

Penser le commun avec Proudhon

Christian Laval,
Professeur de sociologie,
Université de Paris Nanterre, Sophiapol.

Résumé : La floraison actuelle de la thématique des communs et du commun est relativement coupée de l'histoire des idées révolutionnaires. Pourtant, il y a encore beaucoup à apprendre des efforts faits par exemple par Proudhon pour échapper aussi bien au régime de la propriété qu'à celui de l'État. En relisant Proudhon, on peut ainsi mieux saisir ce qui distingue le « communisme de la communauté », qu'il rejette, de la « force collective » qui doit constituer pour lui le fondement de la réorganisation de la société. Certes Proudhon ne propose pas un modèle qu'il faudrait reprendre mais il nous aide à comprendre les limites d'une interprétation archaïsante du commun comme « retour » à la communauté traditionnelle.

Mots-clés : Proudhon, commun, communs, force collective, communauté, propriété, État

Introduction

Nous assistons aujourd'hui à une véritable explosion de la thématique du commun ou des communs. Comme souvent, on croit à la nouveauté absolue de cette problématique, confondant une rénovation avec une innovation. Or faire aujourd'hui une théorie du commun ne peut pas se passer d'une réévaluation critique de certaines des avancées les plus remarquables de la pensée sociale et politique, dont celles réalisées en son temps par Proudhon.

La grande question posée par le mouvement autour du commun et des communs est l'institution de l'activité collective, mieux l'institution de l'agir commun. Quelles formes institutionnelles faut-il créer qui coïncident avec la conception de la production comme coopération, avec la vision de la société comme mise en commun ?

Nul doute que la question du commun telle qu'elle se pose aujourd'hui déborde le seul cadre de la production économique à laquelle on essayait de donner une forme associative ou coopérative au XIX^e et au XX^e. Ce qui est en train de se passer excède l'associationnisme du XIX^e siècle, le conseilisme du début du XX^e siècle et la problématique de l'autogestion des années 70 du XX^e. Ces formes

correspondaient à certains types de société et de production. La revendication actuelle des communs définis comme formes institutionnelles reposant sur l'auto-gouvernement et l'usage collectif des ressources, des connaissances et des espaces concerne un champ beaucoup plus vaste et diversifié que la seule production de biens matériels. Depuis l'habitat, la ville, la consommation, les activités de culture, la production des connaissances jusqu'à la question majeure du climat, le commun se présente comme une forme politique générale en voie de construction dans des domaines très variés. Cette sorte de dilatation du commun à laquelle on assiste est un signe qui ne trompe pas : ce sont toutes les formes de l'existence et de l'activité qui sont mises en question, à la mesure de l'extension de la forme de vie capitaliste opérée par le néolibéralisme.

La thèse que je voudrais soutenir ici est que c'est donc *maintenant* que l'on peut apprécier l'audace et la portée de l'imagination politique de Proudhon devant les problèmes inédits qu'il avait sous les yeux.

Je vais donc essayer non pas de commenter Proudhon, je n'en suis pas du tout spécialiste, mais de dire simplement ce qui me paraît particulièrement précieux aujourd'hui dans son oeuvre pour penser politiquement aujourd'hui le commun.

Le mouvement des communs

Le mouvement des communs (en anglais « commons »), qui se déploie partout dans le monde, se présente comme un paradigme politique nouveau, directement antagonique à la conception néolibérale de la société. Cette interprétation néolibérale, comme on le sait, est fondée sur la concurrence généralisée que se mènent des individus cherchant à « maximiser » leur bien-être personnel¹. Elle diffuse partout une grille d'interprétation et un mode d'action publique et privée qui ne laissent rien entre le marché mondial et l'individu ou, plus exactement, qui regardent toute institution sociale comme un obstacle et une contrainte insupportable pour la liberté à moins qu'elle ne soit intégrée au jeu de la concurrence et mise au service de l'accumulation du capital. Elle promeut dans tous les domaines la propriété privée, en particulier dans le champ des connaissances, en la concevant comme le seul fondement possible d'une activité économique efficace et d'une libre harmonie sociale reposant sur les liens contractuels entre échangistes privés.

Le principe du commun qui se dégage aujourd'hui à partir des mouvements, des luttes et des expériences renvoie à un ensemble de pratiques directement contraires à cette rationalité capitaliste qui restructure les institutions et les rapports sociaux. Cette nouvelle raison émergente des pratiques affirme la prévalence de l'usage collectif sur la propriété privée exclusive, elle privilégie l'autogouvernement

¹ Cf. Dardot, P., Laval, C., *La nouvelle raison du monde, Essai sur la société néolibérale*, Paris, Poches/La Découverte, 2010.

démocratique au lieu du commandement hiérarchique, et par dessus tout, elle rend indissociables l'activité et la décision collective. Par « communs », on entend donc un ensemble de pratiques institutantes et d'institutions existantes répondant au principe du commun selon lequel un groupe plus ou moins étendu s'engage dans une activité collective productrice de biens tangibles ou intangibles mis à la disposition des « communs » ou d'une collectivité plus large, selon des règles démocratiques d'auto-organisation².

Ce thème des communs excède le naturalisme juridique ou économique qui voudrait que le commun ne s'attache qu'à certains biens « naturellement » communs parce que techniquement et/ou juridiquement inappropriables (la mer, le ciel, la connaissance, etc). Le mouvement des communs, en particulier du fait de son ancrage dans les pratiques coopératives permises ou facilitées par l'Internet, s'étend justement au-delà de toute limites « naturelles » parce qu'il fait du commun une forme institutionnelle de l'activité et non une caractéristique naturelle du bien.

Inséparablement sociale, économique et politique, cette référence massive au commun pourrait être trompeuse. La sociologie pourrait croire y retrouver le bien le plus constitutif de sa tradition, et ceci sous deux angles inconciliables. Le commun ne serait qu'une formule nouvelle pour exprimer le rapport entre le « social » et « l'individuel », et plus précisément, pour dire l'antériorité, l'extériorité, l'autorité du social par rapport à l'individu, conception théorique qui est au cœur de la réflexion de la sociologie et de sa « grande question » inaugurale : comment fonder la société moderne sur l'individu ?³ Elle pourrait également ne voir dans le « retour des communs » qu'une nostalgie pour la communauté prémoderne, dont l'actuel mouvement antinéolibéral ne chercherait qu'à réactiver le caractère holistique en faisant appel à quelque propriété anthropologique universelle ou à d'anciennes pratiques collectives coutumières.

Nous voudrions ici brièvement indiquer que dans l'un et l'autre cas, la sociologie manquerait à ne pas voir les enjeux contemporains du commun tel qu'il se définit dans les mouvements sociaux et les pratiques expérimentales qui s'en réclament. La réponse au néolibéralisme n'est pas seulement répétitive, régressive ou réactive. Elle est créatrice, et derrière l'usage de mots chargés historiquement de significations à la fois nombreuses et hétérogènes, il faut savoir lire ce qui émerge de *neuf*. Pour le dire vite, ce qui est neuf dans ce mouvement tient à trois caractéristiques. C'est d'abord le passage d'une logique de contestation ou de critique à une logique de production et de construction. Le mouvement des communs est un mouvement « pour », et pas seulement un mouvement « contre ». Ensuite, le « commun » renoue avec une politique qui articule la micro-institution et la macro-institution sociale. Il ne s'agit ni de prendre le pouvoir central ni de créer

² Cf. Dardot, P., Laval, C., *Commun, Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, Poches/La Découverte, 2014.

³ Cf. Dumont, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

un isolat protégé du monde marchand, mais de modifier à toutes les échelles de la réalité sociale le rapport de pouvoir entre les individus au sein d'une société regardée sous l'angle des activités qui la produisent. Enfin, le « commun » est un principe doublement global, en ce qu'il entend dépasser le point de vue national et en ce qu'il enveloppe tous les secteurs de la vie sociale : économie, culture, politique.

Mais cette nouveauté, pour la comprendre, n'est évidemment pas sans nous inviter à considérer ce qui en constitue les racines historiques et les conditions d'émergence. Nous voudrions donc montrer que la catégorie du *commun* intéresse de très près la sociologie en ce qu'elle déplace l'opposition classique (qui était aussi politique) entre communauté traditionnelle (« holiste ») et société moderne (« individualiste »). Elle permet de penser une façon moderne de « faire communauté », laquelle ne vise pas à réactiver la communauté close fondée sur l'identité des semblables, nostalgie à la source de toutes les « révolutions conservatrices », mais à réactualiser la conception d'une société de coopérateurs-citoyens fondée sur la mise en commun des singularités. En ce sens, le mouvement des communs renoue avec les intuitions sociologiques et politiques les plus puissantes qui, de Proudhon à Mauss, ont cherché à penser l'institution moderne de la réciprocité.

La communauté retrouvée ?

Proposer une lecture sociologique de ce que l'on entend aujourd'hui par « commun » dans les mouvements contemporains, altermondialistes ou écologistes en particulier, c'est d'abord tenter de saisir ce qui le distingue du sens que la tradition sociologique a généralement donné au terme de « communauté ». « Commun » et « communauté » se ressemblent bien sûr et se confondent dans un certain nombre d'énoncés, mais en même temps on ne doit pas oublier qu'ils entrent en tension et même en opposition. « Commun » est un terme qui, pour puiser dans un lexique politique, philosophique et juridique extrêmement ancien, s'emploie aujourd'hui avec une signification propre à la modernité, celle des pratiques de mise en commun, ou comme le dit mieux la langue anglaise, de *commoning*. Il s'agit d'un terme couramment employé par les auteurs et les activistes américains du mouvement hacker pour désigner une forme de co-production économique. On le traduit souvent par les expressions, assez vagues il faut en convenir, de « partage », de « coopération » ou de « collaboration » ou encore de « peer-to-peer »⁴. Peu importe d'ailleurs ici le nom que l'on donne à cette « autre économie » : l'essentiel réside dans l'idée qu'il n'y a de « communauté » qu'en référence à une activité commune qui produit le collectif autant qu'elle produit des biens et des services. Avec le « commun » ainsi entendu, on est très loin de l'idée attachée au concept sociologique de communauté, dans le contenu duquel l'appartenance, l'héritage, l'identité, l'interconnaissance immédiate sont des dimensions privilégiées. On sait

⁴ Bauwens, M., *Sauver le monde, Vers une société post-capitaliste avec le peer-to-peer, Les liens qui libèrent*, 2015.

toute la postérité, même si elle fut divisée, de l'opposition de la *Gemeinschaft* et de la *Gesellschaft*⁵. Ce qui fait « communauté », selon le sens classique du terme, ne relève pas d'une activité choisie mais d'une assignation involontaire à un ensemble structuré et hiérarchisé de places bien identifiées. Elle est soudée par des croyances et des mœurs identiques, elle commune dans des souvenirs et des traditions communes. Comme le montrait Durkheim dans sa thèse⁶, c'est la *similitude* des individus, c'est-à-dire leur identité commune, qui constitue la force de cohésion de ce genre d'ensemble humain. Si la communauté traditionnelle détermine *a priori* un ordre au sein duquel chacun agit en fonction de la place qui lui a été assignée, la notion moderne de société se définit à partir de l'activité pratique des individus censés rentrer en rapport les uns avec les autres pour la réalisation de leurs objectifs particuliers. Ils font moins partie d'un ensemble préconstitué qu'ils ne construisent chacun cet ensemble depuis leurs activités différenciées. Ce n'est pas la similitude des individus qui fait la force collective, c'est la complémentarité de leurs différences dans l'activité collective. En un mot, il n'est de société que *co-produite* par l'activité de ses membres actifs. Telle était la grande leçon de la sociologie durkheimienne, du moins telle qu'elle a été entendue par les plus progressistes de ses disciples, et en particulier par Marcel Mauss, lequel, partant de la définition morphologique de la modernité sociale, entendait agir pour donner sa forme politique normale à la coopération sociale, le socialisme étant pour lui la conclusion logique de la compréhension sociologique⁷.

La modernité du commun

A l'évidence, ce qu'on entend aujourd'hui par commun ne renvoie ni exclusivement ni principalement à des appartenances communautaires premières mais à une volonté et une capacité d'agir ensemble qui ont pour *effet* la constitution d'une « communauté » qui n'est pas d'appartenance mais de participation à une action ou à une production. On comprend aussi que le statut et le rôle de l'individu y soient radicalement différents. Dans le cas de la communauté traditionnelle, l'individu est supposé assujéti à une place et à une fonction qu'il ne choisit pas, tandis que dans le cas du commun, c'est l'individu qui s'engage dans des rapports de co-production pour « faire commun » volontairement. Pour le dire autrement, le « commun » comme principe politique n'est pas un « retour » mais une forme de compréhension et de valorisation de l'agir entièrement relative à l'individuation moderne. On voit donc toute l'ambiguïté de la référence actuelle aux « communs » traditionnels, c'est-à-dire aux pratiques collectives coutumières des communautés villageoises. La confusion entre le « commun » et la « communauté » au sens prémoderne du terme n'est pas étrangère à certains auteurs qui se font les théoriciens et les porte-parole du mouvement. En insistant sur le caractère ancien des « communs » qui connaîtraient une « renaissance » ou feraient aujourd'hui leur

⁵ Tönnies, F., *Communauté et société*, Paris, PUF, 2010.

⁶ Cf. Durkheim, É., *De la division du travail social*, Paris, «Quadrige», PUF, 2013.

⁷ Mauss, M., *Écrits politiques. Textes réunis et présentés par Marcel Fournier*, Paris, Fayard, 1997.

« retour », ils laissent penser qu' il s'agirait d'une retrouvaille avec des droits coutumiers ancestraux ou d'une préservation de réalités propres à des groupes ethniques restés fixés à leurs traditions culturelles et/ou mobilisés par la défense de leurs ressources naturelles collectives, par exemple en Amérique latine. Et c'est ainsi que parmi les théoriciens et militants des communs, l'idée est très répandue selon laquelle le « faire commun » dérive toujours d'une communauté préexistante qui cherche à protéger ses particularités et ses ressources locales. Face à une globalisation qui standardise et déstructure les communautés de base inscrites dans un espace-temps spécifique, le mouvement viserait à organiser partout la défense de traditions anciennes et/ou de particularités locales. David Bollier, l'un des principaux promoteurs des communs, présente ainsi ce qu'il appelle significativement le « retour vers les communs » : « les gens gravitent vers les communs car ils y voient un moyen de célébrer et de protéger leurs contextes locaux particuliers. »⁸. Cette interprétation archaïsante a deux significations indissociables, selon une dualité qui n'est pas sans introduire des confusions. Elle renvoie à la fois à l'imaginaire d'un lien social originaire qui peut à l'occasion prendre un caractère mythique (par exemple la Pachamama ou « Terre-Mère » dans la culture andine) et elle contient une conception moderne mais déniée comme telle de ce qui aujourd'hui « fait commun ». Cette manière de présenter les « communs » est inadéquate pour saisir ce qui a réellement eu lieu, soit une *réinterprétation* de la communauté regardée comme institution qui *se construit* ou *se réinvente* à partir de certaines pratiques de mise en commun et non comme donnée préalable léguée par l'histoire. Le mouvement des communs, à l'échelle du monde, n'a été rendu possible que parce qu'on a « retrouvé », ou plus exactement, parce qu'on *a cru* retrouver, par une analogie largement imaginaire, des pratiques coutumières anciennes dans des pratiques contemporaines qui, en réalité, n'avaient pas grand chose à voir avec les premières. Pour le dire de façon sans doute beaucoup trop schématique, c'est à partir du moment où les nouvelles *enclosures* de la propriété intellectuelle ont sérieusement menacé des pratiques de *commoning* dans le champ des connaissances, de la culture et de l'information, que le mot d'ordre lancé par Naomi Klein, « Reclaim our commons ! », a trouvé toute son efficacité politique *globale*⁹. Ces « retrouvailles », qui sont en même temps, une authentique création symbolique et politique, ont permis, par rétroaction en quelque sorte, une réinterprétation des communs traditionnels, non plus considérés comme des pratiques immobiles enserrées dans des structures closes, mais comme des modes de co-production à la fois justes, efficaces et démocratiques. Qu'il y ait eu dans cette rétroaction universalisante beaucoup d'illusions sur les communs traditionnels, c'est sans doute vrai, mais l'important consiste à souligner la novation créatrice d'un geste analogique, qui a trouvé sa légitimité scientifique dans des travaux d'économistes, de juristes ou de politistes, dont la plus célèbre est sans conteste Elinor Ostrom¹⁰.

⁸ Bollier, D., *La renaissance des communs, Pour une société de coopération et de partage*, Éditions Charles Léopold Mayer, 2013, p. 160.

⁹ Klein, N., « Reclaiming the Commons », *New Left Review*, 9, May-June, 2001.

¹⁰ Ostrom, E., *Governing the Commons, The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, 1991.

Commun et “force collective”

La réflexion actuelle sur les communs ignore à peu près tout de Proudhon. Or, elle peut y trouver des analyses intellectuelles et des propositions politiques très inspirantes. La pensée de Proudhon relève d'un discours proprement sociologique, dans le sillage de Saint-Simon et contemporain d'Auguste Comte. Ainsi quand Proudhon écrit : « les êtres collectifs sont des réalités au même titre que les individus »¹¹, on a là l'expression d'un mouvement commun à de nombreux auteurs, et qui constitue comme l'on sait la pierre de touche de la sociologie en tant que telle. Mais ce qui distingue Proudhon des autres, c'est son refus absolu d'hypostasier ces “êtres collectifs”, c'est sa dénonciation de toutes les entités religieuses ou politiques qui usurpent la puissance sociale. Car toute richesse et toute intelligence sociale reposent sur l'activité collective, ce que tendent justement à occulter les pouvoirs établis. La pensée de Proudhon est une pensée du social comme travail ou comme production, mais plus généralement, comme activité. La société est un être en mouvement, elle est créée et remodelée sans cesse par l'action collective. L'autonomie du social chez Proudhon, comme chez Saint-Simon et d'autres, repose sur une première intuition issue de l'économie politique. Elle a pour nom chez lui la “force collective”. C'est le point d'Archimède de sa sociologie comme de sa pensée politique et juridique. Proudhon soutient dès le début de ses travaux qu'il y a une certaine force, différente de la force individuelle, qu'il convient d'organiser et de mettre en forme. La grande tâche du socialisme proudhonien sera de faire reconnaître et d'organiser la « force collective » comme réalité sociale spécifique. Cette force collective, moteur du mouvement de la société, réclame son organisation juste, son institution juridique selon le principe de justice. Elle appelle un droit social, une constitution sociale, qui lui assure son plein développement en accord avec la justice.

Cette force collective vient du « concours » de plusieurs individus différenciés, elle est le fruit d'une certaine disposition ou plus exactement de plusieurs agencements possibles : Smith, après d'autres, a mis en lumière l'effet de la division du travail et de la coordination des tâches dans son célèbre exemple de la manufacture d'épingles. Mais elle vient aussi, comme dans l'exemple de l'obélisque de Louxor, de la mise en commun de forces individuelles exercées simultanément. La force collective en tout cas dépend sans doute du nombre mais elle dépend surtout des rapports établis entre les forces individuelles, de la diversité des fonctions associées, de l'harmonie des relations entre individus aussi bien au niveau du travail concret qu'à l'échelle de la société.

Dans l'atelier domine une coopération de forces simultanées, dans la société, une division du travail entre des producteurs spécialisés. Dans les deux cas, une certaine combinaison du travail produit un effet productif qui se traduit par un

¹¹ Proudhon, P.-J., *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome II, Paris, Fayard, p. 694.

surplus de richesse par rapport à une simple addition de forces individuelles. Le prototype de la genèse de la force collective, c'est la mise en commun de forces qui permet de produire ce qui ne pourrait pas être fait par la succession d'efforts individuels. Il rapproche cet effet de composition (« concours de forces ») de la division du travail dans l'atelier, qui est un effet de l'organisation du travail, mais d'une autre sorte. Enfin, il étend cette productivité de la force collective à la division sociale du travail entre fonctions différenciées et aux échanges qui en découlent dans la société. Cette dernière peut être regardée comme une co-action des groupes sociaux différenciés qui établissent entre eux des relations d'échange, ce qui entraîne un surcroît de puissance collective et de production.

Le socialisme proudhonien se fonde ainsi sur une découverte primordiale, une sorte d'œuf de Colomb : la force collective irréductible à la somme des forces individuelles. L'analyse économique fournit ainsi la clé de compréhension de la vie sociale en ce qu'elle montre que la combinaison de forces individuelles est le secret de toute productivité humaine. Il ne suffit pas de dire avec Smith et Ricardo que le travail est source de la richesse économique, il faut encore ajouter que c'est une certaine composition du travail qui permet la réalisation de la plupart des biens et services dont nous disposons. Et ceci ne tient pas seulement au fait que c'est toujours un groupe de travailleurs qui exécute l'opération productive ou bien que la production suppose une division du travail, cela tient au fait que tout travail apparemment individuel est en réalité social et collectif. Proudhon va jusqu'à se demander si, prise sous cet angle, il existe bien quelque chose comme une force purement individuelle : « dès que l'homme travaille, la société est en lui (...). Dans la société travailleuse, (...), il n'y a pas des travailleurs, il y a un travailleur, unique, diversifié à l'infini »¹². Il y a donc une puissance active et créatrice du groupe en tant que tel, définie par une co-action dont l'atelier offre le modèle. La force collective pour nous résumer est une caractéristique du lien social. Ce lien social se décline en des rapports sociaux de différents types : coopération simultanée ou successive dans la production d'un côté, commutation entre producteurs spécialisés de l'autre. Ce principe fondamental, Proudhon l'étend donc à toute la vie sociale, à l'intelligence qui est toujours collective, à la société regardée elle-même comme force collective.

Force collective contre communauté

Proudhon est certainement l'auteur qui a le mieux fait ressortir le caractère nouveau du socialisme, à partir de cette théorie de la société comme *force collective*. Cette force collective est d'ailleurs l'un des grands arguments de Proudhon contre le communisme, ou tout au moins contre un certain communisme qui avait cours à son époque, le « communisme de la communauté ». La pensée de Proudhon se voulait une troisième voie entre le régime propriétaire et le régime de la communauté. Dans *La Solution du problème social* en 1848, il résume son projet par ces

¹² Proudhon, P.-J., *Carnets*, 11 mars 1846, t. II, p. 39 cité par Ansart, P., *Proudhon, Textes et débats*, Paris, Livre de poche, 1984, p. 254.

termes sans ambiguïté : « Entre la propriété et la communauté, je construirai un monde »¹³. C'est à Proudhon en effet que l'on doit, après les saint-simoniens, l'attaque la plus vive et la plus constante contre l'utopie communautaire considérée comme une régression vers un âge ancien de l'humanité. Dès son *Premier mémoire sur la propriété* en 1840, Proudhon fait du communisme une réaction archaïsante au triomphe de l'ordre propriétaire. Loin d'en être le dépassement, la théorie politique de la communauté ne fait que cultiver une nostalgie impuissante pour un ordre antérieur et révolu de l'humanité. Sous cet angle, Durkheim ne fera que prolonger ce diagnostic dans ses cours de Bordeaux sur le socialisme¹⁴. Il importe en effet de comprendre que ce socialisme introduit une rupture, comme l'a montré Pierre Ansart, avec ce qui, dans le communisme, «pouvait survivre dans les campagnes des biens communaux et des droits collectifs qui pouvaient fonder une représentation communautaire ou communiste de la totalité sociale »¹⁵.

Sa critique de la communauté porte principalement sur les contraintes qu'elle fait peser sur la personnalité individuelle : « l'irréparabilité de ses injustices, la violence qu'elle fait subir aux sympathies et aux répugnances, le joug de fer qu'elle impose à la volonté, la torture morale où elle tient la conscience, l'atonie où elle plonge la société, et, pour tout dire enfin, l'uniformité béate et stupide par laquelle elle enchaîne la personnalité libre, active, raisonneuse, insoumise de l'homme, ont soulevé le bon sens général et condamné irrévocablement la communauté »¹⁶. La communauté primitive est asservissement de l'individu à une autorité qui est oppression et servitude : « l'homme (...) dépouillant son moi, sa spontanéité, son génie, ses affections doit s'anéantir devant la majesté et l'inflexibilité de la commune »¹⁷. Phrase étrange quand on sait combien, plus tard, Proudhon fera justement de la *commune* l'unité de base naturelle de son système fédératif. Mais il faut entendre ici que c'est bien la communauté ancienne, hiérarchisée et « totale » qui est récusée, de même que l'État qui contient pour lui tous les vices de la vieille structure. C'est l'idée qu'il condamnera dans le « système du Luxembourg »¹⁸, selon lequel c'est à l'État de contrôler la production. « Le système communiste, écrira-t-il, gouvernemental, dictatorial, autoritaire, doctrinaire, part du principe que l'individu est essentiellement subordonné à la collectivité »¹⁹. Peu importe ici qu'il ne conçoive pas la modernité de la forme étatique, ce qui nous paraît plus important est l'opposition conceptuelle qu'il fait entre deux formes de « commun » : entre la

¹³ Proudhon, P.-J., *La Solution du problème social*, Paris, Lacroix, 1868, p. 131.

¹⁴ Durkheim, É., *Le socialisme*, «Quadrige», Paris, PUF, 2011.

¹⁵ Ansart, P., *Naissance de l'anarchisme, Esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1970, p. 65

¹⁶ Proudhon, P.-J., *Premier mémoire sur la propriété* (1840), Paris, Éditions Marcel Rivière, 1926, p. 325.

¹⁷ *Ibid.*, p. 326.

¹⁸ Du nom du Palais du Luxembourg, lieu où se tenait la commission dirigée par Louis Blanc en 1848.

¹⁹ Proudhon, P.-J., *De la capacité politique des classes ouvrières*, 1865, Paris, Éditions Marcel Rivière, 1924, p. 113.

forme communautaire asservissante et la forme communale comme cadre et expression de la liberté individuelle. C'est ce que Marx ne voit pas chez Proudhon qui à ses yeux reste un « petit-bourgeois » cherchant à concilier des inconciliables. En réalité, Proudhon conçoit mieux la voie propre et originale d'un socialisme qui ne reconduit pas les vieilles formes de domination holistique.

En ceci, Proudhon est le véritable contemporain de la découverte sociologique. Car la grande « invention » de Proudhon, qui est en réalité double, est celle de l'autonomie des modes de coordination sociale et celle de l'immanence des règles normatives qui président à l'ordre social. La « société » est fondée sur une auto-genèse des normes de son propre fonctionnement. Ce « système d'immanence » de la « constitution sociale », *de facto* antérieure et *de jure* supérieure à toute constitution politique, est le résultat spontané des relations qui se développent dans la société. D'où la stratégie proudhonnienne qui consiste à agir sur les relations elles-mêmes de toutes les manières possibles afin de développer et « d'équilibrer » les forces collectives, sources de bien-être et d'épanouissement. La solution proudhonnienne est la « commutation » équilibrée contre la communauté despotique, c'est la justice dans l'échange contre l'égalité obligatoire imposée par un pouvoir centralisé niveleur. Il s'agit d'une nouvelle logique d'ensemble reposant à la fois sur la « mutualité », la « démocratie industrielle » et un nouveau système politique fédéraliste.

Le communisme comme aliénation politique

Cette pensée de la société comme force collective qu'il faut agencer selon un principe de justice s'oppose au communisme. Il pourrait donc paraître curieux de se référer à Proudhon pour penser le commun. En réalité, cela ne l'est pas tant que cela si l'on entend bien le sens qu'il donne au « communisme ». Proudhon exprime un double refus, celui de la propriété individuelle et celui de la communauté, identifiée à toute institution réifiée (un « être collectif »), dont le prototype est l'État. La « propriété communautaire », et en particulier la propriété d'État, est donc un changement de sujet de la propriété, non un changement de rapport entre les travailleurs et leur produit. Ils restent toujours dépossédés, aliénés des fruits de leur activité collective si l'État possède les moyens de production. En réalité, la communauté étatique pousse l'aliénation encore plus loin, car elle n'est pas seulement propriétaire des outils et des produits, elle l'est aussi des personnes, des volontés, des désirs. Les communistes érigent la propriété collective, le capital collectif, la communauté d'État en seules sources de la richesse, aux dépens du « travailleur collectif ». Au lieu que cet arrangement du travail collectif soit laissé dans les mains et sous la maîtrise de ceux qui sont engagés dans la coopération directe ou dans l'échange, avec la propriété de la communauté, ce sont encore des pouvoirs extérieurs qui accaparent pour leur propre bénéfice le surplus de richesse sociale produit par les rapports sociaux eux-mêmes. L'immanence du collectif se transmue encore en autorités transcendantes accapareuses. Toutes les forces collectives, fruits

des rapports sociaux de coopération ou de commutation, sont aliénées à la propriété de l'Etat dans le communisme.

C'est que l'exploitation de l'homme par l'homme et le gouvernement de l'homme par l'homme relèvent d'une seule et même logique d'usurpation et de vol de la force collective. Un seul et même mécanisme joue dans les phénomènes de domination politique et d'exploitation économique : l'aliénation de la force collective. La soumission politique à l'autorité ne diffère pas des mécanismes du vol économique par le propriétaire du capital. Le peuple est un être collectif dont la force lui a été arrachée et l'a rendu incapable de se gouverner. L'Etat est lui-même un être collectif qui a sa réalité propre et sa propre efficace. L'Etat « est une collectivité (...) dans laquelle des groupes concourent à développer une force nouvelle, qui sera d'autant plus grande que les fonctions associées seront plus nombreuses »²⁰. Tout gouvernement manœuvre à sa guise pour mieux accaparer le fruit des forces collectives de la société.

Pourquoi cette soumission à l'État, pourquoi ce respect pour la propriété ? Il y a une logique dans le consentement à l'asservissement. Cette acceptation du pouvoir et de la propriété tient à la perception que le mouvement de chacun est nécessairement intégré dans une force collective, laquelle est à la fois incarnée et représentée par une figure visible de cette puissance sociale. Nous ne sommes rien sans les autres, et comme il nous faut nous intégrer à un ensemble plus vaste afin de produire cette force collective, nous devons nous soumettre à l'autorité qui incarne cette force collective, que ce soit le propriétaire ou l'État. Proudhon écrit ainsi :

« ce n'est donc pas l'exploiteur en réalité, ce n'est pas le tyran, que suivent les travailleurs et les citoyens : la séduction et la terreur entrent pour peu dans leur soumission. C'est la puissance sociale qu'ils considèrent, puissance mal définie dans leur pensée, mais hors de laquelle ils sentent qu'ils ne peuvent subsister ; puissance dont le principe, quel qu'il soit, leur montre le sceau, et qu'ils tremblent de briser par leur révolte »²¹.

S'attaquer à la propriété du capitaliste semble s'attaquer à la force productive elle-même, s'attaquer à l'État paraît s'en prendre à la société. Toute la puissance du capital et de l'État tient à ce retournement : on respecte ce qui nous vole et nous domine car on y voit, non sans raison profonde mais travestie, la condition même de notre activité et de notre existence.

²⁰ Proudhon, P.-J., *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, *op.cit.*, p. 254.

²¹ *Ibid.*, p. 708.

Commun et proudhonisme

Pour conclure, je reprendrai au grand spécialiste de Proudhon, Pierre Hauptmann, une évaluation générale de la pensée de Proudhon. Elle est centrée pour lui sur « le fait immense des forces de collectivité ». Il ajoute : « par ses applications innombrables, ses transformations, ses conséquences politiques, morales, religieuses, intellectuelles, le phénomène de la force collective domine la science et gouverne la civilisation »²². La force collective ne se limite pas à l'économie, c'est un phénomène général, intellectuel, politique, spirituel, auquel correspondent des aliénations de toutes natures, religieuse, étatique, capitaliste, etc. Il est très réducteur de faire de Proudhon à la manière de Célestin Bouglé un « socialiste de l'échange » qui n'aurait jamais demandé à la raison collective que de consacrer le droit individuel²³. Ce serait négliger tous les passages du *Manuel du spéculateur* ou de la *Capacité politique des classes ouvrières* dans lesquels se dessine ce qu'on pourrait plus légitimement nommer un « socialisme de la force collective ». Le plus frappant chez Proudhon, et que l'on retrouve dans les théories contemporaines du commun, c'est la recherche d'une autre voie que celle de la propriété privée et de la propriété d'Etat. Proudhon est l'un des rares à avoir vu que depuis le droit romain se dressent face à face deux absolutismes, l'absolutisme du droit de propriété, du « dominium » comme « jus utendi et abudendi », et l'absolutisme du souverain étatique, de l' « imperium ». Or c'est précisément cette dualité du privé et du public, du marché capitaliste et de l'État, que l'actuel mouvement du commun veut dépasser en développant des formes institutionnelles nouvelles.

L'autre aspect extrêmement intéressant de la pensée proudhonienne est la place du droit, disons plus largement de l'institution. Toute une tradition de Gurvitch à Castoriadis, en passant par Merleau-Ponty, a défendu l'idée selon laquelle la société s'auto-instituait par la création de normes, de règles et d'institutions qui n'étaient pas réductibles à une production étatique. On trouve chez Proudhon l'une des sources encore vives de cette forme de pensée du droit social. Il y a tout un courant italien dit « post-opéraïste », dont Negri est la figure la plus connue, qui semble reprendre à Proudhon l'idée d'une force collective spontanée, mais cet auteur oublie que la « production sociale du commun », qu'il identifie à un communisme lui-même spontané, est devenue en grande partie une dimension du capital qui organise et exploite pour son compte la coopération sociale, notamment dans le champ du travail digital. C'est non seulement oublier Marx mais c'est ignorer aussi la grande leçon proudhonienne qui veut que seule une *réinstitution juridico-politique* des formes de coopération et de la société peut réellement émanciper cette force collective des aliénations politiques et religieuses comme des confiscations économiques. C'est précisément en ce sens que la recherche collective actuelle autour des communs considérés comme institutions à la fois politiques et économiques renoue avec des pans entiers de la réflexion proudhonienne.

²² Hauptmann, P., *La philosophie sociale de P-J Proudhon*, PUG, 1980, p. 103.

²³ Cf. Bouglé, C., *Sociologie de Proudhon*, Paris, Armand Colin, 1911.