



HAL
open science

Avenirs de socialismes et politiques des comme-uns

Yves Citton

► **To cite this version:**

Yves Citton. Avenirs de socialismes et politiques des comme-uns. Les socialismes, Le Bord de l'eau, pp.343-354, 2012. hal-00846310

HAL Id: hal-00846310

<https://hal.science/hal-00846310>

Submitted on 18 Jul 2013

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

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

Yves Citton
Université de Grenoble / UMR LIRE

Avenirs du socialisme et politiques des communs

On pourrait trouver une première unité profonde des socialismes du XX^e siècle dans une même attitude fondamentale, consistant à *soumettre sa volonté de changement politique à l'état donné des « données »*, c'est-à-dire à la façon dont les savoirs dominants quadrillent, conceptualisent, calculent et reproduisent la réalité sociale. Une telle formulation permet de mettre en lumière à la fois *l'insuffisance* de tout programme « socialiste », puisqu'il reste soumis à la logique dominante de production des données, et *sa nécessité*, puisque tout programme de gouvernement est condamné à s'appuyer sur l'état donné des savoirs majoritairement acceptés à chaque moment historique.

L'impératif intellectuel du moment me paraît être de sortir des dichotomies qui ont organisé les débats politiques au cours du XX^e siècle : révolution / réforme, socialisme / libéralisme, marxisme / capitalisme, État / Marché, etc. En refusant autant que possible de s'enfermer dans de vains débats sur les *-ismes* du passé, l'urgence est de récuser la pertinence des repères leurrants véhiculés par les discours politiques dominants (« croissance », « pouvoir d'achat », « chômage », « crise », « relance »), et de bricoler un nouveau vocabulaire qui trouve de nouvelles entrées dans l'analyse du social. Mon propos visera à explorer en quoi la question des « communs » donne l'occasion d'un tel travail.

Cinq modes d'association

À la racine (lointaine) du socialisme, on trouve la réalité multiforme de ce que les Romains faisaient relever du *socius*, c'est-à-dire du *compagnon* (d'existence), de *l'associé* (de commerce) et de *l'allié* (de guerre). Cette multivalence du *socius*, et donc du type de « société » pouvant s'établir entre les *socii*, nous invite à un premier repérage des modèles sous-jacents aux diverses conceptions des communs. En allant du plus instrumental au plus intime, on peut proposer les cinq modes suivants de socialisation :

1° L'association *stratégique* régie par une *lutte* commune. On est ici dans le domaine du *socius*-allié, que je peux parfaitement détester, mais avec lequel je coordonne mes mouvements au sein d'une situation de conflit, selon le principe minimal voulant que l'ennemi de mon ennemi puisse être considéré (provisoirement) comme (presque) un ami.

2° L'association *commerciale* régie par un *intérêt* commun. En passant du champ de bataille à la compétition commerciale, l'association quitte la pure extériorité. Que mon ennemi et mon allié (détesté) annihilent respectivement leurs forces lors d'un combat sans merci, je m'en trouverai affermi dans ma puissance. Au contraire, lorsque sombrent ceux avec lesquels j'ai noué des liens commerciaux, je m'en trouve moi-même affaibli. L'étymologie nous rappelle judicieusement que le courir-ensemble qui définit la « concurrence » veut simultanément dire qu'on court les uns *contre* les autres (pour gagner le premier prix) et les uns *avec* les autres (au sein d'un flux commun qui nous maintient à flot ensemble). Les morales et les politiques de l'intérêt explicitement développées en Europe depuis la fin du XVII^e siècle se déploient toujours sur l'horizon d'un intérêt commun, d'une solidarité de fait et d'une communauté de destin entre les *socii*-associés.

3° L'association *collaborative* régie par une *production* commune. Dès lors qu'il s'agit non seulement d'échanger des biens déjà réalisés, mais de les fabriquer ensemble, en coordonnant nos gestes producteurs, on dépasse la simple solidarité objective pour entrer dans le domaine d'un compagnonnage impliquant nécessairement le partage d'une certaine intimité gestuelle. Collaborer dans la production d'un même bien tend à introduire un processus d'ajustement réciproque, au fil duquel les *socii*-compagnons se construisent et s'individuent à travers leurs rapports de coproduction.

4° L'association *affective* régie par une *sensibilité* commune. Les *socii* ne se battent contre des ennemis, n'accumulent des richesses ou ne produisent des biens qu'en fonction de finalités déterminées par des sensibilités partagées. Cela peut prendre la forme minimale d'une vulnérabilité commune, en fonction de laquelle on élabore ce que Peter Sloterdijk fait relever du *co-immunisme* – nouvelle forme moins ambitieuse et plus lucide de ce que nous ancêtres appelaient « communisme »¹. Cela peut prendre la forme plus arbitraire de goûts partagés ou de communions esthétiques, au sein de l'ensemble des choses qui peuvent nous « affecter » en bien ou en mal.

5° L'association *sentimentale* régie par un *amour* commun (ou réciproque). À la pointe la plus intime de ces diverses façons de « faire société », on peut reconnaître le désir de s'unir à quelque chose ou à quelqu'un dont on attend une jouissance positive et partagée, valant comme un but en soi, en dehors de toute considération stratégique, de tout calcul d'intérêt, de tout projet productif, voire de tout souci de sa propre conservation.

Ce bref passage en revue de cinq modes possibles de socialisation appelle au moins deux remarques rapides. D'une part, il va de soi que ces cinq domaines ne sont distingués que de façon relativement arbitraire au sein d'un continuum marqué par de nombreuses superpositions entre les catégories proposées. D'autre part, on entrevoit que l'histoire des socialismes pourrait assez facilement se décliner en fonction de la « profondeur » avec laquelle les *soci(al)i(stes)* ont envisagé leur mode d'association.

Le « réalisme politique » dont se sont entichés de nombreux dirigeants socialistes les a poussés à mettre l'accent sur le mode d'association stratégique, généralement en vue de développer des institutions co-immunitaires. Les gouvernements nommément socialistes qui ont dirigé la France au cours des années 1980 et 1990 semblent pour leur part avoir particulièrement valorisé une acception commerciale de l'intérêt commun, au sein d'économies de marché globalement régies par la dynamique capitaliste. Au cours des dernières décennies, peu de socialistes se sont ouvertement réclamés du type d'association affective et sentimentale dont la rhétorique mobilisait pourtant de

¹ Voir Peter Sloterdijk, « Co-immunité globale » in *Multitudes* n° spécial 45 (été 2011), p. 42-45.

nombreux militants dans les socialismes qui ont fleuri au cours du XIX^e siècle – ce registre paraissant avoir été abandonné à des « gauchistes » exclus a priori du socialisme officiel.

L'intuition du transindividuel : quatre figures du commun

Une insuffisance notoire des cinq catégories développées ci-dessus tient au présupposé individualiste qu'elles partagent toutes, en laissant imaginer qu'il y a *d'abord* des *socii* et qu'ils entrent *ensuite* dans des associations (volontaires, contractuelles, institutionnelles). Or, s'il y a une deuxième unité profonde des « socialismes », c'est sans doute une certaine sensibilité (d'intensité et d'étendue variables) au fait que les associés relèvent ensemble d'une socialité commune qui est *antérieure* à leurs développements individuels. Une première intuition de ce que Gilbert Simondon a baptisé le « transindividuel »² a animé les mouvements socialistes qui se sont déployés à travers l'ensemble de la modernité : ce qui nous apparaît superficiellement comme des individus – et que le (néo)libéralisme s'obstine à considérer comme la seule réalité existante – doit être reconnu comme relevant de processus d'individuation émergeant d'une réalité dont le mode de constitution est pré-individuel et transindividuel.

Arrêtons-nous quelques instants sur la façon dont il convient aujourd'hui de caractériser cette intuition du transindividuel, en la distinguant de diverses réductions qui ont pu dominer l'imaginaire socialiste à telle ou telle époque antérieure. L'histoire des socialismes apparaît en effet comme une succession de conceptions mutilées et mutilantes du transindividuel dont émergent nos processus d'individuation. Passons en revue quatre de ces conceptions à la fois justifiées et leurrantes, afin de préciser les défis posés par leur dépassement. Dans chaque cas, il s'agira de répondre à la question : qu'y a-t-il eu d'antérieur aux individus, qui mérite d'être envisagé comme une pré-condition à leur émergence ? Dans chaque cas, on verra s'esquisser une définition classique du « commun » qui mérite à la fois de retenir notre attention et de nous appeler à la suspicion.

1° *Les communs antérieurs à l'appropriation privative.* Toute une série de processus historiques (la division des *commons* par des enclosures dans l'Angleterre du XVII^e siècle), accompagnés par toute une série de textes classiques, nous ont habitués à imaginer une époque « communiste » antérieure à l'apparition de la propriété privée du sol. La terre aurait d'abord appartenu « en commun » aux peuplades primitives, à la suite de quoi un premier homme aurait enclos un premier lopin, conduisant un second, puis un troisième, puis une infinité d'autres à faire de même. C'est sur cette mythologie que se fonde toujours la tristement célèbre « tragédie des communs » sur laquelle s'appuie invariablement le capitalisme contemporain pour privatiser toute forme de bien public.

Cette vue de l'esprit est à la fois adéquate, puisque l'air que nous respirons, l'eau que nous buvons, le bois que nous brûlons, la terre que nous cultivons ont d'abord été disponibles gratuitement, avant que qui que ce soit n'envisage d'en revendiquer une propriété exclusive. Elle est toutefois trompeuse en ce qu'elle implique que ces richesses sont « données » (par « la nature »), alors que la plupart de ce que nous

² Voir Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005.

consommons pour notre survie et pour nos plaisirs résulte de processus complexes de production qui présupposent non seulement des collaborations inter-humaines, mais aussi des modes d'appropriation servant de pré-conditions à la reproduction de notre existence. En d'autres termes, toute opposition molaire entre communisme (primitif) et propriété privée (relevant d'une funeste chute originelle) masque ce qui est réellement intéressant dans la constitution transindividuelle de nos réalités sociales : l'intrication constante, à de multiples niveaux, entre la productivité de ressources communes et les dynamiques de privatisation qui intensifient la reproduction de ces ressources communes.

2° *La communauté sociale originelle*. Au-delà des questions relatives à la propriété privée et à son antithèse communiste, c'est la référence à une communauté primitive qui mérite d'être considérée avec suspicion. Même si les socialistes ne se sont guère référés aux liens de sang, aux métaphores familiales ni aux imaginaires raciaux ou ethniques pour « fonder » une communauté originelle, un discours insistant (et aujourd'hui en recrudescence) dénonce « le capitalisme » comme coupable de dissoudre des liens sociaux ancrés dans une certaine image de l'origine. La rengaine de telles conceptions veut qu'à l'origine, il y avait de l'Un, et que le développement historique se confond avec la progressive séparation dissolvante de cette unité première.

Ici aussi, bien entendu, cette intuition contient une part de vérité : la machinisation capitaliste et moderne tend certes à dissoudre des blocs d'activités, de perceptions et de temporalités en des particules élémentaires (minutes de travail, bits, pixels), pour les recomposer ensuite selon des dynamiques orientées par le profit marchand. De même, il reste précieux de rappeler que chaque conscience individuelle émerge d'une totalité collective qu'on appelle « une culture », qui est la pré-condition commune de nos devenirs singuliers. Comme l'affirme toutefois Bruno Latour dans un texte récent, il est leurrant de vouloir se raccrocher au fantasme d'un monde commun originel relevant du déjà-donné :

il n'y a pas de monde commun. Il n'y en a jamais eu. [...] Le monde commun est à composer, tout est là. Il n'est pas déjà là enfoui dans une nature, dans un universel, dissimulé sous les voiles chiffonnés des idéologies et des croyances et qu'il suffirait d'écartier pour que l'accord se fasse. Il est à faire, il est à créer, il est à instaurer.³

3° *Le contractualisme républicain*. Au rebours du danger précédent, d'autres traditions se réclamant du socialisme ont mis l'accent sur le caractère artificiel de ce qui fait le commun de nos sociétés, et l'ont situé dans l'image (plus ou moins fictionnelle) d'un contrat social, à la fois originel et constamment reconduit. Dès la Renaissance (à la suite d'Aristote), les humanistes ont affirmé qu'on ne naît pas humain, mais qu'on le devient (par un processus de façonnement-fictionnement)⁴. Cette fiction de (et par) un contrat originel, indéfiniment agissant et faisant l'objet d'une adhésion intentionnelle modelée sur un imaginaire juridique, tend toutefois à obscurcir l'infrastructure relationnelle qui tout à la fois conditionne, nourrit et appelle l'émergence de contrats et d'un appareil juridique.

³ Voir Bruno Latour, « Il n'y a pas de monde commun » in *Multitudes* n° spécial 45 (été 2011), p. 39-41. Il ajoute aussitôt cette remarque essentielle : « Et donc, il peut rater. C'est là toute la différence : si le monde commun est à composer, on peut rater sa composition ».

⁴ Voir Michel Jeanneret, *Perpetuum Mobile. Métamorphoses des corps et des œuvres de Vinci à Montaigne*, Paris, Macula, 1998, p. 172 sq. L'auteur cite Erasme : *Homines non nascuntur sed finguntur*.

C'est du côté de la tradition spinoziste, telle que l'analyse brillamment Alexandre Matheron, qu'il faut aller chercher la mise en lumière des « communications mutuelles de mouvements » qui forment le tissu premier des relations sociales – que la fiction d'un contrat ne vient qu'affermir et encapaciter, en transformant les affects mobiles et les normes endémiques en systèmes de règles dotés d'une puissance propre⁵. Avant de *résulter* d'un contrat originel, le commun *consiste* en la communication mutuelle et largement autorégulée de mouvements et d'affects, au sein des relations qu'entretiennent nécessairement les êtres humains du fait des diverses formes de collaborations impliquées dans la reproduction de leur existence. Les Républiques « forment » certes leurs citoyens, mais seulement sur la base de l'économie des affects qui autorégule leurs interactions de façon pré- et trans-individuelle⁶.

4° *L'Étatisme bureaucratissant*. Dans son souci de valoriser ce qui vient *avant* l'individu et qui régit son développement, la tradition socialiste a eu tendance à privilégier l'intervention de l'appareil étatique pour introduire justice, liberté et égalité dans la formation et dans les interactions des citoyens. Ici aussi, on voit bien la nécessité historique de ce parti-pris identifiant le « commun » à une « force publique », et donc à « l'État » (national) : il s'agissait de contrer le primat donné à l'idéologie individualiste et à la propriété privée, avec tous les effets inégalitaires et oppresseurs induits par ce primat. De tout temps, cependant, un pan minoritaire des mouvements socialistes (rapidement disqualifiés comme « anarchistes » ou « autonomistes ») a dénoncé les écueils propres au Scylla étatique, qui ne nous sauve des injustices du Charybde libéral que pour nous paralyser dans les filets d'une bureaucratie étouffante.

C'est pourquoi il convient aujourd'hui plus que jamais de désolidariser le commun de l'État (national ou postnational). Non pas pour en faire des ennemis incompatibles, mais pour préciser à la fois leur autonomie relative et leurs articulations nécessaires. Pour reprendre les termes évoqués au début de cette réflexion, c'est dans « les associations » que tissent entre eux les *socii* coexistant au sein d'une même société (selon les divers modes évoqués plus haut) qu'il faut reconnaître la force première du commun. L'État ne vient que *chapeauter* certains de ces modes d'association : sa présence et son intervention est souvent nécessaire pour permettre à ces associations de se développer sous son ombrelle protectrice ; mais le danger est toujours grand de voir le chapeau peser trop lourd, au point d'aveugler ou d'étouffer ce qu'il recouvre.

L'intuition du transindividuel sur laquelle peut s'appuyer une nouvelle évaluation du commun repose donc sur une approche *relationnelle* des réalités humaines et écologiques⁷. C'est ici l'écologie profonde d'un Arne Naess qui mérite de nous inspirer, dans la mesure où elle développe de façon remarquablement conséquente les définitions spinoziennes de l'existence modale et de la nature comme immanence :

Le relationnisme a une valeur écosophique parce qu'il permet de faire disparaître la croyance selon laquelle les organismes ou les personnes sont des choses isolables de leur milieu. Parler d'interaction entre les organismes et le milieu nourrit de fausses idées,

⁵ Voir par exemple Alexandre Matheron, « L'État, selon Spinoza, est-il un individu au sens de Spinoza ? » in *Études sur Spinoza et sur les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Editions, 2011, p. 417-435, ainsi que *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.

⁶ Voir Yves Citton « Esquisse d'une économie politique des affects » in Yves Citton et Frédéric Lordon, *Spinoza et les sciences sociales : de la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 45-123.

⁷ Voir Cloé Collomb, « Ontologie relationnelle et pensée du commun » in *Multitudes* n° spécial 45 (été 2011), p. 59-63.

parce qu'*un organisme est une interaction*. Les organismes et le milieu ne sont pas deux choses – si l'on plongeait une souris dans le vide absolu, elle disparaîtrait rapidement.⁸

Le commun demande aujourd'hui à être pensé comme *un tissu de relations*, dans lequel les individus et les (autres formes d') institutions constituent tout au plus des *nœuds* – selon la logique très à la mode que Manuel Castells a définie comme étant celle des « réseaux ». Cette approche relationnelle ne saurait toutefois se satisfaire d'affirmer que nous sommes tous liés (d'une certaine façon, « quelque part », etc.) ou que tout est dans tout – ce qui est sans doute vrai, mais ce qui ne fait guère avancer l'analyse. Autant qu'à être reconnu et valorisé, le commun doit être cartographié, ce qui implique de commencer par y distinguer au moins trois couches.

Trois strates du commun

Partons de la définition large qu'Antonio Negri et Michael Hardt donnent du commun dans le troisième volume de leur trilogie, dédié justement à la notion de *Commonwealth* :

Par « le commun », nous désignons tout d'abord la richesse commune (*the common wealth*) du monde matériel – l'air, l'eau, les fruits du sol et toutes les productions naturelles – qui est souvent présentée dans la pensée européenne classique comme constituant l'héritage de l'ensemble de l'humanité, à partager entre ses divers membres. Nous voyons aussi le commun, plus significativement, dans les résultats de la production sociale qui sont nécessaires aux interactions sociales et à la reproduction de nos formes de vie, comme les connaissances, les langages, les codes, les informations, les affects, etc. Cette notion du commun ne sépare pas l'humanité de la nature (pour en faire son exploitant ou son gardien), mais met plutôt l'accent sur les pratiques d'interaction, de soin (*care*) et de cohabitation dans un monde commun, pour promouvoir les formes enrichissantes et limiter les formes appauvrissantes du commun.⁹

Au sein du cadre ainsi posé, on voit s'esquisser au moins trois couches qu'il importe de distinguer aussi soigneusement que possible, même si elles passent souvent l'un dans l'autre de façon fluide et continue.

1. D'une part, nous vivons au sein d'*un commun préhumain*, fait des ressources naturelles dont nous avons besoin pour vivre, que la planète Terre ne peut nous fournir qu'en quantités forcément limitées. L'atmosphère que nous respirons, l'eau qui irrigue nos plaines et nos corps, les ressources minières, les forêts et les terres arables dont nous tirons notre subsistance, tout cela constitue bien un patrimoine commun, que nous sommes en train d'endommager d'une façon accélérée et dramatique, que nous pourrions peut-être un jour aider à reconstituer, mais qui nous apparaît essentiellement sous la forme d'*un donné* dont les paramètres ne sont que marginalement compressibles. C'est en regard de cette forme première du commun que le chimiste Paul J. Crutzen et l'océanographe Eugene F. Stoermer ont proposé en l'an 2000 d'utiliser le terme d'*anthropocène* pour désigner une nouvelle ère caractérisée par le fait que « les êtres humains sont devenus un agent géologique », induisant par leurs

⁸ Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie* (1989), Paris, Éditions MF, 2008, p. 97.

⁹ Antonio Negri & Michael Hardt, *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press, 2009, p. viii (ma traduction).

activités non seulement des altérations locales, mais des transformations globales des conditions de la vie sur Terre¹⁰.

Ce donné naturel (forcément altéré par les milliers d'années de développement de civilisations humaines) repose toujours, en dernière analyse, sur des *territoires* singuliers : *ce* champ que je cultive à longueur d'année, *cette* montagne sous laquelle repose tel minerai ou du sommet de laquelle coule tel fleuve, *cette* planète que nous sommes appelés à habiter ensemble. Ce commun préhumain constitue l'horizon d'intégration ultime qui limite nécessairement notre perspective socio-historique, puisque nous n'avons à ce jour et pour longtemps encore qu'une seule Terre où survivre ensemble.

Dès ici pourtant, les questions se posent dès lors qu'on s'aperçoit que les êtres humains ne sont pas les seuls à vivre sur cette planète unique, sur laquelle ils cohabitent avec des animaux, des plantes et des écosystèmes multiples dont il faut prendre en compte les exigences propres. C'est le mérite de l'écologie profonde d'Arne Naess que de nous pousser à reconnaître une « valeur intrinsèque » non seulement à un sujet humain, mais aussi à un animal, à un arbre ou à une montagne – ne serait-ce que dans le but d'assurer notre propre survie et notre propre bien-être. La réflexion menée par Bruno Latour sur les hybrides, les non-humains et le Parlement des choses conduit elle aussi à reconnaître la relationnalité de notre être humain, et donc à questionner les limites des « associations » et des « socialités » dont nous vivons sur la planète Terre : c'est tout un nouveau genre de *socii* qu'il faudra apprendre à intégrer dans les socialismes de l'avenir.

2. Notre existence d'êtres « communicants » se nourrit par ailleurs de *communs auto-constitués*, qui n'ont pas grand-chose de « naturel », qui relèvent bien de l'agir humain dans sa diversité « culturelle », mais qui se sont institués et qui se renouvellent selon des dynamiques échappant largement à tout effort de contrôle intentionnel. Les langues, souvent prises comme exemples du « commun », illustrent au mieux ce mode d'existence qui ne relève certainement pas d'un donné pré-humain « naturel », mais qui ne répond toutefois pas à la définition que nous nous faisons généralement d'une « institution ».

Une langue n'existe en effet nulle part en dehors des corps et des esprits individuels de ceux qui la parlent : que ces corps individuels disparaissent un à un, et la langue disparaîtra avec eux. Une langue ne se réduit toutefois nullement à ce qui peut en exister dans l'esprit de tel ou tel de ses locuteurs individuels : c'est très précisément *entre eux* qu'elle existe, dans l'espace commun qui leur permet tout à la fois (et simultanément) de communiquer et de s'individuer. Ce registre très particulier – proprement *transindividuel* – nous apparaît comme « auto-constitué » dans la mesure où il ne réagit que marginalement à nos tentatives de maîtrise rationnelle. Malgré les prétentions de l'Académie française, ce sont les logiques endémiques propres aux *relations* s'établissant « entre nous » qui dirigent l'évolution de ces formes très particulières de commun.

Un des défis essentiels posés par l'apparition des nouvelles technologies de la communication tient justement à ce qu'elles mobilisent des énergies démultipliées et ouvrent des espaces inédits pour l'autoconstitution de nouveaux communs. C'est toute cette dynamique qui n'est ni naturelle ni institutionnelle, mais *constituante*, qu'il nous faut essayer de comprendre, afin d'en limiter les dérives sans pour autant en étouffer la

¹⁰ Voir sur ce point Dipesh Chakrabarty, « Le climat de l'histoire : quatre thèses », *Revue internationale des livres et des idées*, n° 15, janvier 2010.

vitalité. Il est essentiel de souligner que le logiciel libéral n'a pu apparaître comme plus accueillant envers ces dynamiques auto-constituantes que parce que les socialistes majoritaires se sont butés sur des conceptions politiques étroitement étatistes. Ils se sont laissés emprisonner dans une alternative binaire et mutilante entre le Marché et l'État, sacralisés tous les deux, alors que c'est dans la multiplicité des cinq modes d'association évoqués plus haut qu'il faut aller chercher la force des communs auto-constitués – qui vivent non seulement de stratégies politiques et de commerce marchand, mais bien davantage de collaborations passionnées, d'emportements affectifs, de sensibilités partagées, voire d'amour et de sexualité (autant que d'eau fraîche).

3. Nos existences sont enfin structurées, orientées, canalisées, alimentées par des *communs institutionnalisés*, dont nous pouvons retracer l'émergence et les évolutions au fil de décisions humaines et de projets de maîtrise plus ou moins rationnels. Un service comme l'audiovisuel public illustre ce type de commun institutionnalisé : une loi humaine peut le créer, le réorganiser ou le supprimer presque du jour au lendemain. Depuis le réseau de chemins de fer, de routes et de canaux jusqu'au phénomène éminemment institutionnel de la monnaie – avec tous les organes d'administration et de pouvoir qui l'accompagnent (banque centrale, doctrine économique, imprimerie, police de répression des fraudes, etc.) –, c'est ce commun-là qui a fait l'objet des principaux débats générés par l'assaut néolibéral des trente dernières années contre les diverses formes de « service public » (entendons : Étatiste).

Alors que le « commun donné » nous arrive comme un héritage du passé, ce « commun institutionnalisé » doit avant tout être envisagé comme un horizon d'avenir : bien moins comme un territoire à occuper (en inévitable rivalité avec des occupants antérieurs) que comme un bâtiment à construire, dont la disposition, le partage et le nombre d'étages restent encore presque complètement à inventer.

La confusion générale entre ces trois couches du commun explique un conflit apparent qui mine les forces « de gauche », illustré par deux cortèges de manifestants apparemment voués à entrer en collision dans les rues de Copenhague, au moment du sommet sur le climat : un cortège rouge affirmait qu'*Un autre monde est possible* tandis qu'un cortège vert clamait qu'*Il n'y a pas de plan(ète) B*. La collision frontale entre l'ouverture des possibles et la limitation des ressources peut être évitée, dès lors qu'on s'aperçoit que les deux cortèges ne parlent pas du même « commun ». Le premier vise le commun institutionnalisé des politiques et des réglementations publiques, tandis que le second vise le commun préhumain dont nous détruisons l'héritage de façon suicidaire.

Après s'être sensibilisés aux différences de nature et de dynamique qui marquent ces trois couches, un dernier pas est donc nécessaire pour commencer une cartographie du commun qui puisse reconnaître *la diversité des montages* à travers lesquels nous le « composons » au quotidien – encore assez mal et au prix de multiples ratages.

Pour une politique des comme-uns

Afin de mieux comprendre la nature des opérations constitutives de ces trois strates du commun, Dominique Quessada nous invite à opérer une altération mineure à

l'orthographe française, en proposant la graphie *comme-un*¹¹. Cette graphie a le double mérite de nous faire mesurer à quel point tout commun tient de la fiction d'un *comme-un*, et à quel point est importante l'identification aussi précise que possible du type d'unité visé par ce *comme-un*. La chose ne semble guère poser de problème au niveau du commun préhumain : on l'a vu, c'est la Terre, la seule, qui sert d'Une à l'horizon de ce *comme-un*. L'émergence tardive de la notion d'anthropocène atteste toutefois le fait que c'est aujourd'hui seulement que nos sociétés modernes prennent conscience de cet Un qui nous rassemble en cela même qu'il nous limite collectivement, pour le meilleur et pour le pire.

L'identification de *la fiction constitutive* des autres formes de *comme-un* est à situer au cœur même de tout effort de problématisation politique. C'est *comme-un(e)-quoi* qu'on nous propose de nous rassembler ? Comme un peuple (homogénéisé) ? Comme une ethnie (unie par son origine) ? Comme une famille (unie par le sang) ? Comme un voisinage (partageant un même environnement) ? Comme une multitude (de singularités nécessairement hétérogènes) ? Comme une entreprise (ayant pour fin de maximiser le profit des actionnaires) ? Comme une équipe (cherchant à gagner quel jeu) ?

On le voit, le modeste artifice graphique proposé par Dominique Quessada est porteur d'implications considérables. Autant que l'écrasement des dynamiques spécifiques propres à chaque strate du commun, ce sont les confusions dans l'identification de l'*un* au nom duquel on parle de *comme-un* qui vicie nos débats et nos décisions politiques. Passer du commun au *comme-un* nous invite à reconnaître et rappeler la fiction constitutive qui tout à la fois relativise et donne sa force propre à toute référence au *comme-un*.

Les analyses assez abstraites auxquelles on s'est cantonné dans les pages qui précèdent s'articulent à des dispositifs souvent très concrets¹². Bien entendu, les pratiques politiques traditionnelles de nos démocraties parlementaires mobilisent l'un de ces dispositifs possibles, en invitant une multiplicité d'activistes à se considérer *comme-un parti*. Il ne s'agit toutefois là que d'une possibilité parmi une vaste gamme de *comme-uns* qui se composent et se recomposent sans cesse autour de nous.

Ce qui s'est développé au cours de la dernière décennie au titre du *Copyleft* ou des *Creative Commons* propose aux producteurs de biens symboliques de moduler le type de *comme-un* sous les auspices duquel ils entendent inscrire la circulation de leur travail créatif¹³. Pour faire face à la fluidification croissante des emplois en régime de capitalisme tardif, d'autres proposent de concevoir nos collaborations productives *comme-une Société Hétéronyme d'Intermittents*, lieu d'échange de compétences, d'idées, de ressources et de projets¹⁴. D'autres encore vont chercher des modèles en

¹¹ Voir Yves Citton et Dominique Quessada, « Du commun au *comme-un* » in *Multitudes* n° spécial 45 (été 2011), p. 15-22.

¹² Pour un survol de ces dispositifs concrets, voir par exemple Jay Walljasper, *All That We Share: A Field Guide to the Commons*, New York, The New Press, 2010, ainsi que le site OnTheCommons.org.

¹³ Voir Mikhaïl Xifaras, « Le copyleft et la théorie de la propriété », *Multitudes* n° 41 (printemps 2010), p. 50-65. Pour des analyses plus larges de la question essentielle des communs numériques, voir Ce dossier ne traite pas du statut du commun à l'ère du numérique, déjà abondamment discuté dans les numéros 21, 32 et 36 de *Multitudes*. Sur ce point, voir par exemple Lawrence Lessig, *L'avenir des idées. Le sort des biens communs à l'heure des réseaux*, Paris, PUL, 2005 ; Philippe Aigrain, *Cause commune. L'information entre bien commun et propriété*, Paris, Fayard, 2005 ; Yann Moulier Boutang, *L'Abeille et l'économiste*, Paris, Carnets-Nord, 2010.

¹⁴ Voir Hakim Bourfouka, « Manifeste pour un Commun Intermittent » in *Multitudes* n° spécial 45 (été 2011), p. 46-54.

observant comment les musiciens issus de free jazz composent leurs œuvres *comme-un ensemble d'improvisateurs*¹⁵.

Dans tous les cas, il s'agit de prendre la mesure des multiples formes d'« associations » à travers lesquelles des *socii* agissent-à-plusieurs au sein d'une micro- ou d'une macro-société, qui les chapeaute d'une unité toujours partiellement fictionnelle. C'est justement parce que le recours à la fiction est un opérateur indispensable pour déjouer les ornières du « donné » que l'unité fictionnelle du *comme-un* s'avère précieuse. Si le « socialisme » se réoriente vers l'exploration et l'expérimentation de ces ré-inventions permanentes de multiples formes de *comme-un*, alors on peut espérer qu'il ait encore un avenir prometteur devant lui. On voit cependant à quel point il peut être difficile à un « Parti Socialiste », quels que soient son dirigeant et son orientation, de mobiliser cette force fictionnelle du commun, dès lors qu'on caractérise la posture socialiste, comme cela était proposé plus haut, par le fait de soumettre sa volonté de changement politique à l'état donné des « données » : le « *comme* » du *comme-un* a précisément pour intérêt premier de *s'insoumettre à l'état donné des « données »*.

Il serait toutefois profondément erroné d'accuser les politiques du *comme-un* d'un quelconque « utopisme » (défini de façon péjorative comme un irréalisme idéaliste et naïf). Ce sont au contraire les gesticulations politiques de la plupart des partis politiques à vocation majoritaire qui apparaissent comme relevant du non-lieu de l'utopie, si on les compare avec le pragmatisme inhérent aux politiques des *comme-uns*. L'approche esquissée ici reformule en effet la question qui a hanté tout le XX^e siècle : elle s'éloigne des soucis programmatiques (toujours forcément déçus) du classique *Que faire ?*, pour lui préférer une autre question beaucoup plus modeste, mais aussi beaucoup plus puissante : *Qu'est-ce qui se fait déjà ?*

Les « données » ne se donnent jamais elles-mêmes : il faut toujours aller les collecter, et on ne trouve jamais que celles qu'on veut bien chercher – *où* on veut bien les chercher : dans les équations des économistes ou dans l'auto-organisation des squats. Il y a un pragmatisme et un réalisme, très différents de ceux des gestionnaires de crise, qui est à trouver du côté des pratiques (quotidiennes ou exceptionnelles) à travers lesquelles nos relations concrètes tissent du social(isme) envers et contre toutes les réformes néolibérales et toutes les oppressions étatistes. La question politique se situe à la charnière de deux interrogations à la fois extrêmement empiriques et fondamentalement utopistes : *Comment composons-nous (déjà) du comme-un et comment pouvons-nous le composer (mieux) ?*

¹⁵ Alexandre Pierrepont, « Musique Multiple de » in *Multitudes* n° spécial 45 (été 2011), p. 89-94.