer directement aux choix d’orientation, avec des structures qui peuvent être très différentes et différenciées sur l’échelle. Il ne faut pas simplement les consulter, comme dans les enquêtes de satisfaction, il faut qu’ils participent aux grandes décisions concernant les choix d’orientation des services publics, ce qui exige de remettre complètement en cause la logique managériale et la logique bureaucratique.

Il faut donc partir du fait que les services publics sont une obligation positive de l’Etat, en affirmant avec Léon Duguit que cette obligation positive de l’État est en contradiction avec la souveraineté de l’État. Défendre à la fois la souveraineté de l’État et les services publics, comme le font beaucoup de gens à gauche, est une absurdité, et c’est un héritage dont Bourdieu reste encore tributaire. Au contraire, il s’agit de penser les services publics *contre* la souveraineté de l’État, puisque, précisément, l’État ne peut pas faire ce qu’il veut en la matière. C’est la raison pour laquelle il faut procéder à une désétatisation des services publics, pour mettre en question le monopole de l’administration bureaucratique en faisant prévaloir le principe de l’autogouvernement, y compris dans la façon dont les services publics eux-mêmes sont gouvernés. Évidemment, ceci implique aussi une remise en cause d’un certain monopole de l’expertise et du savoir qui exclut la participation des citoyens.

**La question de l’échelle : la finance et l’Union européenne**

*Qu’en est-il des terrains plus hostiles, ainsi que situés sur une autre échelle, comme la finance et l’Union européenne ? Il semble qu’il y a là des forces, présentes sur toutes les échelles, qui contrarient puissamment toute praxis du commun et sa capacité à s’institutionnaliser, à influencer les échelles supérieures et à transformer les institutions existantes. Y a-t-il en ce sens un dilemme dans votre théorie concernant l’ancrage situé du commun vis-à-vis de l’extension diffuse et totalisante du néolibéralisme ? Concernant l’Union européenne (UE), vous montrez dans* Ce cauchemar qui n’en finit pas*comment sa constitution économique place les principes économiques du néolibéralisme au-dessus de toute influence politique, scellant son propre destin ordolibérale et ôtant les gouvernements nationaux de toute alternative. Comment la théorie du commun pourrait-elle peser sur ce niveau, ne nécessite-t-elle une conception moins décidée sur l’étatique et la consolidation des forces ? Et concernant le pouvoir de la finance, pensez-vous que le principe du commun doit agir comme une force entièrement exogène et inassimilable, dans un combat continu contre le monde de la finance, ou celui-ci peut-il être réaménagé de l’intérieur, de façon à remobiliser ses mécanismes de façon à encourager et soutenir la création du commun ?*

**Christian Laval**

Deux remarques préliminaires s’imposent quant aux présupposés de ces questions.

Premièrement, l’expression « ancrage situé » peut donner l’impression que notre travail concerne des micro-institutions, des petits collectifs qui s’auto-organisent et s’auto-gouvernent, des lieux très situés localement... C’est une vision à laquelle nous essayons d’échapper. Pour nous, l’autogouvernement est incontestablement situé, on ne peut guère penser la démocratie en dehors de collectivités concrètes, mais nous ne sommes ni dans un schéma anarchiste de l’auto-organisation de petits atomes sociaux et de petites communautés humaines, ni dans un schéma socialiste de petites républiques au sein des ateliers qui feront coalition. Il faut penser l’organisation de l’ensemble de la société selon le principe du commun, et c’est là où se pose une série de questions pratiques et institutionnelles qui sont loin d’avoir été réglées par l’expérience historique.

Deuxièmement, la question peut suggérer l’idée que nous éliminons complètement l’État de notre raisonnement. Or nous essayons de penser la transformation de l’État par ce que nous appelons sa « relativisation ». Cette relativisation de l’État s’opère d’une part par l’extension des formes démocratiques locales et productives, et d’autre part par une réorientation des institutions politiques internationales selon une nouvelle cosmopolitique, que nous appelons « cosmopolitique des communs ». On commence à comprendre qu’il est grand temps d’instituer des communs mondiaux, le climat ou les océans notamment, selon des formes institutionnelles spécifiques bien sûr.

Que pourrait alors être une institution financière gouvernée par le principe du commun ? Il va de soi que ce ne peut être ni simplement une banque étatique qui prendrait en charge l’ensemble du financement de l’économie, ni des banques privées qui continueraient le travail des banques d’aujourd’hui. Qu’est-ce que peut donc être une banque coopérative, réellement coopérative, qui obérait à des principes démocratiques et qui financerait des activités des associations, des coopératives, des services publics en fonction de tout ce qui manque aujourd’hui et qui doit être produit ou entretenu ? Nous n’avons pas encore écrit sur ce problème de la finance, mais je pense qu’il peut s’articuler à ce que nous disons sur l’entreprise, c’est-à-dire la manière dont l’entreprise peut devenir une institution du commun qui fait une place à aux usagers des produits, des ressources et des services de l’entreprise. Nous retrouvons ce que nous avons dit tout à l’heure sur les services publics : transformer le consommateur ou le client en un usager citoyen, c’est-à-dire en quelqu’un qui a le droit de participer à la définition et à l’élaboration des politiques menées par les entreprises, et ceci dans un secteur aussi sensible que le financement des activités.

**Pierre Dardot**

Concernant la question de la finance, il faut faire attention à l’expression « réaménager de l’intérieur ». Celle-ci nous amènerait vite à penser, comme Negri a essayé de le faire, qu’il serait possible de transformer de l’intérieur l’activité de la finance telle qu’elle existe aujourd’hui, sans remettre fondamentalement en cause la place qu’elle a prise dans le monde depuis les dernières 40 années. Une telle stratégie, qui a été celle d’une partie de la gauche et qui consiste à vouloir se situer sur le terrain de l’ennemi pour disputer de l’intérieur l’hégémonie qu’il exerce sur ce terrain, mérite d’être inquiétée et réinterrogée puisqu’elle risque de bloquer toute initiative. Nous pouvons en effet imaginer un fonctionnement de la finance tout à fait différent, à l’échelle nationale comme à l’échelle internationale. Christian faisait référence à une banque pour appuyer les initiatives d’unités de production ou de coopératives. Nous pourrions imaginer, comme Benoît Borrits le propose dans *Au-delà de la propriété* (2018), un fonds social d’investissement, qui n’est pas tout à fait le crédit populaire de Proudhon, même si nous y voyons une source d’inspiration. Nous pourrions aussi réfléchir sur la réinstitution de la monnaie comme commun, mais il serait justement impossible de l’isoler du reste. Ces éléments pourraient parfaitement être intégrés dans la discussion sur la transformation de la finance, mais ce n’est précisément pas la « réaménager de l’intérieur », mais de la transformer très profondément à partir d’une logique de réinstitution de la société dans son ensemble.

Nous défendons cette même idée concernant les gouvernements nationaux. Il est vrai que la question se pose de savoir comment, le cas échéant, cette échelle-là peut être utilisée, par exemple dans la lutte contre les plans de l’UE. À cet égard, il y a des expériences qui doivent être interrogées, notamment celle de la Grèce. Quand nous voyons Alexis Tsipras aujourd’hui se féliciter de la politique qu’il a menée depuis 2015 en disant que le peuple grec va enfin être émancipé de l’UE parce que le gouvernement grec a rempli son « contrat », on a de quoi être inquiet sur la façon dont le niveau national se trouve mis en œuvre.

Nous n’excluons pas la venue au pouvoir d’un gouvernement qui serait vraiment animé par un projet de remise en cause radicale des bases de l’UE, cela nous semble même tout à fait nécessaire. Mais à ce moment là il faut savoir à quoi il s’engage, ce que cela signifie de résister en pratique aux plans de l’UE. Il faut d’abord souligner qu’il n’y a pas de contradiction du tout entre le niveau national et le niveau quasi-fédéral de l’UE, mais une forme d’aménagement des exigences de l’UE par le gouvernement national. Le type de raisonnement, assez courant aujourd’hui, qui investit le niveau national d’une vertu que le niveau européen n’aurait pas, est complètement désarmant dans la mesure où la rationalité néolibérale de l’UE et la mise en œuvre de leurs plans *passent* par les gouvernements nationaux et par un certain investissement de la souveraineté de l’État-nation. Donc il ne faut pas poser la question de façon abstraite à partir d’une opposition tranchée entre la souveraineté de l’État-nation d’un côté et la méchante Union de l’autre, mais insister sur le fait qu’un gouvernement national ne peut véritablement arracher des concessions fortes qu’à partir du moment où il encourage, excite, stimule un mouvement de nature extra-étatique. Sinon il est complètement prisonnier de la logique néolibérale, ce qui est le cas de la plupart des gouvernements qui sont venus au pouvoir et qui ont dû renoncer complément à leur programme de transformation. Nous sommes en ce sens pour une fédération démocratique des peuples européens, ce qui implique évidemment une remise en cause fondamentale des bases jetées lors de la fondation de l’UE. Là, il y a beaucoup à faire parce qu’il faudrait vraiment construire une alliance avec d’autres forces extra-étatiques, des forces de la société, à l’échelon européen.

À titre d’exemple, nous pouvons observer comment le gouvernement de Rajoy en Espagne joue le rôle de vecteur d’imposition des mesures de l’UE et comment les municipalités dites « rebelles » trouvent à résister. Sur la base d’un article de la constitution en Espagne, qui fait obligation de prioriser le remboursement de la dette à tous les niveaux, le gouvernement conservateur a enjoint à toutes les municipalités, et notamment à celles qui sont « rebelles », de ne pas détourner de l’argent au profit d’un accroissement des dépenses sociales. Quand la mairie de Madrid a voulu dégager un surcroît de six cent mille euros pour des dépenses d’aides sociales, cela a été interdit et il y a eu un chantage qui a effectivement abouti à la renonciation de la municipalité de Madrid. Il est intéressant de voir ces mécanismes par lesquels le gouvernement national se fait fort d’imposer à des municipalités récalcitrantes la loi du chantage ordolibéral de l’UE, ce qui illustre bien le fait que l’alternative n’est pas entre le niveau national et le niveau européen. Et il est d’autant plus intéressant de voir comment certaines municipalités résistent. Ce sont des municipalités qui précisément ne s’enferment pas dans une relation directe et nationale avec le gouvernement national, qui essaient de desserrer l’étau en s’alliant non seulement les unes avec les autres, mais aussi avec d’autres forces en Espagne et à l’échelle européenne, avec d’autres villes à l’échelle mondiale, pour peser dans les rapports de force. Et ceci permet de faire des choses intéressantes, comme par exemple les deux amendes de six cents milles euros infligés par la municipalité de Barcelone à AirBNB. Ce n’est pas du tout une logique nationaliste, ou une logique centrée sur les nationalités. C’est une logique de transnationalisme des pratiques.

**Christian Laval**

Nous pouvons constater que l’internationalisme ouvrier, socialiste et communiste, a fait faillite, et que c’est aussi à cause de cet échec aux 19ème et 20ème siècles que le capitalisme néolibéral a pu se généraliser. Nous avons à un certain moment lancé un cycle de rencontres qui s’appelait « Pour un nouvel internationalisme », et qui posait la question de savoir comment mettre en commun des forces provenant non seulement de différents secteurs – pour nous la convergence des forces sectorielles est absolument indispensable –, mais aussi de différentes nations. Nous voyons bien dans le mouvement des places qu’il y a une sorte d’internationalisme en pointillé par des formes de mimétisme et des échos à d’autres luttes ailleurs, mais il n’y a pas encore eu une réelle coordination des mobilisations. C’est pour nous une lacune à combler, en particulier au niveau européen, et c’est pourquoi nous avons expliqué, dans différentes rencontres avec des acteurs européens, qu’il y aurait à faire des listes transnationales avec un projet de l’Europe en commun, dans l’optique d’une fédération démocratique des peuples européens. C’est à notre avis la seule manière de contrer le projet ordolibéral de l’UE, et de contrer en même temps l’émergence puissante des souverainismes, des nationalismes et des formes de xénophobies que nous observons aujourd’hui en Europe et qui menacent très directement tout projet européen. Mais ceci est rendu difficile par ce prisme national, voire nationaliste, dont parlait Pierre, et qui correspond à une vieille formule de la gauche, qui est aussi présente dans le marxisme, et qui considère que l’espace national est le seul espace politique pertinent, qu’il faut d’abord régler son compte à la bourgeoisie nationale avant de songer à la révolution mondiale. Mais, dans cette période d’éclatement de l’Europe – il n’y a qu’à voir ce qui se passe actuellement en Italie, l’un des pays dont l’opinion a été longtemps la plus européenne –, nous pouvons espérer que l’idée fasse son chemin, nous ne voyons pas d’autre solution.

**Sur l’Amérique latine**

*Dans des nombreuses discussions sur le néolibéralisme, l’Amérique latine est accordée une place singulière. D’une part, en tant que « laboratoire » de politiques néolibérales (le Chili de Pinochet suite au coup d’État en 1973, les politiques de restructuration pionnières, le consensus de Washington...). D’autre part, relativement à la diversité et à l’intensité des luttes contre un capitalisme souvent particulièrement violent, cru, dévastateur et colonisateur sur ce continent. Quel rôle donnez-vous à ce continent dans votre étude du néolibéralisme et dans votre théorie du commun vis-à-vis de la spécificité des luttes ? Y aurait-il sur ce point une différence entre votre conception du néolibéralisme en tant que raison du monde et l’approche de David Harvey en termes de tendances de néolibéralisation, toujours relatives aux contextes nationaux et géopolitiques ?*

**Pierre Dardot**

La dimension de laboratoire est une question importante qu’on nous a souvent posée, particulièrement au Chili, et la référence faite à la politique économique néolibérale de Pinochet avec les « Chicago boys » est absolument indiscutable. Pour autant, il ne s’agissait pas encore à l’époque d’expérimenter ce que nous appelons dans *La nouvelle raison du monde* la gouvernementalité néolibérale, et il me paraît important de bien faire la distinction entre politique économique et gouvernementalité, puisque la gouvernementalité néolibérale au Chili ne commence qu’au début des années 1990, à partir du moment où Pinochet va être écarté du pouvoir. Cette distinction ne signifie aucunement que nous ignorons que le néolibéralisme a pu prendre des visages moins avenants avant la gouvernementalité, ce qui peut tout à fait s’observer au Chili, où une sorte de rouleau compresseur s’est prolongée dans des formes de gouvernementalité, s’appuyant même sur ce qui avait été arraché au forceps par la dictature de Pinochet. Même chose pour le Brésil, et pour l’Argentine, mais il faut chaque fois prêter attention au contexte national pour voir comment les choses se sont passées. Il y a souvent à l’origine de la gouvernementalité néolibérale des violences, plus ou moins ouvertes et qui prennent des formes différentes. Il y a bien sûr une violence dans la mise en place du néolibéralisme de Thatcher et l’écrasement de la grève des mineurs avec la police et l’armée, ce qui relève d’une violence d’État. Évidemment, c’est différent de la dictature de Pinochet, mais n’empêche qu’il y a souvent des violences de ce genre au commencement, une violence inaugurale, qu’il ne faut pas du tout négliger.

Nous ne voyons pas de contradiction à ce niveau avec David Harvey. Nous ne faisons pas de la rationalité néolibérale un principe unitaire qui gommerait toutes les singularités nationales et les différences de situation, et inversement nous insistons sur le fait que le principe du commun n’est aucunement un principe unitaire. Il ne s’agit pas d’un affrontement abstrait entre deux principes généraux, et cela d’autant plus que le néolibéralisme a montré, et il le montre encore aujourd’hui, qu’il est capable de s’adapter, et même plus que simplement s’adapter, de se réinventer en fonction des rapports de force et de ce qu’il trouve dans les situations. Il est assez extraordinaire de suivre de près la façon dont le néolibéralisme, lorsqu’il se met en place, est amené à annexer, à coloniser des choses qui sont déjà là, souvent de façon très violente, mais aussi très perverse ou très subtile, comme autant de remodelages de l’intérieur. Et à cet égard il n’y a absolument pas d’uniformité. Certes, il y a une certaine uniformité quand les principes du FMI se trouvent codifiées dans des accords internationaux, mais cela ne signifie pas qu’il y a des modèles qui sont privilégiés dans la mise en œuvre. Le consensus de Washington n’imposait évidemment pas à tous les gouvernements de suivre le modèle de Reagan ou de Thatcher. Ils regardent ce qui marche, ce qui échoue, ce qui pose problème dans les différentes expérimentations, et cherchent à éviter les mêmes problèmes dans les réformes structurelles dans un autre pays avec des traditions différentes. Il ne faut pas les sous-estimer, ils sont eux aussi capables de faire des différences. Le principe de concurrence n’est aucunement un principe unitaire qui serait mis en œuvre de l’extérieur et d’en haut par les gouvernements indépendamment de l’attention portée aux situations nationales.

**Christian Laval**

J’aimerais revenir sur notre propre histoire pour répondre à cette question. Nous avons été autrefois des militants internationalistes trotskystes et nous avons été très sensibles aux dynamiques et processus politiques de l’Amérique latine depuis la fin des années 60. Quand nous avons quitté ces organisations internationalistes nous nous sommes quelque peu éloignés de ces processus, ce qui se reflète malheureusement dans *La nouvelle raison du monde* qui, incontestablement, ne fait pas assez de place à l’Amérique latine. Il est en effet extrêmement important de prendre en compte, comme l’a dit Pierre, comment les conditions de l’instauration du néolibéralisme en Amérique latine ont été créées par des violences inaugurales que n’ont pas connues d’autres régions, je veux parler des coups d’État et des dictatures militaires. C’est très différent de ce qui s’est passé ailleurs, où il n’y a pas eu un écrasement par la violence, la torture et le meurtre des militants du mouvement ouvrier et de la gauche, mais plutôt un affaiblissement et parfois une décomposition des forces syndicales et politiques. Nous avons aussi noté à quel point les néolibéraux comme Hayek et Friedman ont eux-mêmes présenté l’Amérique latine et en particulier la Chili comme des laboratoires, des lieux très importants, où se mettaient en œuvre leurs préceptes économiques. Il y a des interviews avec Hayek où il explique qu’il préférait une dictature qui respectait le marché plutôt qu’une démocratie qui mettrait en cause le fonctionnement catallactique de l’ordre spontané.

Néanmoins, à la suite à la publication de *La nouvelle raison du monde*, nous renouons avec les questions posées par la situation de l’Amérique latine grâce à une série d’invitations de la part de chercheurs et militants qui s’intéressent à nos travaux en dépit d’un certain euro-américano-centrisme de *La nouvelle raison du monde*, à propos duquel ils nous font remarquer qu’ils ont eu une expérience bien plus violente et malheureuse que nous en tant que européens.

Nous avons été très intéressés par les travaux de Guillaume Boccara et Paola Bolados sur « l’ethnogouvernementalité », c’est-à-dire l’articulation du multiculturalisme et du néolibéralisme. La question qui se pose, et qui n’est pas étrangère aux promotions du multiculturalisme dans d’autres régions du monde, c’est de savoir comment après une phase d’assimilation des populations indigènes, on essaie progressivement de promouvoir une culture indigène tout en la récupérant de façon marchande, de façon concurrentielle, en insistant sur l’identité de chaque groupe ou ethnie pour l’y enfermer. Cela nous semble très intéressant puisque ça montre qu’il n’y a pas d’opposition radicale entre la perspective néolibérale et un certain identitarisme, qu’il peut y avoir plutôt une promotion des identités qui vont fonctionner un peu comme des marques commerciales.

Nous sommes aussi très intéressé par ce que Jérôme Baschet appelle les rébellions créatrices, c’est-à-dire la manière dont un certain nombre de révoltes, dont celle des zapatistes, ne sont pas des retours à des identités originelles, ne sont pas des replis sur les communautés, mais des réinventions démocratiques de la tradition dans une perspective cosmopolitique – voire « intergalactique » avec le sous-commandant Marcos. C’est très impressionnant pour nous de voir comment l’identité, justement, peut ne pas fonctionner du tout comme un repli ou une fermeture selon des perspectives culturalistes, mais au contraire comme un projet politique tout à fait nouveau de mise en commun de différences régionales, ethniques et culturelles, à l’échelle d’un pays ou d’un continent.

Quant au Brésil, nous sommes intéressés par ce qu’on commence à appeler là-bas des communs de lutte et de survie, et qui désignent la manière dont des communautés d’habitants, en particulier de favelas ou de zones rurales occupées, interprètent leur action non seulement comme occupation d’un lieu mais aussi comme un commun autogouverné. Cela nous semble avoir beaucoup d’écho avec ce que nous avons pensé comme principe du commun.

Actuellement le livre *Commun* est traduit en espagnol et portugais, et il semble intéresser des groupes de chercheurs et de militants avec lesquels nous rentrons progressivement en contact. Pour nous c’est décidément une région du monde qui nous importe de plus en plus. C’est là aussi où, malheureusement, le néolibéralisme reprend corps et vigueur, à partir de toute une série de limites et de défaites des gauches latino-américaines – on pense par exemple au coup d’État constitutionnel de Temer, à la victoire de Macri en Argentine, ou de Piñera au Chili.

**Pierre Dardot**

Cela permet aussi de remettre en cause l’hypothèse du post-néolibéralisme selon laquelle Chavez, Lula, Morales et d’autres auraient inauguré une ère « post-néolibérale ». Il est intéressant de voir comment, dans toutes ces expériences-là, il y a beaucoup de logiques néolibérales, souvent en dépit des intentions affichées des gouvernants. Par exemple, la manière dont sous Lula, et en particulier le dernier Lula, les aides sociales se trouvaient ciblées reconduisait une logique d’individualisation qui n’était aucunement antagonique à la logique néolibérale, tout au contraire. Quand nous sommes arrivés au Brésil, nous nous sommes aussi aperçus que nous ne pouvions pas poser la question de la défense des institutions de l’État social de la même manière qu’en Europe occidentale dans la mesure où il n’y a là-bas presque pas d’Etat social. En effet, on nous a fait remarquer qu’il s’agissait de tout réinventer, et c’est pour cela que la question de ce que des amis brésiliens ont nommé des « communs de survie » nous est apparue très importante. Au Brésil nous avons appris beaucoup, et cela a été très important aussi parce que c’est un pays qui a réservé un accueil à *La nouvelle raison du monde* auquel nous ne nous attendions absolument pas, celui-ci étant devenu un livre de référence, le deuxième livre le plus vendu des non-fictions de l’éditeur Boitempo en 2016, pour donner une certaine idée de sa diffusion. Ce ne sont pas seulement des chercheurs dans l’université qui s’en sont emparés, mais aussi des militants et des activistes. Cela nous donne aussi des responsabilités : de tenir compte de la façon dont les thèmes de notre bouquin sont repris à partir d’une situation tout à fait spécifique. En effet, depuis trois ans l’Amérique latine est devenue une préoccupation tout à fait centrale dans notre réflexion.

**Quelle stratégie pour le commun ?**

*Pour continuer sur Harvey, son analyse du néolibéralisme en termes d’accumulation par dépossession ouvre sur l’espoir d’une alliance transversale des dépossédés du néolibéralisme, resignifiant par là la lutte des classes. Partant d’expériences de privation, Harvey semble penser une stratégie plus défensive que la vôtre. Comment situez-vous votre théorie du commun vis-à-vis de l’accumulation par dépossession de Harvey et comment pensez-vous la stratégie politique ?*

**Christian Laval**

L’opposition entre Harvey et nous se situe en effet dans le fait que sa problématique de la dépossession, qui est clairement d’origine luxemburgiste, signifie pour lui que les communs sont des choses et des domaines qui existent préalablement, comme des données qui, par la suite, sont accaparés, détruits et captés par le capitalisme. Ceci relève d’une logique défensive : en gros Harvey nous dit que nous devons défendre nos communs contre les logiques d’appropriation. Par là, Harvey fait incontestablement écho à beaucoup de thématiques du mouvement altermondialiste et écologiste. C’est une vue partielle des communs. Tout ce qui relève de la création et de l’institution des communs est laissé de côté. C’est comme si Harvey, au fond, restait en parfaite harmonie avec la pensée économique et juridique dominante, qui reconnait sans aucun problème l’existence de biens communs à condition que ce soient des choses données, qui sont là, qui sont sans propriétaires, et qui sont appropriables. Que le vivant, les connaissances, les terres, le secteur public deviennent des objets de propriété et des biens marchands, relève de la conception marxiste traditionnelle de l’extension de la marchandisation et de l’accumulation du capital. Cela nous maintient dans cette idée que le capitalisme seul a l’initiative, qu’il n’y a pas du côté des dominés de création originale, de capacité d’institution. Nous pensons le contraire. Ce que nous voyons, bien au-delà des « communs naturels », c’est qu’il y a une prolifération d’institutions nouvelles qui relèvent des communs, donnant lieu à des stratégies très différentes qui ne sont pas seulement défensives, qui permettent au contraire de repenser l’offensive anti-néolibérale en termes de formes économiques et politiques alternatives.

**Pierre Dardot**

C’est la dimension instituante qui est ici en discussion. Effectivement, chez Harvey cette dimension est moins sensible puisque sa réactivation du thème de la lutte de classe comporte l’idée selon laquelle les dépossédés constituent le nouveau prolétariat, et ceci en raison de la situation que le néolibéralisme crée pour un certain nombre de couches sociales. C’est évidemment intéressant en ce que cette analyse permet de lier les travailleurs du secteur public à des gens qui se trouvent expropriés de leur terre etc. Pourtant, en même temps, il y a aussi l’idée que c’est déjà constitué, déjà donné. Par exemple, le secteur public apparaît comme quelque chose qui est attaqué par le néolibéralisme et qui doit simplement être défendu contre cette attaque. Il y a ainsi cette idée qu’on va pouvoir s’appuyer sur un donné, plutôt que de mettre en œuvre une activité instituante. Pour nous, par contre, ce qui est fondamentalement en jeu est la primauté de l’activité instituante, ce qui entraîne des différences majeures concernant la notion de stratégie qui doit elle-même être réélaborée à la lumière de ce que nous appelons le principe du commun comme principe de l’autogouvernement.

La question est alors de savoir quelle est effectivement la stratégie fondamentale que nous pouvons imaginer. Foucault discernait trois sens fondamentaux de la stratégie : la rationalité dans le choix des moyens par rapport à certains objectifs ; le jeu, c’est-à-dire le fait d’avoir prise sur l’adversaire (par exemple le jeu des cartes, dont Clausewitz se sert d’ailleurs) ; et enfin la guerre. Il faisait surtout ressortir l’importance qu’il y a à différencier les sens de la stratégie et à ne pas tout mélanger. Il nous paraît en effet que la question de fond est celle de la stratégie comme choix des moyens relativement à une certaine fin. Il est très important de ne pas négliger ce sens-là. On a beau dire que c’est un sens qui est archiclassique, mais il ne reste pas moins qu’il faut s’interroger sur la manière nouvelle dont nous pouvons reprendre ce sens à la lumière de ce qui est en cours aujourd’hui dans le monde.

Une des difficultés qu’a éprouvée le mouvement ouvrier dans toute son histoire est précisément celle de penser la relation entre les moyens mis en œuvre et la « grande fin », et on a trop souvent la tendance à se reposer sur l’idée que les moyens, quelle que soit leur nature, devaient permettre d’avancer vers cette grande fin, ce qui comporte le risque de sacrifier les principes au nom de la lutte finale ou de ce qui doit advenir. Nous pensons plutôt qu’il y a à renouer avec une idée assez vieille, d’origine aristotélicienne, selon laquelle les moyens ne sont pas des instruments, parce que, en réfléchissant sur le principe du commun comme principe stratégique, on s’aperçoit qu’il doit y avoir une certaine immanence de la fin à la lutte pour la fin, ou à la mise en œuvre des moyens permettant d’avancer vers cette fin. Sans cela, on en vient très vite à utiliser des moyens complètement contradictoires avec la fin qu’on voulait atteindre, moyens qu’on est ensuite les premiers à regretter d’avoir utilisé, et qui donnent finalement à l’adversaire le choix des armes. À ce moment, on se situe sur son terrain, on lui donne la possibilité de condamner ce type d’expériences au nom des grands principes moraux. On ne devrait pas lui donner cette possibilité, il en a déjà suffisamment beaucoup, ce n’est pas la peine de lui faire ce cadeau. Il nous semble donc de toute importance de mener une réflexion de fond sur la stratégie.

**Le travail et l’entreprise**

*« Il faut instituer, dites-vous, l’entreprise commune. » La question du commun dans sa relation au travail semble émerger de l’intérieur, du côté d’une reprise d’autonomie et de démocratie, en trouvant pour ainsi dire son ressort dans ce que vous désignez comme « l’inappropriable du commun professionnel ». La figure conseilliste semble ici à l’horizon du commun. En articulant démocratie et entreprise, vous retrouvez les réflexions d’Yves Clot (2008) par exemple, et au-delà de Bruno Trentin (2012) – vous faites notamment référence à Rudolf Bahro (1979). Cependant, il semble qu’il n’y ait pas d’extériorité à l’entreprise. Votre perspective sur le commun ici semble privilégier un rapport « internaliste ». Si c’est bien le cas est-ce qu’il n’y aurait pas des potentialités* qui viendraient de l’extérieur *à l’heure où la fragmentation, mais aussi la déterritorialisation de l’entreprise (à travers les nouvelles technologies) interroge sur les alternatives qui ne partiraient pas forcément des figures instituées de l’entreprise et par exemple agrégeraient des indépendants, des travailleurs précaires (Coopaname), voire des amateurs ? Et cela nous amène en retour à une question : qu’elle est la place du travail dans votre pensée du commun ? Si le travail a été la figure industrialiste par excellence, comment vous situez-vous par rapport à ce paradigme ancien ? Ou est-ce que vous pensez fondamentalement le commun en dehors de l’idée d’un centre ?*

**Christian Laval**

Cette question permet de prolonger la réflexion sur la stratégie. Celle-ci ne part pas de la figure de l’exploité, pas plus que du dépossédé de façon plus générale chez Harvey. Nous partons des sujets instituants, des sujets ayant une praxis instituante, et qui sont institués par leur propre mouvement d’institution. C’est cette figure révolutionnaire qui nous semble intéressante aujourd’hui, et qui d’ailleurs n’est pas étrangère à la façon dont Marx pensait l’activité conditionnée-conditionnante.

Nous poursuivons un fil de la pensée de Marx, que nous avons mis en évidence dans *Marx, prénom : Karl* (2012), à propos de l’idée que les capacités instituantes sont transversales ou générales. Quel que soit le lieu où se trouve un individu – dans le service public, dans l’entreprise ou même au chômage... –, il faut toujours parier sur cette capacité des sujets à inventer et à instituer des nouvelles formes pratiques. C’est ce que les sociologues du travail ont montré depuis longtemps : les travailleurs, même dans les formes les plus dominées du travail, sont tout à fait capables d’inventer des rapports qui ne sont pas inscrits dans l’organigramme officiel. C’est même l’un des lieux communs de la sociologie du travail que de montrer que la production et l’entreprise ne pourraient pas fonctionner si l’on s’en tenait à leurs seules règles formelles. C’est important pour nous, parce que la manière dont nous pensons le rapport entre le commun et le travail se base sur ce constat que le travail n’a jamais été seulement cette forme dominée et complètement façonnée par le capital. Il a une dimension de *praxis*, y compris dans les formes les plus dominées du travail, d’où le fait que dans le champ du travail et de la production, il est toujours possible de parier sur la capacité d’institution de la coopération. Ce n’est pas tout à fait la même chose chez Marx, qui attendait de la dépossession du travailleur, de sa soumission complète au capital, l’émergence du travailleur collectif qui allait prendre en main l’ensemble du processus productif.

Ces analyses venant de la sociologie du travail nous ont donc beaucoup apporté. Penser la transformation du travail en termes de *praxis* instituante, comme activité créatrice de ses propres règles, signifie pour nous de penser des formes démocratiques d’organisation de la production. C’est ici que nous plaçons la question de l’entreprise, organisation typique du capitalisme depuis cinq ou six siècles, que nous ne pouvons pas simplement contourner. J’en arrive aux termes de la question, avec lesquels je suis d’accord. Il y a effectivement des gens qui pensent que la seule manière de développer des formes alternatives au capitalisme se situerait à l’extérieur de l’entreprise. Mais à l’évidence nous ne pouvons pas penser simplement que les formes actuelles du précariat ou les plateformes digitales vont constituer des bases suffisantes pour engendrer des formes post-capitalistes de la production. Il ne faut pas abandonner à elles-mêmes les formes instituées du capitalisme, il faut les transformer, les subvertir. La question que nous posons est donc de savoir comment faire de l’entreprise une institution commune, en sachant que l’entreprise n’existe pas juridiquement. Elle n’est même pas reconnue par le droit, qui ne reconnaît que la « société », forme juridique de mise en commun des capitaux. En ce sens, tout est à faire pour faire de l’entreprise une institution de coopération productive sur le plan juridique et sur le plan politique. Ce chantier est absolument essentiel à notre démarche, sans qu’il soit prioritaire sur d’autres.

**Pierre Dardot**

Il y a en effet des apports très importants dans la sociologie sur ce point précis. Par exemple, dans le livre *La fabrique de l’homme nouveau* de Jean-Pierre Durand (2017) il est question de différentes figures du travail. Quant à l’émergence de la figure du travailleur individuel, Durand refuse de parler de travailleur indépendant parce qu’« indépendant » connote un certain nombre de choses qui sont de l’ordre d’une valorisation, ce qui est très compliqué à soutenir étant donné qu’il s’agit de travailleurs qui sont amenés à payer eux-mêmes leurs propres moyens de production, qui se trouvent dans une situation de dépendance avec un donneur d’ordre, dans des relations de l’ordre d’un accord de gré à gré. Nous ne pouvons donc pas dire, comme le font notamment les négristes, que tout ce qui se passe à l’extérieur est porteur d’une dynamique qui va faire éclater le capitalisme. Il ne faut pas déserter le terrain de l’entreprise classique, en se disant que comme les travailleurs de l’entreprise classique sont sous la condition du salariat ils sont incapables d’émancipation et donc il faut les abandonner, et créer quelque chose à l’extérieur en les débordant. Cela nous semble un piège. Mais ceci ne nous amène bien évidemment pas à dire qu’il faut privilégier des formes instituées de l’entreprise. Ce qui est intéressant est la manière dont cela nous permet de réfléchir sur ce qu’implique la logique d’institution de l’entreprise.

Il faut arriver à penser l’institution de l’entreprise comme le résultat d’une alliance ou d’une combinaison entre des formes de travail très diverses telles qu’elles sont vécues et expérimentées aujourd’hui. Les plateformes coopératives peuvent être très intéressantes dans la mesure où elles peuvent donner lieu à des inventions collectives en termes de coopération. Il y a là une aspiration à conjuguer l’expérience du commun dans le travail, d’une part, et une certaine forme d’autonomie, de l’autre, et encore lier autonomie et protection. Durand montre par exemple qu’il y a, dans le capitalisme contemporain, un retour de ce que Marx appelait la subsomption formelle dans certaines poches de la société. Il a raison de ce point de vue. Pour Marx, c’était la subsomption *réelle* qui devait paver le terrain de la victoire future du prolétariat, au sens où l’approfondissement de la soumission allait créer des conditions de cette victoire. À l’inverse nous pourrions dire que, chez Negri, il y a plutôt une valorisation politique de la subsomption formelle. Sauf qu’il faut bien évidemment prendre en compte le type de secteur – le capitalisme n’est pas complètement idiot. Il sait bien qu’il y a des secteurs d’activité où il faut privilégier ce retour à une subsomption formelle, où il faut même le provoquer, mais cela ne signifie pas qu’il revient à la subsomption formelle d’avant le capitalisme. C’est une illusion totale de valoriser ces formes-là en en faisant des espèces de poches idéales à partir desquelles le communisme, qui est déjà là, pourrait se développer.

**Christian Laval**

Comme dit Pierre, le capitalisme n’est pas complètement idiot, et nous pouvons ajouter que les managers ne sont pas complètement stupides. Il est remarquable aujourd’hui de constater comment les consommateurs sont mis à contribution, en communauté et en activité de travail et de collaboration au service de l’entreprise, ne serait-ce que par les enquêtes de satisfaction. Il y a là un certain rapport entre l’entreprise et le client qui se met en place aujourd’hui, avec une autre configuration de l’entreprise, un élargissement de son champ qui va de pair avec un élargissement du champ du travail, c’est-à-dire que les frontières du travail se sont élargies plutôt que restreintes. Pour nous, la question n’est aucunement de limiter l’entreprise aux seuls professionnels, mais de penser la manière dont les usagers citoyens peuvent participer à l’activité de l’entreprise, sans pour autant être des salariés de l’entreprise ou se substituer à eux. C’est là pour nous un terrain de réflexion et de pratique extrêmement important.

**Bibliographie**

Bahro, Rudolf (1979). *L’Alternative: pour une critique du socialisme existant réellement.* Paris : Stock.

Borrits, Benoît (2018). *Au-delà de la propriété*. Paris : Éditions la Découverte.

Clot, Yves (2008). *Travail et pouvoir d’agir*. Paris : PUF.

Dardot, Pierre, Christian Laval et El Mouhoub Mouhoud (2007). *Sauver Marx ? Empire, multitude, travail immatériel*. Paris : Éditions la Découverte.

Dardot, Pierre et Christian Laval (2009). *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*. Paris : Éditions la Découverte.

Dardot, Pierre et Christian Laval (2012). *Marx, prénom : Karl*. Paris : Gallimard.

Dardot, Pierre et Christian Laval (2014). *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle*. Paris : Éditions la Découverte.

Dardot, Pierre et Christian Laval (2016). *Ce cauchemar qui n’en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie*. Paris : Éditions la Découverte.

Dardot, Pierre et Christian Laval (2017). *L’ombre d’Octobre. La Révolution russe et le spectre des soviets*. Montréal : Lux Éditeur.

Durand, Jean-Pierre (2017). *La fabrique de l’homme nouveau. Travailler, consommer et se taire ?*. Lormont : Le Bord de l’eau.

Klein, Naomi (2001). « Reclaiming the Commons ». *New Left Review*, no. 9.

Trentin, Bruno (2012). *La Cité du travail. La gauche et la crise du fordisme.* Paris : Fayard.