



Poitiers, baptistère Saint-Jean, 10 octobre 2009

Omnia sunt communia

1. *Que la commune revient.* **2.** *Habiter en révolutionnaire.* **3.** *En finir avec l'économie.* **4.** *Former une puissance commune.*

1. Un écrivain égyptien, libéral bon teint, écrivait au temps désormais lointain de la première place Tahrir : « Les gens que j'ai vus place Tahrir étaient des êtres nouveaux qui ne ressemblaient plus en rien à ceux avec qui j'étais quotidiennement en rapport, comme si la révolution avait recréé des Égyptiens d'une qualité supérieure [...], comme si la révolution qui avait libéré les Égyptiens de la peur les avait également guéris de leurs travers sociaux. [...] La place Tahrir était devenue semblable à la Commune de Paris. On avait renversé le pouvoir du régime et, à la place, on avait instauré le pouvoir du peuple. On avait créé des commissions de toutes sortes, comme celle du nettoyage ou celle chargée d'installer des toilettes et des salles d'eau. Des médecins bénévoles avaient construit des hôpitaux de campagne. » À Oakland, le mouvement Occupy tenait la place Oskar Grant en tant que « Commune de Oakland ». À Istanbul, on ne

trouva, dès les premiers jours, pas de nom plus juste que la « Commune de Taksim » pour désigner ce qui était né là. Façon de dire que la révolution, ce n'était pas ce sur quoi déboucherait peut-être un jour Taksim, mais son existence en acte, son immanence bouillonnante, ici et maintenant. En septembre 2012, un village pauvre du delta du Nil, Tahsin, 3 000 habitants, déclare son indépendance vis-à-vis de l'État égyptien. « On ne paiera plus les impôts. On ne paiera plus l'école. On la fera nous-mêmes, l'école. On s'occupera nous-mêmes de nos déchets, de nos routes. Et si un employé de l'État met les pieds dans le village pour autre chose que nous aider, on le mettra dehors », disent les habitants. Dans les hautes montagnes de l'Oaxaca, au début des années 1980, des Indiens cherchant à se formuler ce qui faisait la spécificité de leur forme de vie, en arrivèrent à la notion de « communalité ». L'être communal indien, c'est à la fois ce qui résume son fond traditionnel et ce qu'il oppose au capitalisme, en vue d'une « reconstruction éthique des peuples ». On a même vu, ces dernières années, le PKK se convertir au communalisme libertaire de Murray Bookchin, et préférer une fédération de communes à la construction d'un État kurde.

Non seulement la commune n'est pas morte, mais elle revient. Et elle ne revient pas par hasard ni n'importe quand. Elle revient au moment même où l'État et la bourgeoisie s'effacent comme forces historiques. Or c'était justement l'émergence de

l'État et de la bourgeoisie qui avait sonné le glas de l'intense mouvement de révolte communaliste qui secoua la France du XI^e au XIII^e siècle. La commune, alors ce n'est pas la ville franche, ce n'est pas la collectivité qui se dote d'institutions d'auto-gouvernement. Si l'on peut obtenir que soit reconnue la commune par telle ou telle autorité, généralement à l'issue d'après combats, elle n'a pas besoin de cela pour exister. Elle n'a même pas toujours de charte, et quand il y en a une, il est bien rare que celle-ci fixe une quelconque constitution politique ou administrative. Elle peut avoir un maire, ou pas. Ce qui fait la commune, alors, c'est le serment mutuel prêté par les habitants d'une ville ou d'une campagne de *se tenir ensemble*. Dans le chaos du XI^e siècle en France, la commune, c'est se jurer assistance, s'engager à se soucier les uns des autres et à se défendre contre tout oppresseur. C'est littéralement une *conjuratio*, et les conjurations seraient restées chose honorable si les légistes royaux n'avaient pas entrepris dans les siècles suivants de leur associer l'idée de complot, pour mieux s'en débarrasser. Un historien oublié résume : « Sans association par serment, il n'y avait pas de commune, et cette association suffisait pour qu'il y eût commune. Commune a exactement le même sens que serment commun. » La commune, c'est donc le pacte de se confronter ensemble au monde. C'est compter sur ses propres forces comme source de sa liberté. Ce n'est pas une entité qui est visée là : *c'est une qualité de lien et une*

façon d'être dans le monde. Voilà un pacte qui ne pouvait qu'imploser avec l'accaparement de toutes les charges et de toutes les richesses par la bourgeoisie, avec le déploiement de l'hégémonie étatique. C'est ce sens originaire, médiéval de la commune, depuis longtemps perdu, qu'a retrouvé on ne sait comment la fraction fédéraliste de la Commune de Paris en 1871. Et c'est à nouveau ce sens qui resurgit périodiquement depuis lors, du mouvement des communes soviétiques – qui fut le fer de lance oublié de la révolution bolchevique jusqu'à ce que la bureaucratie stalinienne en arrête la liquidation – jusqu'à l'«intercommunalisme révolutionnaire» de Huey P. Newton en passant par la Commune de Kwangju de 1980 en Corée du Sud. Déclarer la Commune, c'est à chaque fois sortir le temps historique de ses gonds, faire brèche dans le continuum désespérant des soumissions, dans l'enchaînement sans raison des jours, dans la morne lutte de chacun pour sa survie. Déclarer la Commune, c'est consentir à *se lier*. Rien ne sera plus comme avant.

2. Gustav Landauer écrivait: «Il n'y a dans la vie communautaire des hommes qu'une structure adéquate à l'espace: la commune et la confédération des communes. Les frontières de la commune sont pleines de sens (ce qui exclut naturellement la démesure, mais pas la déraison ou l'inopportunité, en un cas isolé): elles entourent un lieu qui finit naturellement là où il finit.» Qu'une réalité politique

puisse être essentiellement spatiale, voilà qui défie un peu l'entendement moderne. D'un côté parce que nous avons été habitués à appréhender la politique comme cette dimension abstraite où se distribuent, de gauche à droite, positions et discours. De l'autre parce que nous héritons de la modernité une conception de l'espace comme étendue vide, uniforme et mesurable dans laquelle viennent prendre place objets, créatures ou paysages. Mais le monde sensible ne se donne pas à nous ainsi. L'espace n'est pas neutre. Les choses et les êtres n'occupent pas une position géométrique, mais l'affectent et en sont affectés. Les lieux sont irréductiblement chargés – d'histoires, d'impressions, d'émotions. Une commune s'attaque au monde depuis son lieu propre. Ni entité administrative ni simple découpage géographique, elle exprime plutôt un certain niveau de partage inscrit territorialement. Ce faisant, elle ajoute au territoire une dimension de profondeur qu'aucun état-major ne pourra faire figurer sur aucune de ses cartes. Par sa seule existence, elle vient briser le quadrillage raisonné de l'espace, elle voue à l'échec toute velléité d'«aménagement du territoire».

Le territoire de la commune est physique parce qu'il est existentiel: là où les forces d'occupation pensent l'espace comme un réseau ininterrompu de *clusters* auquel différentes opérations de *branding* donnent l'apparence de la diversité, la commune se pense d'abord comme rupture concrète,

située, avec l'ordre global du monde. La commune habite son territoire, c'est-à-dire qu'elle le façonne, autant que celui-ci lui offre une demeure et un abri. Elle y tisse les liens nécessaires, elle se nourrit de sa mémoire, elle trouve un sens, un langage à la terre. Au Mexique, un anthropologue indien, un de ceux qui défendent désormais la « communalité » comme principe directeur de leur politique, déclare à propos des communes Ayuujk : « La communauté est décrite comme quelque chose de physique, avec les mots “najx” et “kajp” (“najx”, la terre, et “kajp”, le peuple). “Najx”, la terre, rend possible l'existence de “kajp”, le peuple, mais le peuple, “kajp”, donne un sens à la terre, “najx”. » Un territoire intensément habité finit par devenir en lui-même une affirmation, une explicitation, une expression de ce qui s'y vit. Cela se voit tout autant dans un village Bororo dont le plan rend manifeste le rapport aux dieux de ses habitants que dans la floraison de tags qui suit une émeute, une occupation de place, n'importe lequel de ces moments où la plèbe se met à habiter à nouveau l'espace urbain.

Le territoire est ce par quoi la commune prend corps, trouve sa voix, accède à la présence. « Le territoire est notre espace de vie, les étoiles que nous voyons la nuit, la chaleur ou le froid, l'eau, le sable, les graviers, la forêt, notre mode d'être, de travailler, notre musique, *notre façon de parler*. » Ainsi s'exprime un Indien Nahua, un de ces *comuneros* qui reprirent par les armes, à la fin des années

2000, les terres communales d'Ostula accaparées par un quelconque gang de petits propriétaires terriens du Michuacan, pour y déclarer la Commune autonome de San Diego Xayakalan. C'est que toute existence un tant soit peu en prise sur le monde a besoin d'une terre où s'inscrire, que ce soit en Seine-Saint-Denis ou dans les terres aborigènes d'Australie. Habiter, c'est s'écrire, se raconter à même la terre. C'est ce que l'on entend encore dans le mot géo-graphie. Le territoire est à la commune ce que le mot est au sens – c'est-à-dire jamais un simple moyen. C'est là ce qu'oppose fondamentalement la commune à l'espace infini de l'organisation marchande : son territoire est la tablette d'argile qui seule dévoile son sens, et non une simple étendue dotée de fonctions productives habilement réparties par une poignée d'experts en aménagement. Il y a autant de différence entre un lieu habité et une zone d'activités qu'entre un journal intime et un agenda. Deux usages de la terre, deux usages de l'encre et du papier, que rien ne rapproche.

Toute commune, en tant que décision d'affronter ensemble le monde, place celui-ci en son centre. Lorsqu'un théoricien de la communalité écrit qu'elle « est inhérente à l'existence et à la spiritualité des peuples indigènes, caractérisées par la réciprocité, la collectivité, les liens de parenté, les loyautés primordiales, la solidarité, l'aide mutuelle, le *tequio*, l'assemblée, le consensus, la communication, l'horizontalité, l'autosuffisance,

la défense du territoire, l'autonomie et le respect de la terre mère», il oublie de dire que c'est la confrontation avec l'époque qui a requis cette théorisation. La nécessité de s'autonomiser des infrastructures du pouvoir ne relève pas d'une aspiration sans âge à l'autarcie, mais tient à la liberté politique qui se conquiert ainsi. La commune ne se contente pas de se dire elle-même : ce qu'elle entend rendre manifeste en prenant corps, ce n'est pas son identité, ou l'idée qu'elle se fait d'elle-même, mais l'idée qu'elle se fait de la vie. La commune ne peut d'ailleurs croître qu'à partir de son dehors, comme un organisme qui ne vit que de l'intériorisation de ce qui l'entoure. La commune, précisément parce qu'elle veut grandir, ne peut se nourrir que de ce qui n'est pas elle. Dès qu'elle se coupe du dehors, elle périclite, se dévore elle-même, s'entre-déchire, devient atone ou se livre à ce que les Grecs nomment à l'échelle de leur pays entier le «cannibalisme social», et ce précisément parce qu'ils se sentent isolés du reste du monde. Pour elle, il n'y a pas de différence entre gagner en puissance et se soucier essentiellement de son rapport à ce qui n'est pas elle. Historiquement, les communes de 1871, celle de Paris, mais aussi celles de Limoges, Périgueux, Lyon, Marseille, Grenoble, Le Creusot, Saint-Étienne, Rouen, aussi bien que les communes médiévales, ont été condamnées par leur isolement. Et tout comme, le calme rétabli en province, il fut loisible à Thiers

de venir écraser le prolétariat parisien en 1871, de la même façon la principale stratégie de la police turque lors de l'occupation de Taksim fut d'empêcher les manifestations partant des quartiers agités de Gazi, Beşiktaş ou des quartiers anatoliens de l'autre côté du Bosphore, de rallier Taksim, et Taksim de faire la liaison avec eux. Le paradoxe qu'affronte la commune est donc le suivant : elle doit à la fois réussir à faire consister une réalité territoriale hétérogène à «l'ordre global», et susciter, établir des liens entre des consistances locales, c'est-à-dire s'arracher à l'ancrage qui la constitue. Si l'un des deux objectifs n'est pas atteint : ou bien la commune enkystée dans son territoire se fait lentement isoler et supprimer ; ou bien elle devient une troupe errante, hors sol, étrangère aux situations qu'elle traverse, n'inspirant que méfiance sur son passage. C'est ce qui arriva aux détachements de la Longue Marche de 1934. Deux tiers des combattants y ont trouvé la mort.

3. Que le cœur de la commune soit précisément ce qui lui échappe, ce qui la traverse sans qu'elle puisse jamais se l'approprier, c'était déjà ce qui caractérisait les *res communes* dans le droit romain. Les «choses communes», c'était l'océan, l'atmosphère, les temples ; ce qu'on ne peut s'approprier en tant que tel : on peut bien s'accaparer quelques litres d'eau de mer, ou une bande du rivage, ou des pierres d'un temple, on ne peut faire sienne la mer

en tant que telle, pas plus qu'un lieu sacré. Les *res communes* sont paradoxalement ce qui résiste à la réification, à leur transformation en *res*, en *choses*. C'est la dénomination en droit public de ce qui échappe au droit public : ce qui est d'usage commun est irréductible aux catégories juridiques. Le langage, typiquement, est «le commun» : si l'on peut s'exprimer *grâce* à lui, *au travers* de lui, il est aussi ce que nul ne peut posséder en propre. On ne peut qu'en *user*.

Des économistes se sont attachés à développer ces dernières années une nouvelle théorie des « communs ». Les « communs », ce serait l'ensemble de ces choses que le marché a le plus grand mal à évaluer, mais sans quoi il ne fonctionnerait pas : l'environnement, la santé mentale et physique, les océans, l'éducation, la culture, les Grands Lacs, etc., mais aussi les grandes infrastructures (les autoroutes, Internet, les réseaux téléphoniques ou d'assainissement, etc.). Selon ces économistes à la fois inquiets de l'état de la planète et soucieux d'un meilleur fonctionnement du marché, il faudrait inventer pour ces « communs » une nouvelle forme de « gouvernance » qui ne reposerait pas exclusivement sur lui. *Governing the Commons* est le titre du récent best-seller d'Elinor Ostrom, prix Nobel d'Économie en 2009, qui a défini huit principes pour « gérer les communs ». Comprenant qu'il y avait une place à prendre dans une « administration des communs »

encore toute à inventer, Negri et consorts ont fait leur cette théorie au fond parfaitement libérale. Ils ont même étendu la notion de commun à la totalité de ce que produit le capitalisme, arguant de ce que cela émanait en dernier ressort de la coopération productive entre les humains, qui n'auraient plus qu'à se l'approprier au travers d'une insolite « démocratie du commun ». Les éternels militants, toujours à court d'idées, se sont empressés de leur emboîter le pas. Ils se retrouvent maintenant à revendiquer « la santé, le logement, la migration, le travail de *care*, l'éducation, les conditions de travail dans l'industrie textile » comme autant de « communs » qu'il faudrait s'approprier. S'ils continuent dans cette voie, ils ne tarderont pas à revendiquer l'autogestion des centrales nucléaires, non sans avoir demandé celle de la NSA, puisque Internet doit appartenir à tout le monde. Des théoriciens plus raffinés s'imaginent quant à eux faire du « commun » le dernier principe métaphysique tiré du chapeau magique de l'Occident. Une « archè », écrivent-ils, dans le sens de ce qui « ordonne, commande et régit tout l'activité politique », un nouveau « commencement » qui doit donner naissance à de nouvelles institutions et un nouveau gouvernement du monde. Ce qu'il y a de sinistre dans tout cela, c'est cette incapacité à imaginer autre chose en guise de révolution que ce monde-ci flanqué d'une administration des hommes et des choses inspirée

des délires de Proudhon et des mornes fantaisies de la Deuxième Internationale. Les communes contemporaines ne revendiquent pas l'accès ni la prise en charge d'un quelconque « commun », elles mettent en place immédiatement une forme de vie commune, c'est-à-dire qu'elles élaborent un *rapport commun* à ce qu'elles ne peuvent s'approprier, à commencer par le monde.

Quand bien même ces « communs » passeraient entre les mains d'une nouvelle espèce de bureaucrates, rien au fond ne changerait de ce qui nous tue. Toute la vie *sociale* des métropoles opère comme une gigantesque entreprise de démoralisation. Chacun y est, dans chaque aspect de son existence, rigoureusement *tenu* par l'organisation d'ensemble du système marchand. On peut bien militer dans telle ou telle organisation, sortir avec sa bande de « potes » ; en dernier ressort, c'est chacun pour sa gueule, et il n'y a aucune raison de croire qu'il puisse en aller autrement. Tout mouvement, toute rencontre véritable, tout épisode de révolte, toute grève, toute occupation, est une brèche ouverte dans la fausse évidence de *cette vie-là*, atteste qu'une vie *commune* est possible, désirable, potentiellement riche et joyeuse. Il semble parfois que tout conspire à nous dissuader d'y croire, à effacer toute trace d'autres formes de vie, de celles qui se sont éteintes comme de celles que l'on s'apprête à éradiquer. Les désespérés qui sont aux commandes du navire craignent surtout d'avoir des passagers

moins nihilistes qu'eux. Et en effet, toute l'organisation de ce monde, c'est-à-dire de notre rigoureuse dépendance à celui-ci, est un démenti quotidien de toute autre forme de vie possible.

À mesure que le vernis social s'effrite, l'urgence de se constituer en force se répand, souterrainement mais sensiblement. Depuis la fin du « mouvement des places », on a vu éclore dans de nombreuses villes des réseaux d'entraide pour empêcher les expulsions locatives, des comités de grève et des assemblées de quartier, mais aussi des coopératives, pour tout et en tout sens. Coopératives de production, de consommation, de logement, d'enseignement, de crédit, et même des « coopératives intégrales » qui voudraient prendre en charge tous les aspects de la vie. Avec cette prolifération, c'est tout un tas de pratiques auparavant marginales qui se diffusent bien au-delà du ghetto radical qui se les était en quelque sorte réservées. Elles acquièrent ainsi un degré de sérieux et d'efficacité jusqu'ici inconnu. On y étouffe moins. Tout le monde ne se ressemble pas. On affronte ensemble le besoin d'argent, on s'organise ensemble pour en avoir ou s'en passer. Pour autant, une menuiserie ou un atelier mécanique coopératifs seront aussi pénibles que le salariat s'ils se prennent eux-mêmes pour but, au lieu de se concevoir comme moyens dont on se dote en commun. Toute entité économique est vouée à la mort, est *déjà* la mort, si la commune ne vient pas démentir sa prétention à la complétude. La

commune est alors ce qui fait communiquer entre elles toutes les communautés économiques, ce qui les transperce et les déborde, elle est le lien qui contrecarre leur propension à l'autocentrement. Le tissu éthique du mouvement ouvrier barcelonais du début du *xx^e* siècle peut servir de guide aux expérimentations en cours. Ce qui faisait son caractère révolutionnaire, ce n'était ni ses athénées libertaires, ni ses petits patrons qui imprimaient en contrebande de la monnaie estampillée CNT-FAI, ni ses syndicats de branche, ni ses coopératives ouvrières, ni ses groupes de *pistoleros*. C'était le *lien* entre tout cela, la vie qui s'épanouissait entre tout cela, et qui n'est assignable à aucune de ces activités, à aucune de ces entités. Telle était sa base inexpugnable. Il est d'ailleurs remarquable qu'au moment de l'insurrection de juillet 1936 les seuls à même de lier offensivement toutes les composantes du mouvement anarchiste aient été le groupe *Nosotros* : une bande marginalisée que le mouvement suspectait jusque-là d'« anarcho-bolchévisme », et qui venait un mois plus tôt de subir un procès public, et une quasi-exclusion, de la part de la FAI.

Dans bon nombre de pays européens frappés par « la crise », on assiste à un retour massif de l'économie sociale et solidaire, et des idéologies coopérativistes et mutualistes qui l'accompagnent. L'idée se répand selon laquelle cela pourrait constituer une « alternative au capitalisme ». Nous y voyons plutôt une alternative au

combat, une alternative à *la commune*. Pour s'en convaincre, il suffit de se pencher un peu sur la façon dont l'économie sociale et solidaire a été instrumentalisée par la Banque mondiale, notamment en Amérique du Sud, comme technique de pacification politique dans les vingt dernières années. On sait que le louable projet d'aider les pays du « Tiers Monde » à se développer est né dans les années 1960 dans l'esprit particulièrement contre-insurrectionnel de Robert McNamara, le secrétaire à la Défense des États-Unis de 1961 à 1968, l'homme du Viet-Nam, de l'Agent Orange et de l'opération Rolling Thunder. L'essence de ce projet économique n'est elle-même rien d'économique : elle est purement politique, et son principe est simple. Pour assurer la « sécurité » des États-Unis, c'est-à-dire pour vaincre les insurrections communistes, il faut les priver de leur meilleure cause : la pauvreté excessive. Pas de pauvreté, pas d'insurrection. Du pur Galula. « La sécurité de la République, écrivait McNamara en 1968, ne dépend pas seulement, ni même surtout, de sa puissance militaire, mais aussi de l'élaboration de systèmes stables, économiques et politiques, tant chez nous que dans les pays en voie de développement du monde entier. » Dans une telle perspective, le combat contre la pauvreté a plusieurs mérites : d'abord il permet d'occulter le fait que le véritable problème n'est pas la pauvreté, mais la richesse – le fait que quelques-uns

détiennent, avec le pouvoir, l'essentiel des moyens de production ; ensuite, il en fait une question d'ingénierie sociale, et non une donnée politique. Ceux qui moquent l'échec quasi systématique des interventions de la Banque mondiale depuis les années 1970 à réduire la pauvreté feraient bien de s'aviser qu'elles ont été le plus souvent de francs succès *quant à leur but véritable* : prévenir l'insurrection. Ce beau parcours dura jusqu'en 1994.

1994, c'est alors que le Programme national de solidarité (PRONASOL), lancé au Mexique en s'appuyant sur 170 000 «comités de solidarité» locaux pour amortir les effets de déstructuration sociale violente que devaient logiquement produire les accords de libre-échange avec les États-Unis, débouche sur l'insurrection zapatiste. Depuis lors, la Banque mondiale ne jure plus que par le micro-crédit, «le renforcement de l'autonomie et l'*empowerment* des pauvres» (Rapport de la Banque mondiale de 2001), les coopératives, les mutuelles, bref : l'économie sociale et solidaire. «Favoriser la mobilisation des pauvres dans des organisations locales pour qu'ils contrôlent les institutions étatiques, participent au processus de décision locale et, ainsi, collaborent à assurer la primauté de la loi dans la vie quotidienne», dit le même Rapport. Comprenez : coopter dans nos réseaux les leaders locaux, neutraliser les groupes contestataires, valoriser le «capital humain», intégrer dans des circuits

marchands même marginaux tout ce qui, jusque-là, leur échappait. L'intégration de dizaines de milliers de coopératives, voire d'usines récupérées, au programme «Argentine au travail» est le chef-d'œuvre contre-insurrectionnel de Cristina Kirchner, sa réponse calibrée au soulèvement de 2001. Le Brésil n'est pas en reste, avec son Secrétariat national de l'économie solidaire qui recensait déjà, en 2005, 15 000 entreprises, et s'intègre admirablement à la *success story* du capitalisme local. La «mobilisation de la société civile» et le développement d'une «autre économie» ne sont pas la réponse ajustée à la «stratégie du choc», comme le croit naïvement Naomi Klein, mais l'autre mâchoire de son dispositif. Avec les coopératives, c'est aussi la forme-entreprise, alpha et oméga du néolibéralisme, qui se diffuse. On ne peut se féliciter platement, comme certains gauchistes grecs, qu'explose dans leur pays, ces deux dernières années, le nombre des coopératives autogérées. Car la Banque Mondiale fait ailleurs exactement les mêmes comptes, et avec la même satisfaction. L'existence d'un secteur économique marginal adepte du social et du solidaire ne remet en aucun cas en cause la concentration du pouvoir politique et donc économique. Il le préserve même de toute remise en question. Derrière un tel glacis défensif, les armateurs grecs, l'armée et les grandes entreprises du pays peuvent continuer leur *business as usual*. Un peu de nationalisme, un

zeste d'économie sociale et solidaire, et l'insurrection peut bien attendre.

Pour que l'économie puisse prétendre au statut de « science des comportements », voire de « psychologie appliquée », encore a-t-il fallu faire proliférer à la surface de la Terre la créature économique – l'être de besoin. L'être de besoin, le besogneux n'est pas de nature. Longtemps, il n'y a eu que des façons de vivre, et non des besoins. On habitait une certaine portion de ce monde et l'on savait comment s'y nourrir, s'y vêtir, s'y amuser, s'y faire un toit. Les besoins ont été historiquement produits, par l'arrachement des hommes à leur monde. Que cela ait pris la forme de la razzia, de l'expropriation, des enclosures ou de la colonisation, peu importe. Les besoins sont ce dont l'économie a gratifié l'homme pour prix du monde dont elle l'a privé. Nous partons de là, il serait vain de le nier. Mais si la commune est prise en charge des besoins, ce n'est pas par souci économique d'autarcie, mais parce que la dépendance économique à ce monde est un facteur politique non moins qu'existential d'avilissement continué. La commune répond aux besoins en vue d'anéantir en nous l'être de besoin. Son geste élémentaire est, là où un manque est éprouvé, de se doter des moyens de le faire disparaître autant de fois qu'il peut se présenter. Quelques-uns ont un « besoin de maison » ? On ne se borne pas à leur en construire une, on met en place un atelier pour permettre à quiconque de se bâtir rapidement une

maison. On éprouve la nécessité d'un lieu pour se réunir, palabrer ou festoyer ? On en occupe ou on en construit un que l'on met à disposition aussi de ceux qui « ne font pas partie de la commune ». La question, on le voit, n'est pas celle de l'abondance, mais de la disparition du besoin, c'est-à-dire de la participation à une puissance collective à même de dissoudre le sentiment d'affronter le monde seul. L'ivresse du mouvement n'y suffit pas ; il faut à cela une profusion de *moyens*. Ainsi faut-il faire la différence entre la récente reprise de l'usine Vio-Me de Thessalonique par ses ouvriers et bon nombre de tentatives argentines d'autogestion diversement désastreuses dont Vio-Me pourtant s'inspire. C'est que d'emblée la reprise de l'usine a été conçue comme une offensive politique s'appuyant sur tout le reste du « mouvement » grec, et non comme une simple tentative d'économie alternative. Avec les mêmes machines, cette usine de joints pour carrelage s'est reconvertie dans la production de gels désinfectants fournis notamment aux dispensaires tenus par le « mouvement ». C'est l'écho qui se fait ici *entre* plusieurs facettes du « mouvement » qui a un caractère de commune. Si la commune « produit », ce ne peut être qu'incidemment ; si elle satisfait nos « besoins », c'est en quelque sorte par surcroît, par surcroît de son désir de vie commune ; et non en prenant la production et les besoins pour objet. C'est dans l'offensive ouverte contre ce monde qu'elle trouvera les alliés que sa

croissance exige. La croissance des communes est la véritable crise de l'économie, et la seule décroissance sérieuse.

4. Une commune peut se former dans n'importe quelle situation, autour de n'importe quel « problème ». Les ouvriers des usines AMO, pionniers du communalisme bolchevique, ouvrirent la première maison-commune d'URSS parce que après des années de guerre civile et de révolution, ils manquaient cruellement de lieux où partir en vacances. Un communard écrit ainsi, en 1930 : « Et lorsque sur le toit de la datcha collective les longues pluies d'automne commencèrent à tambouriner, sous ce toit une décision ferme fut prise : continuons notre expérience pendant l'hiver. » S'il n'y a pas de point de départ privilégié quant à la naissance d'une commune, c'est parce qu'il n'y a pas de point d'entrée privilégié dans l'époque. Toute situation, pour peu qu'on s'y attache avec conséquence, nous ramène à ce monde et nous lie à lui, à ce qu'il a d'invivable comme à ce qu'il présente de failles, d'ouvertures. Il y va, dans chaque détail de l'existence, de la forme de la vie tout entière. Parce que l'objet de toute commune, au fond, est le monde, elle doit craindre de se laisser entièrement déterminer par la tâche, la question ou la situation qui présidèrent à sa constitution, et qui ne furent que *l'occasion* de la rencontre. Dans le déploiement d'une commune, un seuil salutaire

est ainsi franchi quand le désir d'être ensemble et la puissance qui s'en dégage viennent déborder les raisons initiales de sa constitution.

S'il y a eu au cours des derniers soulèvements ne serait-ce qu'un enseignement de la rue, outre la diffusion des techniques d'émeutes et le recours désormais universel au masque à gaz – ce symbole d'une époque devenue définitivement irrespirable –, c'est une initiation à la joie qui vaut toute éducation politique. Il n'y a pas jusqu'aux peigne-culs à la nuque rasée de Versailles qui n'aient pris goût, dans les dernières années, à la manif sauvage et à la baston avec les flics. Chaque fois, les situations d'urgence, d'émeute, d'occupation ont fait naître plus que ce qu'elles mettaient initialement en jeu comme revendication, stratégie ou espoir. Ceux qui sont descendus à Taksim pour empêcher six cents arbres d'être arrachés y ont finalement trouvé autre chose à défendre : la place elle-même, en tant que matrice et expression d'une puissance enfin retrouvée, après dix ans de castration politique et de démembrement préventif de tout semblant d'organisation collective.

Ce qui relève de la commune dans l'occupation de la place Tahrir, de la Puerta del Sol, dans certaines occupations américaines ou dans les quarante jours inoubliables de la libre république de la Maddalena dans le Val de Suse, c'est de découvrir que l'on peut s'organiser sur une quantité de plans telle que nul ne peut les totaliser. Ce qui nous y a

grisés, c'était cela : le sentiment de participer, de faire l'expérience d'une puissance commune, inassignable et passagèrement invulnérable. Invulnérable parce que la joie qui nimbait chaque moment, chaque geste, chaque rencontre ne pourrait *jamais* nous être retirée. Qui fait à manger pour 1000 personnes ? Qui fait la radio ? Qui écrit les communiqués ? Qui tire à la catapulte sur les flics ? Qui construit une maison ? Qui coupe du bois ? Qui est en train de parler dans l'assemblée ? On ne sait pas, et on s'en fout : tout cela, c'est une *force sans nom*, comme disait un Bloom espagnol empruntant sans le savoir cette notion aux hérétiques du Libre-Esprit du XIV^e siècle. Seul le fait de sentir que ce que l'on fait, que ce que l'on vit participe d'un esprit, d'une force, d'une richesse communes permet d'en finir avec l'économie, c'est-à-dire avec le calcul, avec la mesure, avec l'évaluation, avec toute cette petite mentalité comptable qui est partout la marque du ressentiment, en amour comme dans les ateliers. Un ami qui avait longuement campé sur la place Syntagma s'étonnait que nous lui demandions comment les Grecs auraient pu organiser leur survie alimentaire si le mouvement avait incendié le Parlement et durablement mis à bas l'économie du pays : « Dix millions de personnes ne se sont jamais laissées mourir de faim. Même si cela aurait peut-être laissé place à quelques petites escarmouches de-ci de-là, ce désordre aurait été infime par rapport à celui qui règne ordinairement. »

Le propre de la *situation* à laquelle une commune fait face est qu'à s'y donner entièrement, on y trouve toujours plus que ce qu'on y amène ou que ce qu'on y cherche : on y trouve avec surprise sa propre force, une endurance et une inventivité que l'on ne se connaissait pas, et le bonheur qu'il y a à habiter stratégiquement et quotidiennement une situation d'exception. En ce sens, *la commune est l'organisation de la fécondité*. Elle fait naître toujours plus que ce qu'elle revendique. C'est cela qui rend *irréversible* le bouleversement qui a touché les foules descendues sur toutes les places et les avenues d'Istanbul. Des foules forcées pendant des semaines à régler par elles-mêmes les questions cruciales du ravitaillement, de la construction, du soin, de la sépulture ou de l'armement n'apprennent pas seulement à s'organiser, elles apprennent ce que, pour une grande partie, on ignorait ; à savoir : que nous *pouvons* nous organiser, et que cette puissance est fondamentalement joyeuse. Que cette fécondité de la rue ait été passée sous silence par tous les commentateurs démocratiques de la « reconquête de l'espace public », voilà qui en atteste bien assez la dangerosité. Le souvenir de ces jours et de ces nuits fait apparaître la quotidienneté ordonnée de la métropole plus intolérable encore, et met à nu sa vanité.

*Nous aurions aimé faire bref. Se passer de
généalogies, d'étymologies, de citations. Qu'un poème,
une chanson suffisent.*

*Nous aurions aimé qu'il soit assez d'écrire
«révolution» sur un mur pour que la rue s'embrace.
Mais il fallait démêler l'écheveau du présent, et
par endroits régler leur compte à des faussetés
millénaires.*

*Il fallait tenter de digérer sept années de convulsions
historiques. Et déchiffrer un monde où la confusion a
fleuri sur un tronc de méprise.*

*Nous avons pris le temps d'écrire en espérant que
d'autres prendraient le temps de lire.*

*Écrire est une vanité, si ce n'est pour l'ami. Pour
l'ami que l'on ne connaît pas encore, aussi.*

*Nous serons, dans les années qui viennent, partout où
cela crame.*

*Dans les périodes de répit, il n'est pas dur de nous
trouver.*

*Nous poursuivrons l'entreprise d'élucidation
commencée ici.*

*Il y aura des dates et des lieux où masser nos forces
contre des cibles logiques.*

Il y aura des dates et des lieux pour nous retrouver et débattre.

Nous ne savons pas si l'insurrection aura des airs d'assaut héroïque, ou si ce sera une crise de larmes planétaire - un brutal accès de sensibilité après des décennies d'anesthésie, de misère, de bêtise.

Rien ne garantit que l'option fasciste ne sera pas préférée à la révolution.

Nous ferons ce qu'il y a à faire.

Penser, attaquer, construire – telle est la ligne fabuleuse.

Ce texte est le début d'un plan.

À très vite,

Le comité invisible