

Sociologies

« Commun » et « communauté » : un essai de clarification sociologique

Christian Laval - Professeur de sociologie, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Laboratoire Sophiapol, France – claval@u-paris10.fr

Résumé

L'article entend préciser le sens des termes souvent confondus de « communauté » et de « commun ». Après un rapide rappel de ce qu'on entend par « communs » et « principe du commun », il montre que certains thèmes de la sociologie classique, comme l'opposition entre « communauté » et « société », « collectif » et « individu », etc. ne permettent pas de rendre compte de l'originalité du commun tel qu'il est compris dans les pratiques, les luttes et les expérimentations contemporaines. L'enjeu actuel du commun n'est pas de réactiver la communauté close fondée sur l'identité des semblables mais de penser ensemble la « mise en commun » des ressources de toute nature et la décision démocratique des règles d'usage. Le travail théorique de la sociologie peut ainsi s'appuyer sur les remarquables avancées de Proudhon, particulièrement lorsque ce dernier opposait à la communauté oppressive la forme communale de l'émancipation politique.

Mots-clés : [commun](#), [communauté](#), [usage](#), [démocratie](#), [Proudhon](#), [Marx](#)

Plan

[Introduction](#)

[La communauté retrouvée ?](#)

[La modernité du commun](#)

[Le retour vers l'association ?](#)

[Force collective contre communauté](#)

[Une société d'individus coopérants](#)

[Conclusion](#)

Texte intégral

« Vivre en commun, c'est agir en commun » Aristote

Introduction

1 - Le mouvement des communs (*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 personnel (Dardot & Laval, 2009). 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 entre le marché et l'individu 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, comme le seul

fondement possible d'une activité économique efficace et d'une libre harmonie sociale reposant sur les liens contractuels entre échangistes privés.

2 - Le principe du commun qui se dégage aujourd'hui des mouvements, des luttes et des expériences renvoie à un système de pratiques directement contraires à cette rationalité capitaliste qui restructure l'ensemble des rapports sociaux. Cette nouvelle raison émergente des pratiques affirme la prévalence de l'usage collectif sur la propriété privée exclusive, elle privilégie l'autogouvernement 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 instituant et d'institutions constituées répondant au principe 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 *commoners* ou d'une collectivité plus large, selon des règles démocratiques d'auto-organisation. 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 toutes limites « naturelles » parce qu'il fait du commun une dimension de l'activité et non une caractéristique du bien.

3 - Inséparablement sociale, économique et politique, cette référence massive au commun pourrait être trompeuse. On peut en effet avoir le sentiment qu'on se trouve en terrain moral bien connu, avec ses oppositions classiques : l'intérêt général contre l'intérêt personnel, le collectif contre l'individuel, l'altruisme contre l'égoïsme, etc. La sociologie pourrait donc 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, schéma qui est au cœur de la réflexion de la sociologie et de sa « grande question » : comment fonder la société moderne sur l'Individu (Dumont, 1983) ? Elle pourrait également ne voir dans le « retour des communs » qu'une nostalgie pour la communauté prémoderne, dont l'actuel mouvement antinéo-libéral ne chercherait qu'à réactiver le caractère holistique en faisant appel à quelque propriété anthropologique universelle ou à d'anciennes pratiques collectives coutumières.

4 - 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 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 plus 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 un isolat protégé du monde marchand, mais de modifier à toutes les échelles 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.

5 - 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 Pierre-Joseph Proudhon à Marcel Mauss, ont cherché à penser l'institution moderne de la réciprocité.

La communauté retrouvée ?

6 - 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 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*. C'est là 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 aussi par les expressions, assez vagues il faut en convenir, de « partage », de « coopération » ou de « collaboration », de « *peer-to-peer* » (Bauwens, 2015). Peu importe d'ailleurs ici le terme qu'on donne à cette « autre économie » : l'essentiel se trouve 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 toute la postérité, même si elle fut divisée, de l'opposition de la *Gemeinschaft* et de la *Gesellschaft* (Tönnies, 2010). 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 sujets parfois reliés les uns aux autres par des liens de parenté, partageant des croyances et des mœurs identiques, communiant dans des souvenirs et des traditions communes. Comme le montrait Émile Durkheim dans sa thèse, c'est la *similitude* des individus, c'est-à-dire leur identité commune, qui constitue la force même 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 cet ensemble depuis leurs activités différenciées. Ce n'est pas la similitude des individus qui fait la force collective, c'est plutôt 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 en tout cas la grande leçon de la sociologie durkheimienne, du moins telle qu'elle sera 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 sociologique (Mauss, 1997).

La modernité du commun

7 - À 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 à une capacité d'agir ensemble qui ont comme *effet* la constitution d'une communauté d'action ou de 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 « 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 très attachés 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 des 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 » (Bollier, 2013, p. 160). Cette interprétation archaïsante a deux significations indissociables, selon une dualité qui n'est pas sans introduire des confusions, mais qui doit être prise comme un *fait*. 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 affirme un point de vue en réalité moderne mais dénié comme tel 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 et non plus comme donnée préalable, qui *se construit* à partir de certaines pratiques de mise en commun. 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 apparence, 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 *globale* (Klein, 2001). 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 Ostrom (Ostrom, 1990).

Le retour vers l'association ?

8 - Mais en quoi cette « réinvention » moderne des communs est-elle si neuve ? N'est-ce pas une manière de renouer avec une autre invention, historiquement très importante, qui fut celle de « l'association » au XIX^{ème} siècle, laquelle a été, comme on sait, au fondement du socialisme ? (Chanial, 2009). Le rapport entre les deux est assez frappant : « l'association des producteurs » se voulait, en effet, une manière coopérative de produire en opposition directe à la concurrence du marché et à l'exploitation du travail par le capital. Le projet politique de l'association, développé dans les milieux d'artisans et d'ouvriers de métiers, ne se confondait pas avec la communauté totale de vie qu'imaginaient encore certains prophètes communistes qui ont entretenu l'idéal de vie issu d'une longue tradition utopique, en particulier chrétienne, comme l'a montré Émile Durkheim dans ses cours sur le socialisme publiés par Marcel Mauss en 1928 (Durkheim, 2011). On peut même aller jusqu'à dire avec lui que l'opposition est totale entre l'utopie archaïsante du communisme et le socialisme moderne, même s'il est vrai qu'il a tendance à négliger dans sa définition du socialisme l'auto-organisation de base au profit de la coordination centrale de la production. Le socialisme a été un effort pour donner une forme politique, une morale et une coordination économique à une société qui n'était précisément plus un emboîtement hiérarchisé de communautés traditionnelles. On ne doit donc pas négliger que le socialisme avait déjà pour ambition de penser un « faire commun » d'individus désireux de former une « association » sur une base volontaire dans une société en changement, laquelle apparaissait de plus en plus comme le résultat de décisions et d'actions humaines. Si l'on relit les écrits des saint-simoniens, qui ont si fortement marqué Pierre-Joseph Proudhon ou Karl Marx, on est frappé par leur profonde hostilité à toute idée de communauté de biens (Exposition. Doctrine de Saint-Simon, 1830). Chez eux, la dimension de *l'activité* est au fondement et de ce qui unit les producteurs et de ce qui permet une distribution juste de la richesse.

Force collective contre communauté

9 - Pierre-Joseph Proudhon est certainement l'auteur qui a le mieux fait ressortir le caractère nouveau du socialisme, à partir d'une théorie de la société comme *force collective*. C'est à lui 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, Pierre-Joseph Proudhon fait du communisme une réaction archaïsante au triomphe insupportable 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, Émile Durkheim ne fera que prolonger ce diagnostic dans ses cours de Bordeaux. Il importe en effet de comprendre que ce socialisme introduit une rupture, comme l'a montré à son tour 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 » (Ansart, 1970, p. 65).

10 - 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 » (Proudhon, 1926, p. 325).

11 - 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 » (*Ibid.*, p. 326). Phrase étrange quand on sait combien, plus tard, Pierre-Joseph 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 ce qu'il condamnera dans le « système du Luxembourg », du nom de la commission dirigée par Louis Blanc en 1848, c'est-à-dire l'idée selon laquelle 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 » (Proudhon, 1924, p. 113). 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 forme communautaire asservissante et la forme communale comme cadre et expression de la liberté individuelle. C'est ce que Karl Marx ne voit pas chez Pierre-Joseph Proudhon qui à ses yeux reste un « petit-bourgeois » cherchant à concilier des inconciliables (Marx, 1968). En réalité, Pierre-Joseph Proudhon conçoit mieux la voie propre du socialisme, celle d'un ordre nouveau qui ne reconduirait pas les vieilles formes de domination holistique. C'est en ceci qu'il est le vrai contemporain de la découverte sociologique. Car la grande « invention » de Pierre-Joseph Proudhon, qui est 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, en un mot c'est l'existence de la « société » comme forme d'organisation 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 proudhonienne d'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 proudhonienne 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. C'est une nouvelle logique de « faire ensemble » reposant sur la « mutualité » comme principe englobant (« l'idée »), et débouchant sur la « démocratie industrielle » comme moyen de contrer la « féodalité industrielle » par la création de « compagnies ouvrières », capables d'établir entre elles des modes d'échanges équilibrés, et sur un nouveau système politique fédéraliste qui traduira sur le plan institutionnel cette immanence de la norme à la vie sociale, seule façon d'enrayer l'essor « métaphysique » de l'État (Gardin, 2011).

12 - On peut certes dire avec Karl Marx que le côté désuet de l'imagination proudhonienne tient à un défaut criant de sa sociologie de l'industrie. Il néglige, ô combien, la relation capital-travail dans la nouvelle organisation productive pour s'attacher presque exclusivement à la sphère de la circulation qu'il entend régler par un droit nouveau ancré dans les relations

d'échange. Comme l'a montré Pierre Ansart, ce mutuellisme doctrinal est largement issu des pratiques ouvrières des années 1830, en particulier celle des canuts lyonnais. C'est le besoin de solidarité entre ouvriers, c'est la lutte de résistance contre la pression de la concurrence et le chantage des négociants qui les poussent à vouloir créer des liens de solidarité pour ne pas être divisés face au poids de la « féodalité industrielle » et à l'arbitraire des négociants qui, par le monopole de leur accès au marché, imposent des prix bas aux producteurs.

Une société d'individus coopérants

13 - Il n'est évidemment pas question de promouvoir un « proudhonisme » à la manière d'une doctrine complète, à la fois scientifique et politique, comme on a pu fabriquer jadis un « marxisme » jouant sur tous les registres à la fois. Il convient plutôt de ressaisir un mouvement de pensée qui pour être essentiellement créatif ne cesse pas de s'appuyer sur une profonde compréhension du « social » comme dynamisme normatif issu de la coopération inter-individuelle. C'est sous cet angle que Pierre-Joseph Proudhon nous aide à penser aujourd'hui l'émergence du commun comme principe politique, dans un contexte qui, évidemment, n'a plus grand-chose à voir avec l'état de l'économie du milieu du XIX^{ème} siècle. Ce qui en fait, à nos yeux, l'actualité est le dépassement de l'opposition entre individualité et communauté et sur le plan plus sociologique, de l'opposition entre individualisme et holisme.

14 - Pour Pierre-Joseph Proudhon, la liberté chez les Modernes, pour reprendre la formule dogmatique de Benjamin Constant, ne peut s'entendre comme repli sur la vie privée. Elle est à définir non comme coupure de la vie sociale mais comme capacité à développer des « initiatives » prises seul ou à plusieurs. La liberté sociale est toujours « composée », ce qui veut dire qu'elle passe par la capacité de se lier aux autres et d'agir avec eux (Proudhon, 1929). Pour Pierre-Joseph Proudhon, à la différence de Karl Marx, le capital ne produit pas les bases de la coopération future. De la nécessité ne sort pas la liberté. La liberté sort d'elle-même, soit de la capacité de créer des formes autonomes de production et d'échange (Ansart, 1987). Pour le dire autrement et de façon assez anachronique, l'alternative à la propriété et à la concurrence n'est pas la communauté mais la coopération. Cette dernière compose certes une totalité irréductible à ses éléments mais sans se cristalliser en transcendance extérieure aux éléments composés. Le principe de la fédération qui structurera la vie sociale dans son ensemble sera de même type : il mettra en relation des foyers différenciés mais sans les envelopper et les subordonner dans une hiérarchie gouvernementale (Ansart, 1970).

15 - On ne peut manquer de souligner l'actualité de ces réflexions à un moment qui voit à la fois s'accroître la « crise du travail » dans le monde capitaliste et se développer des pratiques de production et d'existence qui sont fondées sur l'institution politique de la coopération. C'est le lien même entre le champ du travail productif et l'espace public qui est à nouveau en cause, ou pour le dire autrement, c'est le caractère *politique* de la crise du travail qui devient aujourd'hui manifeste : comment admettre l'indignité croissante du travailleur précarisé, réduit à l'état d'objet et de déchet, dans un espace public qui reconnaît et prône encore un droit à la justice pour tous (Ferrerias, 2012) ?

16 - Le principe politique du commun nous oblige à dépasser le cadre de l'association, du mutuellisme et même de la coopération. Le socialisme du XIX^{ème} siècle était marqué par une formidable ambiguïté. S'agissait-il de « faire descendre la République dans l'atelier », selon une formule des années 1830, ou bien de dissoudre la République dans la société industrielle, selon un schéma de pensée extrêmement puissant depuis au moins Saint-Simon ? Les problèmes se posent de façon différente aujourd'hui. La production sociale fait l'objet d'une

double structuration selon deux systèmes de domination parallèles, à la fois articulés et en tension : l'entreprise capitaliste et l'État, la production marchande pour le profit et le service public administré bureaucratiquement. Un « tiers secteur » a comblé les interstices entre les deux, non sans subir le poids « structural » des deux grands systèmes de domination. La question est de savoir si la coopération sociale (ce que Jean Jaurès appelait la « grande action collective »), va trouver sa forme politique générale dans la démocratie et ce, quel que soit le secteur d'activité. Pour poser la question autrement, est-ce que l'agir commun comme forme d'autogouvernement de l'activité collective va réussir à s'imposer au XXI^{ème} siècle ? Personne ne le sait bien sûr. Mais ce que l'on peut constater aujourd'hui, ce sont d'abord les défaillances des deux grands systèmes de domination, capitaliste et bureaucratique, comme formes d'organisation des sociétés. Le parlementarisme typique des démocraties dites « représentatives », qui faisait le joint entre domination capitaliste et domination bureaucratique, se décompose symptomatiquement dans les pays dits développés. C'est, ensuite et conséquemment, l'esquisse, sous de multiples formes, d'une synthèse politique nouvelle entre trois revendications : de « démocratie réelle », d'égalité dans l'accès aux ressources, de protection des « biens communs ». Aucune formation politique « classique » n'est aujourd'hui en mesure de les exprimer, de les canaliser ou de les étouffer. En revanche, les pratiques concrètes se développent, aidées par les vertus virales des « réseaux » et de nouvelles formations politiques, encore tâtonnantes, bousculent le jeu politique dans un certain nombre de pays. Nous n'avons pas ici le temps de les rappeler dans leur diversité comme nous l'avons fait ailleurs (Dardot & Laval, 2014) [1](#).

Conclusion

17 - Que peut alors la sociologie ? En quoi peut-elle éclairer les processus en cours ? D'abord elle peut permettre de penser le commun comme la reprise, l'élargissement et l'approfondissement de cette intuition inaugurale de la science sociale selon laquelle les hommes se produisent eux-mêmes par leur activité et qu'ils ont à se donner comme but la forme politique adéquate à cette anthropogenèse, idée enracinée dans le projet de la démocratie comme autonomie (Castoriadis, 1975) et placée par ses fondateurs au centre de la sociologie (Touraine, 1973). Mais la tâche de la sociologie n'est pas d'énoncer une quelconque « loi de l'histoire » selon laquelle, tôt ou tard, une certaine morphologie sociale ou un certain socle technologique devraient nécessairement trouver leur expression et leur forme politique dans la démocratie généralisée. La causalité en l'occurrence ne peut être que celle des chances subjectives de « changer le système » ou, pour le dire dans des mots plus fermes, d'accomplir une révolution. Ce qui doit sans doute orienter nos intérêts de chercheur, aujourd'hui, dans la situation insupportable dans laquelle nous sommes, est l'observation et l'analyse des potentialités subversives de pratiques apparemment mineures, isolées, à contre-courant, qui instituent des communs partiels et locaux et les fédèrent en réseaux de plus en plus vastes. C'est cette créativité sociale-historique, en milieu néolibéral hostile, qui seule est en mesure de nous indiquer s'il nous est permis d'espérer encore en une bifurcation de la trajectoire de l'humanité.

Bibliographie

ANSART P. (1970), *Naissance de l'anarchisme, Esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme*, Paris, Presses universitaires de France.

ANSART P. (1989), « Proudhon, des pouvoirs et des libertés », dans *P.-J. Proudhon, Pouvoirs et libertés*, Actes du colloque 22-24 octobre 1987, Société P.-J. Proudhon.

- BAUWENS M. (2015), *Sauver le monde. Vers une économie post-capitaliste avec le peer-to-peer*, Paris, Éditions Les liens qui libèrent.
- BOLLIER D. (2013), *La Renaissance des communs, Pour une société de coopération et de partage*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer.
- BOYLE J. (2003), « The Second Enclosure Movement and the Construction of the Public Domain », *Law and Contemporary Problems*, n° 66, pp. 33-74.
DOI : [10.2139/ssrn.470983](https://doi.org/10.2139/ssrn.470983)
- CASTORIADIS C. (1975), *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil.
- CHANIAL P. (2009), *La Délicate essence du socialisme. L'association, l'individu et la République*, Bordeaux, Éditions Le Bord de l'eau.
- CORIAT B. (dir.) (2015), *Le Retour des communs. La crise de l'idéologie propriétaire*, Paris, Éditions Les liens qui libèrent.
- DARDOT P. & C. LAVAL (2009), *La Nouvelle raison du monde*, Paris, Éditions La Découverte.
- DARDOT P. & C. LAVAL (2014), *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, Éditions La Découverte.
- DUMONT L. (1983), *Essais sur l'individualisme*, Paris, Éditions du Seuil.
- DURKHEIM É. (2011), *Le Socialisme*, Paris, Presses universitaires de France.
- EXPOSITION. DOCTRINE DE SAINT-SIMON (1830), édité par B.-P. Enfantin, H. Carnot, H. Fournel et Ch. Duveyrier, Paris, au bureau de l'Organisateur.
- FERRERAS I. (2012), « La société de services donne un sens politique au travail », dans SAINSAULIEU I. & M. SURDEZ (dir.), *Sens politiques du travail*, Paris, Éditions Armand Colin.
- GARDIN L. (2011), « Mutuellisme », dans GAILLARD C. & G. NAVET (dir.), *Dictionnaire Proudhon*, Bruxelles, Aden Éditions.
- HABERMAS J. (2006), *Sur l'Europe*, Paris, Éditions Bayard.
- KLEIN N. (2001), « Reclaiming the Commons », *New left review*, n° 9, pp. 81-89. En ligne : <https://newleftreview.org/II/9/naomi-klein-reclaiming-the-commons> .
- MARX K. (1968), *Misère de la philosophie*, dans *Œuvres I, Économie*, Paris, Éditions NRF Gallimard.
- MAUSS M. (1997), *Écrits politiques*, Textes réunis et présentés par Marcel Fournier, Paris, Éditions Fayard.
- OSTROM E. (1990), *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, New York, Cambridge University Press.

PROUDHON P.-J. (1924 [1865]), *De la Capacité politique des classes ouvrières*, Paris, Éditions Marcel Rivière.

PROUDHON P.-J. (1926 [1840]), *Premier mémoire sur la propriété*, Paris, Éditions Marcel Rivière.

PROUDHON P.-J. (1929 [1850]), *Confessions d'un révolutionnaire*, Paris, Éditions Marcel Rivière.

PROUDHON P.-J. (1990 [1858]), *De la Justice dans la révolution et dans l'Église*, Paris, Éditions Fayard.

TÖNNIES F. (2010), *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, Presses universitaires de France.

TOURAINÉ A. (1973), *Production de la société*, Paris, Éditions du Seuil.

Notes

1 Cf. dans ce Dossier, l'article de Pierre Sauvêtre, « Quelle politique du commun ? Les cas de l'Italie et de l'Espagne ».

Pour citer cet article : Référence électronique

Christian Laval, « « Commun » et « communauté » : un essai de clarification sociologique », *SociologieS* [En ligne], Dossiers, Des communs au commun : un nouvel horizon sociologique ?, mis en ligne le 19 octobre 2016, consulté le 22 octobre 2016. URL : <http://sociologies.revues.org/5677>