

la renaissance des communs

David Bollier

LA RENAISSANCE DES COMMUNS

Pour une société de coopération et de partage

Traduit de l'américain par Olivier Petitjean

Préface d'Hervé Le Crosnier

ÉDITIONS **Charles Léopold Mayer**

38, rue Saint-Sabin – 75011 Paris/France
Tél. et fax: 33 [0]1 48 06 48 86/www.eclm.fr

Les Éditions Charles Léopold Mayer, fondées en 1995, ont pour objectif d'aider à l'échange et à la diffusion des idées et des expériences de la Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'homme (FPH) et de ses partenaires. Les ECLM sont membres de la Coredem (Communauté des sites de ressources documentaires pour une démocratie mondiale) qui rassemble une trentaine d'associations, d'instituts de recherche et de réseaux autour d'un moteur de recherche (scrutari), d'un glossaire commun, le LexiCommon, et de la collection « Passerelle » : www.coredem.info

Vous trouverez des compléments d'information, des mises à jour, l'actualité de l'auteur, etc., sur le site www.eclm.fr

© Éditions Charles Léopold Mayer, 2014

Essai n° 202

ISBN 978-2-84377-182-8

© David Bollier, 2013 pour la version anglaise. Ce livre est sous licence Creative Commons Attribution – Partage dans les mêmes conditions.

Voir <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.fr>



Mise en pages : La petite Manufacture - Delphine Mary

Conception graphique : Nicolas Pruvost

L'auteur

David Bollier se consacre aux communs depuis la fin des années 1990 comme auteur, consultant politique, militant et blogueur. Il a écrit ou dirigé douze livres, dont cinq traitent de sujets liés aux communs : *Silent Theft* (« Vol silencieux »), *Brand Name Bullies* (« Les petites brutes des marques »), *Viral Spiral* (« Spirale virale »), *The Wealth of the Commons* (« La richesse des communs ») et *Green Governance* (« Gouvernance verte »).

Il a créé et animé le site onthecommons.org de 2002 à 2010, avant de cofonder le Commons Strategies Group (Groupe stratégies de communs), un projet de consultance internationale dont l'objectif est de soutenir le mouvement global des communs. En 2002, Bollier a également cofondé Public Knowledge (Savoir public), une organisation civique basée à Washington et vouée à la défense des intérêts du public en matière de politiques et de législations relatives à Internet, aux télécommunications et au copyright. Aujourd'hui, il travaille sur un ensemble varié de projets liés aux communs avec des partenaires américains et internationaux. Il blogue à l'adresse Bollier.org et vit à Amherst, dans le Massachusetts, aux États-Unis.

L'association Vecam

Vecam est une association qui vise à donner aux citoyens des moyens pour comprendre, débattre et s'appropriier les transformations liées aux technologies du numérique. Les communs de la connaissance constituent un de ses axes prioritaires. Vecam intervient pour aider à l'organisation de réflexions (participations aux conférences internationales de Berlin) et d'actions (le « mois des communs » d'octobre 2013 en France). Elle participe à la diffusion des idées autour des communs avec l'édition de deux livres sur le sujet : *Libres Savoir : les biens communs de la connaissance*, 2011 et *Pouvoir Savoir : le développement face à la propriété intellectuelle et les biens communs*, 2005. Vecam est partie prenante du projet Remix the Commons lequel vise à documenter en vidéos libres la question des communs.

<http://vecam.org>

<http://remixthecommons.org>

REMERCIEMENTS

Il n'est pas exagéré de dire que l'écriture de ce livre procède des quinze dernières années de ma vie, au cours desquelles j'ai étudié assidûment les communs – leur fonctionnement, leurs implications politiques, leur importance culturelle et leur avenir. Il ne serait pas possible de remercier les centaines de « commoneurs » de par le monde avec lesquels j'ai partagé tant de rencontres instructives. (Ils se reconnaîtront !) Je vais donc distinguer mes chers collègues, complices et contradicteurs Silke Helfrich, Michel Bauwens et Heike Löschmann, ainsi que mes amis et collègues Peter Barnes, Jonathan Rowe (2011), John Richard.

J'aimerais remercier Hervé Le Crosnier, Karen Johnston, Charlie Cray, Ricardo Jomarron, John Richard et les autres lecteurs dont les suggestions m'ont permis d'améliorer le texte. Je suis particulièrement reconnaissant à Matthieu Calame, directeur de la Fondation Charles Léopold Mayer à Paris, de son intérêt envers les communs et de m'avoir confié l'écriture de ce livre en vue de sa traduction en français. J'exprime aussi ma reconnaissance à Olivier Petitjean, mon éditeur et traducteur en français, dont les commentaires érudits et bienveillants ont rendu ce livre plus intelligent, plus subtil et plus profond.

Bien entendu, j'assume l'entière responsabilité de toute erreur ou omission. Dans la mesure où un livre n'est toujours en réalité qu'une étape dans une conversation continue, et jamais le dernier mot, j'invite les commoneurs non seulement à corriger mes erreurs, mais aussi à porter cette conversation vers des territoires que je n'ai pas encore couverts. Les communs sont un vaste Nouveau Monde.

David Bollier
Amherst, Massachusetts
Avril 2013

*Pour Jonathan Rowe (1946-2011),
dont les intuitions sur les mystères des communs restent une source d'inspiration.*

PRÉFACE

Hervé Le Crosnier¹

La lecture du livre que vous avez entre les mains provoque un profond sentiment de joie, on y sent quelque chose qui pétille et qui rend l'espoir. Avec son style fluide (et excellemment traduit), David Bollier nous emmène dans un voyage du côté lumineux des relations humaines. Non que les dangers, les enclosures, les menaces sur les perspectives mondiales soient absents. Il s'agit bien d'une critique de la société néolibérale, de la transformation du monde sous l'égide d'un marché juge et arbitre des équilibres, et d'une critique de la façon dont les États baissent les bras devant les forces des monopoles privés. Mais cette critique se fait à partir des perspectives, des mouvements qui inventent ici et maintenant les utopies capables d'ouvrir les fenêtres et de faire entrer le vent joyeux d'une histoire à venir. La richesse des communs s'appuie sur leur longue histoire, rendue invisible par la suprématie du modèle économique individualiste. Mais c'est au futur que les communs peuvent offrir une architecture collective pour résister aux crises, économiques, sociales, politiques et écologiques, que nous connaissons.

Nous avons besoin d'un tel livre, à la fois accessible et pénétrant. Vous y reconnaîtrez les mouvements qui animent la planète Internet comme la persistance des pratiques sociales collectives qui remontent du fond des âges. Vous y découvrirez un bouillonnement d'activités qui ont toutes pour point central l'investissement personnel des acteurs et la volonté de construire ensemble, de faire en commun. Les communs sont avant tout une forme d'organisation sociale, une manière de décider collectivement des règles qui permettent d'avoir une vie plus juste, plus équilibrée. Un *buen vivir*, comme disent les Latino-Américains, c'est-à-dire l'exact opposé de la tendance à transformer tout en marchandise et à réduire l'activité

1. Hervé Le Crosnier est enseignant-chercheur à l'université de Caen. Sa recherche porte sur les relations entre Internet, et plus généralement le numérique, et la société. Il travaille également sur la théorie des biens communs et sur la communication scientifique. Il est membre de l'association Vecam.

des humains à l'expression de leurs intérêts personnels immédiats. *L'Homo economicus* qui hante les réflexions politiques et économiques depuis John Locke et Adam Smith se trouve réduit à son squelette : une fiction qui sert à justifier la domination d'un marché qui pense pouvoir couvrir tous les champs de l'activité humaine et qui fabrique la soumission des pouvoirs publics à son ordre et à son idéologie. Au travers des multiples exemples de construction de communs qui servent de support au raisonnement de David Bollier se dessine au contraire une conception des individus autrement plus complexe, et vraisemblablement plus conforme à la réalité. Si l'intérêt personnel est bien, et ce serait absurde de le nier, un des moteurs de l'action, il est loin d'en constituer l'alpha et l'oméga. À côté, contre, en dehors et en face, les humains savent montrer des appétences à la sociabilité, au partage, à l'altruisme, à la coopération. L'homme est certainement *sociabilis* avant d'être *economicus*.

L'étude des communs, au travers de tous les exemples concrets présentés dans ce livre, nous montre qu'il y a des comportements collectifs, des normes sociales qui dépassent la seule addition des comportements individuels sur laquelle se base l'économie néo-classique. Quand Margaret Thatcher déclare : *"There's no such thing as society"*, une phrase qui va servir de leitmotiv à toute la période néolibérale qui s'ouvre alors, elle nie les évidences issues des pratiques quotidiennes pour les remplacer par une fiction. Les comportements des individus dans les situations les plus difficiles, la construction de ce que David Bollier appelle les « communs de subsistance » nous montrent au contraire que la logique du « faire ensemble », la question de l'équité du partage et la volonté de s'en sortir collectivement sont au contraire les ressorts des populations les plus démunies ou confrontées à des situations de crise.

Car, contrairement aux mythes néoclassiques, les gens se parlent, s'organisent, font émerger des règles et se donnent les moyens de les faire respecter. Les communs ne sont ni des phalanstères, isolés et protégés du monde extérieur, ni des espaces sans droit, où chacun pourrait puiser à sa guise. La fable d'un commun abstrait, qui serait ouvert à tous, sert de cadre aux réflexions de Garrett Hardin sur la « tragédie des communs », mais ne ressemble nullement aux espaces dans lesquels vivent réellement les humains. On trouve certes des communs trop larges pour qu'on puisse en assurer aisément le

contrôle. Ceux-ci apparaissent ouverts et sont vite dégradés par l'avidité marchande : épuisement des ressources, pollution, mépris des populations... Loin de constituer un domaine public, ces communs universels sont investis rapidement par les plus fortunés, les plus actifs, les plus influents, ne laissant que des miettes aux populations. Une situation qui conduit inéluctablement à une mainmise monopolistique et à la destruction des équilibres naturels.

Le mouvement des communs s'est souvent appuyé sur des actions locales, sur des analyses ponctuelles, sur des collectifs de taille maîtrisable. Ce n'est que récemment, à la suite de l'expérience de la constitution et du maintien d'Internet par une vaste population mondialement répartie, que nous considérons des ressources globales comme des communs universels. C'est au travers de l'étude de ces communs universels que David Bollier avance une proposition innovante de relation entre les communautés concernées et les structures étatiques. On connaît bien les porosités qui existent entre le marché et les communs, par exemple en regardant les logiciels libres, Internet ou la production coopérative. La relation entre les communautés qui protègent, partagent et maintiennent des ressources et les États est plus complexe. Ceux-ci, depuis les révolutions du XVIII^e siècle, se considèrent investis, par l'élection démocratique, de ces mêmes missions et s'imaginent « propriétaires » du domaine public. David Bollier avance l'idée d'un autre type de contrat, une « garantie publique », qui rend les États (et les autres structures publiques, locales ou supranationales) *garants* des communs considérés et non *décideurs*. Il s'agit d'assurer aux citoyens investis que la décision définitive sera bien dans les mains de tous. L'autorisation d'exploiter, et souvent de surexploiter, ces communs universels ne pourra plus être donnée aux corporations et aux industries dominantes sans que les populations y soient associées. Cette proposition d'une relation complexe qui viendrait changer les modes de gestion de l'économie par les États apparaît comme une manière de contrer la montée de l'extractivisme, la destruction des environnements ou la mainmise sur le vivant et la biomasse. Elle renforce par ailleurs la pratique démocratique en accompagnant la délégation par l'action collective. Il s'agit d'articuler l'expérience acquise dans la gestion de communs locaux avec le besoin d'une gouvernance mondiale renouvelée pour faire face aux enjeux de notre siècle. Nourrir

bientôt 9 milliards d'humains, s'adapter au changement climatique, répartir les richesses à l'échelle de la planète, et fondamentalement éviter que les logiques d'inégalités qui sont aujourd'hui dominantes ne nous conduisent à des explosions guerrières ou à des conflits économiques dont les populations feront les frais, rend nécessaire cette activité en commun.

Les communs, de l'échelle locale à l'échelle globale, sont la source d'une nouvelle conception de la richesse qui ne se mesure plus en PIB ou en obligations boursières, mais s'évalue en fonction de la capacité des humains à vivre ensemble. Nous y apprenons à partager ce qui est disponible et à inventer les formes sociales, les règles, les critères qui favorisent l'investissement de chacun dans l'intérêt de tous. C'est cette joie des communs qui transparait tout au long de l'ouvrage de David Bollier. Il ne s'agit jamais de solutions clés en main, de rêves d'une humanité parfaite, mais bien de la nécessité de faire avec les humains imparfaits que nous sommes pour construire des sociétés inclusives, égalitaires. Comment partager les fruits de la nature et de la connaissance, protéger les ressources rares et travailler à étendre sans cesse les ressources inépuisables de la connaissance et de la culture grâce à de nouvelles formes d'organisation de la vie collective ? David Bollier, au long de ce livre, ne cesse d'appuyer cette force humaniste sur des exemples concrets émanant de communautés engagées dans la construction et la défense de communs. C'est la force d'« utopie pragmatique » des communs qui s'exprime au fil de ces pages. Sachons nous en emparer pour renouveler notre imaginaire politique.

INTRODUCTION

Lorsqu'au cours d'un voyage en avion ma voisine se tourna vers moi et me demanda soudain : « Eh bien, que faites-vous dans la vie ? », je lui répondis que mon occupation principale était d'étudier les communs et de militer pour leur protection.

Étonnement poli. « Pardon ? » Ce n'était pas la première fois. Je mentionnai alors les exemples habituels : le grand jardin public de Boston appelé le Common, les pâturages médiévaux, et aussi la prétendue « tragédie des communs », ce cliché ayant servi à endoctriner toute une génération d'étudiants.

Percevant une lueur d'intérêt, je continuai sur ma lancée en évoquant les logiciels libres, Wikipédia et les licences Creative Commons. Au risque d'étourdir ma compagne de voyage, j'énumérai une liste de communs rarement perçus comme tels : les vastes terres du domaine public exploitées pour leurs ressources minières ou forestières, les fréquences de radiodiffusion que les chaînes de télévision utilisent gratuitement, ou encore le brevetage du génome humain. Je citai aussi les merveilleuses fêtes de quartier de ma ville d'origine, l'« économie du don » des systèmes de don de sang et le langage lui-même – une ressource que tout le monde peut utiliser librement, mais dont les mots et les lettres font de plus en plus souvent l'objet de marques déposées. Sans parler des pêcheries, des terres agricoles et de l'eau. On estime que 2 milliards de personnes dans le monde subviennent à leurs besoins quotidiens à travers une forme ou une autre de gestion communautaire de ces ressources naturelles.

Je m'attendais à ce que ma nouvelle connaissance retourne à son livre ou se mette à contempler à travers le hublot les nuages cotonneux au-dessus des Grandes Plaines du Midwest. Au contraire, son visage s'éclaira. « Ah, je comprends ! Les communs sont des choses qui n'appartiennent à personne et qui sont partagées par tout le monde. »

Bien dit.

Elle observa que le parc où elle promenait son chien et se mêlait à des inconnus était également un commun – tout comme la liste

de diffusion électronique pour parents à laquelle elle appartenait. Elle évoqua un lac proche de chez elle, ainsi qu'une place publique dans le centre de sa ville accueillant toutes sortes d'événements.

Dans les pays modernes et industrialisés de la planète, les communs risquent d'apparaître comme une idée étrangère, énigmatique. Aux États-Unis, les communs sont parfois invoqués comme une forme d'allusion kitsch à une tradition anglaise d'opérette (*Coxswain Commons Apartments*), mais à part ça, le mot est peu usité. Nous n'avons pas vraiment de langage pour nommer les communs – les véritables communs – et ils tendent donc à demeurer invisibles, tenus pour acquis. Les communs ne sont pas une catégorie culturelle familière. Tout ce qui a de la valeur est habituellement associé soit au « marché », soit à l'État. L'idée que les gens puissent s'organiser eux-mêmes et établir des arrangements durables pour gérer leurs ressources, et que ce modèle de gouvernance sociale soit capable de générer une immense valeur – eh bien, cette idée apparaît ou bien comme utopique, ou bien comme du romantisme communiste, ou bien, au mieux, comme peu réaliste. L'idée que les communs puissent être un véhicule d'émancipation sociale et politique et de transformation sociétale, comme l'avancent certains de leurs partisans, paraît tout bonnement ridicule.

L'objet de ce livre est de mettre fin à de tels préjugés en offrant une brève introduction aux communs. Ayant constaté, au cours des années, tant de confusion à leur sujet – et ayant observé que le riche corpus de recherches et d'analyses sur la question restait peu accessible au commun des lecteurs, et que les actions et projets militants demeuraient trop souvent isolés, ignorés ou incompris –, il m'a paru qu'il était temps d'écrire une synthèse courte et accessible sur le sujet.

Je veux que vous, lecteur, vous mettiez à la place de ma voisine questionneuse le temps d'un court voyage. Vous avez certaines intuitions sur les communs et sur le besoin de coopération sociale. Vous êtes certainement conscient de l'incapacité totale du système dominé par les grandes entreprises capitalistes et par l'État à résoudre les énormes problèmes qu'il engendre. Vous vous êtes peut-être même alarmé de la privatisation d'innombrables ressources publiques, de la prolifération de la publicité dans les moindres recoins de nos existences, ou de la liste toujours croissante des déséquilibres environnementaux.

De mon côté, j'ai de nombreuses histoires à raconter sur la puissance des communs et leur capacité à affronter ces problèmes de manière innovante, et ce, dans une optique sociale et citoyenne. Au cours d'innombrables heures de recherche et d'écriture sur les multiples formes d'« enclosure » des communs – par lesquelles notre richesse partagée se trouve accaparée par des intérêts commerciaux et transformée en marchandises privées exclusives –, j'ai appris combien notre ignorance des communs est dangereuse. C'est qu'elle rend possible le « pillage privé de notre richesse commune », comme le formulait le sous-titre de mon tout premier livre sur les communs, intitulé *Silent Theft* (« Vol silencieux »)².

Nous avons si peu de mots pour nommer les pathologies du marché et les alternatives pratiques fondées sur les communs. J'aime à penser que rien qu'en nommant les communs nous commençons déjà à nous les réapproprier. Nous y gagnons une perspective plus saine sur les limites des marchés. Nous réapprenons à participer à l'acte de *faire commun* avec les autres. Et nous en tirons de nombreux bienfaits – économiques, sociaux, politiques, civiques, physiques et même esthétiques –, bienfaits qui ne sont pas de ceux qui s'achètent en magasin.

Les nombreuses idées fausses qui entourent les communs m'agacent. Je voudrais donc expliquer pourquoi l'histoire des communs et la vision politique qu'ils soutiennent doivent être une cause d'optimisme. Je voudrais montrer comment les communs peuvent remédier à nos maux économiques en mettant en avant une théorie plus riche de la *valeur* que l'économie conventionnelle. Il ne s'agit pas seulement là d'une querelle oiseuse d'universitaires, mais aussi et surtout d'un enjeu pratique urgent – parce qu'une part énorme de notre vie politique et économique est assujettie à la voracité des marchés, au type de relations sociales appauvries qu'ils promeuvent et aux dommages écologiques qu'ils engendrent.

D'innombrables exemples pratiques de communs – dans le domaine des ressources naturelles, de l'information ou de la vie civique – permettent de dessiner les contours d'un nécessaire contre-modèle. Ces communs intègrent la production économique,

2. Pour tous les livres et articles cités dans ce livre, voir les références complètes en bibliographie p. 185.

la coopération sociale, la participation personnelle et l'idéalisme éthique pour constituer un paradigme pratique d'autonomie et d'avantage collectif. Fondamentalement, les communs sont une économie et un ordre social parallèles qui affirment tranquillement, mais fermement, qu'un autre monde est possible. Et aussi que nous pouvons le construire nous-mêmes, maintenant.

Comme nous le verrons dans les pages qui suivent, le paradigme des communs recèle un potentiel inestimable pour réinventer des États en panne et réformer des marchés prédateurs. Il peut nous aider à reprendre le contrôle de notre culture excessivement commercialisée et consumériste. Il peut favoriser l'émergence de nouvelles formes de «gouvernance verte» pour protéger l'environnement.

À une époque où notre démocratie représentative est devenue une mascarade tape-à-l'œil orchestrée par les intérêts financiers et par des bureaucraties distantes, les communs proposent de nouvelles formes de participation et de responsabilisation à la base qui peuvent faire une réelle différence dans la vie des gens.

Il faut insister sur le fait que les communs n'ont rien à voir avec un «message politique» tel que les élaborent les stratèges électoraux, ni avec une idéologie ou une doctrine. Il ne s'agit pas non plus simplement de donner un nouveau nom à l'«intérêt public». Le paradigme des communs constitue fondamentalement une philosophie politique, laquelle propose des approches et des réponses spécifiques, mais (comme nous le verrons dans le chapitre 9) il est aussi bien plus que cela, parce qu'il nous interpelle à de nombreux niveaux – émotionnel, intellectuel, social, et même spirituel.

En tant que paradigme, les communs consistent en un ensemble évolutif de modèles opérationnels d'autoorganisation, de satisfaction des besoins et de gestion responsable qui combinent l'économie et le social, le collectif et le personnel. Ce paradigme est fondamentalement humaniste, et ses implications politiques sont profondes. Car, dans la pratique, promouvoir les communs, c'est se heurter très rapidement au duopole du marché et de l'État.

Le marché et l'État, jadis radicalement séparés du point de vue moral et politique, sont aujourd'hui comme deux frères siamois : leur alliance étroite est fondée sur une vision du monde partagée, faite de progrès technologique, de prédominance du modèle de

l'entreprise, ainsi que de croissance ininterrompue de l'activité économique et de la consommation. Les acteurs des communs – les «commoneurs» – savent qu'il s'agit là non seulement d'une vision moralement déficiente et spirituellement insatisfaisante pour l'humanité, mais que c'est aussi une utopie fantasmatique, folle, écologiquement insoutenable – une idole vacillante qui ne commande plus le respect absolu dont elle bénéficiait autrefois.

Les communs dessinent une vision très différente de l'épanouissement humain et de l'éthique. Ils invitent les gens à inventer leurs propres styles d'émancipation, par eux-mêmes et à l'endroit où ils sont. Le paradigme des communs n'a pas grand-chose à voir avec l'étroitesse d'esprit de la politique politicienne, avec les idéologies rigides ou avec les institutions centralisées éloignées du terrain. Il veut construire à neuf. Pour reprendre les termes mémorables de R. Buckminster Fuller : «Si vous voulez changer quelque chose, construisez un nouveau modèle qui rende l'ancien modèle obsolète.»

C'est précisément ce que s'emploie à faire aujourd'hui un puissant mouvement des communs tout autour de la planète. Celui-ci invente de nouveaux modèles de production, des formes plus ouvertes et responsables de gouvernance, des cultures et des technologies innovantes, des modes de vie sains et attractifs. C'est une révolution tranquille – autoorganisée, diverse et citoyenne. Ce mouvement est pragmatique bien qu'idéaliste et, pour le moment, rarement impliqué dans la vie politique conventionnelle et ses débats. Pourtant, il n'a cessé de grandir, souvent ignoré des médias dominants et de l'establishment politique. Il semble destiné à une expansion continue, parce que les diverses tribus transnationales de commoneurs parviennent de mieux en mieux à se trouver et à coordonner leurs efforts et leurs réflexions pour faire cause commune contre les dysfonctionnements toujours plus manifestes de l'État/marché et contre sa paranoïa antidémocratique.

J'espère qu'à travers ce livre je parviendrai à montrer à quel point les communs, tels qu'ils s'épanouissent actuellement dans divers contextes, représentent des logiques et des dynamiques sociales véritablement nouvelles et différentes. Je promets de rester bref, accessible et intéressant – tout en signalant autant que possible les complexités et les défis à relever, qui nécessitent de poursuivre la réflexion.

Nous sillonnerons une partie de l'histoire occultée des communs, nous revisiterons la calomnie connue sous le nom de «tragédie des communs», et nous verrons comment une génération de chercheurs et de militants a récemment initié une redécouverte des communs.

Nous examinerons aussi la profonde remise en question à laquelle les communs nous forcent à soumettre les mythes dominants sur les droits de propriété, les marchés et la valeur – et comment ils offrent les fondements, très différents, d'une nouvelle économie politique. Dans leurs aspects les plus profonds, les communs vont bien au-delà du plan de l'économie, de l'administration et de la politique. Ils nous renvoient – nous, créatures d'une société globale de marché – vers un ordre d'existence (ontologie) et de savoir (épistémologie) radicalement différent de celui auquel nous avons été accoutumés. Les communs suggèrent de nouveaux paradigmes de moralité, de comportement et d'aspirations humaines, qui dépassent de loin les modèles appauvrissants enseignés en première année d'école de commerce.

Une présentation des communs ne serait pas complète sans un aperçu des diverses formes d'*enclosures* qui entraînent la dépossession de communautés entières et la dégradation de leur environnement et de leur culture. De nombreux domaines de notre patrimoine commun sont aujourd'hui en état de siège – l'eau, la terre, les forêts, les pêcheries, les organismes vivants, les œuvres créatives, l'information, les espaces publics, les cultures indigènes. La bonne nouvelle est que les commoneurs parviennent à combattre cette logique rampante d'enclosure à l'aide d'un remarquable arsenal d'outils et de modèles aussi robustes qu'innovants. Nous rencontrerons dans les pages qui suivent certaines des réponses les plus impressionnantes et les plus aisément reproductibles : les licences «copyleft» pour les logiciels libres et la culture libre ; les sites Web collaboratifs et autres formes de production par les pairs ; la gestion en commun des semences, de la terre, de l'eau et des autres ressources naturelles ; les fiducies, ou *trusts*, dédiées à la gestion de biens communs dépassant le niveau local ; les circuits alimentaires courts, relocalisés, qui associent l'engagement citoyen et l'approvisionnement commercial ; et bien d'autres choses encore.

Il suffira alors d'en revenir à une perspective globale pour voir ces différents éléments historiques, politiques et pratiques se

cristalliser pour former un paradigme nouveau et cohérent. Nous sommes quelques-uns à oser espérer une véritable *renaissance des communs*. J'ai récemment coédité avec Silke Helfrich un ouvrage collectif intitulé *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State* («La richesse des communs : un monde au-delà du marché et de l'État»), lequel illustre, à travers 73 chapitres écrits par des militants et chercheurs de 30 pays, l'ampleur et la vitalité du mouvement de défense et d'invention des communs. On retrouve aujourd'hui les communs aussi bien dans des écovillages allemands que dans des communautés de pêcheurs chiliennes. Ils sont en évidence dans les milliers de revues scientifiques en libre accès (*open access*), mais aussi dans l'explosion de monnaies alternatives utilisées au niveau local.

Ces développements témoignent de ce que les dogmes dominants de l'individualisme de marché, de la propriété privée et de l'économie néolibérale ne peuvent pas produire, et ne produiront jamais, les changements nécessaires. C'est ce que sont encore venues démontrer la crise financière de 2008 et ses suites. Et pourtant, les promoteurs traditionnels du changement et des réformes – progressistes et sociaux-démocrates –, même s'ils dénoncent avec raison les pathologies de l'État/marché, sont eux-mêmes trop épuisés pour imaginer de nouvelles voies de sortie. Ils sont trop imprégnés de l'état d'esprit et des habitudes culturelles propres à l'État/marché, trop naïfs ou timides face au capital financier pour envisager des idées ou des institutions politiques nouvelles. Les progressistes et sociaux-démocrates d'aujourd'hui ne semblent même plus aspirer à des transformations sociales ou politiques ambitieuses. Ils se contentent de se dépatouiller avec l'ordre existant, en se concentrant sur la conservation ou la conquête du pouvoir et de ses sinécures, comme s'ils constituaient la clé magique du changement social.

Lorsque notre voyage parviendra à son terme, nous considérerons l'avenir du paradigme des communs et de sa confrontation avec les dogmes rassis de l'idéologie néolibérale. Comment détrôner une théologie du «marché libre» incapable de tenir ses promesses, mais qui empêche toute considération sérieuse des alternatives possibles ? Notre système archaïque d'États-nations et d'organisations internationales ne parvient pas à se mobiliser pour remédier intelligemment aux graves périls qui menacent l'écosystème planétaire, ni à se mettre d'accord sur des mesures sérieuses pour améliorer la

justice sociale ou promouvoir une distribution plus équitable des richesses.

Face aux dysfonctionnements colossaux et inquiétants de la gouvernance néolibérale, un mouvement florissant de communs d'Inde et d'Italie, d'Allemagne et du Brésil, des États-Unis, d'Angleterre et de bien d'autres régions du monde, coordonnant vigoureusement leurs efforts grâce à la culture globale d'Internet, est en train de construire un nouvel imaginaire de changement. Il ne s'agit pas d'une idéologie utopiste, mais plutôt d'une révolution au coup par coup conduite par des rêveurs pragmatiques et avisés, déterminés à construire des alternatives vivantes et fonctionnelles.

Asseyez-vous donc et détendez-vous. Parlons des communs.

I. LA REDÉCOUVERTE DES COMMUNS

Les femmes d'Erakulapally – un petit village à deux heures de route à l'ouest d'Hyderabad, en Inde – étendent une couverture sur le sol poussiéreux et y déposent délicatement trente petits tas de semences colorées et odorantes : leur trésor. Pour ces femmes – toutes des dalits, membres de la caste la plus pauvre et déconsidérée de l'Inde –, ces semences ne sont pas seulement des semences. Elles sont le symbole de leur émancipation et de la renaissance de leurs écosystèmes. Ces semences locales ont permis à des milliers de femmes des petits villages de l'État de l'Andhra Pradesh d'échapper à leur destin d'ouvrières asservies et sous-payées, et de se constituer en paysannes dignes et autonomes.

En 2010, lorsque je visitai Erakulapally sous l'égide de l'organisation non gouvernementale Deccan Development Society (Société pour le développement du Deccan), les prix alimentaires augmentaient en Inde à un rythme de 18 % par an, avec pour conséquence une aggravation de la faim et des désordres sociaux à travers le pays. Mais ces 5 000 femmes et leurs familles, réparties dans 75 villages de l'Andhra Pradesh, non seulement disposaient de suffisamment de nourriture pour subvenir à leurs besoins – deux repas par jour, au lieu d'un seul précédemment –, mais avaient atteint en outre cette sécurité alimentaire sans recourir ni à des semences génétiquement modifiées, ni à la monoculture, ni à des pesticides, ni à des experts extérieurs, ni à des aides gouvernementales, ni à des marchés agricoles volatils. Que ces femmes aient réussi à assurer ainsi leur « souveraineté alimentaire » (pour employer l'expression convenue) était d'autant plus remarquable qu'elles étaient des exclues, de plusieurs points de vue à la fois : en tant qu'« intouchables » dévalorisées du point de vue social, en tant que femmes, en tant que pauvres et en tant que villageoises rurales.

Durant la « révolution verte » des années 1960 et 1970, les gouvernements et des fondations occidentales lancèrent une offensive

d'envergure pour introduire la production commerciale à grande échelle de riz et de blé dans les pays dits « sous-développés ». Cet effort contribua certes à remédier à la famine à court terme, mais il entraîna aussi l'introduction dans de nombreux écosystèmes indiens de cultures exotiques qui nécessitent des pesticides coûteux et toxiques. Ces cultures sont également plus vulnérables à la sécheresse et sujettes à la volatilité des marchés agricoles. La révolution verte eut ainsi pour conséquence tragique de remplacer les céréales traditionnelles, de type millet, qui avaient été cultivées par des générations de villageois. La généralisation de monocultures commerciales aussi coûteuses qu'imprévisibles en termes de revenus est souvent tenue pour responsable des centaines de milliers de suicides de paysans indiens survenus au cours de la dernière décennie.

Les femmes d'Erakulapally ont constaté que leurs cultures traditionnelles étaient bien mieux adaptées d'un point de vue écologique aux territoires semi-arides de l'Andhra Pradesh, avec leurs types de sols et leur climat caractéristiques, que les semences brevetées venues d'Occident. Afin de retrouver les voies d'une agriculture biodiverse, ces femmes ont dû demander à leurs mères et à leurs grand-mères de rechercher des douzaines de semences anciennes et presque oubliées. Elles ont acquis finalement, après plusieurs cycles culturels, suffisamment de semences pour redonner vie aux « polycultures » traditionnelles. Celles-ci consistent à planter six ou sept types de semences différents sur un même champ, ce qui constitue une sorte d'« éco-assurance ». Peu importe qu'il pleuve trop ou pas assez, que la pluie vienne trop tôt ou trop tard, *une partie* de ces semences donnera du grain. Les familles auront suffisamment à manger, quels que soient les aléas climatiques – et il n'y aura pas besoin de se procurer de coûteuses semences génétiquement modifiées, ni des pesticides ou des engrais synthétiques.

Cette reconquête d'une agriculture traditionnelle ne s'est pas effectuée au moyen d'un « transfert de technologie » ni même d'un programme public de recherche agronomique. Elle s'est opérée à travers un processus de réappropriation du « savoir des gens », et en encourageant délibérément la collaboration sociale et l'échange de semences. Dans les villages participant à ces échanges, chaque paysan a une maîtrise totale de toutes les semences qu'il utilise, et chaque foyer a sa propre « banque de gènes », ou collection de semences.

Comme le disent ces femmes: « Nos semences, nos savoirs. » Chaque semence est une capsule de savoir. Il est interdit de les acheter ou de les vendre: elles ne peuvent qu'être partagées, empruntées ou échangées. Elles ne sont pas conçues comme un « facteur de production ». Les villageois ont une « relation sociale » avec leurs semences – ce qui est la raison, subtile mais importante, pour laquelle ces femmes sont parvenues à s'émanciper. « Chaque semence a une signification dans la vie d'une femme, note P. V. Satheesh de la Deccan Development Society. Leurs semences sont une source de dignité. »

Cette gestion en commun, et comme commun, des semences dans l'Andhra Pradesh illustre une caractéristique fondamentale des communs en général: ils peuvent émerger presque n'importe où et apporter des avantages significatifs même dans les circonstances les plus critiques. On ne saurait concevoir un inventaire définitif et exhaustif des communs. Ils existent dès lors qu'une communauté ou un groupe décide de gérer une ressource de manière collective, avec en vue un accès et une utilisation équitables et soutenables de celle-ci.

Le titre de ce chapitre, « La redécouverte des communs », pourrait apparaître quelque peu ironique car, pour des centaines de millions de personnes dans le monde, les communs n'ont jamais disparu. Ils sont partie intégrante de leur vie quotidienne depuis des siècles et leur apportent chaque jour la nourriture, le bois à brûler, l'eau d'irrigation, le poisson, les fruits et baies sauvages, le gibier, et bien d'autres choses encore. Mais jusqu'à aujourd'hui, ces communs, ceux par exemple des Amérindiens et autres peuples indigènes, sont souvent restés invisibles ou ont été considérés comme marginaux. La plupart des économistes vous diront que seuls les marchés ont la capacité de satisfaire nos besoins essentiels. La récente « redécouverte » des communs suggère que c'est faux. Nos sociétés industrielles, focalisées sur le marché, en viennent enfin à prendre conscience que les marchés et l'État ne constituent pas le seul moyen d'organiser la société et de gérer nos ressources.

Pour comprendre les communs, il faut être disposé à penser en termes de singularités, à saisir le potentiel créatif des relations sociales et à renoncer à la quête d'universaux abstraits et de certitudes acquises. Les communs fonctionnent parce que les gens sont

amenés à les connaître et à les gérer dans leur particularité. Ils en viennent à dépendre les uns des autres et à aimer *cette* forêt, *ce* lac ou *ce* coin de terre cultivée.

L'histoire compte. Les circonstances historiques particulières, les leaders, les normes culturelles et une multiplicité d'autres facteurs contingents peuvent se révéler critiques pour la réussite d'un commun. Les communs subsistent et se développent parce qu'un groupe déterminé de gens invente un système spécifique de pratiques sociales et de savoirs pour gérer une ressource. Chaque commun est unique parce qu'il s'est constitué par rapport à une ressource, un paysage, une histoire locale et un ensemble de traditions spécifiques. Il suffit de considérer les circonstances improbables qui ont conduit à la naissance du plus important commun existant aujourd'hui dans le domaine du logiciel libre : le système d'exploitation GNU/Linux.

Linus Torvalds était un étudiant finlandais de 21 ans lorsqu'il décida en 1991 d'écrire son propre système d'exploitation. Une telle ambition aurait pu apparaître ridicule, car les systèmes d'exploitation sont horriblement lourds et complexes – le genre de chose que seules les grandes entreprises peuvent se permettre de créer et de distribuer. Mais Torvalds ne pouvait plus supporter le coût et la complexité d'Unix, le programme alors dominant, et entreprit de construire un système d'exploitation similaire à Unix qui fonctionnerait sur son ordinateur personnel. Par chance, l'usage d'Internet pour échanger des messages et des fichiers était justement en train de se développer. (Le World Wide Web, en revanche, n'existait pas encore sous sa forme actuelle.)

Torvalds diffusa une première version de son programme au sein d'une communauté en ligne et, en quelques mois, des centaines de personnes contribuèrent au projet par leurs suggestions ou en proposant des fragments de code. En quelques années, une communauté collaborative de plusieurs centaines de hackers se constitua pour travailler avec lui au développement de son nouveau programme. Celui-ci fut appelé Linux – une amalgamation d'Unix et de Linus, son prénom. Quelques années plus tard encore, lorsque le « noyau Linux » fut combiné avec une suite de programmes connus sous le nom de GNU et développés par Richard Stallman, fondateur de la Free Software Foundation (Fondation du logiciel libre), il en

résulta un système d'exploitation complet pouvant fonctionner sur des ordinateurs individuels – GNU/Linux.

Ce succès, qui n'avait rien d'évident, a prouvé que des amateurs sont capables de créer un programme logiciel extrêmement complexe. Il a aussi démontré la puissance productive d'Internet comme infrastructure de collaboration sociale. Une communauté virtuelle et autoconstituée de hackers s'est organisée, sans salaires ni structure entrepreneuriale, pour former un commun extrêmement productif et innovant, animé par la recherche de l'excellence.

L'expérience Linux constitue le prototype de ce que l'on appelle communément la « production par les pairs fondée sur les communs » (en anglais : *common-based peer production*), un modèle de collaboration en ligne mobilisant un très grand nombre de personnes à travers des plates-formes ouvertes. La manière de « faire commun » à la base du modèle GNU/Linux a donné naissance à un paradigme social qui a inspiré en retour de nombreux projets collaboratifs, tels Wikipédia (et des centaines de wikis moins connus) ou les revues scientifiques en libre accès, qui permettent aux universitaires de reprendre aux éditeurs commerciaux le contrôle de leurs productions et de les rendre gratuites et partageables. Linux a également rendu possibles des innovations récentes telles que les réseaux sociaux, le *crowdsourcing* de l'information et de la collecte de dons, ou encore les designs ouverts et des projets industriels comme le « Global Village Construction Set », une série de cinquante équipements agricoles bon marché produits selon les principes du libre accès.

Comme nous le verrons dans le chapitre 8, l'expérience Linux a défié certains des plus sacro-saints principes de la science économique. Elle a montré que l'interaction d'individus rationnels poursuivant leurs intérêts et négociant entre eux dans le cadre de marchés n'est pas le seul moyen de créer de la richesse – et même que la « richesse » elle-même représente bien plus que l'accumulation d'actions, d'obligations ou d'argent liquide. La richesse peut aussi être un bien collectif, un ensemble durable de relations sociales qui nous apporte un épanouissement personnel et satisfait en même temps nos besoins matériels. L'histoire de Linux démontre de la manière la plus éclatante possible que les communs, loin d'être dépassés, sont extrêmement créatifs et productifs.

Il n'existe pas de formule standard ni de canevas préétabli pour créer un commun. Un simple coup d'œil à la variété des communs particuliers suffit pour le comprendre. Les communs ne sont pas non plus une panacée ou une utopie. Les acteurs d'un commun se trouvent souvent en désaccord entre eux. Les communs sont marqués par des conflits de personnalités, par des débats internes sur ce qui marche le mieux ou sur ce qui est juste. Les commoneurs doivent trouver des solutions à des questions pratiques délicates : « Quelle est la meilleure manière d'irriguer ces quelques hectares lorsque l'eau est rare ? », ou encore : « Comment partager équitablement l'accès diminué aux pêcheries dans cette baie ? » Les communs ne sont pas non plus épargnés par les tire-au-flanc, les vandales ou les profiteurs – tous ceux qui veulent bénéficier de leurs bienfaits sans assumer les responsabilités correspondantes.

Les communs constituent un paradigme pratique d'autogestion, de gouvernance des ressources et de « bien vivre ». Les commoneurs parviennent souvent à trouver des solutions satisfaisantes qui satisfont leurs objectifs communs, sans recours ni aux marchés ni aux bureaucraties d'État. Ils sont capables de créer les structures générales pour gérer collectivement une ressource, ainsi que les procédures pour établir des règles et des normes opérationnelles efficaces. Ils savent mettre en place et imposer les pratiques nécessaires pour empêcher la surexploitation d'une forêt, d'un lac ou de terres agricoles. Ils arrivent à négocier entre eux une allocation équitable de devoirs et de droits. Ils réussissent à ritualiser, à internaliser et à enrichir au cours du temps des habitudes et des valeurs collectives de gestion responsable.

Combattre la tendance de certaines personnes à « rompre » ces accords communs, et à miner par là des arrangements potentiellement avantageux pour tous, constitue un défi constant. De tels comportements risquent de conduire à l'exploitation d'une ressource collective à des fins privées ou, pire encore, à un « chacun pour soi » chaotique qui ne peut qu'entraîner la destruction de cette ressource. C'est le thème classique du « problème de l'action collective ». Les chercheurs en sciences sociales consacrent énormément de temps à comprendre pourquoi ces problèmes d'action collective paraissent si insolubles et comment ils peuvent être surmontés. Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre 2.

Il est d'ores et déjà utile de comprendre que les communs ne sont pas des *choses* ou des *ressources*. Il s'agit là d'une erreur fréquente, tant chez les économistes, qui tendent à tout réifier, que chez les acteurs des communs eux-mêmes, lorsqu'ils revendiquent qu'une ressource donnée *devrait être gouvernée comme un commun* (ce sont ce que j'appelle des « communs en puissance »). Certes, les communs impliquent des ressources physiques ou intangibles de toutes sortes. Mais ils consistent, plus exactement, en la combinaison d'une communauté déterminée et d'un ensemble de pratiques, valeurs et normes sociales mises en œuvre pour gérer une ressource. Autrement dit, un commun, c'est : *une ressource + une communauté + un ensemble de règles sociales*. Ces trois éléments doivent être conçus comme formant un ensemble intégré et cohérent.

De ce point de vue, la question n'est pas de savoir si telle forêt ou tel corps de savoir est un commun. La question est de savoir si telle communauté souhaite gérer une ressource comme un commun, et si elle est capable d'inventer les règles, les normes et les sanctions pour s'en assurer. Il devient alors intéressant de se demander jusqu'où ces principes peuvent être appliqués : quelles sortes de ressources inattendues peuvent se trouver gérées comme des communs ?

Un clan de surfeurs athlétiques de la côte nord d'Oahu, dans l'archipel d'Hawaii, partage une passion pour les hautes vagues de la Banzai Pipeline. Cette plage, appelée communément « la Pipeline », a été comparée au mont Everest du surf – là où les meilleurs doivent se rendre pour faire preuve de leur bravoure et de leur talent. Sans surprise, il y a une concurrence énorme dans l'eau pour savoir qui a le droit de surfer sur quelle vague – et un ressentiment tout aussi énorme contre les étrangers qui ne respectent pas les protocoles mis en place par les locaux. « C'est un environnement dangereux, et sans une certaine forme d'autorégulation, ce serait le chaos sur les vagues », déclarait ainsi Randy Rarick, le directeur exécutif de la compétition de surf Triple Crown of Surfing (la « triple couronne du surf »), à un reporter du *New York Times*. Un autre surfeur ajoutait : « Si vous surgissez derrière quelqu'un, ou si vous faites une chute et vous vous blessez, les conséquences peuvent être graves. »

Un collectif autoorganisé, le Wolfpak, s'est constitué pour remédier à ces problèmes et gérer l'accès et l'usage de cette ressource

locale précieuse mais rare: les hautes vagues. Les membres du Wolfpak ont inventé leurs propres règles pour s'assurer que les vagues étaient utilisées de manière ordonnée, sûre et équitable, et pour préserver leur propre collectif. Ce sont eux qui décident qui peut attraper quelle vague, et ils punissent ceux qui violent le code qu'ils ont mis en place. Isaiah Helekunihi Walker, un professeur d'histoire qui a écrit sur la culture du surf sur la côte nord d'Hawaï, note: «Pour les Hawaïens, le respect est un concept important, notamment lorsque l'on est dans l'océan.» Quand des surfeurs australiens ou sud-africains font leur apparition en se vantant de leurs prouesses, la chose n'est pas forcément bien prise.

Des conflits ont parfois éclaté entre surfeurs, particulièrement entre locaux et étrangers. Ce qui soulève une question intéressante: qui est le «responsable» le plus légitime de la Pipeline, les surfeurs du coin ou bien les agents de l'État qui ont l'autorité légale de gérer cette plage? Les exigences des surfeurs locaux doivent-elles prendre le pas sur celles des visiteurs? De qui est-ce le commun, après tout? Et de quels moyens est-il permis d'user pour protéger ce commun?

Le commun du Wolfpak rappelle ce qui se passe dans certains quartiers de Boston, lesquels ont inventé leurs propres règles pour gérer les problèmes de stationnement durant la longue période d'enneigement hivernal. Lorsque la ville se retrouve sous la neige, il devient aussitôt plus difficile de trouver une place pour garer sa voiture sur la chaussée. Ce qui peut créer des difficultés pour les gens qui ne vivent pas dans des maisons individuelles dotées de garage. Dans certains quartiers, les résidents ont donc établi un consensus informel selon lequel, si vous prenez la peine de déblayer la neige à la pelle pour vous ménager une place de stationnement, vous avez le droit de vous y garer jusqu'à la fonte des neiges. Les gens signalent leur droit à un certain emplacement en y laissant une vieille chaise pliante ou un autre objet de ce type lorsqu'ils empruntent leur voiture.

Il n'est pas rare que des personnes étrangères à ces quartiers essaient de déplacer les chaises pliantes afin de se garer sur ces emplacements. Occasionnellement, un habitant du quartier pourra même essayer de s'approprier la place de quelqu'un d'autre. C'est le problème classique du *free-rider*, du «passager clandestin», et il ne manque pas d'entraîner des conflits, voire des bagarres, dès lors

que les résidents s'efforcent de faire respecter les règles informelles qu'ils ont mises en place.

Elinor Ostrom m'a dit un jour qu'il s'agissait là aussi d'un commun. J'étais perplexe. Comment ça? Elle m'a expliqué que cette forme d'autorégulation du stationnement durant la période d'enneigement représente une «compréhension partagée de l'allocation de droits d'usage d'une ressource rare», et donc, en ce sens, un commun. Tout comme l'allocation par le Wolfpak des droits d'accéder aux vagues, ce «commun de stationnement» est un exemple probant d'autogouvernance efficace.

Du point de vue de l'État et de son administration, cependant, il s'agit d'un exemple de gens prétendant «prendre en main leurs propres affaires». État et administration tendent à être jaloux de leur autorité et hostiles à la moindre interférence qui puisse affecter leur pouvoir de fixer les «règles en vigueur». D'un autre côté, la leçon de ces expériences est aussi que des communs locaux peuvent établir des modes de gestion et d'organisation que ni les bureaucraties d'État ni les lois formelles ne seraient capables d'imposer. Les déneigeuses de la ville de Boston ne parviendront jamais à nettoyer de manière fiable et totale toutes les rues de la ville, et il serait extrêmement coûteux, et pas forcément efficace, d'envoyer des agents municipaux dans toutes les rues pour faire respecter des règles précises de stationnement. De même, les autorités hawaïennes ne souhaitent pas forcément créer des postes de policiers ou de maîtres-nageurs pour patrouiller à Banzai Pipeline, et de toute façon, il s'agit sans doute là d'une mission trop «locale» et «spécifique» pour être confiée efficacement à une vaste bureaucratie. Les commoneurs, en revanche, disposent de leurs propres réserves de savoir, d'imagination et d'engagement. Leur *gouvernance* informelle peut se révéler plus efficace que les formes officielles de *gouvernement*.

De fait, à mesure que les négociations ouvertes entre acteurs d'un commun sont progressivement internalisées, au point de se transformer en habitudes, la *coutume* devient une sorte de «droit vernaculaire» invisible. Le droit vernaculaire émerge dans les recoins informels de nos sociétés – les lieux de sociabilité comme les cafés, les écoles, les plages, ou tout simplement la «rue» – et devient une source d'ordre effectif, dotée de sa propre légitimité morale.

Des normes sociales telles que faire la queue (et sanctionner ceux qui essaient de dépasser) ou respecter l'étiquette des repas (ne jamais prendre la dernière part) constituent une forme de commun passif que la plupart d'entre nous ont internalisée comme « ce qu'il faut faire ». Elles constituent une manière implicite de « faire commun » pour gérer l'accès à des ressources limitées.

Tous les communs décrits dans les pages précédentes ont émergé spontanément, sans aucune forme de direction ou de supervision d'institutions centralisées ou du gouvernement. Ils ont tous une raison d'être générale, un objet collectif, tout en procurant aussi des avantages individuels. Aucun d'entre eux n'est animé, au moins directement, par la quête de l'argent ou de l'enrichissement personnel. De fait, dans la plupart des communs, le marché ne joue qu'un rôle périphérique. Et pourtant, malgré l'absence d'implication directe des marchés ou de l'État, on a bien affaire là à des formes très sérieuses de production et de gouvernance.

Le paradigme « redécouvert » des communs a ceci d'admirable qu'il se caractérise à la fois par sa généralité et par son particularisme. Il incarne certains principes généraux, comme la participation démocratique, la transparence et l'équité, mais il se matérialise aussi de manière extrêmement idiosyncrasique. C'est pour cela que je compare souvent les communs à l'ADN. Les scientifiques vous diront que l'ADN est remarquablement *sous-spécifié*, précisément afin que le code de la vie puisse s'adapter aux circonstances locales. L'ADN n'est pas fixé ni déterministe ; il est partiel et adaptable. Les communs sont comme des organismes vivants dans la mesure où ils coévoluent avec leur environnement et leur contexte. Ils s'ajustent aux contingences locales. Une forêt gérée comme un commun dans l'État américain du Vermont sera très différente d'une autre au Népal ou en Allemagne, parce que les écosystèmes régionaux, les types d'arbres, les économies locales, les traditions culturelles et bien d'autres choses encore sont différents dans chaque cas. Et pourtant, les communs, dans chacun de ces pays, n'en restent pas moins des communs : des régimes stables visant à gérer des ressources communes de manière équitable dans l'intérêt des participants. Les communs incarnent un principe de « diversité dans l'unité » qui rend leur paradigme d'autant plus puissant et versatile.

La condition critique pour créer un commun, quel qu'il soit, est la décision d'une communauté de s'engager dans des pratiques sociales visant à gérer une ressource pour le bénéfice de tous. C'est ce que l'on appelle parfois en anglais *commoning*, « faire commun ». Le grand historien des communs Peter Linebaugh a très justement remarqué qu'« il n'y a pas de commun sans faire commun ». Il est important de garder ce principe à l'esprit, car cela montre que les communs ne sont pas seulement une question de ressources ou de « biens communs » : ce qui est essentiel, ce sont les pratiques et les valeurs sociales que nous développons pour gérer nos ressources partagées.

Penser en termes de « faire commun » nous procure une sorte de gyroscope moral, social et politique. Lorsque des gens se rassemblent, partagent les mêmes expériences, les mêmes pratiques et accumulent un corps de savoirs et de traditions, il en résulte un ensemble de circuits sociaux féconds. Il se crée des agencements sociaux stables qui catalysent les énergies pour œuvrer ensemble de manière productive et procurer des bénéfices durables à la communauté. En ce sens, un commun ressemble à un champ magnétique d'énergie sociale et morale. Ce champ peut être invisible à l'œil non averti, mais il n'en constitue pas moins un système fiable pour organiser et conserver des flux d'énergie sociale.

II. LA TYRANNIE DU MYTHE DE LA « TRAGÉDIE »

« Imaginez un pâturage ouvert à tous... »

Durant au moins une génération, l'idée même des communs s'est trouvée marginalisée et discréditée comme une mauvaise manière de gérer une ressource, à travers le motif de la prétendue « tragédie des communs ». Dans un essai aussi court qu'influent, publié en 1968 dans la revue *Science*, l'écologue Garrett Hardin, en inventant ce slogan mémorable, redonnait une nouvelle jeunesse à un vieux mythe.

« La tragédie des communs apparaît de la manière suivante », écrit Hardin en proposant à ses lecteurs d'imaginer un pâturage ouvert.

On peut s'attendre à ce que chaque éleveur essaie de mettre le plus de bétail possible sur les terrains communaux. Cet arrangement peut fonctionner de manière raisonnablement satisfaisante durant des siècles, dès lors que les guerres tribales, le braconnage ou les maladies maintiennent le nombre d'hommes et d'animaux bien en deçà de ce que ces terres peuvent supporter. Mais le jour du jugement finit par arriver quand l'aspiration séculaire à la stabilité sociale devient enfin une réalité. C'est alors que la logique inhérente des communs génère irrémédiablement la tragédie. En tant qu'être rationnel, chaque éleveur cherche à maximiser ses gains. Explicitement ou implicitement, plus ou moins consciemment, il se demande : « Quelle serait l'utilité d'ajouter un animal de plus à mon troupeau ? »

L'éleveur rationnel ne peut que conclure que la seule conduite rationnelle pour lui est d'ajouter cet animal à son troupeau. Puis un autre... Telle est aussi la conclusion atteinte par chacun des éleveurs partageant ces communs. C'est en cela que réside la tragédie. Chacun de ces hommes est enfermé dans un système qui le contraint à accroître son troupeau sans limites – dans un monde qui est limité. C'est vers leur ruine que tous ces hommes se précipitent, en poursuivant leur intérêt bien compris dans une société qui croit à la liberté des communs. La liberté dans un commun entraîne la ruine de tous³.

3. 'The tragedy of commons', *Science*, 13 décembre 1968, trad. O. Petitjean.

La tragédie des communs est l'un de ces concepts de base incessamment ressassés aux étudiants, du moins dans les cours d'économie. Elle est considérée comme l'un des principes fondamentaux de la science économique – un avertissement salutaire quant à l'impossibilité de l'action collective. Après avoir fait éprouver à sa classe le frisson d'angoisse rituel, le professeur entraîne prestement ses étudiants vers l'attraction principale : les vertus de la propriété privée et des marchés libres. Grâce à ces derniers, nous révèlent les économistes, nous sommes capables d'éviter les résultats déplorables où nous mènent inmanquablement les communs. Le catéchisme est martelé : la liberté personnelle de posséder des propriétés privées et de les échanger sur des marchés libres est la seule manière de garantir à la fois la satisfaction personnelle et la prospérité sociale.

Hardin l'explique ainsi : nous pouvons surmonter la tragédie des communs par un système de « coercition mutuelle, sur laquelle la majorité des individus concernés se sont accordés ». Pour lui, la meilleure approche est l'« institution de la propriété privée couplée au droit légal de transmission par héritage ». Il concède que cette approche n'est pas forcément juste, mais affirme que la sélection naturelle darwinienne est en dernière instance la meilleure option disponible : « Ceux qui sont plus aptes biologiquement à être les gardiens de la propriété et du pouvoir devraient légalement hériter davantage... » Nous devons nous accommoder de cet ordre légal imparfait, ajoute-t-il, « parce que nous ne sommes pas convaincus, à l'heure qu'il est, qu'un meilleur système ait été inventé. L'alternative des communs serait trop horrible. L'injustice est préférable à la ruine absolue ».

De telles réflexions de la part d'un scientifique constituent une aubaine pour les économistes et les idéologues conservateurs (qui sont bien souvent les mêmes). Pour ces derniers, l'essai de Hardin se révèle une parabole décisive qui prouve la validité des principes fondamentaux de l'économie néolibérale. Il justifie l'importance des « marchés libres » et légitime leur richesse. Il conforte leur croyance dans les droits individuels et la propriété privée comme sous-basements de l'économie. Les gens ne seront motivés à assumer la responsabilité des ressources, selon eux, que si on leur en garantit la propriété privée et l'accès à des marchés libres. On pourra ainsi éviter les résultats tragiques – la « ruine absolue ». Les communs,

dans cette histoire, sont souvent confondus avec le gouvernement, parce que l'État constitue l'une des rares structures reconnues pour défendre des intérêts collectifs.

Au cours des décennies écoulées, la tragédie des communs a pris racine dans les discours des économistes, devenant un lieu commun. L'essai de Hardin est une lecture de base dans les cursus universitaires américains, non seulement en économie, mais également en sciences politiques, en sociologie et dans d'autres disciplines. Il n'y a dès lors rien d'étonnant à ce que l'on considère les communs avec autant de mépris. Les communs sont devenus synonymes de chaos, de ruine, d'échec.

Cette parabole de la tragédie des communs comporte toutefois une faille significative. Elle ne décrit pas véritablement un commun. Dans le scénario fictif mis en avant par Hardin, le pâturage n'a pas de vraie délimitation, pas de règles de gestion, pas de sanction pour prévenir la surexploitation et pas de communauté d'usagers définie. Bref, ce n'est pas un commun. C'est un régime d'accès libre, où tout le monde peut se servir. Un commun entraîne des limites, des règles, des normes sociales et des sanctions contre les profiteurs. Un commun implique une communauté aspirant à gérer une ressource de manière responsable et consciencieuse. Hardin a confondu les communs avec des « no man's land » – et, ce faisant, il a consacré leur mauvaise réputation comme mode de gestion des ressources.

En toute justice, Hardin n'a fait qu'emboîter le pas à une longue tradition de polémistes qui ont projeté sur le monde leur foi irréflichte dans l'individualisme de marché. Comme nous le verrons plus tard, le philosophe anglais John Locke considérait au ^{XVII}^e siècle le Nouveau Monde comme une *terra nullius* – une terre ouverte, sans possesseurs – alors qu'elle était peuplée de dizaines de milliers d'Amérindiens qui gouvernaient leurs ressources naturelles comme de précieux communs, à travers des règles non écrites mais extrêmement sophistiquées.

L'essai de Hardin a été inspiré par sa lecture d'une conférence de 1832 de William Forster Lloyd, un essayiste anglais qui se préoccupait, tout comme Hardin, de la surpopulation, dans une période marquée par d'importantes enclosures de terres agricoles. La conférence de Lloyd vaut la peine d'être rappelée car elle développe la

même argumentation que Hardin et commet la même erreur de base – présupposer que les gens sont incapables de négocier une solution à la « tragédie ». En lieu et place d'un pâturage ouvert, la métaphore utilisée par Lloyd était une caisse commune d'argent à laquelle chacun des contributeurs aurait eu accès. Lloyd affirmait que chaque individu épuiserait rapidement cette caisse en prélevant plus que sa part, tandis que, s'ils avaient une caisse personnelle, celle-ci serait gérée de façon parcimonieuse.

Si j'évoque ces arguments de Lloyd, c'est pour montrer combien les erreurs de jugement entourant les communs et leur « tragédie » sont persistantes, malgré leur peu de fondement. Le spécialiste des communs Lewis Hyde le souligne sèchement : « De la même manière que Hardin imagine un éleveur dont la raison est incapable d'envisager le bien commun, Lloyd prend l'hypothèse de personnes qui n'ont aucun moyen de se parler entre elles ou de prendre des décisions collectives. Ces deux auteurs injectent l'individualisme de marché dans le vieil ordre agraire, et annoncent gravement que les communs sont morts. Mais du point de vue de ces villageois, les présupposés de Lloyd sont aussi absurdes que d'imaginer un homme ayant une bourse où sa main droite et sa main gauche pourraient chacune puiser librement, sans avoir conscience de ce que fait l'autre. »

Cette absurdité est malheureusement à la base d'innombrables articles s'appuyant sur des expérimentations sociales du type « dilemme du prisonnier », prétendant montrer comment les « individus rationnels » se comportent lorsqu'ils sont confrontés à des « dilemmes sociaux » tels que l'allocation d'une ressource limitée. Le « prisonnier » doit-il coopérer avec ses pairs et partager des bénéfices limités ? Ou bien doit-il les trahir et accaparer tout ce qu'il peut pour son usage personnel ? Autant de questions aux ramifications infinies.

Le problème est que l'hypothèse de base de toutes ces expériences de sciences sociales est viciée. Ces expérimentations incorporent dans leur structure même une série de présupposés relatifs à l'égoïsme, au calcul rationnel et à la décontextualisation des individus (les sujets de ces expériences n'ont pas de relations préalables ni de culture partagée). Les sujets ne sont pas non plus autorisés à communiquer entre eux, et encore moins à nouer des liens de confiance et des savoirs partagés. On ne leur donne ni le temps ni

l'opportunité d'apprendre à coopérer. Ils sont isolés dans un laboratoire le temps d'une expérimentation, sans histoire partagée ni futur commun.

Bref, par la manière dont elles sont conçues, la plupart de ces expérimentations *présupposent* une culture de marché portée par des individus « rationnels ». Elles ignorent souvent par principe les diverses manières dont, dans la vie réelle, les gens en viennent à coopérer et à partager la gestion d'une ressource.

Cela commence certes à changer aujourd'hui, à mesure que ces expérimentations de sciences sociales intègrent dans leur conception les apports de l'économie comportementale, des théories de la complexité et des sciences de l'évolution. Il n'en reste pas moins qu'une grande partie de nos théories économiques et de nos politiques publiques ont comme fondement une conception pour le moins grossière et archaïque de l'être humain. Malgré son irréalité manifeste, l'*Homo economicus*, l'individu fictif et abstrait qui maximise activement sa « fonction d'utilité » personnelle à travers des calculs rationnels, demeure le modèle idéalisé de l'agir humain à la base de cette construction culturelle que nous appelons l'« économie ». Deux manuels d'introduction à la science économique largement utilisés dans les universités américaines, ceux de Samuelson et Nordhaus (2004) et de Stiglitz et Walsh (2006), accordent si peu d'importance aux comportements coopératifs qu'ils ne mentionnent pas une seule fois les communs. Lorsqu'un économiste montre une quelconque inclination à évoquer les communs, vous pouvez être sûr que le mot « tragédie » ne va pas tarder à être prononcé.

Certes (et cela devrait au fond nous étonner), la quête inconsidérée du bénéfice privé – poursuivie « rationnellement », bien sûr, et pourtant indifférente au bien collectif – constitue une bien meilleure caractérisation de l'économie dominante que le paradigme des communs. Au cours de la période qui a précédé la crise financière de 2008, c'est précisément cet état d'esprit qui a poussé les sorciers de Wall Street à maximiser leurs profits privés sans se soucier des risques systémiques ou des impacts locaux. On voit que la véritable tragédie catalysée par l'individualisme « rationnel » n'est pas la tragédie des communs, mais bien la *tragédie du marché*.

Heureusement, la recherche contemporaine a déployé énormément d'efforts pour sauver les communs du trou noir où ils avaient

été consignés par la science économique dominante. Elinor Ostrom mérite une mention toute particulière pour la manière dont elle a contribué à élargir le cadre d'analyse des activités économiques. Dans les années 1970, la profession d'économiste était écrasée par une sorte de fondamentalisme de nature quasi religieuse. L'heure était à la célébration de modèles économiques quantitatifs extrêmement abstraits, fondés sur l'individualisme rationnel, les droits de propriété privée et les marchés libres. Elinor Ostrom, enfant de la Grande Dépression, s'était toujours intéressée aux institutions fondées sur la coopération, opérant hors du marché. Jeune chercheuse en sciences politiques au sein de l'université de l'Indiana, elle commença à remettre en question les présupposés de base de la science économique, en particulier l'idée que les gens sont incapables de coopérer de manière stable et durable. Collaborant parfois avec son époux, le chercheur Vincent Ostrom, elle initia un nouveau genre d'étude transdisciplinaire des systèmes institutionnels dédiés à la gestion des « ressources communes ».

Les ressources communes (parfois désignées par l'acronyme CPR, pour l'anglais *common-pool resources*) sont des ressources collectives sur lesquelles personne n'a de droit de propriété privée ni de contrôle exclusif – telles que les pêcheries, les pâturages ou les eaux souterraines, et qui sont particulièrement exposées à la surexploitation en raison de la difficulté à empêcher les gens d'y accéder. On pourrait parler de « tragédie de l'accès libre ». (Hardin lui-même admit plus tard qu'il aurait dû intituler son essai « La tragédie des communs non gérés » – ce qui aurait toutefois été une contradiction dans les termes. Je préfère la suggestion malicieuse de Lewis Hyde : « la tragédie des ressources communes non gérées, sous un régime de laisser-faire, facilement accessibles à des individus intéressés et ne communiquant pas entre eux ».)

Ce qui distinguait l'œuvre d'Ostrom de celle de la plupart des autres économistes universitaires est qu'il reposait sur un travail de terrain approfondi. Ostrom a vu de ses propres yeux des terres communales en Éthiopie, des collecteurs de caoutchouc en Amazonie et des pêcheurs aux Philippines. Elle a examiné comment ces communautés négociaient des systèmes coopératifs pour gérer leurs ressources partagées et comment ces systèmes sociaux s'inscrivaient dans les écosystèmes locaux. Comme l'explique Nancy Folbre, une

économiste de l'université du Massachusetts à Amherst : « Elle allait vraiment discuter avec un pêcheur d'Indonésie ou du Maine et leur demandait : « Comment avez-vous mis en place ces limites sur les captures de poisson ? Comment avez-vous géré le fait que certaines personnes essaient de les contourner ? » »

À partir de ces études empiriques, Ostrom s'est efforcée de définir ce qui caractérise les communs florissants. Comment une communauté parvient-elle à surmonter son problème d'action collective ? Le défi fondamental, écrit-elle, est « comment un groupe de sujets en situation d'interdépendance peut s'organiser et se gouverner lui-même pour obtenir des bénéfices collectifs durables alors que chacun est tenté de profiter, de se défilier ou plus généralement d'agir de manière opportuniste. D'autres questions se posent en relation avec la combinaison de facteurs qui contribuent à : (1) augmenter la probabilité initiale d'une autoorganisation ; (2) renforcer les capacités des individus à maintenir leurs efforts d'autoorganisation au cours du temps ; et (3) dépasser la capacité de l'autoorganisation à résoudre les problèmes de ressources communes sans une forme quelconque d'assistance extérieure ».

Ostrom apporte une réponse à ces questions dans *Gouvernance des biens communs*, son ouvrage majeur publié en 1990. Elle y détaille certains des « principes de conception » fondamentaux que l'on retrouve dans les communs durables et effectifs. Ces principes ont été adaptés et affinés par d'autres chercheurs, mais ils demeurent aujourd'hui encore le cadre d'évaluation de base pour quiconque étudie les communs liés à des ressources naturelles. L'œuvre d'Ostrom, tout comme celle des légions de chercheurs qui étudient désormais les communs, analyse comment des communautés d'usagers de ressources naturelles élaborent des normes sociales (et parfois des règles légales formelles) qui leur permettent d'utiliser des ressources finies de manière durable à long terme. L'économie dominante, après tout, affirme que nous sommes des individus égoïstes aux désirs illimités. Se fier à l'altruisme des gens et à la coopération n'est pour les économistes qu'un signe de naïveté et d'irréalisme.

Et pourtant, Ostrom a montré, à travers des centaines d'exemples, comment les commoneurs parviennent précisément à satisfaire leurs besoins et leurs intérêts de manière collective et coopérative.

Les villageois de Törbel, en Suisse, gèrent en commun leurs forêts alpines, leurs prairies et leurs eaux d'irrigation depuis 1224. Les Espagnols ont partagé l'eau d'irrigation à travers l'institution sociale des *huertas* durant des siècles. Récemment encore, les diverses entités en charge de l'eau de la région de Los Angeles ont appris à coordonner leurs efforts pour gérer des nappes phréatiques limitées. À l'évidence, de nombreux communs sont restés florissants durant des centaines d'années, même en période de sécheresse ou de crise. Ces réussites tiennent en dernière instance à la capacité des communautés à élaborer leurs propres règles, flexibles et évolutives, de gestion responsable, de supervision de l'accès et de l'usage, et de punition effective des contrevenants.

Ostrom a constaté que les communs doivent être clairement délimités, de sorte que leurs acteurs puissent savoir qui a le droit de faire usage d'une forêt, d'une pêcherie, d'un système d'irrigation ou autres. Les tiers, qui ne participent pas au commun, n'ont évidemment aucun droit d'usage ou d'accès à la ressource commune. Ostrom a aussi découvert que les règles relatives à l'appropriation d'une ressource doivent tenir compte des conditions locales et inclure des limites quant à ce qui peut être prélevé de la ressource et comment – en restreignant, par exemple, la collecte de baies sauvages à certaines périodes, ou la collecte de bois dans la forêt aux branches déjà tombées, et ce, uniquement pour un usage domestique et non pour vendre sur le marché.

Les commoneurs doivent aussi être en mesure de créer ou d'influencer les règles qui gouvernent ces communs. « Si des fonctionnaires gouvernementaux arrivent de l'extérieur et prétendent être les seuls habilités à fixer des règles, observe Ostrom, il devient très difficile pour les utilisateurs locaux de maintenir sur le long terme une ressource commune régulée. » Les communautés doivent être disposées à superviser les usages (et les abus) qui sont faits de leurs ressources et elles doivent mettre en place un système de sanctions pour punir, si possible de manière graduelle, ceux qui violeraient les règles. En cas de conflits, les communautés doivent pouvoir recourir aisément à des mécanismes d'arbitrage.

Enfin, Ostrom déclare que les communs qui s'inscrivent dans des systèmes de gouvernance plus larges doivent être « organisés en couches multiples de dispositifs de gouvernance emboîtés les

uns dans les autres ». C'est ce qu'elle appelle la « gouvernance polycentrique » : l'autorité de s'approprier une ressource, de contrôler une ressource, de faire appliquer les règles, de résoudre les conflits et autres fonctions de gouvernance doit être partagée entre différents niveaux – depuis le local jusqu'au national, et du régional à l'international.

Il faut souligner qu'Ostrom considérait ses huit principes de conception comme des lignes directrices générales et non comme un patron à appliquer strictement pour évaluer un commun. Il est également important de noter qu'elle s'est principalement intéressée aux *communs constitués à petite échelle autour de ressources naturelles*. Elle a certes également étudié, au cours de sa carrière, la question des communs à grande échelle, régionaux ou globaux (pour autant qu'ils existent), ainsi que celle des communs numériques (qui peuvent aisément s'étendre à des échelles très vastes). Mais il ne s'agissait pour elle que de questions d'ordre secondaire.

De nombreux facteurs peuvent affecter la structuration et le mode de gestion d'un commun. Par exemple, la nature de la ressource détermine la manière dont celle-ci doit être gérée. Des ressources finies et épuisables, comme les gisements de minerai, ont un caractère différent des ressources renouvelables comme les pêcheries ou les forêts. Les communs qui sont « illimités », comme les savoirs traditionnels et les ressources Internet (reproductibles pour un coût virtuellement nul), ne sont pas menacés par les profiteurs et autres « passagers clandestins » – en revanche, ils le sont par les vandales et les perturbateurs.

La situation géographique et l'échelle d'une ressource influenceront également le mode de gestion. Un puits de village requiert des règles de gestion différentes de celles d'une rivière d'importance régionale ou encore d'une ressource globale comme les océans. Les communs à petite échelle sont plus faciles à gérer que les ressources communes à grande échelle ou planétaires, tel l'atmosphère.

L'expérience et l'engagement des acteurs des communs comptent aussi. Les communautés indigènes, avec leurs traditions et pratiques culturelles pluriséculaires, en sauront davantage sur leurs ressources que les nouveaux venus. Les participants expérimentés aux réseaux du logiciel libre ont une expertise supérieure à celle des débutants lorsqu'il s'agit de réparer des bugs ou d'écrire du code.

Les conditions historiques, culturelles et naturelles peuvent affecter le fonctionnement d'un commun. Une nation caractérisée par une forte culture civique aura plus de chances de développer des communs solidement institutionnalisés qu'une nation dont la société civile est faible et où règne une méfiance généralisée.

L'existence d'institutions fiables, transparentes et accessibles aux acteurs des communs est également importante. Les institutions les plus réceptives sont généralement les communs locaux autoorganisés, mais on pourrait imaginer des institutions de gestion des communs reconnues par les États, lesquelles auraient un rôle de garants consciencieux des communs pour leurs bénéficiaires. (J'appelle ce type de communs des « communs sous garantie publique », pour souligner que, moralement ou légalement, les ressources appartiennent non aux gouvernements, mais aux commoneurs.)

L'œuvre impressionnante d'Ostrom a été récompensée par le prix Nobel d'économie 2009 (aux côtés d'Oliver Williamson). J'aime à penser que le Comité Nobel, effrayé par la crise financière de 2008, a voulu ainsi mettre en lumière la profusion d'alternatives aux marchés – des *formes non mercantiles* d'approvisionnement et de gestion des ressources, qui n'en sont pas moins productives, stables et soutenables pour autant. En plus d'avoir créé un puissant cadre d'analyse pour étudier les communs de manière plus rigoureuse, l'accomplissement le plus significatif d'Ostrom aura sans doute été son rôle dans la constitution d'un réseau international de spécialistes des communs. Des centaines de chercheurs du monde entier ont produit un riche corpus d'études de sciences sociales, principalement en rapport avec la gestion en commun de ressources naturelles en Asie, en Afrique ou en Amérique latine. Une grande partie des recherches universitaires fondatrices dans le domaine des communs a été incubée, discutée et affinée dans le cadre de l'Atelier de théorie et d'analyse des politiques de l'université de l'Indiana, créé par Ostrom en 1973 avec son mari. Elinor Ostrom a également fondé l'Association internationale pour l'étude des ressources communes (renommée ultérieurement « ... pour l'étude des communs »), un réseau universitaire de centaines de chercheurs et de praticiens, ainsi que la bibliothèque numérique des communs.

Il est évident aujourd'hui que le grand atout d'Ostrom lorsqu'il s'agissait d'étudier les activités économiques était son statut de

non-économiste. Extérieure à la confrérie, elle était d'autant mieux placée pour voir que les théories du marché libre sont incapables d'expliquer de nombreuses choses importantes économiquement, comme notre intérêt à travailler avec d'autres et à assurer l'équité au sein d'un groupe. En tant que femme dans une discipline dominée par les hommes (le milieu universitaire des années 1960 et 1970 étant marqué par un sexisme rampant), Ostrom était aussi davantage attentive aux aspects *relationnels* de l'activité économique – la manière dont les gens interagissent et négocient entre eux pour produire des règles et des arrangements sociaux. Ainsi, tout en demeurant dans le cadre intellectuel de l'économie néoclassique, elle a contribué à élargir le champ de l'analyse pour intégrer des dynamiques humaines et sociales que les mandarins obsédés de chiffres considéraient avec mépris.

De manière significative, sa reconnaissance au sein de la discipline économique n'a véritablement eu lieu qu'*après* qu'elle a reçu le prix Nobel en 2009. Au cours des décennies précédentes, l'étude des ressources communes et de la propriété collective se situait nettement en dehors du champ d'intérêt des économistes « sérieux ». Certains économistes célèbres n'avaient même aucune idée de qui elle était quand le prix Nobel lui a été attribué. Pour les novices ou pour les économistes fanatiques du marché, les communs ne présentaient sans doute que peu d'intérêt parce qu'ils semblaient se cantonner au registre de la « subsistance », qu'ils interprétaient comme la simple survie. Mais la subsistance n'est pas nécessairement affaire de survie : elle consiste à satisfaire les besoins de son foyer. Le but n'est pas de maximiser les gains commerciaux et d'amasser de l'argent, mais de s'assurer que sa famille a suffisamment. Bien compris, les communs impliquent une pratique et une éthique de l'« autosuffisance ».

J'ai eu le bonheur de rencontrer Lin Ostrom plusieurs fois avant sa mort en juin 2012. Ce qui me revient immédiatement à l'esprit est combien elle était bienveillante, ouverte et pragmatique. Cette remarque n'est pas seulement une anecdote personnelle. Je pense que ces qualités sont ce qui a fait d'elle un penseur si fertile : son ouverture d'esprit et sa disponibilité pour aborder les gens et les phénomènes selon leurs propres termes, sans s'encombrer des profonds préjugés de la théorie économique. Pourtant, Ostrom

ne remettait pas en cause le cadre d'analyse standard de la théorie économique avec ses présupposés sur les « acteurs rationnels » et la « conception rationnelle » à l'œuvre dans la constitution des communs. Elle n'a abordé que rarement les dynamiques macroéconomiques, et encore moins les enjeux de politique et de pouvoir. Ostrom tendait également à considérer les communs d'un point de vue fonctionnaliste, voire comportementaliste, et s'intéressait peu aux dynamiques intersubjectives qui peuvent animer les communs. Pour autant, ce que l'on a appelé l'« école de Bloomington » d'étude des communs (du nom de la ville où est située l'université de l'Indiana) mérite un hommage appuyé pour avoir sauvé les communs de la tyrannie du mythe de la « tragédie ».

Tout aussi fascinant a été le développement parallèle, en dehors du monde universitaire, d'une troupe éclectique et transnationale de militants et de leaders sociaux qui ont embrassé les communs comme principe directeur de leurs efforts. Ce sont vraiment eux, pourrait-on dire, qui ont fait des communs une force significative dans la vie politique, économique et culturelle d'aujourd'hui. Dans le monde entier, de nouveaux mouvements et collectifs en viennent à considérer le paradigme des communs comme la meilleure manière de décrire leur vie et leurs relations avec les autres et avec les ressources. Programmateurs de logiciels, jardiniers urbains, peuples indigènes, chercheurs universitaires, petits paysans, artisans indiens du textile, usagers des bibliothèques et parcs publics, militants du mouvement Slow Food : l'affinité de ces groupes avec les communs n'est pas nécessairement d'origine intellectuelle ou scientifique ; elle est d'ordre personnel et passionnel. Pour nombre de ces acteurs, les communs ne sont pas un « système de gestion » ou un « régime de gouvernance » – ils sont un moyen de subsistance personnel, une identité culturelle, un mode de vie. Ils sont une manière de régénérer la démocratie. Ils sont le moyen de vivre une vie plus satisfaisante.

Nous ferons connaissance avec ces commoneurs dans les prochains chapitres. Pour l'instant, il suffit de noter que la plupart d'entre eux s'efforcent de se ménager des espaces protégés, libérés du marché, dans un monde de plus en plus dominé par la propriété privée et les marchés globalisés. Même si les commoneurs se sont donné des objectifs et des approches très variés, la grande majorité

d'entre eux aspire à construire un ordre alternatif de subsistance qui passe soit par la constitution des communs en secteur indépendant, soit par une articulation entre communs et marchés qui fasse fonctionner ces derniers de manière plus humaine et plus responsable. Certains se concentrent sur leurs propres communs, qu'il s'agisse d'une banque coopérative, d'une forêt communautaire ou d'un wiki. D'autres étudient comment le droit et les politiques publiques peuvent faciliter la constitution et la pérennisation des communs, et comment l'État pourrait jouer un rôle positif à cet égard. D'autres encore voient dans les communs un instrument intéressant pour faire avancer un programme économique et social anticapitaliste et remettre en cause l'État néolibéral.

Bref, l'intérêt pour les communs – un sujet atypique dont l'étude était autrefois cantonnée aux universités – a explosé dans les directions les plus inattendues. Ou, plus précisément, le langage et les concepts se sont développés et répandus pour décrire des choses qui ont toujours existé, mais de manière inconsciente et inexprimée, avec pour résultat de leur donner davantage de visibilité culturelle. Les communs sont en train de devenir un écosystème transnational florissant d'activisme, de projets et d'élaborations intellectuelles. À mesure que des communautés de pratiques très diverses s'approprient le paradigme des communs, il en résulte des phénomènes stimulants de fertilisation mutuelle d'idées et de partenariats, ainsi que de nouvelles compréhensions des communs eux-mêmes.

Je tends à envisager ce mouvement davantage comme un *mouvement vernaculaire* que comme un mouvement politique ou une perspective idéologique. Ivan Illich, le critique social iconoclaste, a donné une nouvelle signification au terme « vernaculaire » dans son livre de 1981, *Le Travail fantôme*. Critiquant les tendances dés-humanisantes des institutions, Illich identifiait comme espaces vernaculaires ces zones culturelles informelles où les gens produisent naturellement leurs propres jugements moraux et agissent par leur propre humanité souveraine. C'est le domaine domestique de la subsistance, de la vie de famille et de l'éducation des enfants. Le vernaculaire réside dans les espaces partagés d'une communauté où les gens affirment leurs valeurs morales et intérêts politiques collectifs, au-delà et par-dessus ceux de l'État, des entreprises et des autres pouvoirs institutionnels. Ainsi que le formule Trent

Schroyer, un étudiant d'Illich, le domaine vernaculaire évoque « une sensibilité et un enracinement [...] qui ont gouverné la vie locale la plupart du temps au cours de l'histoire, et gouvernent même encore aujourd'hui une proportion significative des communautés fondées sur la subsistance ou sur un esprit communautaire ». Le domaine vernaculaire consiste en des « lieux et espaces où les gens luttent pour parvenir à une régénération et à une restauration sociales contre les forces de la globalisation économique ».

Le vernaculaire évoque un caractère d'intemporalité et de mystère et, comme vous l'avez probablement deviné, il a beaucoup à voir avec les communs. Les communs sont une institution sociale et une sensibilité fragiles qui émergent naturellement de la culture vernaculaire, comme poussées par une force vitale. Ils s'efforcent systématiquement de s'affirmer et de se maintenir face à de puissantes institutions porteuses d'autres priorités et d'autres intérêts. Parfois, les commoneurs parviennent à négocier un compromis avec ces institutions et à se ménager une zone protégée pour leur « faire commun ». Les jardins urbains de la ville de New York ont dû lutter, par exemple, pour leur survie face à la pression des promoteurs immobiliers. Les communs constitués autour de pêcheries côtières doivent souvent se battre contre les grands chalutiers industriels qui viennent occuper leurs eaux afin d'en extraire le maximum de poissons pour les marchés internationaux plutôt que pour la consommation locale. Les acteurs des communs numériques ont affaire aux lois de protection du copyright et à la démagogie des entreprises qui veulent faire passer le partage pour une activité criminelle (la « piraterie »).

L'histoire montre que les marchés et autres forces d'enclosure sont infatigables et implacables dans leurs efforts pour déconstruire et détruire les communs ; c'est une forme de concurrence qu'ils haïssent. Un commun florissant est un « mauvais exemple » parce qu'il témoigne de l'existence d'alternatives meilleures et réalistes. Le partage est répréhensible parce que c'est une offense à l'idéologie des droits de propriété privée (sauf pour des sociétés comme Google et Facebook, dont le modèle commercial repose sur la monétisation du partage social). De leur côté, gouvernements et bureaucraties gardent jalousement leur pouvoir (et sont souvent sensibles aux arguments des acteurs du marché). Ils préfèrent généralement

gérer les ressources à travers des systèmes de contrôle standardisés. Les communs leur semblent trop informels, désordonnés et imprévisibles (même si les réussites concrètes des communs démentent ces préjugés).

Comprendre les communs aujourd'hui implique donc de prendre en compte les dynamiques d'enclosure et leur signification. C'est vers ce sujet que je me tourne maintenant.

III. L'ENCLOSURE DES COMMUNS

Que se passe-t-il lorsque les marchés deviennent si puissants qu'ils perturbent les écosystèmes naturels, réorganisent la manière dont les gens mènent leur vie et revendiquent la propriété d'organismes vivants? Il est parfois difficile de s'extraire de notre propre culture pour prendre la mesure du pouvoir véritable des marchés et de leur impact. Mais lorsque vous avez appris à repérer les communs et à comprendre leur dynamique, il devient clair que la privatisation et la marchandisation de notre richesse partagée sont l'un des plus grands scandales de notre temps – et l'un des moins reconnus. Ses effets perniciose se font sentir partout.

Ce phénomène est souvent appelé l'*enclosure des communs*. C'est le processus par lequel des entreprises arrachent de précieuses ressources de leur contexte naturel, souvent avec le soutien et la bénédiction des gouvernements, et déclarent qu'elles seront désormais évaluées à travers leur prix de marché. L'enclosure consiste à convertir des ressources partagées et utilisées de manière large en ressources propriétaires, sous contrôle privé, traitées comme des marchandises négociables.

Parler des enclosures, c'est ouvrir une discussion dans laquelle les économistes conventionnels s'aventurent rarement. Le débat familier opposant la « privatisation » et la « propriété publique » ne suffit pas véritablement à rendre compte d'un tel processus, parce que la propriété d'État, antidote supposé à la privatisation, n'en est pas vraiment un en réalité. Dans bien des cas, l'État s'empresse de conspirer avec les industriels pour les aider à accaparer les ressources en vue d'une exploitation « privée », c'est-à-dire commerciale.

Évoquer les enclosures, dès lors, est aussi une manière de saisir la spécificité des communs et de déplacer les débats traditionnels. C'est rendre visibles les effets antisociaux, antienvironnementaux des « marchés libres »; c'est aussi légitimer les communs comme une alternative souvent efficace.

Il y a quelques années, j'ai entendu parler d'un exemple contemporain d'enclosure qui paraissait répéter, de manière quelque peu irréaliste, les enclosures de terres de l'époque médiévale. Durant plus d'un siècle, le village de Camberwell, en Australie, a utilisé la plaine inondable ouverte autour de la rivière Glennies Creek comme un commun. C'était un lieu où les habitants faisaient paître leurs chevaux ou leurs vaches laitières, et où ils laissaient leurs enfants pêcher, nager ou faire du cheval. En avril 2005, selon le *Sydney Morning Herald*, « deux fonctionnaires de l'administration foncière arrivèrent, convoquèrent les membres du Camberwell Common Trust [qui gérait cette terre] et leur notifièrent que le gouvernement reprenait possession, avec effet immédiat, de cette terre du domaine public et la transférait à la mine d'Ashton, située en hauteur au-dessus du village de Upper Hunter, sous la forme d'une colline évidée de l'autre côté de la rivière ».

Ce n'est là qu'un des milliers d'exemples où les gouvernements usent de leur autorité pour saisir des terres communes à des fins « privées », c'est-à-dire au bénéfice de firmes commerciales. Le secrétaire du Camberwell Common Trust expliquait ainsi à un reporter : « Lorsque nous assistons aux débats publics avec les gens de la mine, ils parlent toujours de ce qu'ils feront "quand" ils obtiendront les autorisations. Ils ne disent jamais "si nous obtenons les autorisations". » Les compagnies minières, et aussi bien les gouvernements, ont tout à gagner des enclosures. Les premières bénéficient d'un accès bon marché aux ressources et d'une régulation environnementale souple. Le gouvernement australien, de son côté, a empoché environ 1,5 milliard de dollars de royalties et de charges minières au moment de l'enclosure de Camberwell.

Les commoneurs ne sont généralement pas aussi privilégiés. À Camberwell, les explosions souterraines pratiquées dans la mine ont fragilisé les collines entourant le village. Une partie du commun s'est effondrée, selon le *Morning Herald*. Les deux tiers de la population du village ont renoncé à lutter contre les compagnies minières et ont déménagé ailleurs.

L'expérience de Camberwell est un exemple typique d'enclosure commerciale cautionnée par l'État. Aux États-Unis, par exemple, le gouvernement permet aux intérêts miniers d'extraire des minéraux des terres du domaine public sous l'égide d'une loi vieille de plus

de cent quarante ans, le Mining Act de 1872. Cette loi autorise les compagnies minières à extraire de l'or, de l'argent ou du minerai de fer pour, tout simplement, 5 dollars par acre (1 acre = 4 hectares). On a estimé que les Américains avaient perdu plus de 245 milliards de dollars de revenus au cours des cent quarante années écoulées du fait de cette loi – tout en assistant à la dévastation de somptueuses montagnes et à la pollution de magnifiques rivières par les rejets miniers.

On trouve des histoires similaires à travers toute la planète, qu'il s'agisse de firmes forestières violant des forêts publiques, de compagnies pétrolières installant leurs puits de forage dans des régions sauvages immaculées, de chalutiers industriels décimant des pêcheries traditionnelles ou de multinationales de la boisson épuisant des nappes phréatiques.

Les enclosures sont une forme particulière de brigandage qui survient sans attirer l'attention, en partie parce que les gouvernements s'empressent de les légitimer. Mais dans tous les cas, des ressources qui appartiennent à tous, ou à des communautés particulières, sont transformées en propriétés contrôlées par des entreprises ou en lieux de décharge. La terre, l'eau, le corps humain, les espaces publics, l'atmosphère – autant de matières premières destinées à alimenter les marchés. Ce qui demeure comme résidu ou comme déchet à l'issue de cette entreprise de monétisation des ressources est rejeté dans les communs comme dans une poubelle, occasionnant de nouveaux coûts et de nouveaux risques pour les citoyens et les gouvernements.

Les enclosures tendent à se parer des atours du progrès, de l'efficacité et du développement. Mais derrière ces beaux discours se cache une réalité brutale faite d'appropriation unilatérale, d'accaparement de pouvoir à l'état brut. L'appétit des puissantes entreprises qui profitent des enclosures semble illimité, puisqu'il se tourne aujourd'hui vers les minéraux enfouis au fond des océans, les secrets génétiques de plantes exotiques du sud de la planète, ou encore vers de brefs fragments de musique qu'elles mettent sous copyright, ce qui leur permet d'accuser ceux qui les utilisent et les partagent de « piraterie ».

Il est important de souligner que les enclosures ne sont pas seulement une appropriation de ressources. Ce sont des attaques contre les communautés et leurs pratiques et traditions de « faire commun ».

L'objectif principal des enclosures est sans doute l'accaparement des ressources, mais elles cherchent également à imposer aux gens un véritable « changement de régime ». Elles visent à convertir un système de gestion collective et de mutualité sociale en ordre de marché privilégiant la propriété privée, les prix, les rapports mercantiles et le consumérisme. Il s'agit de traiter les gens comme des individus et des consommateurs, non plus comme des communautés partageant des intérêts non commerciaux de longue haleine.

À l'évidence, les enclosures affectent la capacité des personnes à autoorganiser leurs propres systèmes de gouvernance, à subvenir directement à leurs besoins et à protéger leurs modes de vie. Les enclosures sapent les traditions et les identités qui se sont constituées en relation étroite avec, par exemple, un paysage chéri, un édifice historique ou une œuvre culturelle. Arracher ces trésors de leur contexte naturel et les réduire à un prix constitue aussi une attaque directe contre ceux qui en ont été les garants consciencieux et qui les ont dotés de sens et de raison d'être. À la suite des enclosures, ces trésors se trouvent dépouillés des qualités qui les rendaient singuliers, spécifiques à un contexte local et importants d'un point de vue affectif. Ils deviennent, pour le meilleur et pour le pire, à peine davantage que des marchandises brutes dépourvues de vie.

Le terme d'« enclosure » est généralement associé au mouvement des enclosures en Angleterre, un phénomène qui s'est répété à plusieurs reprises au cours de la période médiévale et jusqu'au XIX^e siècle. Pour le dire crûment, le roi, l'aristocratie ou la petite noblesse terrienne se sont appropriés les pâturages, les forêts, le gibier ou l'eau traditionnellement exploités sous forme de commun par les villageois et les ont déclarés propriété privée. Les encloseurs accaparaient parfois ces ressources avec l'approbation officielle du Parlement britannique, ou bien les prenaient parfois simplement de force. Pour exclure les *commoners*, il était habituel de les exproprier de leurs terres et d'ériger des barrières ou des haies. Shérifs et autres hommes de main s'assuraient que les commoneurs ne bravaient pas sur les terres du roi.

Pour la minorité des privilégiés de l'Angleterre médiévale, les enclosures étaient d'autant plus séduisantes qu'elles constituaient un moyen aisé de mettre la main sur davantage de richesses et de pouvoir avec l'approbation pleine et entière de la loi. Elles pouvaient

aider les barons en difficulté ou la petite noblesse ascendante à consolider leur pouvoir politique et à accroître leurs possessions de nouvelles terres, de nouvelles ressources en eau, de nouveaux gisements de gibier. Un poème contestataire anonyme du XVIII^e siècle le résume très bien :

La loi enferme l'homme ou la femme
Qui dérobe l'oie au commun
Mais laisse libre le méchant, bien pire,
Qui vole le commun à l'oie.

La loi exige l'expiation
Lorsque nous prenons ce qui ne nous appartient pas
Mais n'exige rien des sires et dames
Qui prennent ce qui est à toi et à moi.

Le pauvre et le misérable ne s'en tirent pas
S'ils conspirent pour briser la loi ;
Il doit en être ainsi mais ils sont les victimes
De ceux qui conspirent pour faire la loi.

La loi enferme l'homme ou la femme
Qui dérobe l'oie au commun
Et les oies vont manquer de commun
Jusqu'à ce qu'elles viennent le reprendre.

*The law locks up the man or woman
Who steals the goose from off the common
But leaves the greater villain loose
Who steals the common from off the goose.*

*The law demands that we atone
When we take things we do not own
But leaves the lords and ladies fine
Who take things that are yours and mine.*

*The poor and wretched don't escape
If they conspire the law to break;
This must be so but they endure
Those who conspire to make the law.*

*The law locks up the man or woman
Who steals the goose from off the common
And geese will still a common lack
Till they go and steal it back.*

À mesure que les enclosures se propageaient dans les campagnes anglaises, les commoneurs se retrouvaient dans de sérieuses difficultés. Ils dépendaient du bois de la forêt pour leur feu et pour leur chaume, ainsi que des glands pour nourrir leurs cochons. Ils dépendaient des champs partagés pour faire pousser leurs légumes, et des prairies ouvertes pour y recueillir des fruits et des baies sauvages. L'accès aux communs constituait ainsi le fondement de toute une économie rurale. Empêchés d'exploiter leurs communs, les villageois durent migrer vers les villes, où la révolution industrielle naissante les transformait en esclaves salariés s'ils avaient de la chance, ou en mendiants et indigents s'ils n'en avaient pas. Charles Dickens s'inspira des bouleversements sociaux et des injustices engendrés par les enclosures pour écrire *Oliver Twist* et ses autres romans.

Un objectif important des enclosures anglaises était de transformer des commoneurs doués d'intérêts collectifs en consommateurs et employés individualisés. Autrement dit, de les transformer en créatures du marché. Les « usines sataniques » de la révolution industrielle, selon les termes du poète William Blake, voulaient des esclaves obéissants, entièrement dépendants de leurs salaires. L'un des aspects les plus négligés des enclosures est précisément la manière dont elles ont séparé la production et la gouvernance. Dans un commun, production et gouvernance étaient étroitement associées, et tous les commoneurs avaient part aux deux. Après les enclosures, les marchés prirent en charge la production, et l'État se chargea de la gouvernance. L'État libéral moderne était né. Et quand bien même celui-ci a amené d'importants progrès en termes de production matérielle, ces gains ont été obtenus moyennant un coût terrible : la dissolution de communautés, l'apparition de profondes inégalités sociales et l'érosion de la capacité d'autogouvernance. La gouvernance devint affaire de *gouvernement*, le royaume des politiciens professionnels, des juristes, des bureaucrates et des groupes d'intérêts économiques. La participation démocratique se cantonna essentiellement au droit de vote, qui était d'ailleurs limité aux hommes (et même, au début, aux propriétaires). Les enclosures servirent aussi à priver les gens de contacts directs avec le monde naturel et à leur imposer un isolement social et spirituel.

Durant une période d'à peu près cent cinquante années, de la fin du xvii^e siècle au milieu du xix^e siècle, environ un septième de toutes

les terres communes d'Angleterre furent ainsi découpées et privatisées. En résultèrent l'enracinement de profondes inégalités dans la société anglaise et une explosion de la pauvreté urbaine. Les fondements de l'ordre moderne de marché étaient en train de se mettre en place, et les maîtres de ce nouveau monde n'avaient nul besoin des communs. Les caractères distinctifs de ce nouvel ordre seraient bien plutôt l'individualisme, la propriété privée, et les marchés libres.

L'historien de l'économie Karl Polanyi s'est voué à l'étude de cette rupture singulière au sein de l'histoire humaine qu'a constituée la fin des communs et l'avènement des marchés et des enclosures. Dans son ouvrage classique de 1944, insuffisamment apprécié aujourd'hui, *La Grande Transformation*, Polanyi observe que durant des millénaires les gens ont été liés entre eux par la communauté, la religion, la parenté et d'autres types de liens sociaux ou moraux. Tous les systèmes économiques étaient fondés sur des systèmes de réciprocité, de redistribution ou d'économie domestique, et les gens étaient incités à produire des choses par le biais de « la coutume et la loi, la magie et la religion ».

Cependant, entre le xvii^e et le xix^e siècle, à mesure que les enclosures se propageaient, la production et le profit devinrent les principes fondamentaux d'organisation de nos sociétés. Au lieu d'être destinée principalement à un usage domestique dans un cadre social stable, la production se trouva réorientée en vue du gain privé et de l'accumulation. Cette rupture nécessitait de redéfinir un certain nombre de ressources – notamment la terre, le travail et l'argent – comme marchandises. Polanyi les appelle des « marchandises fictives » au motif que la vie humaine et les écosystèmes naturels ne peuvent pas réellement être divisés en unités fongibles et substituables. Néanmoins, les marchés requièrent que les dons de la nature, le travail et l'argent soient traités comme des marchandises afin que puisse leur être assigné un prix et qu'ils puissent devenir objets de commerce et de spéculation.

Ces « fictions de marchandises » s'étendirent rapidement à d'autres domaines, avec pour résultat que tout devint objet d'achat et de vente. La nourriture, l'eau, le carburant, le bois à usage domestique et les autres ressources de base – naguère disponibles de plein droit à travers les communs – ne pouvaient désormais être acquis que par l'intermédiaire du marché, pour un prix déterminé.

Polanyi a caractérisé l'histoire des enclosures comme une « révolution des riches contre les pauvres ». « Les seigneurs et les nobles bouleversaient l'ordre social, écrit-il, foulaient aux pieds les lois et les coutumes ancestrales, en usant parfois de violence, et souvent par le biais de pressions et d'intimidations. » À mesure que l'économie de marché réussissait à prévaloir, elle imposait sa logique de marchandisation à toutes choses – la nature, le travail, la vie sociale – et donnait un prix à tout.

Karl Marx, bien sûr, a abondamment parlé des dynamiques d'accumulation capitaliste et de la manière dont elles ont façonné les lieux de travail, colonisé la vie sociale et exploité les ressources publiques. Une grande partie de ses écrits d'économie politique est consacrée aux féroces enclosures privées des communs. Et il voyait dans les collectifs modernes de travailleurs un véhicule potentiel pour créer de nouveaux types de communs. Cependant, Marx n'avait pas grand-chose à dire sur les communs eux-mêmes comme lieux de résistance ou comme source génératrice de production et de reproduction sociale. Cela s'explique sans doute par le fait qu'avec toute son époque, il était fasciné par la puissance explosive de la modernisation capitaliste.

On croit souvent que les enclosures sont un vestige du passé – quelque chose qui a existé au Moyen Âge, mais plus aujourd'hui. C'est une erreur. En fait, de vastes pans d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine sont aujourd'hui victimes d'un processus impitoyable d'accaparement des terres. Des investisseurs et des gouvernements s'approprient des millions d'hectares de terres que les communautés traditionnelles utilisaient depuis des générations. Ces commoneurs disposent rarement de titres de propriété formels ; ils savent seulement qu'ils vivent sur ces terres depuis des temps immémoriaux. En langage juridique, ils ont seulement des « droits d'usage coutumiers ». Ce sont les gouvernements nationaux qui détiennent les droits de propriété effectifs – et ce, en théorie, pour le compte de leurs citoyens. En réalité, la plupart des États autocratiques ou instables trouvent leur compte à ignorer leurs devoirs vis-à-vis du public et à céder de vastes surfaces de terres « inutilisées » à des étrangers. Ces transactions commerciales et la légalisation des titres fonciers leur permettent d'encaisser des revenus fiscaux. Les fonctionnaires bien placés peuvent empocher au passage des pots-de-vin

appréciables. Le tout avec l'excuse de favoriser, en théorie, le « développement » et la prospérité.

Mais il en va tout autrement en pratique. Certains investisseurs exploitent ces terres pour produire des agrocarburants ou des cultures commerciales destinées à l'exportation sur les marchés internationaux. D'autres sont de simples spéculateurs qui laissent la terre en friche dans le seul but d'engranger des profits avec la hausse du prix des terres. L'Arabie Saoudite a dépensé un milliard de dollars pour acheter 700 000 hectares de terres en Afrique. L'Inde est en train de constituer des fonds d'investissement pour acquérir des surfaces agricoles. La Corée du Sud et la Chine sont elles aussi particulièrement impliquées.

Ces enclosures de terres coutumières se développent à une échelle massive – entraînant des déplacements en masse de commoneurs. On estime que 90 % des habitants de l'Afrique subsaharienne, soit 500 millions de personnes, ne disposent pas de titres officiels sur leurs terres et risquent donc l'éviction. Les citoyens de la République démocratique du Congo, du Soudan du Nord, d'Éthiopie et de Madagascar sont les plus vulnérables. Au niveau mondial, quelque 2 milliards de personnes et 8 milliards et demi d'hectares dépendent de droits d'usage coutumiers. Quand ils sont dépossédés de leurs terres, les commoneurs ne peuvent plus cultiver et récolter leur propre nourriture, ni collecter leur eau, ni chasser leur gibier. Leurs communautés s'en trouvent brisées.

Selon les théories économiques néolibérales, convertir la terre en propriété privée et en monnaie d'échange sur le marché est un moyen d'améliorer sa productivité. Cela encouragerait les propriétaires à produire davantage et à investir dans la terre, ce qui augmenterait en retour sa valeur. Les terres exploitées de manière collective, en revanche, sont qualifiées de « terrains vagues », de « déserts ». C'est parce qu'aux yeux de la loi, personne ne les possède et n'en prend soin. Mais il suffit de lever le voile des fables néolibérales pour apercevoir des milliers de communs stables et durables, qui assurent la subsistance de millions de personnes. Sans surprise, les accaparements de terres engendrent toutes les pathologies habituellement associées aux enclosures : abus écologiques, communautés décimées, insécurité alimentaire, inégalités et migrations vers les villes en quête d'emploi et de nourriture. Les commoneurs

évincés de leurs territoires se trouvent projetés dans un monde de consumérisme moderne tape-à-l'œil et de bidonvilles misérables, tout comme l'avaient été avant eux les *commoners* anglais à l'aube de la révolution industrielle.

« Dès lors que la plupart des allocations de terres à des investisseurs se font sous la forme de baux à moyen terme renouvelables, pouvant aller jusqu'à quatre-vingt-dix-neuf ans, écrit Liz Alden Wily, spécialiste des questions foncières, on peut s'attendre à ce que la perte de ces propriétés communes prive leurs habitants de toute possibilité significative d'accès, d'usage et d'exploitation pour leur subsistance pendant au moins une *génération*, et potentiellement pendant quatre générations. »

Il risque d'en découler des décennies de famine, de pauvreté et d'agitation sociale. Il fut un temps où les nations impérialistes imposaient un contrôle militaire direct sur les peuples et les ressources afin de les exploiter. À l'âge néocolonial, ce processus prend des formes plus raffinées. Avec la bénédiction de la loi, des investisseurs et des spéculateurs étrangers se contentent de négocier des transactions commerciales avec des gouvernements accueillants et intéressés, à qui le pillage des terres communautaires ne pose aucun problème. Quoi de plus lucratif que la vente à des fins privées du patrimoine public, pour un prix défiant toute concurrence ?

L'eau est une autre ressource qui pourrait faire l'objet de nouvelles enclosures si l'on cédait aux désirs de certaines firmes multinationales. La plupart des gens s'attendent à ce que leur eau soit fournie comme un service public, directement par leurs gouvernements, ou du moins avec un minimum de contrôle public local. Mais beaucoup de firmes multinationales voient dans l'eau une marchandise précieuse qui peut être une source appréciable de profits. C'est ce qui a poussé de nombreux investisseurs ou entreprises à acheter des aquifères souterrains, à extraire de grandes quantités d'eau douce de terres publiques pour un coût nul ou minimal, ou encore à pousser à la privatisation de services d'eau municipaux.

Parfois, l'enclosure de l'eau s'effectue de manière indirecte. Les firmes peuvent choisir, par exemple, de construire des systèmes très onéreux de purification, de traitement ou de dessalement de l'eau, alors même que la conservation et la prévention seraient moins chères et produiraient des résultats plus satisfaisants (mais, hélas,

pas de retour sur investissement pour les financiers). Le sauvage accaparement des terres en cours au niveau international est souvent aussi, par ailleurs, un « accaparement de l'eau » qui ne dit pas son nom.

C'est en Bolivie, en 2000, que fut tirée la première salve dans une série de « guerres de l'eau » qui n'ont pas véritablement cessé depuis. La Banque mondiale, opérant en concertation étroite avec un consortium international emmené par la firme multinationale de construction et d'ingénierie Bechtel, fit pression pour obtenir la privatisation du service d'eau de Cochabamba, troisième ville du pays. L'excuse invoquée était que cela encouragerait les firmes privées à améliorer le réseau et à étendre l'accès à l'eau des plus pauvres. Mais dans les « solutions fondées sur le marché », la priorité est d'accroître le taux de profit, et non le taux d'accès. Après avoir pris le contrôle du réseau d'eau de Cochabamba, Bechtel augmenta les tarifs de 50 % ou plus et interdit même la collecte des eaux de pluie dans des réservoirs sur les toits. L'eau de Cochabamba était désormais considérée strictement comme une propriété privée, appartenant à des firmes étrangères.

Un mouvement de protestation s'ensuivit immédiatement. Des milliers de gens ordinaires manifestèrent aux cris de « L'eau est la vie ! » La Coordination pour la défense de l'eau et de la vie exigea que l'administration municipale annule le contrat de quarante ans signé avec Bechtel et que l'eau revienne sous contrôle public. Les manifestants en appelaient aussi à une « réappropriation sociale de la richesse », autrement dit à un contrôle souverain du réseau d'eau et de sa gestion par les usagers et les citoyens eux-mêmes. Quelques mois seulement après les manifestations altermondialistes de Seattle en 1999, l'insurrection de Cochabamba est venue confirmer de manière éclatante que la globalisation commerciale était avant tout une occasion pour les entreprises d'accumuler les profits, non de satisfaire les besoins fondamentaux des hommes et de l'environnement de manière équitable et soutenable.

Les manifestants de Cochabamba finirent par obtenir gain de cause, imposant l'annulation du contrat avec Bechtel. Leur succès a inspiré de nouveaux mouvements pour l'autodétermination et la défense des communs à travers toute l'Amérique latine. Plus de dix ans plus tard, les manifestations de Cochabamba restent dans les

mémoires comme l'une des premières victoires contre la privatisation de l'eau. C'est une guerre qui n'est pas près de s'achever. Le milliardaire T. Boone Pickens a déboursé plus de 100 millions de dollars pour acquérir des aquifères dans les Hautes Plaines du Texas. Avec une eau devenue marchandise privée et propriétaire, la survie de nombreuses communautés de cette région pourrait devenir bien onéreuse. Les multinationales de la boisson continuent à accaparer des ressources d'eau souterraine dans le monde entier pour la mettre en bouteille – alors même que les réseaux d'eau publics peuvent fournir 4 000 litres d'eau potable pour le même prix qu'une bouteille d'eau de marque.

Parfois, les enclosures affectent des éléments que les communautés ne possèdent qu'à titre moral ou comme héritage, par exemple la biodiversité naturelle. Il s'agit là de ressources communes, plutôt que de communs à proprement parler, dans la mesure où les systèmes sociaux pour gérer ces ressources demeurent virtuels, non concrétisés. Les ressources communes sont particulièrement vulnérables aux enclosures en raison de l'absence de communautés organisées qui pourraient s'y opposer, de sorte qu'il semble qu'il n'y a qu'à « se servir ». Les marchés deviennent alors une force structurale qui transforme la nature à leurs propres fins.

L'enclosure des pommes aux États-Unis constitue un bon exemple. Il y a un siècle, les Américains disposaient de plus de 6 500 variétés différentes de pommes. Il n'y avait qu'à faire son choix parmi une abondance chamarrée de fruits portant des noms folkloriques tels que *Scollop Gillyflower*, *Red Winter Pearmain* ou *Kansas Keeper*. Qu'il s'agisse de les croquer ou de les cuisiner, chacun avait sa variété favorite, souvent locale. On usait de variétés différentes pour faire des tartes, du cidre ou des sauces.

Puis tout a changé. À mesure que les firmes agroalimentaires édifiaient un marché national au cours du xx^e siècle, éclipsant la production et la distribution locales, la diversité des pommes disparut pour l'essentiel. Certaines pommes ont été abandonnées parce que leurs peaux minces et leur vulnérabilité aux chocs les rendaient impropres au transport. D'autres étaient trop petites ou servaient une niche commerciale trop petite. La variété *Red Delicious* a prévalu, probablement parce que c'est une pomme grosse et brillante (grâce, entre autres, à son revêtement de cire).

Cette réduction de la diversité des pommes fut délibérément orchestrée dans le cadre de la création d'un marché national. Le modèle agricole industriel, fondé sur la concentration capitalistique et la recherche d'économies d'échelle, n'avait que faire de fruits divers et idiosyncrasiques. L'homogénéité des pommes fut expressément recherchée en vue d'accroître les ventes. « Aujourd'hui, écrit le paysan-journaliste Verlyn Klinlenborg, seulement 11 variétés représentent 90 % de toutes les pommes vendues aux États-Unis, et *Red Delicious* à elle seule en représente presque la moitié. »

L'extraordinaire diversité naturelle des pommes s'est trouvée amputée et diminuée. La plupart des variétés subsistantes sont des pommes faciles à cultiver, faciles à transporter et faciles à commercialiser en grandes quantités. Seuls les anciens savent encore que les pommes étaient naguère délicieusement variées, locales – et avaient meilleur goût. Nous autres avons été habitués à accepter notre gamme réduite de choix comme « la réalité ». C'est ainsi qu'un fruit populaire a été mis en conformité avec les exigences commerciales de marchés standardisés de masse.

Heureusement, le mouvement des « locavores » (promouvant les circuits alimentaires courts), dans toute sa diversité – Slow Food, Amap, agriculture biologique, et autres –, commence à ressusciter les variétés « traditionnelles » oubliées. À la base de ces efforts, il y a non seulement le fait que ces variétés ont un goût plus intéressant ou sont plus faciles à cultiver dans les conditions locales, mais aussi une prise de conscience de ce que la biodiversité génétique est une forme importante d'« assurance » écologique. Bien qu'il y ait, par exemple, plus d'un millier de variétés de bananes de par le monde, la variété *Cavendish* représente 99 % des bananes exportées. Résultat d'une telle homogénéisation, le marché mondial de la banane risque aujourd'hui d'être décimé par un champignon qui attaque les bananes *Cavendish*.

Le sort des pommes et des bananes ne fait que refléter le destin de l'alimentation américaine en général. Comme le rappelle Mark Kurlansky dans son livre *The Food of a Younger Land* (« La nourriture d'une nation plus jeune »), la diversité culinaire était bien plus considérable aux États-Unis avant l'avènement des supermarchés, des autoroutes et des fast-foods. Les chaînes de restauration ont amené avec elles l'uniformité et la mauvaise qualité, au détriment d'une

alimentation autrefois saisonnière, fraîche, régionale et traditionnelle. Avant que les habitudes alimentaires américaines tombent sous le joug des marchés nationaux, écrit Kurlansky, il existait des traditions gastronomiques telles que « le *May breakfast* de la Nouvelle-Angleterre méridionale, les *foot washings* d'Alabama, les *Coca-Cola parties* de Géorgie, le *chitterling strut* en Caroline du Sud, les repas de *threshers* du Nebraska, les funérailles Choctaw, ou les fêtes du saumon des Indiens de Puget Island. Il existait aussi d'anciennes recettes traditionnelles comme les *jonnycakes* du Rhode Island, les ragoûts d'huîtres de New York, le *possum and taters* [opossum et patates] de Géorgie, la salade flétrie du Kentucky, le ragoût à la Brunswick de Virginie ou la *tête du veau* de Louisiane », et des douzaines d'autres encore.

Avec l'expansion internationale des firmes agroalimentaires américaines après la Seconde Guerre mondiale, on assista également à l'enclosure progressive d'innombrables traditions alimentaires à travers le monde. À mesure que les marques et les chaînes de fast-food occidentales se sont imposées de Bangkok à Bogotá et de Mumbai à Moscou, les aliments modernes ont supplanté, à grand renfort de marketing, les cuisines traditionnelles « démodées ». Les régimes alimentaires se sont homogénéisés et ont perdu en qualité nutritionnelle. Il n'est pas surprenant, dès lors, que les maladies associées au régime alimentaire occidental – diabète, obésité, maladies cardio-vasculaires – se soient également étendues.

La terre, l'eau, les pommes, les traditions alimentaires locales. Ce ne sont là qu'une petite partie des innombrables enclosures de la nature perpétrées au cours des dernières décennies. Cet accaparement de notre richesse naturelle a été peu remarqué parce qu'il a été progressif – et parce qu'il a souvent été dépeint comme un signe de progrès économique et technologique.

Le champ des enclosures naturelles est vaste. Il va du global (l'atmosphère, les océans, l'espace) au régional (aquifères, pêcheries, forêts) et au local (alimentation traditionnelle, traditions locales, activités économiques indépendantes). Les enclosures concernent aussi bien les organismes vivants (lignées cellulaires, gènes, mammifères génétiquement modifiés) que l'infiniment petit (micro-organismes, substituts synthétiques à la nanomatériau).

L'une des formes les plus audacieuses de ces nouvelles enclosures est la *financiarisation* des ressources naturelles. Plutôt que de

traiter la terre, l'eau et les écosystèmes locaux comme des ressources obéissant à des impératifs naturels, les *hedge funds* et d'autres investisseurs commencent à développer des instruments financiers complexes pour titriser les revenus générés par les systèmes naturels renouvelables, comme le débit de l'eau, le bois récoltable ou les stocks de poisson.

Antonio Tricarico, du groupe italien Re:Common, signale que l'industrie financière est en train de créer un marché de *futures* (un marché à terme) et autres instruments financiers dérivés pour l'eau, similaires à ceux qui existent pour le pétrole. Cela aurait pour effet d'accroître radicalement la pression sur les gouvernements afin qu'ils considèrent leurs ressources en eau – ou encore leurs forêts et leurs poissons – comme des actifs financiers pouvant être monétisés, vendus ou utilisés comme garantie afin d'obtenir des prêts. Du point de vue de la finance, les ressources naturelles non exploitées sont des actifs sous-valorisés : par principe, tout est censé produire des revenus. Inutile de préciser que la financiarisation de la nature augmenterait les tentations d'interférer avec les flux naturels et d'intensifier les pressions sur la capacité de charge des écosystèmes. Si l'eau devenait une marchandise négociée sur un marché global intégré, par exemple, cela pourrait avoir pour résultat de bouleverser les écosystèmes locaux et de rendre l'eau bien plus chère pour de nombreuses personnes.

Tricarico estime que la financiarisation de la nature ne peut que se développer au cours des prochaines années à mesure que l'industrie financière cherchera à déloger la finance publique et à implanter ses propres projets d'infrastructures ou d'extraction, au profit des investisseurs privés. Elle aspire à mettre en place des marchés financiers qui traiteront notre alimentation, la terre, l'électricité, les métaux, les forêts et autres ressources non seulement comme des marchandises, mais aussi comme des actifs financiers adaptés au trading global et à la spéculation. Si l'on considère le peu que nous comprenons des implications macroéconomiques et macrofinancières de ces formes d'enclosures, il pourrait bien en résulter un véritable désastre.

Je pourrais aisément aborder des douzaines de formes d'enclosures encore. Mais afin de limiter le champ de notre enquête tout en donnant au lecteur une meilleure idée de la dynamique des

enclosures, je vais maintenant me tourner successivement vers deux types d'enclosures qui ne retiennent pas toujours suffisamment l'attention : l'appropriation privée des espaces publics et des infrastructures de nos villes et les innombrables formes d'appropriation du savoir et de la culture, y compris des éléments aussi fondamentaux que les mots, les couleurs ou les odeurs !

IV. LES ENCLOSURES D'ESPACES ET D'INFRASTRUCTURES PUBLICS

Les villes constituent aujourd'hui l'une des cibles les plus vivement contestées des enclosures commerciales. Les places publiques, parcs, promenades, stades, et même les caractéristiques emblématiques et l'identité des villes se trouvent l'objet des assauts complices d'une coalition d'entreprises, de politiciens, de promoteurs immobiliers, de planificateurs et d'architectes. « Aménagement » et « progrès » sont les mots d'ordre – ou, plus exactement, les slogans de relations publiques – d'une recherche de suprématie des entreprises et de croissance du marché immobilier.

Dans de nombreuses villes, les marques commerciales ont envahi des espaces publics qui étaient auparavant, dans notre culture, des refuges préservés des atteintes du commerce. L'une des illustrations les plus nettes en est le *naming*, la vente du droit de « nommer » les stades sportifs. Il existe ainsi le Coca-Cola Stadium de Xi'an en Chine, la Land Rover Arena de Bologne en Italie, ou encore le Mr. Price Kings Park Stadium de Durban, en Afrique du Sud. Des espaces sportifs chéris des communautés locales et riches en histoire, comme le Candelstick Park de San Francisco ou le Mile High Stadium de Denver, portent aujourd'hui des noms commerciaux aseptisés, sans histoire ni signification sociale authentique. Parfois, ces stades doivent changer de nom lorsque les entreprises en question connaissent la faillite (3Com) ou sont impliquées dans un scandale (Enron). En Europe et aux États-Unis, il est de plus en plus courant pour les chaînes de télévision d'utiliser des techniques digitales pour surimposer le nom des marques sur les images du terrain de jeu. Une pratique qui distrait le spectateur et lui transmet subtilement le message que tout, même sa conscience, est à vendre.

Les implications de tels phénomènes pourront sembler triviales à certains, mais elles sont symptomatiques d'une tendance plus

troublante: notre identité culturelle se trouve progressivement évidée. Les expériences et les histoires partagées qui donnaient au fil du temps son «âme» à telle ou telle ville sont désormais conçues comme une marchandise ordinaire, à vendre ou à acheter. D'une manière plus subtile, c'est aussi l'effet que les franchises et les marques nationales ou globales ont sur la manière dont nous faisons l'expérience de notre propre culture. Elles éliminent silencieusement les choses qui sont les plus distinctives, les plus idiosyncrasiques et les plus charmantes dans un lieu et dans sa vie publique.

Un exemple parlant est la façon dont Starbucks a procédé à l'enclosure de l'expérience des *coffee shops* aux États-Unis. Inspiré initialement par la culture animée des cafés d'Italie, Howard Schultz, président de Starbucks, a fait part en 2007 de son trouble de constater que le succès de son entreprise à «mettre sa marque sur l'expérience clients» avait progressivement érodé le charme et la convivialité de ses 13 000 enseignes. Dans un mémo interne intitulé «La marchandisation de l'expérience Starbucks», Schultz déplorait la façon dont l'expansion agressive de l'entreprise et sa recherche d'efficacité ont «entraîné une dilution de l'expérience Starbucks, et ce que certains pourraient appeler la marchandisation de notre marque.» Il citait par exemple les nouvelles machines à expresso automatiques – installées dans un souci de meilleure efficacité, pour servir davantage de clients plus rapidement – qui faisaient que les clients ne pouvaient plus voir leur café préparé à la main devant eux. Schultz notait que cela avait «beaucoup enlevé au caractère romantique et théâtral» de l'expérience Starbucks. De même, les employés des enseignes «ne puis[ai]ent plus les grains de café des corbeilles pour les moulin en face du client», car le café était maintenant emballé sous vide. Les clients ne pouvaient plus sentir l'odeur caractéristique des grains de café.

Et Schultz de s'inquiéter: «À l'évidence, nous nous devons de rationaliser la conception des magasins pour obtenir des économies d'échelle et nous assurer que les ventes atteindraient les ratios de retour sur investissement nécessaires pour satisfaire le côté financier de notre entreprise. Néanmoins, l'une des conséquences en est que les magasins n'ont plus la même âme que dans le passé et sont davantage des magasins de chaîne, par opposition à la chaleur des

magasins de quartier. Certains qualifient même nos magasins de stériles, de standardisés, ne reflétant plus la passion de nos partenaires pour notre café. En fait, je ne suis même pas sûr que les gens sachent aujourd'hui que nous torrèfions notre propre café. Ce n'est certainement pas le message qui ressort de l'expérience de nos magasins.»

Appelons cela le pathos de l'enclosure: Schultz ne parvient pas tout à fait à reconnaître que ses aspirations en termes d'image de marque requièrent elles-mêmes l'élimination du charme social et de la spécificité locale qui faisaient la séduction des *coffee shops*. Il ne peut admettre que «mettre sa marque» consiste précisément à créer une monoculture, à marchandiser les expériences – l'exact contraire d'un commun.

On retrouve des formes similaires de marchandisation à l'œuvre dans toutes sortes de festivals ou d'événements publics qui étaient les véhicules des traditions régionales et des objets de fierté. Ils sont nombreux à porter aujourd'hui le nom d'entreprises sponsors – une véritable dépossession culturelle des communautés locales qui étaient autrefois les «propriétaires» de leurs propres traditions. Cette pratique a été qualifiée de «mcdonaldisation des événements locaux».

La colonisation des espaces publics – et de notre conscience – par les marchés prend des formes si extrêmes que de nombreux ascenseurs d'hôtel ou pompes à essence sont équipés d'écrans vidéo pour nous forcer à regarder des annonces publicitaires. Et lorsque les écoles publiques ou les universités se trouvent victimes de coupes budgétaires, les entreprises interviennent souvent pour «aider» en achetant des espaces publicitaires dans les bus scolaires, les cabines de péage ou même les véhicules municipaux. Dans de nombreuses villes, même les espaces vides au-dessus des immeubles ont été transformés en un type spécial de propriété privée – les «droits sur l'air», qui peuvent être achetés et vendus à titre d'autorisation de construire des gratte-ciel dans cet «air».

Les commoneurs, bien sûr, ont une conception plus vaste, et plus égalitaire, de ce que les villes devraient être. Pulska Grupa, un groupe d'architectes et d'urbanistes de Pula, en Croatie, le formule ainsi dans sa «charte sociale de l'urbanisme *Kommunal*»: «Nous imaginons la ville comme un espace collectif qui appartient à tous ceux

qui y vivent, qui ont le droit d'y trouver les conditions de leur épanouissement politique, social, économique et écologique en même temps que d'assumer des devoirs de solidarité. Ce concept de la ville est bloqué par la dialectique capitaliste fondée sur la différence entre bien public et bien privé. De ces deux pôles émergent l'État et le marché comme deux seuls sujets possibles. Nous voulons échapper à cette dialectique pour nous concentrer au final non pas sur un "troisième sujet", mais sur un groupe de subjectivités collectives et sur les communs que celles-ci produisent.»

Le Pulska Grupa voit dans le langage des communs un appui pour réaffirmer le droit moral des gens aux espaces publics. Ce langage les aide à affirmer le droit d'accéder et de faire usage des espaces publics, et le droit de créer de nouveaux espaces avec ses propres moyens et sa propre imagination, par opposition à des systèmes bureaucratiques qui ignorent les droits humains et les besoins sociaux fondamentaux. De manière rudimentaire, c'est aussi de cela qu'il s'agit dans le mouvement *Occupy*: l'appropriation des espaces publics par les commoneurs comme protestation physique contre les enclosures oppressives qui leur dénie leurs droits et leur dignité. C'est aussi l'objectif de nombreux mouvements pour le «droit à la ville» de par le monde, qui s'efforcent de se réapproprier les villes dont la planification et la gestion ont été accaparées par les promoteurs, les industriels et les riches.

Il est important de noter que l'existence d'espaces publics ouverts, non contrôlés, est en rapport direct avec la vitalité de la culture démocratique. Ce n'est pas un hasard si la ville de Barcelone, à la suite de la mort du général Franco, a créé toutes sortes de nouvelles places publiques. Ces espaces jouent un rôle crucial pour permettre aux citoyens de s'exprimer collectivement en public – et de dénoncer les abus de pouvoir gouvernementaux. Plus récemment, on a vu le rôle critique de la place Tahrir, au Caire, dans les manifestations publiques qui ont mené au départ du président Moubarak.

L'enclosure des espaces publics est fondamentalement un acte antidémocratique. Lorsque les centres commerciaux et les tours de bureaux remplacent des places publiques, nous perdons la capacité de nous rencontrer. Nous ne pouvons plus nous socialiser, parler en public, et il devient plus dur pour les individus de s'identifier et de sympathiser les uns avec les autres. L'érosion de l'espace public

signifie qu'il devient plus difficile d'être des commoneurs. Sans ces espaces, nous nous retrouvons forcés de jouer les rôles qui nous sont dictés par le marché et par l'État – celui de consommateurs avides et celui de citoyens dociles.

L'ENCLOSURE DES INFRASTRUCTURES

L'un des moyens les plus simples pour une entreprise de s'assurer des revenus confortables est de parvenir, par un moyen ou un autre, à s'approprier à des fins privées les ressources publiques que sont les infrastructures. Autoroutes, ponts, aéroports, systèmes de télécommunications, Internet lui-même sont autant de trophées de choix, parce que les firmes qui les contrôlent peuvent en tirer des profits sans aucun risque. Elles peuvent se jouer de la concurrence et imposer des prix monopolistiques ou oligopolistiques. Les propriétaires d'infrastructures peuvent aussi user de leur argent et de leur influence sur les usagers pour refaçonner leurs habitudes et les guider vers des produits associés qui leur rapportent des profits supplémentaires.

C'est ainsi que Microsoft a mis à profit son contrôle sur 90 % des systèmes d'exploitation d'ordinateurs (Windows) pour accroître les ventes de ses applications de bureautique (Office, incluant Word, Excel et PowerPoint) en faisant pression sur les fabricants pour qu'ils intègrent par défaut les logiciels Office dans leurs ordinateurs. Cette stratégie a permis à Microsoft d'amasser d'énormes profits, d'étouffer la concurrence et de façonner les contours des marchés. Par l'enclosure de ces communs que constituent les standards techniques des ordinateurs – une infrastructure clé –, Microsoft est parvenu à ralentir l'innovation dans le but de préserver ses propres intérêts commerciaux et à réduire la diversité des logiciels. Des douzaines de logiciels de traitement de texte autrefois en concurrence sur le marché, il ne reste plus que quelques-uns. Aujourd'hui, Word se retrouve dans plus de 90 % des ordinateurs.

Une infrastructure qui demeure ouverte et accessible à tous permet de s'assurer que la concurrence et l'innovation resteront possibles sur les marchés concernés. Cela permet aussi de protéger toutes sortes d'objectifs sociaux, non commerciaux, par exemple

celui d'assurer un accès universel à ces infrastructures (qu'il s'agisse de routes, de voies navigables ou d'Internet), ou encore celui de prendre en compte les besoins des générations futures.

La plus importante des infrastructures aujourd'hui menacées est peut-être Internet. Dans de nombreuses régions du monde, les opérateurs de réseaux et de téléphonie essaient de mettre à profit leur pouvoir oligopolistique de « porte d'accès » à Internet. Ils voudraient pouvoir facturer des prix supérieurs à certains clients à qui ils fourniraient un service plus rapide et de meilleure qualité, en utilisant une plus grosse partie de leur bande passante pour leurs flux de données. Si de telles formes de « variation de la qualité du service » associé à des prix différentiels prenaient racine, cela ouvrirait la porte à une balkanisation d'Internet. Les grands clients commerciaux bénéficieraient d'un accès à Internet plus rapide et plus fiable, tandis que les usagers ordinaires ou les associations devraient se contenter d'un service de moindre qualité.

Plutôt que de laisser Internet rester un commun, ouvert et non discriminatoire dans la manière dont il transmet les données, ces mêmes firmes voudraient aussi pouvoir censurer ou ralentir certains types de trafic réseau qui iraient à l'encontre de leurs intérêts commerciaux. Ainsi, si une compagnie de téléphonie ou de télévision par câble ne voulait pas du service de téléphonie par Internet Skype ou de services de *streaming* de vidéos qui seraient en concurrence avec ses propres produits (ou ceux de ses partenaires), cette entreprise pourrait choisir de les bloquer ou de les ralentir.

C'est pourquoi de nombreux défenseurs de l'intérêt public de par le monde plaident pour la mise en place de mesures visant à s'assurer de la « neutralité d'Internet ». Imaginez que les fournisseurs d'accès dominants aient eu la possibilité de marginaliser Google il y a quinze ans, lorsque ce n'était qu'une start-up. Elle n'aurait jamais décollé. Imaginez que les sociétés de télévision par câble aient pu bloquer ou ralentir les vidéos de YouTube lorsque cette compagnie n'en était qu'à ses débuts. Imaginez toute l'émulation et l'innovation qui se trouveraient étouffées si les fournisseurs d'accès disposaient d'un pouvoir arbitraire sur le type de trafic qu'ils pourraient autoriser sur « leurs » câbles. Ils jouiraient d'un droit de veto sur les technologies ou les services futurs dont nous pourrions profiter.

Historiquement, les réglementations sur les obligations de service public (et, dans le monde anglo-saxon, les règles dites de *common carriage*) ont assuré une tarification et un accès ouverts et non discriminatoires dans le domaine des lignes téléphoniques. Ces réglementations ont précisément été mises en place pour empêcher que les firmes dominantes ne puissent étouffer la concurrence. La neutralité du Net participe de cette tradition. C'est un merveilleux outil juridique qui garantit que l'infrastructure d'Internet est traitée comme un commun accessible et non discriminatoire, et non comme une marchandise propriétaire. Sans de telles règles, les internautes pourraient perdre leurs libertés numériques les plus fondamentales.

Ces tentatives d'enclosure d'Internet semblent rééditer le processus qu'ont connu de nombreux pays avec les ondes de radiodiffusion. Aux États-Unis, le spectre électromagnétique utilisé pour la radiodiffusion est une propriété publique. En contrepartie de l'autorisation d'user gratuitement cette infrastructure essentielle – les ondes –, les diffuseurs étaient initialement censés agir en *public trustees* ou « curateurs publics » de ces ondes, tenus légalement de servir « l'intérêt, la convenance et les besoins du public ». Une aubaine : ils ne payaient aucune redevance et bénéficiaient légalement d'un contrôle exclusif sur un segment donné du spectre électromagnétique.

Durant des décennies, les diffuseurs « payèrent » leur segment du spectre en respectant une série d'obligations légales modestes, comme programmer des actualités locales, des émissions pour enfants ou éducatives. Mais ces obligations furent abolies à l'occasion d'un vaste mouvement de dérégulation sous les présidences Reagan dans les années 1980 et Clinton dans les années 1990. Les apôtres de la dérégulation et du marché libre supprimèrent purement et simplement les contreparties requises des industriels, en déclarant que la radiodiffusion commerciale *est* l'intérêt public.

L'appropriation des ondes de radiodiffusion par des intérêts commerciaux (facilitée, il faut le noter, par certains « progressistes ») signifie que les valeurs du marché dictent dorénavant le type et la qualité de la programmation. D'où un flux interminable de reality-shows, de titillement sexuel, de vulgarité et de violence à la télévision américaine – sans parler des vingt minutes par heure de publicité.

En matière d'enclosure des infrastructures, une nouvelle frontière est en train de s'ouvrir avec les tentatives actuelles de certains investisseurs de s'approprier des routes, des ponts ou des aéroports financés par des générations de contribuables. Ces investisseurs cherchent à acquérir des parts majoritaires dans ces infrastructures civiles ou à obtenir des baux de longue durée, ce qui leur assure des taux intéressants de retour sur capital, garantis sans risque. Par exemple, les Autoroutes Paris-Rhin-Rhône (APRR), privatisées en 2006, avaient déjà généré en 2011 un revenu de 1,5 milliard de dollars pour leurs nouveaux propriétaires, le consortium français Eiffage et le fonds d'investissement australien Macquarie. Cette somme représente le tiers des 4,84 milliards d'euros qu'ils ont versés au gouvernement français pour acquérir ces autoroutes – et leur concession sur ces 2 240 kilomètres de routes doit durer encore dix-huit ans! Vinci Autoroutes, un autre consortium, tire des profits similaires de ses concessions sur 3 350 kilomètres de routes françaises autrefois sous contrôle public.

Aux États-Unis, des investisseurs ont obtenu des concessions pour quatre-vingt-dix-neuf ans sur une longue portion de l'Interstate Highway 90 dans l'Indiana ainsi que sur une autre autoroute, le Chicago Skyway. Toutes deux sont devenues des routes à péage. La municipalité de Chicago confie désormais la gestion de ses parkings à une firme privée, avec pour résultat des tarifs de parking en hausse et un service de moindre qualité. Le public et le gouvernement ont d'autant moins d'influence sur la manière dont le système est géré.

Les dirigeants politiques voient généralement ce genre de contrat d'un œil favorable parce qu'il leur permet d'éviter une augmentation de la fiscalité ou l'engagement de crédits publics pour financer les infrastructures. Mais ces arrangements entraînent une perte de contrôle des citoyens sur les infrastructures qu'ils ont financées à hauteur de plusieurs milliards de dollars. Les firmes privées obtiennent de récolter les fruits de l'exploitation de ces infrastructures, tout en réduisant la qualité du service, en baissant les salaires et en transférant leurs charges vers les générations futures.

Ces processus trop familiers expliquent que les « partenariats public-privé » se révèlent souvent des escroqueries extrêmement coûteuses pour les contribuables. Les gouvernements assument tous

les risques d'un échec commercial et garantissent aux opérateurs privés de solides profits quoi qu'il arrive. Qu'il s'agisse d'eau, d'énergie, de routes ou d'industrie financière, les politiques publiques reposent trop souvent sur une forme ou une autre de ce « socialisme pour les riches » – fondé sur la privatisation des profits et la socialisation des risques. Parfois, l'aide apportée aux entreprises se cache derrière une garantie de crédit, par laquelle le gouvernement promet de se substituer à l'entreprise en cas de défaillance. Parfois, l'aide consiste en des dispositifs réglementaires qui assurent un certain taux de profit aux fournisseurs d'eau ou d'électricité, tout en leur permettant de rogner silencieusement sur leurs dépenses d'opération et de maintenance. Aux États-Unis, les administrations ont accordé aux industriels des obligations défiscalisées pour un montant total de plus de 65 milliards de dollars, afin de réduire les risques financiers encourus par les investisseurs privés. Parmi les bénéficiaires de tels dispositifs : une entreprise vinicole de Caroline du Nord, un golf de Porto Rico, un musée de la Voiture dans le Kentucky... mais aussi Goldman Sachs et la Bank of America, qui ont ainsi bénéficié de nouveaux immeubles de bureaux subventionnés.

Le romancier William Faulkner a dit un jour : « Le passé n'est jamais mort. Il n'est même pas passé. » Il en va de même des enclosures. Il ne s'agit pas d'épisodes lointains et oubliés de notre histoire. Les enclosures se poursuivent aujourd'hui, et avec elles les maux écologiques et sociaux qui leur sont associés. Elles demeurent une condition fondamentale du fonctionnement de notre économie capitaliste moderne. Une alliance incestueuse entre État et marché – qui a peu à voir avec de véritables « marchés libres » – est à l'ordre du jour.

Bien sûr, les enclosures modernes reposent sur des méthodes radicalement différentes des enclosures médiévales. Au lieu de murs de pierre et de barrières, les enclosures s'effectuent de nos jours au moyen de traités de commerce, de lois sur la propriété intellectuelle et de fusions-acquisitions. Mais elles restent accompagnées de pratiques qui ne sont que trop familières : les procédés insidieux, la complexité délibérée et les grands discours aussi éloquents que trompeurs. Et tout aussi familières sont les épreuves subies par les commoneurs dépossédés par ces enclosures, qui se retrouvent devoir lutter pour leur survie.

V. LES ENCLOSURES DU SAVOIR ET DE LA CULTURE

Si vous avez déjà chanté *Joyeux anniversaire* dans un restaurant ou dans un parc, vous êtes – du point de vue de l'industrie du divertissement – un « pirate ». En effet, le groupe Warner Music détient les droits sur cette chanson. *Joyeux anniversaire* fut créé en 1858 par deux sœurs, Mildred et Patty Hill, qui s'étaient inspirées de chansons folkloriques afro-américaines et d'un morceau intitulé *Good Morning to All*. Aussi incroyable que cela puisse paraître, ce fragment de musique venu du milieu du XIX^e siècle, conçu à l'origine pour les enfants des écoles, restera un objet de propriété privée jusqu'à ce qu'il entre dans le domaine public, en 2030 – cent soixante-douze ans après sa composition « originale ».

D'ici là, Warner Music engrange environ 5 000 dollars par jour de royalties grâce à *Joyeux anniversaire*, soit près de 2 millions de dollars par an. Les juristes spécialisés dans les questions de copyright ne semblent pas remarquer que la seule raison pour laquelle cette chanson a une valeur commerciale quelconque est qu'elle a circulé librement durant des générations entières dans les foyers, bastion de résistance des traditions culturelles hors du marché⁴.

L'exemple de *Joyeux anniversaire* n'a, hélas, rien d'exceptionnel. Ce n'est qu'une des innombrables enclosures contemporaines de la culture. Au début des années 2000, ayant entendu un trop grand nombre d'histoires du même genre, j'ai cofondé une organisation de plaidoyer à Washington, appelée Public Knowledge (Savoir public), pour

4. Le copyright sur la chanson pourrait même ne pas être valide, selon le chercheur Robert Brauneis. Celui-ci écrit : « On peut sérieusement se demander si un tribunal jugerait que *Joyeux anniversaire* est encore sous copyright, en raison des difficultés à prouver qui est l'auteur de la chanson, de la possibilité d'une déclaration inadéquate de copyright à l'origine, ainsi que de demandes de renouvellement qui ne semblent couvrir que des arrangements particuliers de la chanson, plutôt que la chanson elle-même. Cependant, dès lors que personne n'a un intérêt financier suffisant pour contester le copyright devant les tribunaux, poursuit Brauneis, et aussi parce que la loi américaine n'offre pas de voie aisée pour faire invalider un copyright abusif, *Joyeux anniversaire* reste à ce jour sous propriété privée. »

porter la voix et les intérêts du public en matière de copyright et de régulation d'Internet. Cela m'a aussi poussé à écrire un livre exposant les exemples les plus scandaleux d'abus du copyright ou de la marque déposée par les médias dominants pour imposer leurs intérêts commerciaux au détriment de toutes sortes d'œuvres créatives et culturelles.

Il y a une sorte d'ironie amère dans la cupidité de l'ASCAP, la société gérant les droits musicaux aux États-Unis, qui en 1996 a menacé de poursuites judiciaires des douzaines de centres de colonies de vacances. Leur grand crime? Avoir fait chanter des chansons sous copyright. Selon l'interprétation de l'ASCAP, les colonies de vacances commerciales qui font chanter les enfants autour d'un feu de camp ou les font danser dans le réfectoire organisent en fait des «performances publiques». Et, comme le stipule clairement la loi, les performances publiques de chansons sous copyright requièrent le paiement de royalties au détenteur du copyright. On rapporte que l'ASCAP aurait cherché à obtenir 1 200 dollars par centre et par saison, à titre d'offre initiale. Le directeur général de l'ASCAP avait déclaré à l'époque à un journaliste: «Ils achètent du papier, du fil et de la colle pour leurs activités artistiques; ils peuvent bien payer pour leur musique.»

Lorsque le public et la presse furent informés de ces exigences extravagantes, la levée de boucliers fut si générale que l'ASCAP dut y renoncer. Dieu merci, les enfants partant en colonie de vacances ont été autorisés à recommencer à chanter et à danser sur les mêmes airs familiers (sous copyright). Il vaut la peine d'observer, toutefois, que chanter des airs sous copyright en colonie demeure un privilège octroyé par l'ASCAP, non un droit légal.

Un épisode similaire a eu lieu en France, où élèves et professeurs avaient l'habitude d'entonner *Adieu, monsieur le professeur*, chanson écrite et popularisée par Hugues Aufray à la fin des années 1960, lors de la retraite d'un enseignant. La Sacem – équivalent français de l'ASCAP – a essayé de facturer les écoles 75 euros pour chaque «performance publique» de la chanson.

Ces anecdotes renvoient à ce qui est certainement l'une des plus importantes transformations de notre culture au cours du siècle dernier. Vous et moi considérons la musique, les films ou les photographies comme des choses qui tissent nos liens sociaux.

En vérité, il ne s'agit là que d'un effet secondaire. Aux yeux de la loi, ces œuvres de création ne sont rien de plus que des unités commercialisables de propriété intellectuelle. Pour les grands studios, les labels musicaux ou les éditeurs commerciaux, la culture n'est qu'un produit; et les œuvres créatives, des propriétés privées.

Il s'agit là d'une inversion particulièrement audacieuse de la réalité. Depuis des temps immémoriaux, les hommes ont partagé librement leur créativité les uns avec les autres. La culture a toujours été affaire d'imitation, d'extension ou de transformation d'œuvres créatives antérieures. L'art a toujours été une activité partagée à bien des égards. Il est impossible de concevoir le développement du jazz, du blues ou du hip-hop sans la possibilité pour les musiciens d'emprunter librement les uns aux autres.

Le grand chanteur folk américain Woody Guthrie reconnaissait fièrement que sa musique était composée de morceaux et de fragments issus des vieux maîtres du blues, des chansons *hillbilly* et de la musique des cow-boys. Dénonçant l'éthique commerciale qui dominait déjà à son époque l'industrie musicale, Guthrie écrivait: «Cette chanson est sous copyright aux États-Unis... pour une période de vingt-huit ans, et quiconque sera pris en train de la chanter sans notre permission sera traité comme un bon ami, parce que nous n'en avons rien à faire. Publiez-la. Écrivez-la. Chantez-la. Dansez-la. Jodlez-la.»

La période de vingt-huit ans de protection du copyright qui faisait loi à l'époque de Guthrie a aujourd'hui été étendue à la durée de l'existence de l'auteur plus soixante-dix ans. Il serait prétendument nécessaire de pousser le contrôle monopolistique à ce degré aberrant pour motiver les auteurs à créer. Selon la loi actuelle, je n'aurais pas suffisamment de motivation à écrire ce livre si je ne pouvais bénéficier de la protection de mon copyright jusqu'en 2100.

Nombreuses ont été, au cours du siècle écoulé, les modifications obscures de la législation applicable au copyright, qui ont eu pour résultat d'étendre petit à petit les droits de ses détenteurs. Peu ont été aussi décisives qu'un amendement législatif de 1976 aux États-Unis, aux termes duquel toutes les œuvres de création – y compris des gribouillages sur une feuille de papier ou quelques accords fortuits enregistrés sur une cassette – se trouvaient désormais automatiquement sous copyright. Un artiste ou son éditeur n'avaient plus

à enregistrer activement leur œuvre pour bénéficier du copyright ; depuis cette loi de 1976, toutes les œuvres naissent dans l'enveloppe protectrice des droits de propriété. La plupart des pays du monde – 165 en 2012 – ont aujourd'hui adopté ce standard en ratifiant la convention de Berne, un traité international sur le copyright qui interdit toute obligation formelle d'enregistrement pour bénéficier d'une protection.

Ce changement radical de portée des lois sur le copyright s'est accompagné d'intenses campagnes de relations publiques de l'industrie du divertissement pour nous persuader que la musique, le cinéma et les livres devaient être considérés comme des « propriétés intellectuelles », aussi sacro-saintes que votre voiture ou votre maison. Cette assimilation insidieuse de la culture à la propriété privée a été d'une efficacité redoutable – quoique trompeuse – et a permis aux industriels de traiter tout usage non autorisé de « leurs » œuvres créatives comme une forme de vol. Nos inclinations humaines naturelles à l'imitation et au partage – l'essence même de la culture – s'en sont trouvées criminalisées.

Tel est, en quelques mots, le problème auquel nous sommes aujourd'hui confrontés. La législation relative au copyright et aux marques déposées – avec l'aide de nouveaux types de « verrous technologiques » pour encrypter CD et DVD – favorise la privatisation d'une part toujours croissante de notre culture partagée, afin que quelques grandes firmes puissent en tirer des revenus. Comme nous allons le voir, cela limite la liberté de tous les créateurs, quel que soit le média. La propriété intellectuelle homogénéise notre culture, érige des barrières légales qui entravent la recherche scientifique, et restreint la liberté d'expression.

Le spécialiste du copyright James Boyle a affirmé dans un essai célèbre que nous sommes au beau milieu d'un « second mouvement des enclosures ». Le premier était, bien sûr, celui des enclosures des terres en Angleterre. Le second, actuellement en cours, est la surprivatisation (autrement dit la « corporatisation ») des œuvres de création, de l'information et du savoir.

Cette tendance a émergé il y a de cela plusieurs décennies, mais elle a connu une accélération indéniable avec l'arrivée des nouvelles technologies électroniques – enregistreurs vidéo, télévision par câble et par satellite, ordinateurs individuels, Internet,

smartphones, et bien d'autres encore. Auparavant, les mots étaient fixés sur des feuilles de papier, les images cinématographiques dans le celluloïd, et la musique dans le vinyle. Il était techniquement difficile d'extraire le « contenu » de son medium, et il était coûteux et fastidieux pour des gens ordinaires de copier et de partager des œuvres sous copyright. Mais à mesure que l'un après l'autre ces supports sont passés au numérique, et qu'Internet s'est constitué en média de communication universel, il est devenu beaucoup plus facile de copier et de partager les œuvres de création. Au grand dam de l'industrie, il est également devenu de plus en plus difficile de contrôler ces dernières afin de s'assurer qu'elles restent des propriétés privées. Les données numériques sont bien trop fluides et bien trop portables. C'est ce que voulait dire Stewart Brand, le futurologue de la contre-culture, lorsqu'il lança le célèbre slogan selon lequel « l'information veut être libre ».

L'enjeu fondamental est que ces nouvelles technologies minent les modèles commerciaux solidement enracinés et extrêmement profitables sur lesquels Hollywood, les labels musicaux et les maisons d'édition commerciales ont construit leur fortune depuis bientôt un siècle. Ces firmes n'aiment pas la manière dont ces technologies permettent à des nouveaux venus de mettre à mal leurs schémas fossilisés en vendant de la musique, des vidéos ou des livres de façon nouvelle, et moins cher. Hollywood avait déjà vu l'arrivée de la télévision, du câble et du magnétoscope comme une menace existentielle pour son fonds de commerce, la projection de films en salle. Dans le même état d'esprit, les studios sont furieux de voir des gens utiliser des extraits de leurs œuvres sans autorisation et de manière non commerciale – un droit pourtant protégé historiquement par la législation sur le copyright à travers les clauses dites de *fair use* (« usage loyal ou acceptable »).

Le problème n'est d'ailleurs pas seulement qu'un flux ininterrompu de nouvelles technologies rende désormais plus facile de copier, de disséminer et de remixer des œuvres culturelles. Il est aussi que les gens peuvent dorénavant créer et partager directement leurs propres créations. Ils n'ont plus forcément besoin d'acheter quelque chose. La création générée *en dehors* du marché, grâce aux communs numériques, entre d'une certaine manière en concurrence avec les marchés.

C'est pourquoi Hollywood et les grands labels se sont précipités pour faire le siège des Parlements tout autour de la planète afin d'obtenir des protections légales nouvelles. Ils ont joint leurs forces avec les autres industriels de la culture pour obtenir des traités internationaux plus durs, étendant leurs droits et assurant la punition des « pirates » (en un sens très large). Leurs armes principales ? Des lois de protection du copyright renforcées, des sanctions draconiennes pour tout usage non autorisé de leurs produits, et de nouveaux verrous technologiques comme les systèmes de « gestion des droits numériques » sur les CD et DVD. Bref, rien de moins qu'un immense quadrillage culturel.

L'un des exemples les plus choquants de cette logique fut la campagne féroce menée par l'entreprise Disney vers le milieu des années 1990 pour accroître de vingt ans la durée de protection du copyright. La firme s'inquiétait parce que son personnage emblématique Mickey Mouse – apparu pour la première fois en 1928 dans le court-métrage d'animation *Steamboat Willie* – devait passer dans le domaine public en 2004. Pluto, Dingo et Donald devaient connaître le même sort en 2009. Pour empêcher que ses personnages de dessin animé ne deviennent publiquement disponibles, Disney lança une campagne agressive de lobbying pour obtenir l'adoption d'une « loi sur l'extension de la durée du copyright », le Copyright Term Extension Act. L'entreprise sortit le grand jeu politique, contribuant financièrement aux campagnes de la plupart des sponsors de cette législation au Congrès, et finit par parvenir à ses fins avec le passage de la loi en 1998. On estime que ce sont près de 400 000 livres, films et chansons qui resteront en conséquence sous propriété et contrôle privés jusqu'au moins en 2018, alors qu'ils auraient dû passer dans le domaine public – un bonus de plusieurs dizaines de milliards de dollars pour les détenteurs de ces copyrights.

Ironiquement, le copyright est censé stimuler la création en récompensant ses auteurs. Mais il est littéralement impossible que cette loi puisse vraiment inciter George Gershwin, Joseph Conrad, Robert Frost, Lewis Carroll ou encore F. Scott Fitzgerald à créer de nouvelles œuvres. Ils sont morts depuis longtemps. Cette extension de la durée du copyright n'est qu'un exemple particulièrement cru de protection des intérêts commerciaux des entreprises. Pour protéger les 3 % d'œuvres des années 1920 et 1930 qui avaient encore

une valeur commerciale, Disney et ses alliés ont réussi à verrouiller toutes les œuvres de cette période, y compris les 97 % d'entre elles qui ne sont plus commercialisées.

Une autre législation mise à profit pour étouffer les communs culturels et protéger les intérêts des industriels est la législation relative aux marques déposées, qui régit l'usage des noms et des logos utilisés pour identifier les entreprises et les produits vendus sous marque. Son objectif théorique (et tout à fait légitime) est de prévenir les contrefaçons et les tromperies commerciales. Mais les grandes entreprises l'utilisent de plus en plus pour contrôler leur image publique et empêcher les gens ordinaires de critiquer ou de moquer leurs produits.

L'entreprise Mattel, par exemple, n'hésite pas à poursuivre qui-conque utilise des images de poupées Barbie ou le nom « Barbie » sans autorisation, même quand c'est à des fins parodiques ou de critique sociale. Il y a quelques années, elle s'est attaquée à un photographe qui avait monté une exposition photographique avec des images de poupées Barbie dans une série de positions incongrues ou sexuelles. Mattel a également fait pression sur un petit éditeur pour qu'il modifie le sous-titre d'un livre sur l'anorexie et les désordres alimentaires, parce qu'il utilisait le mot « Barbie ».

L'entreprise McDonald's, de son côté, a menacé de poursuites des douzaines de restaurants dotés de noms comme « McVegan », « McSushi » ou « McMuffin ». Elle a également gagné un procès intenté à la chaîne de motels « McSleep » pour vol de marque. Avec ses 30 000 points de vente dans une centaine de pays, McDonald's se prétend donc le seul propriétaire au niveau mondial du suffixe « Mc » appliqué à des restaurants ou à des commerces du même type.

De tels abus n'ont rien d'exceptionnel. Le célèbre magazine new-yorkais *Village Voice* a essayé naguère d'empêcher le *Cape Cod Voice* et d'autres journaux locaux américains d'utiliser le terme *Voice* (voix). Il existe aujourd'hui des marques déposées sur certaines odeurs, comme l'« odeur de l'herbe fraîchement coupée sur des balles de tennis ». La chaîne de télévision américaine NBC a fait enregistrer comme marque déposée les trois notes de carillon « ding ding ding ! » C'est à se demander si Andy Warhol aurait jamais été autorisé à peindre ses boîtes de soupe Campbell si les lois d'aujourd'hui avaient été en vigueur il y a cinquante ans.

LA MARCHANDISATION DES UNIVERSITÉS ET DE LA RECHERCHE

Cela pourra paraître inattendu à certains, mais l'université est elle-même, selon les termes des chercheurs Michael Madison, Brett Frischmann et Katherine Strandburg, un « commun culturel construit ». L'université est un écosystème complexe composé d'un ensemble de communs plus petits, parmi lesquels l'école ou le collège universitaire, le département, la bibliothèque, les archives, l'amphithéâtre, la salle de séminaire. C'est en fonctionnant sur la base du paradigme des communs que le système universitaire permet à une multitude d'acteurs de travailler ensemble pour générer de nouveaux savoirs : ils gèrent les flux de savoirs dans le cadre d'un système vivant et inventent collectivement les moyens de conserver ce savoir, de l'améliorer et de le transmettre à de nouvelles générations.

Quiconque fréquente les milieux académiques sait que le langage des droits de propriété et des transactions commerciales est étranger à l'éthos universitaire. La vocation d'une université n'est pas d'acheter et de vendre du savoir ; elle est d'encourager et de soutenir des relations de confiance et de réciprocité afin de promouvoir le partage et la collaboration en vue de l'avancement des connaissances. Certes, l'université n'est pas étrangère à la concurrence et à la rivalité, mais il n'en existe pas moins une conviction, dans les cercles académiques, que le savoir ne doit pas devenir objet de propriété. Il doit être librement partagé et conservé. C'est même ainsi que les universitaires s'assurent de la qualité de leurs recherches – à travers l'examen et le débat ouverts et publics. Accumuler les connaissances comme des biens privés non seulement va à l'encontre de l'éthique universitaire, mais est contradictoire avec la valeur de proposition même de la recherche. L'objectif de celle-ci est de faire progresser la quête de la vérité et d'éradiquer l'erreur. Par ailleurs, les gens se sentent investis de la responsabilité de patrouiller aux frontières de ces savoirs universitaires afin d'identifier tout ce qui pourrait « empoisonner » les vérités produites par le monde académique. D'où l'importance des communs dans le monde universitaire : ils aident à identifier les plagiaires, les négligents et les trompeurs. Traditionnellement, l'entrepreneur qui cherchait à

privatiser le résultat des recherches d'une communauté de chercheurs était vu d'un mauvais œil.

Les trente dernières années ont toutefois été marquées par l'érosion de cette éthique. La privatisation et la marchandisation du savoir universitaire et des relations entre chercheurs sont désormais bien avancées. L'année 1980 a marqué un tournant majeur dans l'histoire de l'université moderne, du moins aux États-Unis. Ce fut l'année où Ronald Reagan et Margaret Thatcher arrivèrent tous deux au pouvoir, inaugurant une nouvelle ère politique caractérisée par un fondamentalisme capitaliste agressif. Ce fut aussi l'année où la Cour suprême américaine rendit la célèbre décision Chakrabarty, qui ouvrit la voie au brevetage des bactéries, des gènes, des tissus vivants et des formes de vie naturelles ou génétiquement construites.

L'université Harvard possède ainsi désormais un brevet sur l'« oncosouris », utilisée en laboratoire pour les recherches sur le cancer. Elle détient aussi des brevets sur 23 nanosubstituts synthétiques d'éléments de la table périodique. Les brevets existant sur les traitements contre le sida signifient que les fonds publics sont souvent utilisés pour développer des médicaments qui seront commercialisés par le privé, pour un prix élevé. Les grandes firmes pharmaceutiques prospèrent, tandis que les malades du sida indigents ne s'en trouvent pas mieux lotis.

L'un des principaux moteurs de cette nouvelle éthique commerciale à l'œuvre dans la recherche, notamment en matière biomédicale, a été le Bayh-Dole Act, une loi américaine adoptée également en 1980 et qui a été imitée partout dans le monde. Adoptée à la requête des grandes entreprises chimiques, pharmaceutiques et biotechnologiques, cette loi autorise les universités à privatiser les résultats de recherches financées par les fonds publics en déposant elles-mêmes des brevets, souvent en collaboration avec des entreprises. Le Bayh-Dole Act encourage ces dernières à considérer les universités comme une source bon marché de recherche et développement (financée par les deniers publics), facile à coloniser et à corrompre pour servir leurs propres objectifs commerciaux.

Comme il était prévisible, ces entreprises ont bouleversé le monde universitaire, refaçonant les relations académiques et les standards éthiques selon des normes plus favorables au marché.

Les administrateurs universitaires se sont lancés dans une quête effrénée des moyens de monétiser la recherche académique et scientifique. Ils ont par exemple créé des bureaux de « transfert de technologie » et courtisé les grandes entreprises pour qu'elles financent des instituts de recherche.

Cela pourrait rester acceptable dans certaines limites – sauf que cela a aussi ouvert la porte à de graves conflits d'intérêts éthiques et à la corruption. Les universités et les entreprises ont cherché à déposer des brevets sur les résultats de recherche afin d'en privatiser les profits. Même si ce sont les contribuables qui financent les plus importantes avancées pharmaceutiques, les brevets sont souvent la propriété de ces universités et de ces entreprises, et les médicaments vendus à des prix exorbitants. Les contribuables américains ont ainsi financé la recherche qui a produit nombre de traitements contre les anomalies génétiques, la dépression (Prozac et Zantac), le diabète, l'hypertension (Enalapril et Captopril), des antiviraux (Aciclovir), des traitements contre le cancer (Taxol/Paclitaxel) ou les glaucomes (Xalatan) – mais les brevets sur ces médicaments appartiennent aux entreprises et à leurs actionnaires.

Les partenariats entre firmes et universités signifient souvent que les objectifs commerciaux des premières dictent les priorités de recherche des secondes, au détriment de la recherche fondamentale de long terme qui bénéficierait davantage au public. Par exemple, plutôt que d'étudier les techniques d'agriculture biologique et la lutte intégrée contre les nuisibles, un département universitaire de biologie soucieux de s'attirer des financements privés sera davantage enclin à accepter les dotations de Monsanto et à diriger ses recherches vers les cultures génétiquement modifiées. Plutôt que d'étudier le potentiel de GNU/Linux et des logiciels libres pour aider les populations des pays marginalisés (sans parler de leur potentiel pour réduire ses propres factures d'informatique), une université redevable à Microsoft du fait de généreux partenariats de recherche jugera plus approprié de guider ses étudiants vers les logiciels propriétaires.

Ainsi que l'a montré Marcia Angell, enseignante à la Harvard Medical School, dans de nombreux articles, les grandes entreprises pharmaceutiques ont mené une action systématique de corruption de l'intégrité de la formation médicale aux États-Unis. L'élite

des professeurs de médecine bénéficie de généreux contrats de consultants et autres avantages en nature payés par ces firmes. Sans surprise, ils mettent systématiquement en exergue les vertus des thérapies médicamenteuses face à des alternatives moins coûteuses et parfois plus efficaces. Aux États-Unis, près de la moitié de la formation continue des médecins est financée par les laboratoires pharmaceutiques. Générosité qui ne peut manquer d'avoir une influence sur l'objectivité de la recherche médicale et des recommandations cliniques.

L'enclosure des communs académiques a entraîné avec elle toute une série de conséquences. L'une d'elles est le déclin de l'esprit de collaboration et de partage. Dès lors que les universités nouent des partenariats industriels, de nombreux chercheurs ne sont même plus *autorisés* à partager leurs résultats de recherche. Ces résultats sont propriétaires. En outre, les entreprises sponsors réclament souvent le droit de censurer les résultats de recherche qui seraient nuisibles à leurs intérêts commerciaux. Les chercheurs et les administrations universitaires – qui ont choisi de se retrouver en pratique les partenaires de second ordre des grandes entreprises – sont pris dans des conflits d'intérêts. Ils doivent décider s'ils sont au service du bien public ou d'intérêts commerciaux privés, ou si les normes universitaires d'ouverture et de partage sont plus importantes que leurs contrats de recherche avec des firmes aux intérêts contraires.

À mesure que le savoir universitaire devient propriétaire, s'accroît aussi le phénomène des « buissons de brevets » – des accumulations de brevets si denses et entremêlés qu'il est impossible de savoir qui en détient les droits et qui est autorisé à les utiliser. Le professeur de droit Michael Heller a qualifié ce problème de « tragédie des anticommons » : la fragmentation des droits de propriété intellectuelle fait qu'il est de plus en plus difficile pour les chercheurs de les identifier et de collaborer sans risque de poursuites judiciaires. La recherche sur le cancer du sein a été entravée par les brevets revendiqués par une firme de biotechnologie de l'Utah sur les « gènes de susceptibilité du cancer du sein ». De nombreux scientifiques craignaient de lancer des recherches qui pourraient ultérieurement leur valoir des ennuis judiciaires du fait de ces brevets. Heureusement, une décision historique de la Cour suprême américaine de juin 2013 a invalidé les brevets concernés, déclarant

au passage que les gènes humains ne pouvaient pas être brevetés. Cette décision n'est toutefois pas exempte de failles juridiques, et les buissons de brevets demeurent un obstacle majeur à de nouvelles découvertes et innovations.

Les partenariats entre firmes et universités peuvent aussi jeter une chape de secret sur les méthodologies de la recherche et entraver la publication de ses résultats. Parfois, cette publication est délibérément retardée afin que l'entreprise partenaire puisse obtenir un brevet avant que ses concurrents soient même conscients de l'existence de cette recherche. Cela peut avoir pour conséquence que d'autres chercheurs mènent entre-temps de leur côté des recherches redondantes ou inutiles. On ne compte plus les cas de scientifiques qui ont perdu leur emploi ou qui ont vu leurs travaux étouffés parce que ceux-ci allaient à l'encontre des intérêts commerciaux des entreprises partenaires de leur université.

La marchandisation des universités illustre le rôle déterminant que l'État peut jouer, soit pour favoriser les enclosures, soit au contraire pour défendre les communs. Historiquement, l'État a encouragé les communs de la recherche académique en construisant des bâtiments universitaires, en finançant des recherches et en se posant comme le garant de l'indépendance académique. L'histoire démontre ainsi que l'État et les communs peuvent nouer des relations constructives. Mais l'État peut aussi, quand ses tendances les plus obscurantistes prennent le dessus, entériner et accélérer la privatisation de la recherche universitaire en encourageant le dépôt de brevets sur ses résultats et les partenariats avec les entreprises.

LES COÛTS INNOMBRABLES DES ENCLOSURES

Ce bref aperçu historique des enclosures a pour objectif de mettre en lumière le danger qu'il y a à aliéner la nature, la culture et les relations sociales au profit des marchés. Insistons sur un point : il est parfaitement possible pour les marchés et les communs de coexister sans frictions. Mais si le système des marchés cherche à aller trop loin – par exemple, à monétiser des choses qui ne devraient pas avoir de prix, à étendre de manière excessive le champ des droits de propriété, à privatiser l'accès à des ressources vitales

dont tout le monde a besoin, à étouffer la concurrence et les valeurs non commerciales à travers l'accumulation de droits de propriété monopolistiques –, il peut en résulter des dommages considérables. Les écosystèmes sont ravagés. Les commoneurs sont dépossédés de ressources vitales. Le caractère de l'ordre social change profondément. Les conséquences pour les générations futures sont ignorées. La liberté, l'autonomie et la convivialité des commoneurs sont érodées. Un système inclusif axé sur la satisfaction des besoins fondamentaux est transformé en système d'exclusion, où la seule loi est la capacité de payer – un système qui privilégie les grandes entreprises. Si on leur laisse libre cours, les enclosures vont détruire, lentement mais sûrement, le potentiel créatif des communs universitaires.

Telle est, de fait, la menace ultime que font peser les enclosures de la recherche. Un « système vivant » d'approvisionnement constructif s'en trouverait détruit. C'est pourquoi aussi le langage des communs est si utile. Il nous aide à identifier la tendance pathologique des marchés à forcer les gens, les communautés et la nature à se convertir en « marchandises fictives » sur le marché. Il nous aide à comprendre, en retour, l'énorme richesse générée par les communs.

Cette richesse n'est pas moindre que celle produite par les marchés et l'État, même selon les indicateurs de performance conventionnels – pensez à Linux, aux banques de sang ou à Wikipédia. Parfois, la « performance » des communs peut certes être moindre, mais dans tous les cas, les communs sont porteurs de valeurs non mesurables, qualitatives et particulières, qui échappent aux économistes et aux politiciens. Le plus grand défi auquel nous sommes confrontés est de trouver de nouveaux moyens de protéger l'intégrité des communs et la richesse que, parfois de manière invisible, ceux-ci produisent.

VI. L'HISTOIRE ÉCLIPSÉE DES COMMUNS

L'un des aspects les plus insidieux des enclosures est qu'elles contribuent à effacer la culture et la mémoire des communs. Les comportements acceptés et attendus, les pratiques sociales qui unissaient une communauté, les traditions culturelles qui l'enracinaient dans un paysage, les normes éthiques qui la dotaient d'une identité stable – tout est balayé pour laisser libre cours à une culture de marché totalitaire. Les habitudes collectives cèdent la place à l'individualisme. Les traditions intergénérationnelles s'effacent devant n'importe quoi, pourvu que cela fonctionne pour un temps ou que cela soit moins cher. Les personnalités hautes en couleur et les traditions idiosyncratiques des communautés s'estompent progressivement.

Karl Marx a caractérisé de manière mémorable la logique de marchandisation à l'œuvre dans le capitalisme : « Tout ce qui est solide s'évanouit dans les airs. » Les enclosures éclipsent l'histoire et la mémoire des communs, les rendant invisibles. L'éthique économique de marché, impersonnelle, individualiste, transactionnelle, devient la nouvelle norme.

Pour comprendre les communs, il est donc utile de revenir sur leur histoire, aussi riche que négligée. La culture capitaliste veut nous persuader que tout le processus historique mène inexorablement au progrès, sinon à la perfection, de sorte que le moment présent sera toujours le meilleur des mondes possibles.

Mais l'histoire complexe et oubliée des communs suggère une tout autre vision. Elle montre comment les êtres humains ont toujours su inventer et réinventer des manières nouvelles et ingénieuses de coopérer entre eux. C'est l'histoire de la construction collective de nouveaux types d'institutions sociales servant des objectifs partagés, en dépit de systèmes de pouvoir (féodalisme, autoritarisme, capitalisme) aux priorités très différentes.

Les communs tendent à se nicher ou à s'emboîter dans d'autres systèmes de pouvoir et de relations institutionnelles ; ils ne sont

pas entièrement indépendants. Entre la logique des communs et les impératifs propres des systèmes qui les accueillent (qu'il s'agisse de seigneurs féodaux, de marchés technologiques ou de loi nationales), il y a souvent une profonde « tension créative ». De nombreux communs prospèrent précisément dans les interstices du pouvoir, dans des « zones protégées » tolérées ou négligées par le pouvoir, ou accidentellement éloignées de celui-ci.

De fait, il est très rare que les communs se constituent par eux-mêmes en formes institutionnelles dominantes. Pour le vérifier, il suffit de penser à l'épanouissement des terres communales sous le féodalisme, à celui d'économies du don comme les universités ou les associations civiques sous le capitalisme, ou encore à celui des associations mutualistes sous le socialisme et le communisme. Ces communs sont nichés dans des systèmes de pouvoir plus larges, et font rarement figure de forces souveraines.

Il n'en reste pas moins que la réciprocité et la coopération sont aussi vieilles que l'humanité. Depuis l'aube de la civilisation, les hommes ont cherché à protéger, à travers leurs traditions juridiques, les intérêts partagés de la collectivité et des générations futures. L'impulsion humaine à coopérer s'exprime rarement sous des formes purement altruistes ; elle tend à s'exercer en tension créative avec l'individualisme et le pouvoir. Pourtant, bien que nous ayons l'habitude d'opposer diamétralement « individualisme » et « collectivisme », au sein des communs ils tendent à se fondre et à s'entremêler inextricablement. Loin de s'exclure mutuellement, ils se complètent de manière dynamique, un peu comme « le yin et le yang ».

Je souhaite revenir dans ce chapitre sur les thèmes récurrents de l'histoire des communs à travers les siècles. Les communs historiques – existant le plus souvent à petite échelle ou à travers des systèmes de gouvernance rudimentaires – démentent par leur existence même les théories des économistes contemporains selon lesquelles les êtres humains seraient fondamentalement, et universellement, des individus matérialistes aux appétits infinis. C'est plutôt l'inverse. Ce sont la conception de l'*Homo economicus* et notre société de marché globalement intégrée qui constituent la véritable aberration historique. Jamais au cours de l'histoire humaine les marchés n'avaient été le principe organisateur d'autant d'aspects des sociétés humaines qu'aujourd'hui, jusqu'aux plus obscurs. Jamais

le monde n'avait connu autant de sociétés organisées sur la base des principes de la concurrence, du marché et de l'accumulation du capital, avec pour conséquence des formes extrêmes d'égoïsme individualiste, d'inégalités de richesse et d'assauts dévastateurs sur les écosystèmes naturels.

Du fait de l'instabilité inhérente des systèmes fondés sur le marché, il est inévitable que l'humanité (ou du moins l'Occident industrialisé) redécouvre un jour les vertus de la coopération humaine.

CE QUE LES SCIENCES DE L'ÉVOLUTION NOUS APPRENNENT SUR LA COOPÉRATION

Au vu de leurs préjugés sur la poursuite individualiste de l'intérêt privé, il n'est pas surprenant que les économistes considèrent le monde comme un endroit mauvais, concurrentiel, qui serait rapidement abandonné à l'anarchie si les États n'intervenaient pas pour contenir les méchants et distribuer les punitions. Une tradition vénérable de philosophie politique – Thomas Hobbes, John Locke, David Hume – a élaboré cette conception du monde aux ^{xvii}^e et ^{xviii}^e siècles. Des systèmes entiers de droit et de politiques publiques ont été édifiés sur les principes d'égoïsme universel et de « rationalité » mis en avant par cette tradition.

Mais s'il ne s'agissait que d'une « histoire comme ça » – une fable partiellement vraie, mais qui ne rend pas compte de toute la réalité empirique de la nature humaine ? Et si l'on pouvait démontrer que la coopération humaine, la réciprocité et toute une gamme de comportements non rationnels constituent dans l'évolution des forces tout aussi importantes que la « rationalité compétitive » et la « maximisation des utilités » ?

Telle est la conclusion édifiante de nombreuses études récentes en sciences de l'évolution, dans des domaines aussi variés que la neurologie du cerveau, la génétique, la psychologie du développement et évolutionniste, la biologie, la sociologie organisationnelle et l'anthropologie comparative. Ces sciences confirment que la réciprocité sociale et la confiance sont des principes profondément enracinés de notre humanité. Ils pourraient même être codés génétiquement.

L'un des premiers scientifiques à envisager cette possibilité a été le zoologiste russe Piotr Kropotkine dans son livre de 1902 intitulé *L'Entraide, un facteur de l'évolution*. Ayant étudié de larges pans du règne animal, Kropotkine conclut que «c'est le poids évolutif de la coopération, plutôt que de la compétition au sens darwinien du terme, qui explique le succès de nombreuses espèces, y compris l'espèce humaine». Les animaux vivent en association les uns avec les autres et s'apportent mutuellement de l'aide, ce qui a pour effet d'améliorer leur aptitude évolutive en tant que groupe.

La science dominante du xx^e siècle emprunta néanmoins une direction très différente. Elle a généralement privilégié le modèle de l'intérêt rationnel pour expliquer le comportement et l'évolution des organismes. Les sciences de l'évolution ont traditionnellement conçu la sélection naturelle et les adaptations évolutives comme quelque chose qui advient aux individus, non aux groupes, parce que les individus ont été considérés comme l'unité privilégiée dans la hiérarchie biologique de la nature. Historiquement, les scientifiques ont absolument refusé l'idée que les traits biologiques «bons pour le groupe» puissent être transmis et évoluer au niveau du groupe.

Durant la dernière décennie, on a toutefois assisté à une véritable explosion de nouvelles recherches, par des scientifiques respectés tels que Martin A. Nowak, Edward Osborne Wilson ou David Sloan Wilson, concluant que la sélection au niveau du groupe représente une force importante dans l'évolution humaine et animale. La réalité empirique suggère que les adaptations évolutives peuvent survenir et surviennent effectivement à tous les niveaux de la hiérarchie biologique, y compris au niveau du groupe. Pour le dire simplement, l'idée est que, même si la coopération et l'altruisme peuvent être «localement désavantageux» pour certains individus au sein d'un groupe, ils peuvent s'avérer des traits hautement adaptatifs pour ce groupe lui-même. Comme le disent E. O. Wilson et D. S. Wilson : «L'égoïsme l'emporte sur l'altruisme au sein des groupes. Les groupes altruistes l'emportent sur les groupes égoïstes. Tout le reste est commentaire.» Les échanges sociaux réciproques sont au cœur de l'identité, de la communauté et de la culture humaines. Ils représentent une fonction biologique vitale qui aide l'espèce humaine à survivre et à évoluer.

La chose est encore, bien sûr, sujette à d'intenses controverses, mais il semble que l'empathie, la coopération et la connexion émotionnelle avec les autres soient encodées biologiquement dans nos cerveaux mêmes. Comme le relate l'essayiste Rebecca Solnit dans son livre *A Paradise Built in Hell* («Un paradis au sein de l'enfer»), les membres de communautés affectées par des catastrophes – comme le tremblement de terre de 1907 à San Francisco, la campagne de frappes aériennes allemandes sur Londres au début de la Seconde Guerre mondiale, ou encore les attaques terroristes du 11 Septembre – ont montré un esprit incroyable de sacrifice, de joie, de résolution et d'amour pour les autres. Ce sont vraiment des «paradis au sein de l'enfer». Son livre est une réponse aux économistes et aux politiciens qui croient que le monde est fait d'individus isolés et égoïstes qui doivent être gouvernés par l'autorité et la peur.

«L'aspect le plus remarquable de l'évolution est peut-être, écrit le théoricien de la biologie de Harvard Martin A. Nowak, sa capacité à générer la coopération dans un monde compétitif.» Et de poursuivre : «Nous pourrions donc ajouter la "coopération naturelle" comme troisième principe fondamental de l'évolution aux côtés de la mutation et de la sélection naturelle.» Il vaut la peine d'observer que la popularité de la «théorie de la sélection individuelle» durant la seconde moitié du xx^e siècle a coïncidé avec l'apogée de la culture de marché et de son éthique d'individualisme compétitif. Un exemple d'objectivité scientifique biaisée par la culture de son temps?

Ce qu'il y a de remarquable dans ces avancées scientifiques récentes est la reconnaissance que les organismes individuels fonctionnent au sein d'un système complexe d'interdépendances. Cela signifie que l'intérêt individuel et la survie du groupe tendent à converger, démontrant le caractère quelque peu artificiel de l'opposition dualiste entre «intérêt propre» et «altruisme». Quiconque participe à des communautés numériques se reconnaîtra dans cette vérité : les intérêts individuels et collectifs tendent à s'aligner et à se renforcer mutuellement, même si ces communautés sont occasionnellement perturbées par des désaccords ou des soubresauts externes.

Dans le domaine des sciences sociales, Elinor Ostrom a étudié des centaines d'exemples à travers le monde de communautés capables d'autoorganiser leurs propres systèmes de gouvernance

sur la base des communs et de développer une éthique coopérative. La réalité ethnographique montre que les communs peuvent persuader les individus de limiter la poursuite de leurs propres intérêts étroitement conçus et de servir des objectifs collectifs plus larges. Désormais, les spécialistes de l'évolution sont en mesure de confirmer ces principes sur le plan plus fondamental de la génétique, de la biologie, de la neurologie et de la psychologie évolutionniste.

LES TRADITIONS JURIDIQUES OUBLIÉES DES COMMUNS

La vie souterraine des communs dans les sciences de l'évolution – où ils n'ont que récemment été mis au jour – trouve son pendant dans l'histoire juridique. Le droit des communs, lui aussi, est resté largement ignoré. Et pourtant, il remonte au moins à l'Égypte ancienne et à l'Empire romain, et il traverse comme un fil d'or la trame historique du Moyen Âge européen. On trouve à la base des traditions juridiques occidentales certains des plus importants monuments du droit des communs, comme les catégories légales romaines de la propriété, ou encore la Magna Carta anglaise et la Charte de la forêt qui lui est associée.

Bien entendu, en raison de l'orientation capitaliste du droit contemporain, les principes légaux qui trouvent leur origine dans les communs et ont coévolué avec eux au cours des siècles se trouvent aujourd'hui largement ignorés. C'est en partie parce que la tradition juridique occidentale tend à ne concevoir le droit que sous la forme d'un système écrit de règles et de sanctions, administré par des institutions civiques telles que les Parlements, les tribunaux ou les présidents. Autrement dit, comme un système nécessairement formel et étatique. Mais cela vient aussi de ce que la perspective libérale moderne se focalise sur les droits individuels, et a du mal à comprendre et à faire respecter les intérêts collectifs.

Pour comprendre le droit des communs, nous devons commencer par reconnaître que le droit lui-même n'est pas nécessairement quelque chose d'exclusivement formel, écrit et institutionnalisé – il peut être informel, oral et socialisé. Le droit des communs représente une certaine menace pour la loi formelle parce qu'il tire sa substance et sa légitimité des pratiques sociales de la communauté.

Les communs sont souvent considérés par les gens comme plus fiables et plus moralement légitimes que la loi de l'État, particulièrement lorsque cet État est lui-même corrompu, incompétent ou captif des intérêts économiques.

Certes, la loi étatique peut servir toute une série d'objectifs sociaux et économiques positifs, notamment pour punir les abus des entreprises ou les comportements antisociaux comme la discrimination raciale ou sexuelle. Et les communautés informelles ne sont pas exemptes de comportements haïssables et de tendances criminelles. L'enjeu que je souhaite mettre en lumière ici est que tout système formel de lois, de décisions de justice et d'exécution de mesures gouvernementales risque de devenir une source de tyrannie s'il reste déconnecté de « la rue » et de ses exigences. Il doit se doter de robustes mécanismes d'évaluation et d'adaptation pour permettre à la loi d'évoluer au même rythme que les mentalités.

Dans son brillant essai intitulé *The Life of the Law Online* (« La vie du droit en ligne »), David R. Johnson compare le droit à un organisme biologique. Il considère que le droit ressemble bien plus à la vie qu'à une machine et souligne qu'en ce sens la loi a une vie et une histoire à part entière. « Le droit est une histoire que nous nous racontons les uns aux autres à propos de la justice et de nos valeurs sociales partagées, écrit-il. Nous devons raconter cette histoire à nouveau tous les jours – ce n'est qu'ainsi qu'elle se reproduit et persiste dans le temps. »

C'est également ainsi qu'opère le droit des communs. Une communauté donnée construit son propre corps de droit (informel et socialisé) en fonction de ses besoins, puis en assure la perpétuation à travers ses activités sociales quotidiennes. Telle est la manière dont se sont développés les communs consacrés aux logiciels libres, à Wikipédia ou à diverses disciplines académiques – comme communautés autoorganisées dotées de leur propre éthique sociale et de leurs propres règles, qu'elles appliquaient elles-mêmes. Dans certains cas, les commoneurs peuvent même parvenir à formaliser leur propre droit dans le cadre des systèmes légaux conventionnels des États (législation, régulations, décisions de justice), mais c'est loin d'être la règle générale. Ainsi que l'a formulé l'historien Peter Linebaugh : « Les commoneurs pensent d'abord aux actes humains, pas aux actes juridiques : comment labourer cette terre ? »

A-t-elle besoin de fumier? Qu'est-ce qui y pousse? Ils s'efforcent de répondre à ces questions concrètes. On pourrait appeler cela une attitude naturelle.»

La *coutume* est donc un élément vital du droit des communs. Elle opère comme un code culturel qui dote une communauté d'une éthique sociale cohésive. Elle est comme un récit partagé qui relie cette communauté aux générations passées, une mine de savoir sur les ressources locales et la meilleure manière de les exploiter. La spécialiste de la propriété Carol Rose l'énonce ainsi: la coutume est un «medium par lequel un public apparemment “désorganisé” parvient à s'organiser et à agir, et même en un sens à “parler” avec force de loi».

On retrouve ici l'affirmation de David Johnson selon laquelle le droit consiste en une «identité autoréférentielle, organisationnelle», qui appartient aux gens qui la font. «Si la loi a une vie propre, écrit-il, et si elle génère en un sens sa propre forme d'ordre et de persistance, nous devrions étudier sa biographie plutôt que de prétendre que nous pourrions en concevoir ou en réparer le mécanisme de l'extérieur.» En d'autres termes, nous devons comprendre les *dynamiques sociales internes et subjectives* des communs, d'où le droit tire sa source.

Dès lors que l'on appréhende le droit dans cette perspective – non plus comme une série de Constitutions et de législations formelles, mais comme un système autoorganisé créé par une communauté pour se gérer elle-même et gérer ses ressources de manière ordonnée et équitable –, il est aisé de voir que les communs eux-mêmes sont une incarnation vivante du droit. Un commun est comme un contrat social: des individus se rassemblent pour négocier les règles et les normes qui vont gouverner leur communauté. Ils précisent comment les membres pourront accéder aux ressources partagées et les utiliser. Ils élaborent des règles pour la gestion de la terre, de l'eau, du poisson et du gibier, ainsi que pour superviser l'usage de ces ressources et pour punir les vandales ou les profiteurs. En ce sens élargi, le droit des communs renvoie à des temps immémoriaux et précède de plusieurs millénaires l'apparition de la loi écrite, formelle.

Vu de l'extérieur, le droit des communs incarné, par exemple, dans une culture indigène pourrait sembler statique, peu réactif,

voire figé dans le temps. Mais en vérité, ce droit ne cesse de s'adapter aux changements, souvent de manière discrète et progressive. La question est plutôt de savoir si la loi écrite formelle est congruente ou non, dans l'ensemble, avec ce «droit des communs» et si elle ménage des espaces pour «faire commun». La loi formelle étatique est-elle trop stricte et trop rigide – ou bien est-elle ouverte au changement, à travers des débats politiques pacifiés et en respectant les procédures en vigueur?

À travers l'histoire, le droit étatique a parfois reconnu le «droit vernaculaire» des commoneurs – ou, du moins, l'existence de besoins publics – en formalisant ses principes au sein même du dispositif juridique officiel. L'Empire romain en offre l'un des exemples les plus précoces, puisque son droit reconnaissait explicitement plusieurs catégories de propriété, y compris la propriété commune. L'empereur Justinien, en 529, procéda à la première reconnaissance légale officielle des communs en consacrant, dans les *Institutes*, l'existence spécifique des *res communes*. «De par le droit naturel, ces choses sont communes à l'humanité – l'air, l'eau courante, la mer et aussi les côtes de la mer [...]. Les rivières et les ports également sont publics, de sorte que le droit de pêcher dans un port ou dans une rivière est commun à tous. Et de par le *droit des nations*, l'usage des côtes est également public et, de la même manière, la mer elle-même. Le droit de pêcher dans la mer depuis la côte appartient à tous les hommes...»

Ce principe légal – selon lequel ni l'État, ni les intérêts commerciaux, ni les citoyens ne peuvent prétendre à la propriété de ressources qui appartiennent à tous – a survécu dans le droit américain sous l'appellation de *public trust doctrine* (doctrine de la fiducie publique). Cette doctrine affirme que l'État a un devoir actif de protéger les ressources naturelles pour les générations présentes et futures, et qu'il ne peut pas vendre ni céder à un tiers la terre, l'eau ou la vie sauvage. Elle a traditionnellement été appliquée aux cours d'eau, aux océans et à la bande littorale, et se trouve invoquée pour protéger les droits du grand public à utiliser ces eaux pour la pêche, la navigation ou les loisirs. Cette doctrine se retrouve, déclinée de différentes manières, dans la plupart des systèmes juridiques du monde, ainsi que dans la majorité des grandes religions. Elle incarne le principe selon lequel certaines ressources appartiennent

moralement et légalement à tous, et que ce droit ne peut être abrogé ni par l'État ni par d'autres.

Il est en effet remarquable que les *res communes* constituent une catégorie distincte de celle des *res publicae*, qui concerne les biens publics appartenant à l'État. Les *res communes* ne sont pas des propriétés « publiques », mais une classe de propriété qui se situe au-delà du pouvoir de l'État. Il n'est pas étonnant, dès lors, que les dirigeants politiques ne soient pas toujours disposés à reconnaître les communs comme une sphère de ressources à part, dotée de sa propre autorité morale.

Il suffit de penser au roi Jean. Dans l'Angleterre du XIII^e siècle, une succession de monarques se mirent à revendiquer des portions de forêts de plus en plus vastes pour leur usage et leur loisir personnels, au détriment des barons et des commoneurs. Parce qu'elles menaçaient les moyens de subsistance des commoneurs, qui dépendaient de la forêt pour leur alimentation, leur bois et leurs matériaux de construction, ces incursions royales sur les communs suscitèrent des luttes sociales âpres et prolongées. Le bétail ne pouvait plus être laissé dans les forêts, les cochons ne pouvaient plus manger de glands, les commoneurs ne pouvaient plus récolter de bois pour réparer leurs maisons, les bateaux ne pouvaient plus descendre ou remonter les rivières, sur lesquelles des barrages ou des chaussées privées avaient été construits.

Après des années de violents conflits armés, le roi Jean consentit officiellement à une série de limitations légales à son pouvoir absolu et reconnu aux autres membres de la société, y compris les commoneurs, toute une série de droits, parmi lesquels la sécurité juridique, les droits de l'homme et celui de gagner sa vie. Ce fut la célèbre Magna Carta, l'un des fondements de la civilisation occidentale. Le droit d'habeas corpus, le procès par jury, la prohibition de la torture et l'état de droit tirent tous leur origine de la Magna Carta. Chacun de ces principes légaux est désormais enraciné, comme droit fondamental des citoyens, dans les Constitutions du monde entier. Sans parler des diverses conventions internationales sur les droits humains.

Un autre document, quasiment oublié aujourd'hui, la Charte de la forêt, mérite aussi d'être mentionné. Signée deux ans après la Magna Carta et plus tard intégrée à celle-ci, la Charte de la forêt

entérinait les droits traditionnels des commoneurs à utiliser les terres et les forêts royales. Les commoneurs se virent ainsi officiellement reconnaître les droits de *pannage* (pâturage pour les cochons), d'*estovers* (collecte du bois pour le feu), d'*agistment* (pâturage) et de *turbary* (coupe d'herbes utilisées comme combustible) sur les propriétés royales. En pratique, la Charte de la forêt octroyait aux commoneurs le droit fondamental à la subsistance. Elle les protégeait aussi de la terreur d'État alors pratiquée par les shérifs du roi pour défendre les enclosures royales.

On le voit à ce bref aperçu historique, le droit des communs renvoie à un *genre* différent de droit – un droit issu de l'expérience vécue des commoneurs, qui tend à être davantage informel, contextualisé et évolutif, plutôt que fixé par écrit ; un droit qui favorise aussi le mutualisme et l'égalité sociale plutôt que les hiérarchies commerciales ou gouvernementales. C'est ce que souligne de manière instructive l'historien Peter Linebaugh : « Le faire commun est intégré au processus de travail ; il est inhérent à une praxis particulière relative à un champ, à une prairie, à une forêt, à un marais ou à une zone côtière. C'est par le travail que l'on s'approprie les droits communs. Ils relèvent de l'expérience vécue, non de l'apprentissage scolaire [...]. Le faire commun, étant indépendant de l'État, est également indépendant de la temporalité du droit et de l'État. Il est bien plus ancien. Mais cela ne signifie pas qu'il soit mort, prémoderne ou dépassé. »

Les communs demeurent un rempart d'une importance vitale contre les abus du droit formel parce qu'ils représentent un des rares moyens pour les gens de contrôler ce dernier. Le droit formel est plus facile à corrompre ou à trahir, parce qu'il dépend de points d'accès identifiables – Parlements, tribunaux, chefs d'État – que les personnes malintentionnées peuvent convaincre de leur interprétation de la loi. En revanche, le droit vernaculaire est profondément enraciné dans la vie quotidienne des gens et dans leur culture, et dès lors plus difficile à manipuler ou à corrompre.

Aussi favorable que fût la Magna Carta aux commoneurs, sa mise en application ne pouvait être garantie qu'à travers une vigilance constante. Les commoneurs étaient sceptiques et prêts à la résistance. C'est une des raisons pour lesquelles les rois ont re-proclamé à plusieurs reprises la Magna Carta au fil des ans, comme

pour réaffirmer rituellement l'effectivité de leurs droits fondamentaux. Mais, bien sûr, un simple morceau de papier ne pouvait suffire à prévenir les abus de pouvoir de l'État. Comme nous l'avons vu à notre propre époque, le gouvernement américain a pu ignorer en toute impunité les droits d'habeas corpus, l'interdiction de la torture et les autres principes de la Magna Carta au nom de la lutte contre le terrorisme.

Il en a été de même au cours des siècles qui ont suivi sa proclamation. La Magna Carta n'a pas empêché d'énormes enclosures de terres communales. En 1536, le roi Henri VIII d'Angleterre élimina les monastères catholiques, déclenchant une vague féroce d'enclosures par les seigneurs et les nobles – ce que Linebaugh caractérise comme un « acte massif de privatisation parrainée par l'État ». Avec la bénédiction de 4 000 actes du Parlement au cours des siècles, une classe ascendante de propriétaires terriens s'approprièrent environ un septième de toutes les terres communales d'Angleterre pour son bénéfice privé. Ces enclosures eurent pour effet de détruire, là où elles existaient encore, toutes formes de connexion sociale au sol, à l'identité et aux traditions locales, pavant le chemin de la prolétarianisation des commoneurs.

Avec l'intensification des enclosures, les femmes qui s'efforçaient de préserver les formes anciennes de faire commun – revendiquant leurs droits aux communs, ne serait-ce que parce qu'elles n'avaient plus aucun autre moyen de subsistance – furent souvent accusées d'être des sorcières. Silvia Federici examine ces problèmes dans son histoire féministe de la transition médiévale vers le capitalisme, *Caliban et la sorcière*. Elle écrit : « La fonction sociale des communs était particulièrement importante pour les femmes. Comme elles avaient moins de titre à la terre et moins de pouvoir social, elles étaient plus dépendantes des communs pour leur subsistance, leur autonomie et leur socialité. »

L'ÉCLIPSE DU DROIT DES COMMUNS

« L'enclosure a entraîné la transformation de vies guidées par des coutumes préservées dans la mémoire locale en vies guidées par des lois nationales préservées par écrit, observe le spécialiste des

communs Lewis Hyde. Ce fut aussi une rupture dans la valorisation du changement lui-même, autrefois suspect et associé au déclin, désormais vanté et lié à la croissance. Ce fut un changement dans la manière de mesurer et de percevoir le temps » (à mesure que les usines commencèrent à rationaliser et à mesurer le temps et à diriger leurs employés sur cette base).

Alors que disparaissaient les coutumes associées à la notion de droits d'accès et d'usage des gens à la terre, un nouveau type de personne fit son apparition dans l'histoire humaine – un individu (non pas le membre d'un collectif) dont la vie était orientée par le salaire personnel, le progrès technologique et social, et le gain matériel. Le nouvel ordre de marché, écrit Karl Polanyi, créait des personnes qui étaient « des nomades, des migrants, manquant de respect de soi et de discipline – des êtres grossiers et endurcis ». C'est ce qui advint lorsque le « paquet » constitutif des communs – des ressources, des commoneurs et des pratiques sociales – se trouva désassemblé et marchandisé pour servir les besoins du nouvel ordre industriel.

Bien sûr, les enclosures eurent certains effets positifs, comme la disparition de la relation maître/commoneurs et la transformation des dépendants en travailleurs « libres ». Mais cette nouvelle « liberté » était à double tranchant : si elle libérait les gens pour la poursuite de nouvelles identités et de nouvelles libertés sociales, elle détruisait aussi la cohésion sociale des communs, la garantie de subsistance des commoneurs, la durabilité écologique, et les relations stables entre identité et utilisation des ressources.

L'histoire du socialisme et du progressisme politique peut être considérée comme la tentative historique de remédier aux pires problèmes structurels entraînés par la dissolution des communs. Le socialisme européen des XIX^e et XX^e siècles proposa de nouvelles formes de mutualisme et de systèmes bureaucratiques en vue de satisfaire les besoins des ex-commoneurs dans le nouveau contexte de la société industrielle. De ce mouvement participent des innovations pratiques comme les coopératives de consommateurs, les systèmes d'assurance sociale et les réseaux d'eau municipaux, qui ont toutes pour objectif de répondre aux besoins fondamentaux des commoneurs dans un cadre radicalement différent, celui de l'État/marché.

Ces innovations représentaient un progrès indéniable par rapport au laisser-faire capitaliste et, certes, certains projets socialistes

ou utopiques précoces fonctionnaient plus ou moins comme des communs, sans doute parce qu'ils préservait encore la mémoire vivante des communs d'antan. Mais à mesure que ces communs et d'autres, comme les collectifs de travailleurs, s'adaptèrent aux exigences du droit officiel, de la bureaucratie, des entreprises et des forces du marché, la pratique du *faire commun* – et avec elle la vitalité des communs – disparut.

La régulation étatique est un autre moyen de compenser les problèmes créés par les « marchés libres », à savoir la manière dont ils externalisent leurs coûts et les risques sur l'environnement, les communautés et le corps humain. Les règles et les normes relatives à l'environnement, à l'alimentation, aux médicaments, aux équipements médicaux, aux substances chimiques, aux automobiles et aux produits de consommation peuvent être considérées comme autant d'efforts pour imposer l'éthique et les normes sociales des communs à travers l'appareillage incommode du droit formel, de la science et de la bureaucratie.

Au regard de l'ampleur des transactions commerciales et du pouvoir des entreprises multinationales, la régulation étatique est certes absolument nécessaire; les communs traditionnels sont trop petits, et manquent des ressources et de la capacité d'organisation nécessaires pour obtenir des résultats socialement responsables. Mais la régulation publique n'est pas pour autant une panacée. La centralisation et la formalisation du droit ont rendu plus aisé pour les firmes de contrôler et de corrompre les dispositifs de régulation – ce qui ne devrait pas nous surprendre au vu de la prégnance de l'État/marché et de la profondeur de leur alliance. Comment restructurer les mécanismes de gouvernance afin de mettre un frein aux abus sociaux et environnementaux générés par les marchés? Cela reste aujourd'hui une question ouverte.

Si le bilan de la régulation d'État apparaît ainsi plutôt mitigé, celui du rôle de l'État comme garant et curateur des communs est inégal et souvent désastreux. On oublie souvent que de nombreuses ressources gérées par l'État appartiennent en fait aux gens. L'État ne « possède » pas l'air, l'eau, les terres du domaine public, la faune et la flore sauvages, les infrastructures ou le spectre électromagnétique et ne peut pas en faire ce qu'il veut. L'État n'est autorisé à agir qu'au titre d'agent administratif et fiduciaire du peuple.

Selon la doctrine du *public trust*, il ne peut ni céder ces ressources ni permettre leur destruction. Pour souligner ces obligations, j'ai coutume de caractériser ces communs à moyenne ou grande échelle garantis et administrés par l'État comme des « communs sous garantie publique ».

Malheureusement, l'État néglige trop souvent ses responsabilités d'« intervention » sur les marchés par peur de nuire à la croissance économique ou de violer les fictions très répandues relatives au « marché libre ». La mise en place de règles de sécurité ou d'obligations de service public, par exemple, contribue à stabiliser la société, à prévenir des accidents sérieux et à assurer une certaine équité sociale. Mais à l'âge du néolibéralisme triomphant, ces objectifs eux-mêmes sont considérés par la plupart des gouvernements comme des fardeaux inacceptables pour le capital et les entreprises, et comme une entrave à la croissance.

Bien sûr, de nombreux mouvements à la base ont construit un modeste secteur indépendant de coopératives et d'associations mutualistes. Mais ces systèmes d'approvisionnement alternatifs n'ont généralement pas réussi à se développer à grande échelle. De même, si de nombreuses régulations importantes ont été conquises de haute lutte, elles n'ont pas suffi à enrayer le flux continu de nouveaux problèmes engendrés par les marchés. En outre, le monde de la régulation est généralement dominé par le procéduralisme juridique et l'expertise scientifique, de sorte que les opinions des résidents locaux et des consommateurs n'ont pas autant de poids dans les décisions que celles des avocats, des experts techniques attirés et des représentants des entreprises. Les commoneurs se retrouvent souvent délégitimés dans leur participation aux processus de prise de décision, quand celle-ci n'est pas tout simplement inabordable financièrement pour eux.

L'institutionnalisation même de ces processus, qui vise ostensiblement à assurer une participation juste, égalitaire et universelle, tend en pratique à priver les commoneurs de leurs droits. Cela se vérifie là où des États d'inspiration sociale-démocrate ont absorbé des projets auparavant portés collectivement (sécurité sociale), ou encore là où le communisme d'État a marginalisé les initiatives collectives (coopératives). La capacité des commoneurs à se doter de protections adéquates pour eux-mêmes et pour leurs ressources à

travers les systèmes légaux des États-nations a donc été extrêmement inégale et limitée.

Certains des analystes les plus pointus de ces problèmes sont des marxistes indépendants, comme Massimo De Angelis, éditeur du site Web The Commoner, George Caffentzis, fondateur du collectif Midnight Notes, Silvia Federici, historienne qui s'intéresse aux implications féministes des communs, Peter Linebaugh, auteur du *Magna Carta Manifesto* (« Manifeste de la Magna Carta ») et d'autres études historiques des communs en Angleterre, et enfin Michael Hardt et Antonio Negri, les théoriciens politiques auteurs d'*Empire*, de *Multitude* et de *Commonwealth*. Chacun à leur manière, ils ont souligné que le problème fondamental des marchés capitalistes laissés sans entraves est leur tendance à éroder les connexions sociales authentiques entre les gens (coopération, coutume, tradition) et à liquider les communs particuliers dans leur cohérence organique. Le capital décompose les communs en leurs parties constituantes – le travail, la terre, le capital, l'argent – et les traite comme des marchandises dont la valeur se réduit à leur prix.

Cela n'a pas été sans causer une crise morale et politique persistante, faute de réponse à la question : qu'est-ce qui peut encore relier les gens entre eux au-delà des liens sociaux et civiques minimaux requis pour échanger sur le marché ? Une société de marché peut-elle même survivre sans communs ?

VII. L'EMPIRE DE LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE

« Un bateau de croisière navigue de port en port. Sur le pont supérieur se trouvent des chaises longues ; il y a trois fois plus de passagers que de chaises à bord. Aux premiers jours de la croisière, les chaises longues changent constamment d'occupants. Dès que quelqu'un se lève, sa chaise est considérée comme libre ; personne n'accepte l'idée de placer des mouchoirs ou d'autres objets sur les chaises pour indiquer qu'elles sont prises. Il s'agit d'un arrangement efficace pour allouer le nombre limité de chaises longues entre les passagers.

« Mais lorsque le navire quitte un autre port et accueille un grand nombre de nouveaux passagers, cet arrangement s'effondre. Les nouveaux venus, qui se connaissent entre eux, exhibent des comportements très différents. Ils attirent les chaises à eux et, à partir de ce moment, prétendent les utiliser de manière exclusive et continue. En conséquence, la majorité des autres passagers n'a plus du tout accès aux chaises. La rareté règne, les conflits sont à l'ordre du jour, et la plupart des passagers s'en trouvent moins confortables qu'avant⁵. »

L'« allégorie des chaises longues », décrite ici dans les termes du sociologue allemand Heinrich Popitz (et sur laquelle Silke Helfrich a attiré mon attention), illustre combien la notion de propriété est en fait malléable. Quand bien même les lois formelles dictent quels sont les droits de propriété dont les gens peuvent jouir dans des circonstances données, nos *normes sociales* ont une force au moins aussi importante – et elles sont extrêmement adaptables.

Les passagers de la croisière avaient le choix. Ils pouvaient traiter les chaises longues comme leur propriété exclusive, même si cela voulait dire que de nombreux passagers auraient à s'en passer – ou bien ils pouvaient traiter les chaises comme une ressource partagée qui satisferait plus ou moins les besoins de tous. La manière dont nous définissons les droits de propriété a de l'importance, car

5. Heinrich Popitz, *Phänomene der Macht*, Tübingen, 1986.

elle influence le genre de titres personnels et sociaux dont nous pouvons bénéficier. Elle affecte aussi le type de relations sociales que nous pourrions nouer, avec un impact considérable sur notre sentiment de bien-être (ou d'aliénation).

Selon la définition proposée par le juriste anglais du XVIII^e siècle William Blackstone, et largement reprise depuis, les droits de propriété sont la « domination unique et despotique qu'un homme revendique et exerce sur les choses extérieures du monde, en totale exclusion du droit de tout autre individu dans l'univers ». Il pré-supposait que les droits de propriété ne pouvaient appartenir qu'à des individus. Mais, bien entendu, la propriété n'a pas à être restreinte ainsi. À la manière des passagers de la croisière, il est possible d'opter pour des « droits d'usage » individuels temporaires sur une même ressource, en lieu et place d'une possession exclusive. (Certes, en réalité, c'est le propriétaire du bateau de croisière qui est aussi le véritable « propriétaire » des chaises longues, mais les passagers peuvent les posséder pour une durée limitée, et sont dans cet exemple libres de fixer leurs propres règles.)

Le choix entre différents types de droits de propriété a des implications très importantes sur la manière dont les besoins des gens sont satisfaits (ou non). Les choix de ce genre renvoient à la nature même de l'ordre social et des relations entre personnes. C'est sans doute là la véritable morale de l'allégorie des chaises longues : les droits de propriété sont plus malléables qu'on ne le croit généralement. Il est possible d'en modifier la structure. Et ces choix ont une portée considérable, car ils affectent la manière dont nous entrons en rapport les uns avec les autres et dont nous utilisons nos ressources.

Pour beaucoup, la propriété est une notion qui va largement de soi. Ils tendent à la concevoir, par défaut, comme le droit *privé* d'exercer un contrôle exclusif sur des objets physiques – terres, automobiles ou smartphones. Un propriétaire foncier considère généralement sa terre comme une parcelle de sol fixe, individuelle et inerte, sur laquelle il a le droit de faire ce qu'il veut. Mais cette illusion, selon laquelle la « propriété » n'aurait pas d'implication sociale ou écologique, n'est qu'une fantasmagorie de la vie moderne. En réalité, une section de terrain et tout autre produit de consommation ne sauraient être séparés de leurs innombrables relations à la

nature (par exemple, en tant que matière première non renouvelable ou comme déchet toxique). La valeur de la terre dépend aussi de la nature des propriétés adjacentes. Une maison de campagne entourée de vues magnifiques et de chants d'oiseaux aura bien plus de valeur que la même maison située à côté d'une usine.

En ce sens, la terre est bien une *marchandise fictive*, comme nous l'avons déjà vu. Elle peut être traitée comme une propriété privée et entretenir ainsi l'illusion qu'elle serait close sur soi et fongible, une unité bien délimitée dont la valeur pleine et entière peut s'exprimer par un prix, isolément de tout contexte. En vérité, la propriété est une sorte de fiction sociale – un système convenu pour allouer aux gens les droits d'utiliser une ressource ou au contraire d'en interdire l'accès. Il faut se souvenir que les droits de propriété individuels sont loin d'être le seul ou le meilleur moyen de gérer une ressource. La terre peut très bien être gérée sous la forme d'une fiducie au profit du public et des générations futures. Elle peut être gérée à travers des pratiques et des traditions culturelles qui voient en elle un don sacré de la nature, comme c'est souvent le cas chez les peuples indigènes. Elle peut être gérée à travers l'allocation de droits d'usage spécifiques et limités, comme c'est souvent le cas au sein de collectifs agricoles.

Les libertariens et autres champions du marché libre considèrent les droits de propriété privée comme des privilèges naturels, sinon d'origine divine. Ils tendent à présenter leur système légal de propriété comme le *seul* légitime et à critiquer les formes collectives de propriété comme économiquement inapplicables, politiquement oppressives et moralement douteuses. L'instauration d'un régime légal de propriété privée leur apparaît comme un impératif moral universel.

Ce n'est là que fanfaronnade idéologique. En fait, la gamme des droits de propriété varie immensément d'une culture à l'autre et au cours de l'histoire d'une même culture (et même au sein d'une même culture à un moment donné, on observe de multiples types de propriété !). Gardons également à l'esprit l'hypocrisie inhérente au terme même de *propriété privée*. Celui-ci tient bien souvent lieu d'euphémisme pour la *propriété d'entreprise* – laquelle constitue, bien entendu, un phénomène bien plus vaste, bien plus puissant et bien plus problématique que la propriété personnelle des ménages.

Comme l'observait en 1659 Gerrard Winstanley, leader du courant égalitariste chrétien des Diggers durant la Révolution anglaise, les droits de propriété n'adviennent pas naturellement. Ils sont l'effet de la conquête : « Car c'est par le glaive que vos ancêtres ont introduit dans la création le pouvoir d'enclorre la terre et de posséder une propriété. » C'est aussi la leçon du poème de Goethe intitulé *Catéchisme*, qui met en scène une conversation entre un enseignant et un enfant : « Penses-y, enfant ! D'où viennent ces dons ? Rien ne peut provenir de toi seul. » Quand l'enfant répond qu'ils viennent de papa et que papa les a eus de grand-papa, l'enseignant demande d'où grand-papa les a reçus. L'enfant : « Il les a tous pris. » On peut considérer que l'origine véritable de bien des droits de propriété privée est à rechercher dans l'appropriation unilatérale – éventuellement recouverte d'un vêtement légal plus ou moins sophistiqué.

Certes, il arrive que les gens *choisissent* en toute connaissance de cause un régime de propriété privée, quoique sans toujours se rendre compte pleinement des ramifications sociales ultimes de ce choix. Par exemple, il y a une génération, de nombreux autochtones de l'État de l'Alaska acceptèrent l'idée d'administrer leurs terres et leurs ressources traditionnelles à travers des « entreprises indigènes » – transformation qui amena avec elle une mauvaise gestion des ressources, la corruption, les inégalités et, dans certains cas, la dépossession pure et simple, dès lors que des investisseurs extérieurs pouvaient acheter des terres désormais considérées comme des marchandises, et non plus comme un patrimoine sacré. De manière similaire, la succession de Martin Luther King, gérée par ses enfants, a traité ses écrits, ses photographies et ses enregistrements audio comme des objets commerciaux à vendre au plus offrant, sous prétexte de préserver son héritage. Ils ont même déposé un copyright sur le célèbre discours *I have a dream* et, à une occasion, ils en ont cédé les droits sous licence à une compagnie de télécommunications pour une campagne publicitaire à la télévision et dans les journaux.

Les droits de propriété privés peuvent servir toutes sortes d'objectifs louables, et au cours de l'histoire ils ont permis d'émanciper les gens de la tyrannie des rois, des aristocrates et des despotes. Mais il est également vrai que le droit de la propriété privée peut aussi constituer en lui-même une forme insidieuse d'oppression et

de coercition. Pris en un sens extrême, et à l'exclusion de tout souci d'ordre moral, social ou écologique, le droit de la propriété privée est un instrument majeur des enclosures.

De nombreux théoriciens de la propriété ont fait observer que la portée réelle des droits de propriété a connu des changements importants au fil des siècles en réponse à de nouveaux contextes économiques, technologiques ou sociaux. L'essor du chemin de fer comme celui d'Internet ont bouleversé les notions acquises sur l'étendue des droits de propriété et les devoirs des propriétaires. Par exemple, les rails nouvellement construits projetaient souvent des étincelles qui causaient des incendies dans les terres agricoles adjacentes, et la question s'est posée de la responsabilité juridique des compagnies de chemin de fer vis-à-vis des dommages qui pouvaient en résulter pour les propriétaires fonciers. (Les tribunaux américains ont décidé que c'était le prix inévitable du progrès économique.) De manière similaire, comme Internet et les technologies numériques ont facilité la copie et le partage de livres, de films et de disques, ils ont entraîné des batailles politiques majeures sur l'étendue appropriée à donner aux droits de copyright.

Ces exemples suggèrent que la tendance moderne à affirmer des droits de propriété individuels absolus n'est qu'une fantasmagorie libertarienne. Les droits de propriété d'une personne finissent toujours par affecter les droits de propriété d'une autre ; la liberté de chacun ne peut être infinie. Les peuples indigènes nous aident à voir que les conceptions occidentales de la propriété reflètent des attitudes profondément enracinées vis-à-vis de la nature et des relations sociales. Les modernes tiennent pour évident que les êtres humains peuvent marchandiser l'eau, la terre, les gènes et les autres éléments de la nature comme s'il s'agissait d'objets inertes, isolés de leur contexte naturel pour être mieux possédés.

Les droits de propriété privée ne sont pas nécessairement contradictoires avec l'idée des communs. En fait, je pense que les deux peuvent être parfaitement compatibles et même se compléter harmonieusement. Il suffit de penser aux *land trusts* ou « fiducies foncières » dans les pays anglo-saxons (« propriété privée à l'extérieur, commun à l'intérieur »), aux textes et musiques numériques que leur créateur peut laisser sous copyright tout en les rendant légalement partageables à travers les licences Creative Commons, ou encore aux

coopératives (des entreprises commerciales possédées et gérées par leurs membres en vue de leur propre avantage collectif). Le problème est que les schémas juridiques dominants, qui s'appuient sur le marché, privilégient généralement les droits des individus par rapport à ceux des collectifs. La législation ne reconnaît habituellement pas les communs comme une forme institutionnelle à part entière, de sorte qu'il peut être difficile de poursuivre des objectifs collectifs en opérant au sein du carcan d'acier des droits de propriété individuels. C'est pourquoi, du moins dans le contexte des États libéraux modernes, protéger les communs des enclosures a souvent nécessité beaucoup d'acrobaties juridiques.

Il est important de souligner que la propriété privée et les communs ne sont pas simplement une image inversée l'un de l'autre. Les communs ne sont pas une « non-propriété », comme l'ont prétendu certains. La « non-propriété », c'est la foire d'empoigne ou le no man's land que Garrett Hardin considérait, à tort, comme la vérité des communs. Non : les communs ne sont pas seulement une variante supplémentaire de propriété. Leur nature est très différente.

Tout d'abord, dans les communs, il s'agit moins de *possession* au sens habituel du terme que de *gestion responsable*. Demandez à des peuples indigènes s'ils « possèdent » leur terre, ils vous répondront que c'est leur terre qui les possède. Parler de « possession » nous renvoie à la « domination unique et despotique » sur une ressource qu'évoque Blackstone. Les communs impliquent un engagement moral personnel vis-à-vis d'une ressource, dans une perspective de long terme. Ils impliquent aussi un ensemble plus riche et plus durable de relations éthiques et sociales avec les autres que ce n'est généralement le cas avec la propriété privée.

Avec les communs, il est question de la gestion partagée d'une ressource par un collectif – gestion dont le succès peut requérir l'existence d'un droit formel de la propriété, ou non. Dans l'exemple des chaises longues, par exemple, le « système légal » gouvernant leur usage était entièrement social. Les gens négociaient et observaient tacitement un certain nombre de règles sociales. Il n'y avait pas de législation formelle ou de contrat décrivant le comportement attendu des passagers. Le système reposait entièrement sur un arrangement social, un exemple de *droit vernaculaire*. De même,

un café ou un bar peuvent être objets de propriété privée, mais leur caractère social et leur atmosphère sont largement définis par les clients/commoneurs, pas nécessairement par leur propriétaire.

Il est absolument naturel pour les gens de s'organiser et d'appliquer leurs propres règles de manière informelle, tout comme de suivre aveuglément, par coutume, une étiquette non écrite. Par exemple, la plupart des gens comprennent instinctivement que si l'on veut acheter des billets de cinéma au guichet, ou bien des hot-dogs à un vendeur de rue, il faut faire la queue. Cela est considéré comme la manière la plus juste et la plus ordonnée d'accéder à certaines ressources limitées. On applique automatiquement, sans intervention extérieure, le principe rudimentaire de justice sociale (valable pour certaines circonstances de la vie quotidienne) du « premier arrivé, premier servi ».

Mais qu'advient-il lorsque l'argent et les droits de propriété interfèrent avec ce consensus social ? C'est le cas dans certains parcs d'attractions très fréquentés. Disneyland, par exemple, vend aux riches des billets leur dispensant de faire la queue. Ceux qui ne peuvent se permettre d'acheter ces billets VIP n'ont qu'à attendre. Est-ce que c'est juste ? Notre sentiment intuitif de l'équité sociale nous dit que non – mais c'est une illustration de ce qui se passe lorsque les droits de propriété privée tiennent lieu de droit par défaut. Une des raisons pour lesquelles les droits de propriété privée sont si appréciés est qu'ils peuvent être vendus et achetés. Les gens les plus aisés tendent naturellement à préférer des droits de propriété les plus larges et les moins restrictifs possible. Cela leur permet d'acheter des privilèges afin d'éviter de nombreuses files d'attente.

Les communs nous poussent à envisager un paradigme social et moral différent. Ils nous engagent à adopter des règles sociales compatibles avec des valeurs, des normes et des pratiques plus coopératives, plus civiques et plus inclusives. Les communs nous invitent à rejeter l'*Homo economicus* comme idéal par défaut du comportement humain. Ils nous proposent de caresser l'idée que certains droits devraient être *inaliénables* – autrement dit, pas à vendre – et que certaines valeurs sociales devraient primer sur les droits de propriété privée. C'est le défi auquel sont confrontés une grande partie des défenseurs des droits de l'homme – faire reconnaître la dignité humaine, le respect, la réciprocité et la justice sociale comme des

besoins humains fondamentaux devant être protégés par la loi. Alors que les droits de l'homme ont été considérés traditionnellement comme une norme abstraite universelle qu'il revenait aux États-nations d'appliquer (de manière sélective, selon les circonstances politiques), les communs suggèrent une recontextualisation plus locale, « à la base », des droits de l'homme : comme une manière pour les communautés de satisfaire leurs besoins fondamentaux plus directement et, on peut l'espérer, de manière plus fiable.

LES DROITS DE PROPRIÉTÉ SELON JOHN LOCKE

Toute théorie de la propriété repose sur une vision, parfois profondément enfouie, de ce que sont les êtres humains. Ces théories ne se contentent pas de décrire, elles *prescrivent* ce que nous devons être. Plusieurs siècles après sa mort, les idées du philosophe John Locke, qui a vécu au ^{XVII}^e siècle, exercent toujours leur influence sur nos imaginations. Ses écrits continuent à apporter une justification morale, logique et légale aux droits de propriété individuels – et avec eux aux enclosures du marché.

Locke part de l'idée que les êtres humains sont des individus isolés, dotés de droits personnels très étendus sur les ressources, lesquels sont fondés sur le travail qu'ils ont investi pour développer celles-ci. C'est la « théorie de la valeur travail » de Locke. Il y voyait un moyen d'émanciper les gens de la domination monarchique. Il voulait justifier que la classe émergente des hommes d'affaires se voie accorder une plus grande liberté en matière civique et commerciale. Son objectif était de délégitimer le pouvoir des monarques et des aristocrates et de légitimer le pouvoir des individus d'exercer une domination absolue sur « leur » propriété à travers le marché.

La théorie lockéenne de la propriété mérite notre attention parce qu'elle constitue encore le cadre à travers lequel nous percevons et nous justifions les droits de propriété. Si le travail que nous fournissons pour découvrir ou améliorer une section de terrain justifie que nous en devenions propriétaire, alors la terre encore « non développée » n'appartient à personne et elle est à la disposition de tous. C'était une conclusion très opportune pour les explorateurs européens du ^{XVIII}^e siècle désireux de s'emparer des richesses

du Nouveau Monde. Locke déclara que ces territoires étaient *terra nullius*, des terres vierges n'appartenant à personne (on parle aussi parfois de *res nullius*). Selon lui, la terre n'acquerrait de valeur que lorsque les individus y appliquaient leur travail et leur ingéniosité (en la bonifiant, en la rendant commercialisable, etc.).

L'erreur de Locke était de considérer la nature comme un objet inerte pouvant être converti en propriété privée sans aucune considération pour ceux qui l'habitent effectivement ni pour son inscription dans des écosystèmes naturels plus vastes. Dès lors, bien que les peuples indigènes et les paysans aient géré la terre, l'eau, les pêcheries, les forêts et autres ressources naturelles comme des communs depuis des temps immémoriaux – souvent sans titre légal –, les impérialistes occidentaux se sont sentis confortés par la fiction légale selon laquelle *la terre n'appartient à personne – et donc il n'y aurait qu'à venir la prendre*. La théorie lockéenne de la propriété ignore donc délibérément les coutumes et les droits d'usage préexistants des peuples indigènes, les droits des générations futures et les besoins inhérents de la nature elle-même. Sous l'influence de cette logique, il est devenu habituel de parler des océans, de l'espace sidéral, de la biodiversité et d'Internet comme s'il s'agissait de ressources qui n'appartiennent à personne. La logique de la *res nullius* justifie de laisser libre cours au pillage privé.

De manière significative, Locke avait en fait nuancé sa théorie en ajoutant, en guise de codicille, que l'appropriation privée est justifiée « *au moins là où il en reste autant, et d'aussi bonne qualité, en commun pour les autres* ». Il soulève ainsi un problème délicat qu'il aurait probablement préféré ignorer, à savoir que l'exercice de la propriété privée peut empiéter sur – et même détruire – des ressources qui appartiennent à tous. En d'autres termes, il existe des tensions non résolues entre la propriété privée et les communs. Cette « clause restrictive lockéenne », comme on l'appelle parfois, demeure toutefois symbolique, quasi désinvolte. Elle peut soulager la conscience des autres philosophes et des avocats, mais en pratique, les champions de la propriété privée n'en font aucun cas. Les multinationales de la boisson continuent à épuiser les nappes phréatiques. Les entreprises de biotechnologies agricoles continuent à commercialiser leurs variétés propriétaires, génétiquement modifiées, qui détruisent les échanges de semences

écologiquement durables. Et les chalutiers industriels continuent à surexploiter les océans jusqu'à épuisement, dépossédant les petites communautés côtières de pêcheurs. Quoi que l'on pense au final de cette clause restrictive, le fait demeure que Locke avait bien pour objectif de justifier la propriété privée, non pas d'assurer la pérennité des communs.

Dans la même tradition, le droit de la propriété privée d'aujourd'hui continue à ignorer et à criminaliser les commoneurs qui utilisent les ressources de manière collective. Les communs non commerciaux ou de subsistance ne créeraient pas de « valeur » au sens lockéen du terme, et n'ouvriraient donc droit à aucune sorte de protection de leur propriété. C'est ainsi que la « liberté » de la propriété privée est utilisée pour trahir et déposséder les commoneurs, comme on le voit, par exemple, avec l'accaparement international des terres coutumières en Afrique.

Il est important de s'arrêter sur l'analyse de Locke, car elle a acquis un rôle central dans la justification morale du capitalisme moderne et de ses enclosures. Comme l'ont observé de nombreux spécialistes des communs, notamment Wolfgang Hoeschele ou Roberto Verzola, le capitalisme repose fondamentalement sur une *fabrication de la rareté*. Pour optimiser leurs profits et leurs parts de marché, les entreprises créent délibérément la rareté en inventant de nouvelles manières de restreindre l'offre ou l'accès aux ressources. Le droit des copyrights et des brevets, par exemple, transforme délibérément des ressources bon marché et faciles à reproduire – l'information et le savoir – en monopoles plus ou moins provisoires bénéficiant aux auteurs et aux inventeurs à la créativité censément entièrement nouvelle et originale. L'industrie biotech produit des semences stériles – convertissant l'abondance naturelle en rareté artificielle – afin que les agriculteurs soient obligés de les racheter chaque année.

Les commoneurs, par contraste, cherchent délibérément à fabriquer un *régime d'abondance*. À travers le terme d'« abondance », Hoeschele et Verzola n'ont pas en vue une offre illimitée pour satisfaire des appétits humains illimités – ce qui est l'hypothèse de base de l'économie de marché –, mais plutôt un approvisionnement généreux, et renouvelable, de ce dont nous avons réellement besoin. Un excellent exemple est la permaculture, qui consiste à

imiter les écosystèmes en cultivant des plantes qui se régénèrent d'elles-mêmes et se soutiennent mutuellement, ce qui facilite leur épanouissement réciproque et ne produit quasiment pas de déchets.

On connaît ces phrases célèbres de Rousseau : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisait de dire : "Ceci est à moi", et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. [...] Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne. » La clause restrictive lockéenne renvoie, au passage, à cette vérité indéniable, mais dans les faits, la théorie lockéenne des droits de propriété passe outre à la restriction, de sorte que, de manière générale, on peut être sûr qu'il ne restera pas « autant, et d'aussi bonne qualité, en commun pour les autres ».

LA MESURE DE LA RICHESSE

Dès lors qu'une ressource est légalement reconnue comme propriété, la porte est grande ouverte pour que les marchés lui attribuent un prix. Cela est d'ailleurs considéré comme un progrès considérable, car le marché érige le *prix* en indicateur suprême de la valeur. Les prix sont censés être le moyen le plus juste d'identifier la véritable valeur des choses. Les gens sont supposés maximiser leurs intérêts rationnels individuels à travers le système des prix et des échanges sur le marché; le bien collectif en découlerait ensuite naturellement, à travers la « main invisible ». Les marchés sont présumés allouer la richesse de manière plus équitable et plus efficiente que les gouvernements – et la meilleure stratégie pour gérer les ressources naturelles, selon l'orthodoxie économique, est donc leur privatisation et leur commercialisation.

La vérité est que ce système de gouvernance fondé sur les marchés, appliqué dans le monde réel, engendre des désastres. Le système des prix échoue généralement à tenir compte de toutes sortes de valeurs extérieures au marché. Les prix sont par exemple incapables de représenter des valeurs qui soient subtiles, qualitatives, de long terme et complexes – or ce sont précisément là les attributs de la nature. Quelle est la valeur commerciale de l'atmosphère? D'une rivière propre? De bébés nés sans malformations liées à la

pollution ? Les marchés ont du mal à répondre à de telles questions, car il n'existe pas de prix de marché crédible pour ces choses.

Après tout, le prix ne mesure que la « valeur d'échange ». Il ne mesure pas réellement la valeur d'usage. C'est ainsi que le grand récit de l'économie conventionnelle célèbre le produit intérieur brut, qui totalise la valeur de toute l'activité de marché, comme le summum du progrès humain. Peu importe si cette activité est véritablement avantageuse pour la société ou non. Il s'agit seulement de mesurer si l'argent a changé de main – en présupposant que de la richesse nouvelle et utile ne peut manquer d'avoir été créée au passage. À cette aune, la marée noire du golfe du Mexique et l'accident nucléaire de Fukushima devaient être considérés comme « bons », parce qu'ils ont fini par stimuler l'activité économique.

John Ruskin a proposé le terme d'*illth*, ou antirichesse (en opposition et en parallèle à *wealth*, « richesse »), pour caractériser les maux non mesurés et non intentionnels causés par les marchés. Le problème du système des prix, lorsqu'il est assujéti à la propriété privée, est qu'il génère autant d'antirichesse que de richesse – mais cette antirichesse n'est jamais mesurée. Elle est hors comptabilité. La profitabilité d'une entreprise et le PIB d'une nation ne reflètent que la richesse monétisée générée par les marchés ; ils omettent délibérément l'antirichesse non commerciale. Ces maux affectent principalement les communs, puisque les marchés *prennent* ce qu'ils peuvent de la nature, gratuitement, sans reconnaître sa valeur réelle (la nature étant considérée comme une *res nullius*). Une fois les profits engrangés et privatisés, le marché *rejette* ensuite ses déchets et ses perturbations dans les communs, laissant aux gouvernements et aux commoneurs la tâche de réparer les dégâts.

On pourrait appeler cela la « tragédie du marché » : les subventions cachées, non mesurées, et les coûteuses « externalités » que les marchés, au service de la propriété privée, imposent aux communs. Cela ne devrait pas nous surprendre dans une société qui considère le prix comme la meilleure et la plus fiable mesure de la valeur. Une ressource dépourvue de prix ou de droit de propriété sera naturellement perçue comme « sans valeur », ou alors « à saisir ».

Il n'est donc pas étonnant que l'activité de marché foule généralement aux pieds les valeurs écologiques ; la richesse de la nature n'a pas de prix marqué sur une étiquette. Le prix du poisson ou du

bois reflète rarement la valeur réelle des organismes vivants et des systèmes naturels qui leur sont liés, alors même que ces dimensions invisibles et non commercialisables de la nature sont essentielles à l'existence même du poisson et du bois. Les externalités de marchés sont d'autant plus faciles à ignorer qu'elles tendent à être partagées entre un grand nombre de personnes et à des échelles géographiques vastes. Isolément, aucun individu ou aucune collectivité ne peut agir efficacement contre la pollution atmosphérique ou contre les résidus de pesticides dans la nourriture. Les externalités tendent également à se situer aux frontières du savoir scientifique (ce vaccin peut-il être un facteur d'autisme ? Les téléphones cellulaires peuvent-ils entraîner un cancer du cerveau ?), de sorte que l'identification des externalités négatives peut être scientifiquement délicate et politiquement controversée.

Pour toutes ces raisons, un système de *gestion responsable*, non de possession, sera davantage susceptible de mettre en place des mesures de précaution pour prévenir ces dommages. Les pressions structurelles à engranger des revenus y sont réduites, et l'incitation à prendre en compte des facteurs subtils, de long terme, y est plus importante. En tant qu'institutions sociales, les communs sont également plus enclins à promouvoir la gestion durable à long terme d'une ressource que des investisseurs, dans la mesure où la gestion de cette ressource engage l'identité et la culture mêmes des commoneurs. Les investisseurs se soucient avant tout de retours financiers, tout le reste (conditions de travail, sécurité des produits, enjeux écologiques, etc.) demeurant secondaire. Le problème fondamental est que les « signaux » donnés par les prix sont des instruments trop crus et trop impersonnels pour réellement influencer les pratiques de gestion.

LES COMMUNS, UNE NOUVELLE FORME DE GOUVERNANCE

La question à l'ordre du jour est donc celle de la création de systèmes appropriés de protection des communs contre les empiètements des marchés. De quels moyens disposent les commoneurs pour protéger les choses qu'ils aiment ? Cela restera un enjeu

brûlant tant que la propriété privée et les prix détermineront (y compris dans les politiques publiques et les systèmes de gestion) ce qui a de la valeur. La tyrannie du système des prix, aussi utiles que soient ces derniers dans certains contextes précis, rend d'autant plus vulnérables les valeurs écologiques, sociales et morales non commerciales.

Comment les commoneurs peuvent-ils garantir la protection de la dignité et du respect humains, en plus et au-delà de ce que permettent les droits de propriété individuels? Comment les commoneurs peuvent-ils s'assurer du droit de s'engager dans des échanges sociaux non marchands – économies du don, collaborations informelles, nouvelles formes d'action collective – dont la valeur est à peine reconnue par la mouvance progressiste moderne? Comment les commoneurs peuvent-ils consacrer la justice sociale et les droits humains comme des valeurs inaliénables primant sur les droits de propriété?

Ces grandes questions sont au cœur du défi auquel est confronté aujourd'hui le mouvement contemporain des communs. Je ne peux y apporter complètement réponse dans ce livre, mais je voudrais au moins suggérer de quelle manière nous devrions envisager d'y répondre. Comprendre le rôle du droit de la propriété est une première étape primordiale. Cependant, le droit de la propriété ne constitue qu'un aspect du problème. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, les communs d'Internet, avec leurs propres styles et leurs propres traditions de gouvernance sociale, peuvent être tout aussi efficaces pour gérer des ressources que le droit traditionnel de la propriété – et, dans certains cas, bien plus efficaces. Les communs ont de nombreux visages.

VIII. L'ESSOR DES COMMUNS NUMÉRIQUES

Si les institutions de pouvoir conventionnelles continuent à résister obstinément au changement en s'accrochant aux droits de propriété traditionnels, il en va tout autrement dans le cyberspace. Depuis son lancement en 1994, le World Wide Web a été un terrain d'action très attrayant pour les innovateurs, les idéalistes et les iconoclastes, précisément parce qu'il n'y avait pas d'acteurs historiques à déplacer. N'importe qui est libre de commencer quelque chose de nouveau. Nul besoin de demander la permission ou de payer des droits d'entrée élevés. Certes, le droit du copyright s'y applique toujours, mais, comme l'ont appris les activistes numériques, la pratique sociale y donne le ton tout autant que la loi.

Il s'est donc trouvé qu'Internet et plus généralement les technologies numériques en réseau sont devenus des espaces privilégiés pour l'expérimentation. La plus grande surprise a peut-être été de constater la capacité sans pareil d'Internet à encourager la coopération sociale et le partage. Alors que les firmes technologiques et les médias traditionnels s'efforçaient à grand-peine de créer de nouveaux marchés en ligne, les usagers ordinaires ont rapidement découvert avec quelle facilité ils pouvaient créer leurs propres communs numériques. Crée ton site Web, lance une nouvelle communauté en ligne. Comme par combustion spontanée, des formes entièrement nouvelles de production créative, ne dépendant ni du marché ni des États, ont fait leur apparition sur Internet.

La première révélation, et pas la moins surprenante, fut l'émergence des logiciels libres (ou à code source ouvert) qui assurent aujourd'hui les fonctions de base d'Internet – des logiciels comme Perl, Sendmail, Apache, et le système d'exploitation Linux. Puis vint en 2003 Wikipédia, une encyclopédie globale vivante et vibrante qui s'est constituée en une sorte de république numérique, avec plus de 70 000 volontaires travaillant dans 285 langues différentes.

Il y a aussi le phénomène florissant de la publication académique *open access* ou en « libre accès », qui a permis aux universités et à leurs départements de contourner le parasitisme des éditeurs commerciaux et de reprendre le contrôle de leurs recherches. Dans le même esprit, le mouvement des « ressources éducatives libres » a initié le développement coopératif de manuels et de documents pédagogiques entièrement ouverts.

Une grande partie de ces innovations fondées sur les communs n'ont été rendues possibles que grâce aux licences Creative Commons. Il s'agit d'une série de six licences de base, avec leurs instruments juridiques associés, qui permettent aux détenteurs de copyright d'inverser les provisions par défaut du droit du copyright (à savoir un contrôle privé strict) en autorisant légalement le partage. Ce qui rend les licences Creative Commons si spéciales est qu'elles aident les créateurs à construire des communs au contenu partageable et à mettre des limites à l'appropriation et à la commercialisation privées. Il en est résulté une « économie de partage » globale sans précédent historique, concernant aussi bien des codes de programmation que des études universitaires, des archives photographiques, des entrées de blog, et d'innombrables autres œuvres de création.

Évidemment, beaucoup de monde partage énormément de contenus sur les plates-formes de réseaux sociaux comme Facebook, YouTube ou Twitter sans recourir aux licences Creative Commons. Ces sites sont gouvernés par des « termes et conditions » commerciaux que les usagers doivent accepter au moment de s'inscrire. Ils sont semblables à bien des égards à des communs, mais avec une différence considérable – ce sont les dirigeants de l'entreprise et les investisseurs qui décident en dernière instance. C'est ce qui a conduit certains à comparer le partage sur les sites Web commerciaux à un « métayage numérique » sur les plantations des entreprises. Le contenu et les relations stockés par un usager sont soumis aux caprices de politiques commerciales évolutives et aux pressions des investisseurs. Un nouveau modèle de revenus commerciaux peut soudain vous faire perdre votre blog ou votre collection de photos, ou alors vous vous retrouvez soudain bombardé de publicités. Les entreprises propriétaires de ces plates-formes ont aussi pour coutume d'exploiter les montagnes d'informations personnelles

dont elles disposent sur leurs usagers et leurs habitudes en ligne pour les vendre à des publicitaires.

Ce sont les périls des plates-formes ouvertes gouvernées comme des fiefs commerciaux et non comme des communs responsables vis-à-vis de leurs usagers. Une plate-forme ouverte facilite la collaboration, mais pas nécessairement le partage coordonné, ni la délibération, ni la gouvernance responsable dans une optique de long terme. Un commun numérique requiert une conception plus spécialisée et plus évoluée que celle des plates-formes ouvertes, lesquelles sont souvent dépourvues de toute forme sérieuse d'implication des usagers ou de gouvernance communautaire.

Bien que le secteur des communs couvre un grand nombre de types différents de ressources, il est beaucoup plus développé sur Internet que dans toute autre sphère. Il y est même devenu une force économique et culturelle particulièrement puissante et indépendante. Avant l'essor du Web, les communs étaient généralement considérés comme une curiosité d'histoire médiévale ou comme un champ de recherches marginal pour les sciences sociales. « Ce à quoi nous assistons aujourd'hui, écrit Yochai Benkler dans son livre décisif de 2006, *La Richesse des réseaux*, est l'émergence de pratiques plus efficaces d'action collective, décentralisées, mais sans dépendre pour leur coordination ni du système des prix ni d'une structure managériale. » Le terme privilégié par Benkler est celui de « production par les pairs fondée sur les communs », par quoi il veut désigner des systèmes collaboratifs, non propriétaires, fondés sur le « partage des ressources et des produits entre des individus, distribués de manière large et connectés de manière souple, coopérant entre eux ».

Une partie importante des luttes politiques et sociales autour de l'extension du copyright (retracées dans le chapitre 5) est à mettre en relation avec les bouleversements entraînés par les plates-formes ouvertes accessibles à tous sur le World Wide Web. Fondamentalement, Internet fournit une infrastructure qui rend possible une innovation distribuée et le partage à une échelle tout simplement impossible ou trop coûteuse pour les médias de masse conventionnels. C'est pourquoi celui-ci a suscité tant de bouleversements. Il s'avère que la logique sociale des communs en ligne (celle d'une interaction facile et peu coûteuse entre des usagers très éparés)

peut surpasser la logique économique des marchés conventionnels (lesquels requièrent de larges quantités de capital, un management et un contrôle professionnel centralisés). Les communs numériques n'ont besoin que d'une plate-forme logicielle partagée, d'un ordinateur personnel et d'un accès à Internet. Des individus non organisés peuvent facilement se rassembler pour créer et veiller sur leurs propres corpus de « contenus générés par l'utilisateur », remettant du même coup en question toute l'économie du plus petit dénominateur commun qui était celle de la télévision, du cinéma, des livres et des magazines grand public : une révolution culturelle menée par les usagers.

TOUT COMMENÇA PAR LE LOGICIEL LIBRE

Le premier commun numérique de quelque importance fut le logiciel libre. Celui-ci n'est pas forcément libre au sens de « gratuit », mais il l'est au sens où le code source doit rester ouvert et accessible. Chacun est libre d'examiner, de bricoler, d'améliorer et de partager ces logiciels sans porter atteinte aux droits de propriété de leurs créateurs.

Au début des années 1980, le légendaire hacker du MIT Richard Stallman fut l'un des premiers à reconnaître les profondes tensions qui existent entre la logique des logiciels propriétaires et le droit des individus à accéder et à réutiliser les logiciels. On en était alors aux tout premiers temps du développement de logiciels pour ordinateurs personnels. Stallman était choqué que les firmes se prévalent du droit de copyright pour empêcher les autres de réparer des bugs, d'améliorer le code source et de le partager avec leurs amis et collègues. Les logiciels – auparavant développés à travers le processus social ouvert et collégial des communautés de hackers⁶ – étaient en train de devenir un produit propriétaire extrêmement lucratif. Des ressources communautaires partagées étaient converties en propriété privée.

6. Alors que les reportages de presse les réduisent trompeusement à des criminels, les hackers se caractérisent surtout par leur ingéniosité à résoudre des défis techniques difficiles et par leur éthique ludique et communautaire.

Stallman s'indigna de voir une liberté humaine fondamentale, la créativité, ainsi asphyxiée. Il s'inquiéta également de voir l'éthique du marché et le droit du copyright étouffer l'éthique de partage et de soutien mutuel des hackers. En guise de solution, il proposa en 1989 une innovation juridique capitale, connue sous le nom de « licence publique générale » (*General Public License*, ou GPL).

Cette licence, parfois connue sous le nom de « copyleft » (avec pour symbole un « c » inversé au sein d'un cercle), est aujourd'hui largement célébrée comme un ingénieux *hack* opéré sur le droit du copyright. Au lieu de verrouiller le code source comme propriété privée, la GPL assure à quiconque la liberté de copier, de modifier et de diffuser un programme informatique à son gré, y compris en vue de le vendre. (D'où l'ambiguïté du terme « logiciel libre », notamment en anglais, que Stallman a tenté de lever en déclarant que ces logiciels sont « libres au sens de la liberté, pas du libre service ».)

Un titulaire de copyright qui met son programme logiciel sous licence GPL confie légalement ce code aux communs. Cela est rendu possible par la seule et unique obligation légale que comporte la GPL, à savoir que toute œuvre dérivée, par exemple une version modifiée du code source, devra elle aussi être sous licence GPL, et donc partageable. Et toute dérivation supplémentaire de cette œuvre secondaire devra, à son tour, rester sous licence GPL, et ainsi de suite. Par conséquent, la GPL non seulement protège légalement le partage de logiciels, mais l'encourage même activement. Pour sécuriser encore les choses, il n'est pas possible pour les utilisateurs de modifier les termes de la licence.

Le génie de la GPL est donc qu'elle s'assure qu'un commun (en l'occurrence un code de logiciel sous GPL) restera bien un commun. La valeur créée par un groupe de commoneurs restera dans les communs. Le code ne sera pas privatisé. Les usagers futurs pourront en principe *vendre* le code (il existe, par exemple, un certain nombre de vendeurs commerciaux du programme libre Linux), mais personne ne pourra jamais – c'est tout l'objet de la GPL – le tenir secret ou empêcher sa réutilisation. Le code sous GPL doit demeurer une ressource partagée. La GPL fut une innovation d'autant plus importante qu'elle a encouragé les hackers à contribuer librement par leurs talents à la construction de communs logiciels. Ils savaient que les fruits de leurs efforts resteraient toujours accessibles.

À l'époque, l'obsession de « liberté du logiciel » qui était celle de Stallman paraissait quelque peu chimérique. Stallman lui-même – hirsute, parfois pieds nus, impérieux – donnait l'impression d'un prophète de l'Ancien Testament. Mais quand le World Wide Web commença à s'enraciner dans les années 1990 et qu'un programmeur finlandais nommé Linus Torvalds créa le noyau d'un système d'exploitation amateur, la GPL prit tout à coup une immense importance historique. Torvalds mit son programme, Linux, sous licence GPL. En le combinant avec différentes séquences de codes, y compris un certain nombre que Stallman avait lui-même écrites, il en résulta un commun de codes qui était un système d'exploitation complet à part entière. Linux (ou GNU/Linux, pour Stallman) finit par devenir l'un des plus puissants et des plus respectés logiciels à code source ouvert de l'histoire. Il est aujourd'hui utilisé sur des millions de serveurs Web et par de grandes firmes, la Nasa, Pixar et autres usagers extrêmement sophistiqués, dans le monde entier.

Le logiciel libre, au sens de la licence GPL, donna rapidement naissance à un corpus de codes similaire d'un point de vue légal et connu sous le nom de logiciel *open source*, ou « à code source ouvert ». La principale différence entre les deux est que les promoteurs du second préfèrent éviter l'usage du terme « libre », qui non seulement prête à confusion (notamment en anglais, où il peut sembler signifier « gratuit »), mais suggère aussi une qualité inférieure. Les défenseurs de l'*open source* voulaient rendre les logiciels d'origine communautaire plus attractifs et plus crédibles pour les utilisateurs institutionnels ou les grandes entreprises. Ils se souciaient relativement peu de la dimension politique du mouvement du logiciel libre initié par Stallman, mais étaient en revanche désireux de faire valoir l'utilité pratique des logiciels partagés.

Le logiciel à code source ouvert est devenu depuis l'un des moteurs de l'économie des nouvelles technologies, et ce, bien qu'il n'implique aucun coût d'accès et d'usage. De grandes firmes comme IBM, Oracle et Hewlett-Packard se sont construit des marchés lucratifs à partir des programmes *open source* en proposant une assistance technique ou des extensions sur mesure.

À la fin des années 1990, l'importance de la GPL n'échappa pas au professeur de droit de Harvard Lawrence Lessig, lui-même très conscient que le droit du copyright étouffait la créativité culturelle.

Lessig réunit une petite équipe de professeurs de droit, de spécialistes de l'informatique, d'artistes, d'auteurs et de militants pour inventer une série de six licences publiques standards pouvant être « attachées » à des contenus sous copyright. Un titulaire de copyright serait en mesure d'utiliser ces licences Creative Commons pour indiquer que son œuvre est disponible au partage et à la réutilisation selon les conditions spécifiées.

Par exemple, il est possible d'étiqueter le contenu d'un site Web pour indiquer qu'il peut être librement partagé, mais pas pour un usage commercial (la licence « Pas d'utilisation commerciale »). Dans d'autres cas, la licence peut autoriser le partage libre, mais interdire toute dérivée de l'œuvre, comme la retouche d'une photo ou la traduction d'un texte, sans permission expresse (licence « Pas de modification »). Une autre licence Creative Commons, la licence « Partage selon les mêmes conditions », s'inspire de la GPL en stipulant que toute œuvre dérivée devra elle aussi être partageable sous la même licence. Cela signifie que l'œuvre et toute sa « progéniture » resteront toujours accessibles. Ce livre est sous licence Creative Commons « Attribution – Partage selon les mêmes conditions » parce que je souhaite que toute copie non autorisée signale que j'en suis l'auteur et aussi que toute œuvre dérivée (traductions, nouvelles éditions, extraits) soit elle aussi librement partageable.

Toute œuvre porteuse d'une licence Creative Commons doit créditer l'auteur original (licence « Attribution »), mais au-delà de cette condition minimale, c'est aux détenteurs de copyright eux-mêmes de sélectionner les licences en fonction de ce que les autres sont autorisés ou non à faire de leur œuvre.

La GPL et les licences Creative Commons ont joué un rôle primordial pour rendre possibles l'émergence et l'épanouissement de toutes sortes de communs numériques. Elles constituent une sorte d'« infrastructure juridique » qui protège ces communs des enclosures en les rendant partageables de manière permanente. Ces licences ont également engendré toute une série d'innovations juridiques supplémentaires visant à rendre légalement partageables d'autres types de contenus, comme les bases de données ou les spécimens physiques utilisés dans les laboratoires.

Dans certains domaines, notamment l'éducation, la recherche universitaire et les institutions du secteur public, les licences

Creative Commons ont contribué à faire progresser l'idée selon laquelle les œuvres des institutions publiques devraient par défaut rester librement disponibles. Un grand nombre de musées, d'archives, d'agences gouvernementales et d'institutions éducatives dans le monde entier utilisent aujourd'hui ces licences pour s'assurer que « leurs » contenus restent accessibles à tous, au moins sous forme de document Web ou de fichier informatique.

LA RÉVOLUTION DU LIBRE ACCÈS

Il fut un temps où les éditeurs commerciaux offraient aux scientifiques le meilleur moyen de faire connaître leurs découvertes, en les faisant passer d'un système fondé sur la correspondance privée à un système de revues scientifiques largement diffusées, fonctionnant sur le principe de l'évaluation par les pairs. Toutefois, avec l'émergence du World Wide Web en 1994, il devint bien plus facile et bien moins coûteux d'atteindre rapidement un public plus important. Commença alors une longue lutte – encore inachevée aujourd'hui – pour faire évoluer la publication universitaire vers un modèle éditorial plus accessible, la revue *open access* ou en « libre accès ».

Même si les éditeurs commerciaux ont rendu de précieux services aux chercheurs en termes de production et de distribution, ils sont aussi devenus les parasites des communs du savoir universitaire en revendiquant le copyright des articles de recherche. Le système a permis aux éditeurs d'obtenir le contrôle de savoirs qui, en fait, avaient été financés par toute une série d'autres acteurs, parmi lesquels les gouvernements, les fondations et les universités. Ces mêmes revues commerciales ont souvent profité de leur droit de copyright – et du prestige dont jouissaient certains titres – pour facturer des abonnements exorbitants aux bibliothèques universitaires. Entre 1986 et 2004, les éditeurs de revues académiques ont augmenté leurs tarifs d'abonnement pour les universités américaines de 273 %.

Les universités mirent des années à regimber et à lancer une contre-attaque, mais, en 2012, Harvard déclara publiquement que cela commençait à bien faire. Dans un mémo à la faculté, Harvard

révéla que son budget annuel pour les revues approchait les 3,75 millions de dollars. Certaines revues affichaient des abonnements à 40 000 dollars par an. Avec de tels tarifs, une bibliothèque universitaire de base finissait par dépenser les deux tiers de son budget en revues académiques, plus de la moitié de cette somme allant à trois grandes maisons d'édition, Elsevier, Springer et Wiley.

Le mouvement de la publication scientifique en libre accès fut lancé en 2001 avec l'objectif d'assurer un accès à la recherche libre et ouvert pour tous, à perpétuité. Rétrospectivement, l'émergence d'un mouvement de ce type paraît inévitable. Mais, dans la réalité, cette émergence s'est accompagnée d'une lutte intense contre l'opposition commerciale, les politiciens désinformés et l'inertie universitaire. Le mouvement du libre accès a dû élaborer de nouveaux modèles de génération de revenus et de nouvelles structures administratives pour les revues académiques, et bouleverser quelques traditions solidement établies de l'édition universitaire. Par exemple, dès lors que les décisions de titularisation et de promotion s'appuient souvent sur la qualité et le prestige des revues scientifiques, il peut être délicat pour de jeunes universitaires d'opter pour une publication dans des revues en libre accès moins connues, plutôt que dans des revues prestigieuses comme *Nature* ou *Science*. Le mouvement du libre accès a aussi été entravé par la résistance féroce des grands éditeurs commerciaux, Elsevier, Springer, Kluwer et Wiley. Ces derniers ont dénoncé les efforts de certains gouvernements nationaux pour requérir que toute recherche financée par les fonds publics soit publiée sous les protocoles du libre accès et sous une licence Creative Commons.

Lorsque Harvard conseilla publiquement aux membres de ses facultés d'éviter de publier dans des revues payantes, ce fut aussi un signal lancé à toutes les bibliothèques de recherche des États-Unis et du monde : il était plus que temps de passer progressivement à des modèles de publication en libre accès. Dès le début de l'année 2013, plus de 8 400 revues académiques en libre accès avaient déjà vu le jour. Comme la GPL et les licences Creative Commons, les revues en libre accès cherchent à rendre le savoir disponible plus librement pour tous, sans restrictions.

J'ai intitulé mon livre sur l'essor du logiciel libre et de la culture du libre accès en général *Viral Spiral* (« Spirale virale ») parce que

l'apparition et la consolidation d'une innovation fondée sur les communs en inspirent généralement de nombreuses autres. La GPL a mené aux licences Creative Commons, lesquelles ont conduit au libre accès. Puis, à partir de 2009, la déclinaison suivante de cette « spirale virale » fut l'émergence des « ressources éducatives libres » dans toute leur diversité. Il devenait de plus en plus évident dans le monde de l'éducation et de l'apprentissage à tous les niveaux – au-delà de la seule publication universitaire – que le contrôle propriétaire du savoir était contradictoire avec les valeurs fondamentales de l'éducation : apprendre et s'épanouir à travers la participation et le partage. Le monde du savoir est un commun.

Les collègues universitaires locaux étaient frustrés d'apprendre que de nombreux jeunes abandonnaient ou repoussaient leurs études parce qu'ils ne pouvaient plus se permettre d'acheter des manuels. Il est habituel pour les éditeurs de manuels de publier de nouvelles éditions tous les deux ou trois ans dans le seul but de rendre les manuels d'occasion « obsolètes » et de pousser à l'achat de nouveaux livres. Certains des plus lucides des éducateurs impliqués dans le libre accès décidèrent alors de constituer un « Consortium des collègues universitaires locaux pour des ressources éducatives libres », afin de contribuer à identifier et à faire connaître des manuels ouverts. Ces manuels sont sous licence Creative Commons et disponibles pour le prix d'une impression à la demande – soit des centaines de dollars de moins que les manuels commerciaux.

Les ressources éducatives libres ont étendu les communs académiques à de nouveaux champs du savoir. Le MIT joua un rôle pionnier en 2001 lorsqu'il produisit le premier corpus majeur de ressources pédagogiques – programmes, séminaires, vidéos et données – disponible gratuitement pour n'importe qui. Cette initiative du MIT a profondément influencé l'enseignement de la physique et d'autres disciplines scientifiques en Chine et dans de nombreux petits pays isolés. Elle a aussi donné naissance au consortium OpenCourseWare, qui compte aujourd'hui parmi ses membres plus de 120 universités et institutions éducatives du monde entier.

La « spirale virale » initiée par le logiciel libre et les licences Creative Commons continue son expansion jusqu'à ce jour. Le terme même *open source* est devenu un un modèle culturel largement répandu, utilisé pour caractériser toute démarche ouverte,

participative, transparente et responsable. Ses principes animent aujourd'hui le vigoureux mouvement de l'*open design*, ou « conception ouverte », qui invite tout le monde à contribuer à la conception de vêtements, de meubles, de composants d'ordinateurs ou même d'automobiles. Un groupe appelé Arduino conçoit et produit en masse des plaques de circuit imprimé et d'autres composants informatiques qui peuvent ensuite être personnalisés facilement et à bon marché. L'Open Prosthetics Project (Projet de prothétique ouverte) invite quiconque à contribuer à la conception de prothèses de membres – ou au moins à suggérer des paramètres de conception, si la personne ne sait pas comment les appliquer elle-même. Ce projet a permis des innovations aussi inattendues que des prothèses pour des alpinistes ou un bras artificiel spécialement conçu pour la pêche.

L'un des plus fascinants de ces projets en réseaux ouverts est Wikispeed, une start-up fondée à Seattle, avec des collaborateurs dans 15 pays, dédiée à la conception et à la fabrication de prototypes automobiles. Son objectif est d'utiliser les principes de l'*open source* pour imaginer et construire un véhicule à moteur modulaire et léger qui puisse parcourir 150 kilomètres avec 4 litres d'essence.

Des réseaux communautaires comme Open Source Ecology construisent des équipements bon marché et partageables pour des « communautés résilientes », non dépendantes des réseaux d'électricité. L'un de ces principaux projets est LifeTrac, un tracteur *open source* bon marché et multi-usage, modulable, facile à construire et à entretenir. En d'autres termes, ni complexe, ni coûteux, ni propriétaire. Il existe désormais suffisamment d'entreprises dédiées à la conception et à la fabrication *open source* de produits physiques pour qu'elles aient formé leur propre association professionnelle, l'Open Hardware and Design Alliance (Alliance du matériel et de la conception ouverts).

Les communs numériques font leur apparition dans les lieux et les circonstances les plus inattendus. Un groupe autoorganisé appelé Crisis Commons (Communs de crise) met en réseau des bénévoles spécialistes de technologie pour apporter une aide humanitaire en cas de catastrophe naturelle. À la suite du tremblement de terre d'Haïti en 2009, des milliers de bénévoles associés à Crisis Commons ont rapidement créé des outils de traduction en

ligne, des systèmes pour retrouver la trace des gens et des cartes indiquant le chemin pour repérer les lits d'hôpitaux disponibles.

Il existe également toute une série de « communs éconumériques », comme j'ai coutume de les appeler, qui mobilisent les technologies du Net pour observer et gérer l'environnement. Certains sites Web invitent ainsi les individus à se servir de leurs téléphones mobiles, de capteurs de mouvement, de GPS et autres systèmes électroniques pour partager leurs observations locales d'oiseaux, de papillons ou d'espèces invasives, ou pour surveiller le niveau de pollution d'un cours d'eau. Ces projets d'« observation participative » permettent d'agréger des données très éparses et peuvent contribuer à améliorer la qualité et l'effectivité des mesures de politique publique.

La ville de Linz en Autriche, qui compte 190 000 habitants, s'est embarquée dans un projet extrêmement ambitieux de communs numériques sans équivalent à l'échelle régionale. Il s'agit de transformer la région urbaine tout entière en commun informationnel ouvert. La ville fournit déjà des zones de connexion wi-fi gratuites, des comptes e-mail pour tous les habitants, ainsi que l'hébergement de sites Web à caractère non commercial. Elle s'efforce désormais de convaincre la région dans son ensemble d'adopter les logiciels à code ouvert, les licences Creative Commons, les plates-formes de données ouvertes, les plans de rues ouverts et les ressources éducatives libres. Les dirigeants de la ville pensent que ces communs informationnels régionaux inciteront les innovateurs à produire des outils d'information à usage local, tout en encourageant l'engagement citoyen et le développement économique.

Il y a toutes les chances pour que la prolifération des communs numériques se poursuive, ne serait-ce qu'en raison de leur efficacité, de leur utilité et de leur attrait social. Le monde des affaires le comprend très bien : il est en train de se positionner pour exploiter autant que possible les communs numériques, ou au moins pour proposer l'hébergement de plates-formes ouvertes. Signe de ce changement d'attitude, un salon technologique qui s'est tenu en 2013 en Allemagne a choisi pour thème la *shareconomy* (l'économie-partage). Ses organisateurs se proposaient d'examiner la « mutation sociale substituant le partage à la possession » et la « tendance générale à partager le savoir, les ressources et l'expérience pour créer de nouvelles formes de collaboration ».

Les firmes technologiques se rendent très bien compte que les réseaux ouverts favorisent naturellement la coopération et le partage – pourtant, leurs modèles commerciaux conventionnels sont fondés sur la « monétisation » des communautés, pas nécessairement sur le service rendu. C'est ainsi que Facebook propose de nombreux services utiles « gratuitement », tout en exploitant agressivement les informations personnelles des usagers et en insérant des publicités ciblées sur leurs pages. Ou que Google fournit de nombreux services pratiques et un accès « libre » à de nombreux livres épuisés, tout en amassant des montagnes de données personnelles pour les revendre à des publicitaires. Google s'établit ainsi comme le « gardien » privilégié et propriétaire de l'accès à des matériaux relevant du domaine public, au détriment de ses concurrents et du public. Ces exemples montrent que le soutien apporté par les entreprises au « partage » dépend de modèles commerciaux propriétaires. En pratique, ce « partage » est souvent fondé sur l'exploitation silencieuse des données personnelles des gens, d'une manière qu'ils ne comprennent pas et sans leur participation, avec pour objectif de maximiser les profits des investisseurs. Cela n'a rien à voir avec les communs.

Les gens qui participent aux communautés de partage en ligne appartiennent à une sorte d'avant-garde culturelle. Ils transfèrent leurs pratiques et leurs attentes sociales – y compris leur peu de goût pour les droits excessifs accordés à la propriété privée – à d'autres aspects de leur vie. C'est l'une des raisons pour lesquelles le Parti pirate, lancé en Suède, a donné naissance dans d'autres pays à des douzaines d'équivalents qui proposent leurs propres candidats aux élections. C'est pourquoi l'ACTA (Anti-Counterfeiting Trade Agreement, ou accord commercial anticontrefaçon), un projet de traité international relatif au copyright, a finalement été défait en 2012 par une coalition de défenseurs de la culture libre, d'activistes du logiciel libre et d'entreprises travaillant avec des plates-formes ouvertes.

Maintenant que tant de personnes ont goûté à la liberté, à l'innovation et à la transparence des réseaux ouverts et des communs numériques, il n'y a plus de retour en arrière possible vers les vieux modèles commerciaux hiérarchiques et centralisés du xx^e siècle. Parmi les générations « nées avec le numérique », de nombreuses

idées conventionnelles sur les droits de propriété privée – leur exclusivisme, leur obsession commerciale et l’indifférence pour le bien commun – paraissent totalement démodées, sinon antisociales. Il est trop tôt pour savoir comment cela va se traduire en termes de changement juridique et politique, mais à en juger par les mouvements, largement fondés sur Internet, de ces dernières années – le « printemps arabe », les *Indignados* espagnols, le mouvement *Occupy*, la défaite historique du projet secret de traité ACTA –, il apparaît clairement que l’éthique des communs numériques est contagieuse. Dans le prochain chapitre, je souhaite montrer toute la variété et la solidité du paradigme des communs, qui transcende même ces innovations du cyberspace.

IX. LES MULTIPLES GALAXIES DES COMMUNS

Si les communs numériques apparaissent aujourd’hui comme une bouffée d’oxygène, du moins dans les pays occidentaux, une perspective plus large s’impose. Bien avant que les hackers ne se mettent à partager leurs codes de programme ou que les chercheurs en sciences sociales n’élaborent des théories complexes sur les communs, les peuples indigènes maîtrisaient déjà l’art du « faire commun ». Les communs médiévaux anglais et européens, les communs de subsistance en milieu rural tout autour de la planète, la gestion en commun d’espaces urbains et de projets sociaux – toutes ces formes de communs ont une longue histoire. Au début de ce livre, j’ai décrit les communs de partage de semences en Inde et même un commun de surfeurs à Hawaii. La vérité toute simple est que les sociétés humaines n’ont jamais cessé de produire quantité de communs à travers les âges.

Dans ce chapitre, je souhaite examiner plus attentivement quels sont les grands types de communs, non dans une optique abstraite, mais afin de développer une cartographie mentale plus riche des communs « sur le terrain ».

Auparavant, un avertissement méthodologique s’impose. Certains semblent penser qu’il pourrait exister un système de classification naturel et logique des communs. Je doute fortement que cela soit possible – ou, du moins, je pense que tout système de classification de ce type ne sera nécessairement que le reflet des préjugés de son auteur. Un Africain aura une cartographie mentale des communs très différente de celle d’un Européen, et tous deux auront un point de vue différent de celui d’un Américain. Les systèmes de classification tendent à imposer avec eux une conception trop bien ordonnée, harmonieuse et intellectuelle des communs, alors que ceux-ci sont toujours en dernière instance, de mon point de vue, *expérientiels* et *historiquement situés*.

Plutôt que de surthéoriser les communs, il me semble donc plus utile d’identifier les grands groupes de communs qui présentent

certaines caractéristiques générales similaires. Un commun peut émerger n'importe où dès lors qu'un groupe de gens décide de gérer une ressource de manière collective, dans un esprit d'accès et d'usage équitables et soutenables. Il n'est toutefois pas entièrement inutile de disposer d'une carte mentale, même approximative, pour nous orienter parmi les diverses galaxies de communs existantes. Je voudrais donc proposer un aperçu rapide des communs de subsistance, des communs indigènes, des communs sociaux et civiques, des entreprises économiques intégrées aux communs et enfin des communs sous garantie publique. (Nous avons déjà abordé les principaux communs numériques dans le chapitre 8.)

LES COMMUNS DE SUBSISTANCE

Les communs traditionnels – les communs familiaux de l'histoire et ceux qui sont les plus étudiés par les universitaires d'aujourd'hui – se sont généralement constitués autour de ressources naturelles : l'eau, les forêts, les pêcheries, la terre arable, le gibier. Ces ressources sont des dons de la terre qui doivent être gérés de manière active pour assurer la survie et le bien-être de tous.

La question fondamentale est dès lors : comment gérer l'accès et l'utilisation des ressources partagées ? Comment prévenir les abus et le parasitisme ? Quel(s) système(s) de gouvernance marche(nt) le mieux ? Chaque communauté et chaque biorégion a trouvé sa propre réponse à ces questions à travers un processus d'essais et d'erreurs et de gestion responsable active sur la longue durée. Il n'est pas surprenant qu'il en ait résulté certaines formes récurrentes de faire commun. C'est là, après tout, la force des communs – ils permettent de développer des systèmes socio-écologiques qui nouent les coutumes et les pratiques sociales avec les dynamiques naturelles d'une rivière, d'une forêt ou d'une terre agricole.

Dans le Nouveau-Mexique, les communautés traditionnelles d'origine hispanique disposent depuis le ^{xvii}^e siècle d'un système de cours d'eau collectifs connu sous le nom d'*acequias*. Cette institution « bioculturelle » a démontré que, même dans une région extrêmement sèche comme le sud-ouest des États-Unis, les communs peuvent satisfaire les besoins en eau d'une communauté tout en

respectant les limites écologiques. Même si les *acequias* bénéficient de la sanction légale de l'État du Nouveau-Mexique, ce sont les communautés elles-mêmes qui gèrent et protègent leur approvisionnement en eau. Chaque membre de l'*acequia* est censé participer au nettoyage annuel des canalisations et à d'autres travaux de maintenance. Tandis que les villes de l'État subissaient un développement suburbain anarchique et très gourmand en eau, les *acequias* ont réussi à allouer leur eau de manière à satisfaire équitablement les besoins de tous, tout en conservant les sols et l'eau, en assurant la recharge des aquifères et en préservant la faune et la flore sauvages.

Pour un esprit moderne, les communs de subsistance paraissent souvent dépassés ou rétrogrades. À de nombreux égards, c'est précisément ce qui fait leur force – en appeler à des normes sociales préalables à la société de marché, qui mettent des barrières à l'activité de marché. Pour les commoneurs, maximiser la valeur commerciale n'est jamais le but ultime ; les objectifs communautaires et les besoins écologiques priment. Ils n'utilisent que ce dont ils ont besoin et protègent leurs ressources. C'est une réussite remarquable à l'époque où nous vivons : développer une éthique de l'autosuffisance.

La plupart des économistes se désintéressent des communs de subsistance, sans doute parce qu'ils les perçoivent comme nécessairement limités, isolés et déconnectés des marchés. Quel ennui ! La valeur des communs de subsistance ne s'exprime pas au moyen de chiffres. Le cadre économique conventionnel n'a aucun moyen de saisir l'importance de l'autodétermination des communautés, de la résilience écologique, de l'équité sociale et de la relation culturelle au lieu.

Et pourtant, les communs de subsistance opérant en dehors du système du marché, sans droits de propriété privée et quasiment sans argent, ont une importance vitale pour environ 2 milliards de personnes dans le monde, selon l'Association internationale pour l'étude des communs. Il faut rappeler que les communs de subsistance peuvent varier énormément et qu'ils ne sont pas exempts de problèmes. Certains auraient besoin de revoir leur système de gouvernance ; d'autres sont mal gérés et pourraient être considérablement renforcés. Mais ils demeurent néanmoins un moyen important de subsistance quotidienne et de dignité humaine dans

le respect des limites écologiques – objectifs que les marchés et l'État ont bien du mal à atteindre.

LES COMMUNS DES PEUPLES INDIGÈNES

Il y a une décennie fut créé au Pérou un « Parc de la pomme de terre », caractérisé comme un « commun de conservation du paysage », afin que les peuples indigènes des Andes puissent préserver des droits pleins et entiers de gestion responsable de l'extraordinaire diversité des espèces et variétés natives de pommes de terre. C'était une victoire majeure, car les multinationales biotechnologiques se montraient particulièrement empressées à déposer des brevets sur les quelque 900 variétés de pommes de terre que ces peuples avaient développées au cours des millénaires.

Connu officiellement sous le nom d'« Aire de protection du patrimoine bioculturel indigène », le Parc de la pomme de terre permet à 7 000 villageois de six communautés indigènes (Amaru, Chawaytire, Cuyo Grande, Pampallaqta, Paru-Paru et Sacaca) de gérer ensemble leurs terres communales en vue de leur avantage collectif. Il s'agissait de doter ces gens des moyens légaux de protéger leurs moyens de subsistance et leur mode de vie du « développement » (notamment les brevets et le commerce international), tout en sauvegardant le paysage agroécologique et la précieuse biodiversité des pommes de terre indigènes. Le mode de gestion responsable fondé sur les communs qui caractérise le Parc de la pomme de terre a ceci d'original qu'il jouit d'une reconnaissance légale formelle ; autrement, il est tout à fait typique des communs indigènes, en particulier dans la manière dont il aligne les valeurs et les pratiques communautaires sur la réalité des écosystèmes locaux.

Il existe, certes, une grande variété de communs chez les peuples indigènes du monde. Les Aborigènes d'Australie se battent depuis longtemps pour protéger leurs lieux sacrés, leur savoir culturel et leurs remarquables styles artistiques de toute appropriation extérieure, notamment par des intérêts commerciaux. En Inde et en Asie du Sud-Est, nombreux sont les « communs de savoir traditionnel » qui utilisent et protègent des connaissances extrêmement sophistiquées sur les plantes locales et leurs propriétés médicinales.

Certaines firmes multinationales essaient de s'approprier ce savoir pour le breveter et en tirer des médicaments ou des variétés culturelles génétiquement modifiées – une forme d'enclosure connue sous le nom de « biopiraterie ». En Inde, par exemple, les multinationales ont tenté de déposer des brevets sur le curcuma et l'huile de neem (margousier). La riche biodiversité de Madagascar est elle aussi une cible de choix pour les firmes en quête de connaissances génétiques à breveter. Ces formes de commercialisation font peser des menaces sérieuses sur les communs de savoir traditionnel. En effet, les gens concernés peuvent se montrer réticents à contribuer à un commun si leurs connaissances risquent de se voir appropriées et vendues pour de l'argent. « Le don de l'un ne doit pas devenir le capital de l'autre », avait prévenu l'anthropologue Marcel Mauss.

Or c'est précisément là ce que l'industrie biotechnologique s'est efforcée d'obtenir, y compris au moyen de manipulations sémantiques cyniques et trompeuses. Lors de la mise en place par traité d'un système international de gestion des semences, l'Union internationale pour la protection des obtentions végétales (UPOV), l'industrie a fait valoir que les semences constituaient un patrimoine commun de l'humanité auquel tous devaient avoir accès. En théorie, l'argument pourrait sembler juste, mais en pratique, il a permis aux grandes firmes semencières de revendiquer des droits de propriété exclusifs (en l'occurrence, des brevets) sur des variétés végétales qui avaient été développées par des communautés au fil des siècles.

Les enclosures des communs de savoir traditionnel ont suscité en retour des réponses innovantes au cours des dernières années. En Inde, une « bibliothèque numérique des savoirs traditionnels » compile une base de données de savoirs médicaux du domaine public, information qui peut ensuite être utilisée pour contester les demandes de brevets abusives qui ne cherchent qu'à privatiser le savoir existant. Un groupe d'avocats sud-africains appelé Natural Justice a élaboré un instrument juridique spécifique, les « protocoles communautaires bioculturels », dont le but est également de protéger les traditions et les pratiques culturelles de toute appropriation extérieure. Ces protocoles décrivent les valeurs et les procédures coutumières spécifiques choisies par une communauté pour gérer ses ressources naturelles. Ils précisent également les droits formels

et réels des commoneurs à participer aux prises de décision, à donner (ou non) leur consentement libre, préalable et informé à toute mesure spécifique, et à observer et évaluer l'impact de nouveaux projets sur leurs communautés.

Il est délicat d'émettre des généralités à propos des communs de peuples indigènes, dans la mesure où ils reflètent des types très différents de paysages, de cosmologies et de pratiques culturelles. Pour autant, la spécialiste du droit Rebecca Tsosie observe des similarités remarquables entre les systèmes indigènes de savoir et d'interaction avec le monde naturel. Leurs communs incluent souvent « la perception de la terre comme être animé ; la croyance selon laquelle les êtres humains sont dans un rapport de parenté avec les autres êtres vivants ; l'idée que la terre est essentielle à l'identité du peuple ; et un concept de réciprocité et d'équilibre qui s'étend à la fois aux relations entre humains, y compris les générations futures, et aux relations entre les humains et le monde naturel ».

Si les peuples indigènes ont construit des modèles socio-écologiques aussi stables, c'est précisément parce qu'ils s'attachent aux *relations* sociales de long terme, non aux *transactions* irrégulières du marché. Les Occidentaux ont tendance à rejeter d'emblée les communs des peuples indigènes parce qu'ils ne sont pas fondés sur un individualisme strict, sur les droits de propriété privée et sur la notion de « valeur » propre au marché (à savoir : tout a un prix). Comme l'écrit N. Bruce Duthu : « L'idée de "propriété" dans la tradition occidentale [...] implique une orientation vers un usage des ressources sur le marché sans considération particulière des conséquences écologiques de long terme ou du sens social de la nature pour les gens ; le système des prix présuppose une équivalence fondamentale entre éléments naturels ayant le même prix. Les sociétés qui ont une relation plus directe de subsistance avec la nature peuvent dès lors juger étrangères ou même offensantes les attitudes fondées sur la propriété et le marché. »

Sans surprise, les pays industrialisés se sont gaussés de la proposition, suggérée par la Bolivie, que les Nations unies reconnaissent les « droits de la nature », principe que l'on retrouve au cœur de nombreux communs des peuples indigènes. L'idée d'honorer « Mère Nature », la Pachamama – ainsi que le revendique un puissant mouvement en Amérique latine – est vue par le monde industrialisé

comme une absurdité ridicule, impossible à mettre en pratique. Mais ce préjugé ne fait qu'illustrer l'alarmante myopie culturelle de l'Occident. Il ne peut même plus envisager les communs.

LES COMMUNS SOCIAUX ET CIVIQUES

La propension naturelle des êtres humains à coopérer est une puissante source d'innovation qui a donné naissance à une grande diversité de communs sociaux et civiques. Le mouvement international des « banques du temps » en constitue un excellent exemple. Les banques du temps (parfois connues aux États-Unis sous le nom de *time dollars*, les « dollars de temps ») sont un système qui permet à des personnes de gagner des « crédits de temps » en fournissant certains services à d'autres membres de leur communauté. Cela peut être tondre leur pelouse, garder leurs enfants, aider aux tâches domestiques ou les conduire à un rendez-vous médical. Ces personnes peuvent ensuite dépenser les crédits de temps ainsi obtenus en bénéficiant d'autres services fournis par leurs concitoyens. Souvent gérées par des paroisses ou des associations, les banques du temps sont une aubaine pour de nombreuses personnes âgées ou pauvres, qui disposent de plus de temps que d'argent. Elles peuvent convertir leur temps disponible en « monnaie » (des crédits de temps) qui leur permet de pourvoir à des besoins fondamentaux qui ne sont pas satisfaits par les marchés. De manière significative, de nombreux participants considèrent les banques du temps davantage comme un système leur permettant de nouvelles connexions sociales que comme un succédané du marché.

Les systèmes de don de sang et d'organes constituent un autre commun social exemplaire. Même si les organes ou le plasma sont parfois traités comme des marchandises, les systèmes de don volontaire continuent à prévaloir, parce que nous considérons que ces éléments humains doivent relever d'un don social. Les banques de sang ont souvent été comparées à une « économie du don » où les gens donnent sans en attendre de bénéfice personnel direct, mais par devoir social ou à titre d'hommage à des personnes chères. Certaines études scientifiques très remarquées ont montré que les économies du don d'organes et de sang ont davantage de chance

d'éviter les conflits éthiques qui caractérisent les marchés et, en outre, qu'elles obtiennent du sang et des organes de meilleure qualité (parce que les personnes qui auront le plus tendance à vendre leur sang ou leurs organes sont des alcooliques, des toxicomanes ou des gens en mauvaise santé).

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 5, les disciplines universitaires sont des communs sociaux importants et extrêmement productifs. Les chercheurs échangent leur savoir sans passer par des paiements liquides ou des contrats juridiques; leurs universités et leurs départements tiennent lieu d'infrastructures hôtes pour des économies du don. La recherche et l'enseignement sont considérés comme des « contributions » à une discipline, non comme des « produits ». Et cette discipline progresse à travers une éthique du partage, du débat ouvert et de l'évaluation par les pairs – et non par des acquisitions commerciales.

Les communs sociaux permettent d'éviter la plupart des problèmes éthiques fréquemment associés aux marchés, parce qu'ils encouragent l'engagement personnel et le soutien des pairs. Les marchés, eux, ont généralement des impacts sociaux d'une nature bien différente. Ils impliquent ordinairement des relations impersonnelles, à durée déterminée (ou ponctuelles), et un échange de valeur sur le principe du « donné pour un rendu ». Les frontières entre les individus restent toujours très claires. Dans les économies du don, en revanche, comme l'a noté Lewis Hyde dans son ouvrage classique *The Gift* (« Le don »), les frontières sociales sont estompées, voire effacées au cours de l'échange. On ne calcule pas de manière intéressée si la valeur donnée est strictement égale à la valeur reçue; il s'agit d'établir des relations et des sympathies sociales durables. Le sous-titre donné par Hyde à son livre est particulièrement suggestif: « la vie érotique de la propriété », au sens où les dons rapprochent les gens. Aussi longtemps que le don continue à circuler parmi les gens, sans identification précise de qui doit quoi à qui, le commun social prospère.

Un type nouveau et en plein essor de commun social, la *consumation collaborative*, recourt à des systèmes en ligne très élaborés pour coordonner le covoiturage ou l'usage de voitures, de vélos et d'outils. Les communs sociaux prolifèrent, notamment sur Internet, parce qu'ils permettent souvent de réduire radicalement les coûts

de transaction requis par les marchés – par exemple, le coût de la publicité, de l'expertise juridique, des employés, etc. Il est souvent moins cher, plus facile et plus fiable de coordonner des activités au sein de communautés de confiance. L'un des exemples les plus remarquables de ces avantages est le CouchSurfing, système gratuit et informel d'hébergement chez l'habitant utilisé par des voyageurs (et des hôtes) dans plus de 97 000 villes et villages du monde. Il s'agit d'une vaste économie du don, médiatisée par le Web, qui permet à plus de 5 millions d'inconnus de se faire accueillir les uns chez les autres, et d'y gagner souvent au passage de nouveaux amis.

Les communs sociaux sont aussi divers et aussi spontanés que la vie elle-même. Ils incluent les jardins communautaires aussi bien que les fêtes de quartier, les associations civiques aussi bien que les fédérations de sport amateur, les écovillages aussi bien que les diverses formes d'agriculture soutenues par la communauté – appelées Amap (Association pour le maintien d'une agriculture paysanne) en France.

Les villes constituent un environnement particulièrement fertile pour les communs sociaux en raison de la grande diversité et de la densité de leurs habitants. On peut dire que San Francisco a joué un rôle pionnier dans ce domaine. Un groupe local, éditeur du magazine *Shareable*, ayant lancé un manifeste intitulé *Policies for a Shareable City* (« Politiques pour une ville partageable »), le maire Ed Lee a constitué un groupe de travail chargé d'examiner les moyens de rendre la ville plus « partageable ». Parmi les idées évoquées: le partage des ressources entre citoyens (covoiturage, par exemple), la coproduction assistée par l'administration municipale (agriculture urbaine), ou encore le soutien mutuel entre citoyens (personnes âgées). À Naples, en Italie, le maire Luigi de Magistris a nommé un « assesseur des communs » pour soutenir les systèmes locaux de communs et a mobilisé d'autres élus locaux italiens pour renforcer le soutien des municipalités aux communs.

Il existe d'autres initiatives, encore plus ambitieuses, de promotion des communs sociaux en contexte urbain. Les urbanistes Nikos A. Salingaros, Federico Mena-Quintero et leurs collègues ont cherché à appliquer les principes de la production par les pairs au défi de la construction d'environnements urbains. L'« urbanisme *peer to peer* » ou « urbanisme P2P », comme ils l'appellent, veut

rendre la vie et la conception urbaine plus accueillantes pour les gens ordinaires. À la place du monumentalisme déshumanisant que les « starchitectes » ont infligé à de nombreuses villes, l'urbanisme P2P propose une conception collaborative reposant sur la participation des usagers à la planification urbaine, sur la base des théories des « patrons de conception » de l'architecte-théoricien Christopher Alexander. L'urbanisme P2P entend également rendre la conception urbaine plus adaptable aux conditions locales et aux besoins individuels, dans l'esprit du logiciel ouvert et de la production par les pairs.

ACTIVITÉS ÉCONOMIQUES FONDÉES SUR LES COMMUNS

Certains acteurs des communs considèrent par principe que l'éthique de l'économie monétaire est fondamentalement contraire à leurs idéaux. D'autres sont plus ouverts à l'établissement de relations pragmatiques avec les marchés, aussi longtemps que ces derniers ne ruinent pas les communs. La question de savoir si le marché et les communs peuvent coexister harmonieusement est donc un sujet de controverse parmi les défenseurs et les praticiens des communs.

Mon point de vue est que peu de communs peuvent fonctionner dans un isolement total par rapport au reste de la société et aux marchés. Pratiquement, tous les communs sont des hybrides qui dépendent dans une certaine mesure de l'État ou des marchés. L'enjeu fondamental est dès lors de s'assurer que les communs disposent du maximum d'autonomie possible et que leur raison d'être demeure intacte. S'ils doivent entrer en interaction avec les marchés, ils doivent être capables de résister aux enclosures, au consumérisme, à l'appât de l'accumulation et aux autres pathologies habituelles du capitalisme.

Parvenir à un rapprochement soutenable entre communs et marchés est un défi complexe. Il est utile de rappeler que les marchés ne sont pas forcément réductibles au capitalisme. Ils peuvent très bien être locaux, équitables, réactifs vis-à-vis des besoins des communautés et responsables vis-à-vis de ces dernières. Néanmoins, dans nos sociétés contemporaines, ces marchés sont le plus souvent

intégrés à de vastes marchés nationaux ou internationaux et donc menés en dernière instance par le « droit divin du capital », selon la formule de Marjorie Kelly. Les marchés capitalistes tendent à produire d'énormes disparités de pouvoir qui affectent les droits des consommateurs, des travailleurs et des communautés. Ils pillent la nature sans se soucier des conséquences à long terme.

Heureusement, de nombreuses communautés parviennent aujourd'hui, de mieux en mieux, à renforcer leur contrôle sur la structure et le comportement des marchés. Les communautés de valeurs et de pratiques peuvent ainsi se transformer en « environnements hôtes » pour des marchés mis au service de leurs propres intérêts (non monétaires). Par exemple, l'agriculture soutenue par la communauté (les Amap en France) et les marchés fermiers locaux sont profondément enracinés dans leurs communautés. Grâce à ces relations sociales et à la responsabilisation locale de ces marchés, il devient possible de se prémunir contre l'éthique prédatrice du capitalisme global ; les marchés ne sont pas forcément nuisibles ou socialement corrosifs. Les coopératives, le mouvement Slow Food ou les entreprises mutualistes (propriété de leurs membres-usagers) constituent autant d'exemples de tentatives crédibles d'intégrer des valeurs sociales plus larges à l'activité de marché.

Le secret d'une articulation satisfaisante entre communs et marchés est, de mon point de vue, l'aménagement de « frontières défendables » autour des communs, afin de s'assurer qu'ils pourront préserver leur autonomie de principe. À l'époque médiévale, les commoneurs avaient l'habitude de « battre les bornes » – autrement dit, de parcourir le périmètre de leurs terres ou de leurs forêts communales – à titre de célébration communautaire annuelle, ce qui constituait aussi, en même temps, une occasion de patrouiller aux frontières de leurs communs. Si quiconque avait essayé de clôturer le commun avec une barrière ou une haie privée, ils détruisaient ces dernières pour rétablir l'intégrité de leur commun. Cela illustre encore une fois l'importance de ce que la communauté veille elle-même à l'exécution des règles et des limites collectives.

Notre tâche aujourd'hui est d'inventer des équivalents modernes de ce « battage des bornes ». Il existe deux exemples probants dans le cyberspace, la GPL et les licences Creative Commons. Toutes deux permettent aux commoneurs de garder le contrôle

sur les fruits de leurs travaux partagés en prohibant toute forme d'appropriation, respectivement, du code et du contenu numérique qu'ils ont produits. Ces exemples ont inspiré plusieurs tentatives de concevoir des instruments juridiques similaires en vue de protéger le savoir ethnobotanique et agroécologique des peuples indigènes. L'organisation sud-africaine Natural Justice a ainsi élaboré des « protocoles bioculturels » pour protéger le savoir spécialisé et les pratiques sociales des peuples indigènes contre les tentatives de brevetage et de privatisation des firmes multinationales.

Aujourd'hui, les commoneurs continuent à « battre les bornes » chaque fois qu'ils inventent des règles formelles et des normes éthiques visant à sauvegarder leurs communs. Cela se manifeste aussi bien dans les règles de gouvernance élaborées par Wikipédia que dans les coutumes que les pêcheurs de homards du Maine ont négociées entre eux ou dans celles des *acequias* du Nouveau-Mexique. Dans chaque cas, l'objectif de ces règles est de préserver la ressource et la communauté en excluant les acteurs extérieurs qui n'ont pas investi leur énergie dans la culture des communs ou qui se comportent comme des vandales ou des profiteurs.

Équipés des règles et des systèmes de gouvernance dont ils se sont dotés eux-mêmes, les commoneurs parviennent à atteindre un autre objectif encore : celui d'obliger les marchés à se montrer plus ouverts aux besoins des consommateurs. On pourrait appeler cela des « marchés fondés sur les communs » – des communautés cohérentes ayant suffisamment de pouvoir pour influencer et apprivoiser les marchés. Ces marchés sont particulièrement présents sur Internet, où des communautés sociales parviennent à s'autoorganiser en groupes d'affinité passionnés avant de se tourner vers les marchés pour satisfaire certains de leurs besoins.

Dans son livre *Democratizing Innovation* (« Démocratiser l'innovation »), le professeur du MIT Eric von Hippel décrit de nombreuses communautés constituées autour de « sports extrêmes » – cyclistes, surfeurs, alpinistes, et ainsi de suite –, sources d'idées innovantes que des entreprises privées viennent ensuite développer et commercialiser. Bien entendu, de nombreux commoneurs contestent qu'il y ait besoin d'entreprises motivées par le profit pour jouer ce rôle, dans la mesure où, en principe, ils devraient pouvoir produire eux-mêmes ce dont ils ont besoin, directement, pas cher, et peut-être de

manière plus réactive encore. C'est un argument valable, mais pour le moment, la capacité pratique des commoneurs à assurer des fonctions très sophistiquées dans le cadre des communs demeure limitée.

Le débat fait rage parmi les défenseurs des communs sur la manière la plus appropriée de protéger ceux-ci de l'exploitation capitaliste. Comment structurer les communs de telle sorte que leur logique reste découplée de celle des marchés capitalistes – et qu'ils restent pour autant toujours capables de s'articuler aux marchés en cas de besoin ? Pour ma collègue Silke Helfrich, le point crucial est de s'assurer que les communs ont la capacité de se protéger et de se reproduire. Ils doivent avoir dans leur structure même la capacité d'assurer leur longévité et leur autoprotection. Ils doivent être capables de protéger leurs ressources et leurs normes.

Cela peut se faire à travers des règles légales qui empêchent toute appropriation ou intervention externe ; ou bien à travers les pratiques et les normes sociales qui constituent la gouvernance de ce commun ; ou bien encore grâce à l'éloignement géographique des marchés ou grâce à des barrières technologiques (clôtures autour d'une ressource, « barrières » numériques réservant l'accès aux commoneurs autorisés). Mais sans ces diverses formes de protection, les communs seront vulnérables à l'appropriation capitaliste, comme l'illustrent le projet Google Books, Facebook et de nombreuses autres plates-formes. Dans des situations de ce type, le faire commun devient un facteur de production parmi d'autres, qui peut se retrouver aliéné des communs et privatisé. Il est donc important que les commoneurs élaborent les moyens de protéger les fruits de leur travail et de reproduire leur faire commun dans le temps.

Ce dont nous avons besoin, dit Helfrich, est de « passer d'une production par les pairs fondée sur les communs à une production par les pairs *créatrice de communs* ». En dernière instance, souligne-t-elle, « les communs ne sont pas affaire de forme organisationnelle ou de droits de propriété. C'est leur objectif *ultime* qui compte. Si le faire commun s'achève par une vente sur le marché, qu'arrive-t-il à tous les autres gens impliqués dans le processus de production basé sur les communs ? » Les systèmes « ouverts » n'offrent aucune garantie que les intérêts sociaux et écologiques de long terme des contributeurs seront respectés et protégés.

COMMUNS SOUS GARANTIE PUBLIQUE ET COMMUNS GLOBAUX

Nombreuses sont les ressources partagées qui se situent à une échelle si vaste qu'il est impossible de les gérer correctement sans intervention des gouvernements. Il s'agit, par exemple, des parcs nationaux, de la recherche scientifique publique, des terres du domaine public, des ondes électromagnétiques ou de l'atmosphère. Ce sont des ressources communes – *common-pool resources*, ou CPR, dans le jargon des spécialistes – et non des communs proprement dits, parce qu'ils n'ont pas leurs propres commoneurs. (On se souvient que, pour faire des communs, il faut une ressource commune + une communauté de commoneurs + des règles et des normes pour gérer cette ressource.) Il n'est pas possible d'envisager la gestion de ces ressources partagées très vastes sur le modèle de la gestion d'un petit commun de village. Un ensemble plus large d'institutions et de règles légales – une « infrastructure de communs » – est nécessaire.

Le *commun sous garantie publique* constitue l'une des manières possibles de gérer une ressource partagée à grande échelle. Il ne s'agit pas là simplement d'une nouvelle manière de désigner la gestion étatique ou administrative des ressources. C'est une manière d'insister sur le rôle de facilitateur des communs qui doit être celui de l'État. Au lieu de considérer que le gouvernement n'a qu'à venir « prendre les choses en main », nous devons imaginer comment les bureaucraties d'État peuvent jouer le rôle d'institutions hôtes pour un dialogue citoyen plus large et plus solide en matière de conception et de mise en œuvre des politiques publiques.

La place de l'État doit être bien précisée d'emblée : il doit jouer un rôle fiduciaire de curateur agissant au nom des commoneurs. Il doit entretenir consciencieusement les biens partagés et les protéger des enclosures. Il doit s'assurer que ces biens sont accessibles à tous dans des conditions équitables, non discriminatoires, et que les commoneurs disposent de l'autorité et de l'espace nécessaires pour s'engager dans un véritable « faire commun ». J'ai coutume de qualifier les programmes gouvernementaux de ce type de *communs sous garantie publique* pour bien souligner que les ressources en jeu appartiennent aux gens, pas à l'État. En tant que curateur, l'État a

des obligations positives en termes de transparence, de participation et de responsabilisation locale.

Les communs sous garantie publique peuvent prendre de nombreuses formes. Il peut s'agir de superviser la mise en location de biens du domaine public ; de donner une sanction officielle, à travers une délégation formelle d'autorité, à des fiduciaires indépendantes chargées de gérer des communs ; de recourir à des outils en ligne, tels que les réseaux sociaux, pour renforcer la participation citoyenne aux processus décisionnels. Passons en revue certains de ces exemples.

Le premier est la mise à bail de biens publics. Aux États-Unis, par exemple, le gouvernement fédéral loue aux éleveurs les droits de pâture sur les terres du domaine public, ou encore vend le droit d'exploiter les filons d'or, d'argent ou d'autres métaux relevant du domaine public. Il met aussi aux enchères une partie du spectre électromagnétique. Pour qu'il s'agisse d'un authentique commun sous garantie publique, il faudrait que le gouvernement fasse ces choses dans une perspective de gestion responsable d'un point de vue environnemental aussi bien que fiscal. Cette perspective devrait être explicitement intégrée à la mission et aux modes de fonctionnement des organismes publics chargés de gérer ces ressources pour le bien du public.

Les « fiduciaires de parties prenantes » sont une autre forme de fiducie étatique pour la gestion de ressources communes. Le Fonds permanent de l'Alaska en constitue un exemple typique. Il s'agit d'un fonds fiduciaire indépendant établi par le Congrès de cet État et abondé par une portion des royalties issues de l'extraction de pétrole sur les terres publiques. Le fonds verse chaque année un dividende à chaque ménage de l'État, habituellement de l'ordre de 1 000 dollars. Étant donné que le fonds est indépendant du gouvernement et opère dans le cadre d'une fiducie au nom de bénéficiaires spécifiques (les citoyens de l'Alaska), il permet de s'assurer qu'une proportion modeste des revenus fiscaux retourne directement aux contribuables, constituant une source souvent bienvenue de revenus non salariaux. Comme l'explique un livre récent de Widerquist et Howard, *Exporting the Alaska Model* (« Exporter le modèle de l'Alaska »), le modèle du Fonds permanent de l'Alaska pourrait être adapté à la gestion d'autres types de ressources naturelles, aux

États-Unis et ailleurs dans le monde. Des militants des communs dans l'État américain du Vermont ont d'ailleurs proposé l'établissement d'un « Fonds fiduciaire du patrimoine commun » qui agirait en tant que curateur et gestionnaire responsable des diverses ressources naturelles de l'État, gibier et poisson, forêts, nappes phréatiques, minerais et autres.

Grâce aux innovations des réseaux sociaux, il est désormais envisageable que l'État accorde un plus grand rôle en ligne aux citoyens, non seulement en termes de « participation » dans un cadre fixé par le gouvernement, mais aussi pour initier de nouvelles idées ou assumer de réelles responsabilités. J'ai déjà mentionné les « communs écodigitaux », qui invitent les citoyens à contribuer à la collecte de données environnementales ou à aider la Nasa à classer les cratères sur Mars. Un autre exemple est le projet Peer to Patent (Pair à brevet) du Bureau des brevets et marques déposées des États-Unis, qui propose aux gens de soumettre des exemples d'« œuvres préexistantes » aux inventions. C'est une manière d'améliorer la qualité des brevets en contribuant à l'identification d'innovations préexistantes qui pourraient remettre en cause une demande de brevet pour une prétendue invention. Cette forme de *crowdsourcing* similaire aux wikis contribue à empêcher que le gouvernement n'octroie des monopoles abusifs, garantis par des brevets, qui pourraient inhiber de futures innovations. Si on leur en donne les moyens, les citoyens-communeurs peuvent se transformer en collectivités actives veillant au bon fonctionnement des organismes publics, développant leurs propres innovations et faisant pression sur les organes du gouvernement pour leur rappeler leurs missions fondamentales.

Dans le domaine des communs sous garantie publique, le grand défi d'aujourd'hui est l'invention de formes institutionnelles et de principes juridiques qui puissent améliorer la gouvernance des ressources communes d'ampleur supranationale ou globale. Il est évident que les États-nations et les organisations internationales existantes, tels qu'ils sont constitués, ne réussiront pas à instaurer de limites effectives aux émissions globales de carbone, par exemple, ni à empêcher la destruction des pêcheries, celle des récifs de corail ou encore la chute dramatique de la biodiversité (autant de problèmes qui dépassent les juridictions politiques). Il s'agit de

phénomènes bien identifiés depuis de nombreuses années : l'État/marché ne peut tout bonnement pas se résoudre à imposer des limites significatives aux activités commerciales qui ont créé ces problèmes.

Dans notre livre *Green Governance: Ecological survival, Human Rights and the Law of the Commons* (« Gouvernance verte. Survie écologique, droits humains et droit des communs »), mon collègue le Pr Burns H. Weston et moi-même avons essayé d'imaginer les nouveaux types de structures politiques minimales et flexibles qui pourraient encourager l'action des communs à tous les niveaux – local, régional, national, transnational et global. Cela nous entraîne au-delà des communs sous garantie publique proprement dits, vers un genre entièrement nouveau de soutien étatique aux communs. L'objectif est de libérer l'immense énergie des communs comme forme valable de gouvernance, de manière à ce qu'elle se renforce d'elle-même avec le temps, sans l'entraver par une microgestion bureaucratique ou des interférences politiques. Le défi est de permettre une gouvernance des ressources communes aux échelles les plus basses possible – un principe connu sous le nom de « subsidiarité » – et avec des centres d'autorité multiples. Les différents niveaux de communs seraient « emboîtés » au sein des niveaux supérieurs – selon l'idée de la « polycentricité » examinée par Elinor Ostrom dans son œuvre.

Les sceptiques ne manqueront pas de railler ces idées et de les dénoncer comme trop spéculatives ou improbables pour apporter une véritable solution aux problèmes environnementaux globaux. Mais il est sûrement plus utopique encore de penser que des institutions étatiques centralisées, dont l'influence est limitée et qui font l'objet d'une défiance sociale croissante, soient jamais capables de *forcer* les gens à adopter des changements que l'État/marché lui-même ne souhaite pas réellement mettre en œuvre. Les communs, en revanche, ont démontré leur capacité à mobiliser les gens pour qu'ils prennent eux-mêmes leurs responsabilités, à poser des limites au marché, à développer une nouvelle vision du développement humain et à entretenir une éthique de l'autosuffisance. La langue espagnole a un terme pour cela : *buen vivir*, ou « bien vivre ». Quelle que soit au final la structure de ces nouveaux communs globaux (ce serait l'objet d'une discussion trop longue qui ne peut être abordée ici), ces systèmes devront ouvrir des espaces inédits pour

laisser s'épanouir une gouvernance fondée sur les communs, l'État jouant un rôle de médiateur. Telle est, du moins, la vision que Burns Weston et moi-même mettons en avant.

Ces communs globaux s'écarteraient indubitablement de la notion classique de « communs ». Mais j'estime qu'ils en seraient une extension logique. Ils sont apparentés en esprit aux communs classiques, tout en proposant un nouvel « imaginaire politique » pour la préservation de notre patrimoine écologique partagé. Le premier pas à franchir est une reconnaissance par l'État des communs comme un secteur quasi indépendant à part entière. Les communs disposent d'une capacité productive et d'un respect social que les bureaucraties d'État ne pourront jamais atteindre.

Ces idées impliquent une reconceptualisation radicale de l'État/marché néolibéral. Mon collègue Michel Bauwens propose que nous réimaginions l'État et le marché dans le cadre d'une « triarchie » avec les communs – *l'État/marché/communs* – afin de réorienter l'autorité et les systèmes d'approvisionnement vers des modes de fonctionnement plus avantageux pour la société. L'État doit changer de perspective pour devenir un « État partenaire », comme le dit Michel Bauwens, au lieu de se contenter de jouer les serviteurs empressés du secteur marchand.

En tant que membre de cette triarchie, l'État continuera à jouer un rôle important dans la gestion des ressources qui ne se prêtent pas facilement à une division en portions bien délimitées (l'atmosphère, les pêcheries océaniques, le génome humain). Il gèrera aussi les ressources qui ont le potentiel de générer des revenus importants à un niveau régional (extraction de pétrole ou de minéraux). Et il continuera à gérer les terres du domaine public, les parcs nationaux, les zones naturelles protégées, la recherche publique et les infrastructures civiles, d'une manière plus consciencieuse et plus efficace. L'État doit être structuré pour agir comme le curateur administratif et fiduciaire des biens communs, non comme le simple gardien d'actifs de marché bas de gamme et d'infrastructures subventionnées à céder à des entreprises voraces.

En tandem avec cet État reconceptualisé, la gouvernance des communs globaux nécessitera l'émergence de nouvelles fédérations de communs aux niveaux national, régional et local. Cette gouvernance ne prendra pas la forme de structures formelles et

hiérarchiques imposées et administrées par les États-nations, mais bien plutôt celle d'une coalescence de grands réseaux de systèmes de production par les pairs motivés par leur intérêt mutuel. Ce n'est pas une vision utopique. On peut d'ores et déjà observer une telle fédération coopérative à l'œuvre au sein des communs d'Internet. Les très larges communautés travaillant sur les logiciels libres, les contenus sous licence Creative Commons, les revues en libre accès, Wikipédia et nombre d'autres médias numériques ont l'habitude de collaborer étroitement ensemble dans un esprit de soutien mutuel et de solidarité (par exemple lors de la campagne historique qui a mis fin au projet de traité ACTA en 2012).

Ces structures de gouvernance d'un nouveau type ne feront pas l'objet de « proclamations » solennelles par les États ni par d'autres institutions. Elles seront le fruit d'une évolution organique au cours du temps, à mesure que les organisations et les individus voués aux communs gagneront en nombre et en force, et qu'ils verront l'utilité de créer de nouvelles alliances, de nouveaux pôles d'information, de nouvelles entités politiques, de nouvelles collaborations de recherche. Comme nous le décrivons plus longuement dans *Green Governance*, le livre que j'ai coécrit avec Burns Weston, les nouvelles structures de gouvernance fondées sur les communs seront certainement similaires au développement et à la croissance d'un système biologique, tels que peut les décrire la théorie de la complexité.

Même avec l'émergence d'un solide secteur des communs, l'État continuera donc à jouer un rôle significatif, notamment pour gérer les communs sous garantie publique. Les puristes objecteront peut-être que les systèmes de gestion gouvernementale des ressources ne peuvent pas être considérés comme de véritables communs. Mais il faut se souvenir que des communs comme les logiciels à code source ouvert ou la recherche universitaire dépendent eux-mêmes *indirectement* des gouvernements et des marchés de toutes sortes de manières. Les fonds publics ont soutenu le développement d'Internet et d'un immense corpus de recherches scientifiques, les intérêts commerciaux ont permis de faire vendre davantage d'ordinateurs personnels, et ainsi de suite. La question n'est pas dès lors celle de savoir *si* les marchés ou les gouvernements ont un rôle à jouer dans les communs, mais plutôt *dans quelle mesure* et *dans quel cadre*.

Il me semble, encore une fois, que le défi principal est d'assurer une intégrité la plus complète possible des communs, en évitant que les fruits du faire commun ne se trouvent siphonnés par l'astuce et l'avidité des intérêts économiques ou des gouvernements.

Pour le moment, l'idée d'un « secteur des communs » validé par l'État peut sembler idéaliste. Après tout, l'État ne fait-il pas généralement preuve d'indifférence ou d'hostilité envers toute autre forme d'acteur collectif que les entreprises ? Les commoneurs sont donc confrontés à la tâche difficile et de longue haleine de s'autoorganiser en collectifs quasi souverains, voués à la construction et à la protection de leurs ressources (qu'il s'agisse d'un wiki, d'un collectif d'échange de semences ou de la gestion en commun de l'eau), et de revendiquer activement la reconnaissance et le respect des États. Nous avons besoin de nouvelles fédérations au sein du secteur des communs, capables de mobiliser politiquement et d'inventer les innovations juridiques qui assureront la reconnaissance des communs dans le droit. Jusqu'à ce qu'elles voient le jour, l'empire de la propriété privée continuera à régner en maître.



Cet aperçu rapide de quelques grandes catégories de communs (si je peux utiliser ce terme de « catégories » de manière approximative) ne saurait vraiment faire justice à la diversité des communs dans le monde. J'espère toutefois qu'il donne une idée de toute l'ampleur et de toute la complexité du monde des communs – ainsi que de leurs « similarités dans la différence ». Telle est en effet l'une des caractéristiques les plus profondes des communs : leur capacité à surprendre.

X. LES COMMUNS, UNE MANIÈRE DIFFÉRENTE DE VOIR ET D'ÊTRE

Pour Andreas Weber, théoricien de la biologie allemand, les communs ne sont pas seulement affaire de politiques publiques ou d'économie. Ils sont une condition essentielle de la vie sous toutes ses formes, depuis la matière cellulaire jusqu'aux êtres humains. « L'idée des communs fournit un principe unificateur qui dissout l'opposition supposée entre nature et société/culture, écrit Weber. Elle supprime la séparation de l'écologique et du social. » Les communs nous donnent les moyens de réimaginer l'univers et notre place en son sein.

Pour véritablement transformer nos systèmes économiques et politiques, explique Weber, nous devons aussi nous confronter à certains des présupposés les moins questionnés et les plus profondément enfouis sur lesquels ils reposent. Créatures immergées dans le paradigme politique libéral et les principes de l'évolution darwinienne, nous appréhendons implicitement, pour la plupart d'entre nous, la vie comme une lutte féroce, compétitive, et l'économie comme une sorte de machine au sein de laquelle d'innombrables individus s'efforcent tous de maximiser leur richesse et leur avantage personnel. Triompher de ses concurrents, voilà tout l'enjeu. Nous concevons aussi implicitement l'univers sur un mode newtonien, où de grandes forces abstraites s'entrechoquent et déplacent les particules naturelles inanimées. Dans le cadre de cet ordre cosmique, le rôle de la conscience humaine et de la signification est perçu comme marginal, quasiment sans importance.

Ces présupposés métaphysiques tacites, soutient Weber, constituent la base même des structures politiques et économiques du « marché libre ». Or – et cela est captivant – de nombreux scientifiques commencent aujourd'hui à envisager la vie et l'évolution à travers un prisme métaphysique très différent : la vie y est conçue

comme un système d'agents coopératifs qui s'efforcent en permanence de nouer des relations significatives et d'échanger des « dons ». La concurrence existe toujours, certes, mais entremêlée à des formes profondes de coopération.

Dans ce nouveau cadre théorique, les expériences subjectives d'un organisme et les « significations » qu'il génère *ont de l'importance*. La vie est envisagée comme un processus évolutif dans lequel des sujets incarnés interagissent avec leur environnement et avec d'autres organismes vivants pour créer des relations riches en signification. La subjectivité n'est pas une illusion, comme le prétend la métaphysique dominante. Ce n'est pas une simple bulle de sentiments triviaux dans un univers vide. C'est au contraire la pièce maîtresse d'une nouvelle « écologie existentielle » dont les *sujets*, et non seulement les objets, constituent le souci primordial. Les êtres humains ne sont pas des atomes isolés à la dérive dans un univers aussi vaste qu'indifférent. Notre subjectivité humaine n'est pas séparée d'une nature qui existerait comme un Autre étrange et insondable. Le subjectif et l'objectif, l'individuel et le collectif se fondent l'un dans l'autre – tout comme dans les communs !

En tant que scientifique, Weber caractérise cette nouvelle théorie, fondée sur les faits, de « biopoétique ». C'est à la fois une métaphysique et une théorie biologique capables d'expliquer les « relations profondes entre l'expérience ressentie et les principes biologiques ». L'idée est que les « sciences de la vie » telles qu'elles sont traditionnellement étudiées ne constituent plus une méthodologie adéquate pour examiner les êtres vivants, parce qu'elles échouent à rendre compte de la réalité de la conscience et de la subjectivité dans les organismes vivants – dimensions qui ont été plus ou moins bannies de la discipline. « Ce n'est qu'en comprenant les organismes comme des systèmes sentants, émotionnels et sensibles qui interprètent leur environnement au lieu d'obéir servilement à des stimuli que nous pouvons espérer des réponses aux grandes énigmes de la vie », écrit-il. Pour Weber, la biopoétique aspire à fournir une « nouvelle compréhension holistique de la biologie comme interaction de sujets produisant et fournissant de la signification, posant par là les fondations d'une compréhension du cosmos signifiant de l'imagination humaine ».

Les communs sont un élément central de cette vision. Ce n'est qu'à travers le faire commun que nous pouvons nous réintégrer à la

nature et entre nous. Weber y voit l'avènement d'un nouvel âge des « Lumières de la vie » – un nouveau type de Renaissance, appelée à succéder aux Lumières vieilles de la modernité occidentale.

Nous devons mettre en œuvre une vision de l'univers qui honore nos identités subjectives et notre besoin de signification comme des nécessités biologiques. Nous pouvons le faire en nous engageant dans « les rituels et les idiosyncrasies de la médiation, de la coopération, de la sanction, de la négociation et de l'accord, au fardeau et à la joie de la réalité vécue », poursuit Weber. « C'est à ce niveau que la pratique des communs se révèle comme rien de moins que la pratique de la vie ».

Même si les théories biologiques de Weber, tout comme les communs eux-mêmes, restent marginales par rapport aux conceptions dominantes, elles contribuent, selon moi, à expliquer l'attrait profond, quasi viscéral, du paradigme des communs. Les communs ne sont pas une manœuvre de relations publiques ou une stratégie de *storytelling*, mais bel et bien un prisme pour considérer le monde avec un œil neuf. Dans sa totalité. Dans toute sa diversité. Sur la base d'une compréhension réaliste de l'humanité telle qu'elle fonctionne ici-bas. Ils situent l'individu comme agent subjectif conscient dans le monde et reconnaissent le rôle effectif de l'histoire, des circonstances locales et de la culture.

Voir les communs, véritablement voir les communs, requiert que nous renoncions à l'esprit hyperréductionniste de l'économie et de la culture de marché. Nous devons apprendre à voir qu'une logique coopérative peut animer les institutions humaines et que, avec les structures et les normes sociales adéquates, cette éthique humaniste *fonctionne véritablement*. La culture du marché a insidieusement restreint le champ de notre imagination. En privilégiant les intérêts de la propriété privée, du capital et des marchés, notre langage lui-même dévalorise l'idée que l'on puisse travailler ensemble en vue d'objectifs communs.

Dans ce chapitre, je souhaite aborder certaines des manières dont les communs affectent très profondément les notions que nous avons acquises sur la « réalité », et nous invitent à réorienter notre réflexion. Les communs contribuent à mettre en lumière de nouvelles perceptions et de nouvelles perspectives, ouvrant des solutions innovantes à des problèmes auparavant insolubles. Il serait certes possible de

parler des communs en termes conventionnels, sans soulever de questions troublantes sur les cadres dominants de nos connaissances et de nos visions du monde. Les économistes le font tout le temps. Ils confondent les communs avec les « biens publics », traitant les communs comme des choses et ignorant les pratiques sociales qui leur sont essentielles. L'Otan qualifie ainsi l'espace sidéral et les océans de « communs globaux », sans considérer qu'elle entend désigner ainsi des régimes d'accès libre « à saisir », non pas des communs.

Prendre les communs au sérieux nécessite que nous changions la manière dont nous voyons le monde. Nos choix ne se restreignent pas à être des employés, des consommateurs ou des entrepreneurs cherchant à maximiser leur bien-être économique personnel. Nous pouvons commencer à nous imaginer nous-mêmes comme des « commoneurs ». Nous pouvons commencer à devenir les protagonistes de nos propres vies, et à appliquer nos talents considérables, nos aspirations et notre responsabilité à la résolution de problèmes réels. Nous pouvons commencer à agir comme si nous avions des intérêts inaliénables dans le monde où nous sommes nés – et comme si nous avions le droit et la capacité de participer à la gestion des ressources essentielles à nos vies.

LA MÉTAPHYSIQUE DES COMMUNS

Il est impossible, dans le cadre de ce court chapitre, d'aborder dans toute leur complexité les questions métaphysiques et épistémologiques soulevées par les communs. À vrai dire, ces questions demeurent quelque peu entourées de mystère, du moins pour ceux d'entre nous qui sont enfermés dans la conception occidentale, moderne et scientifique du monde. Notre culture et notre langage ne nous outillent pas pour percevoir les racines humanistes des communs. Il est néanmoins possible d'y entrevoir des manières très différentes de voir, d'agir et d'être dans le monde.

Proposer une nouvelle métaphysique des communs – et de nouvelles catégories épistémologiques de savoir – entraîne des questions troublantes sur les présupposés fondamentaux de l'économie de marché et de la démocratie libérale. Les êtres humains sont-ils réellement capables de se comporter sur le marché et dans la sphère

politique de manière rationnelle, indépendante, avec un consentement informé? Est-il possible pour les êtres humains d'être absolument autonomes et de s'être « faits eux-mêmes », de vivre en dehors de l'histoire et de tout contexte social, comme semble l'impliquer l'universalisme libéral?

Les communs mettent en question certains des mythes fondateurs du libéralisme, de l'économie de marché et de la modernité. Ils rejettent l'idée selon laquelle l'innovation technologique, l'économie de marché et le consumérisme continueront inexorablement à améliorer nos vies si seulement nous y consacrons davantage d'efforts ou si nous nous donnons le temps nécessaire. Comme on l'a vu, la prolifération d'*antirichesse* du fait de l'activité économique normale est sans doute aussi importante que la richesse créée. En ce sens, les communs osent remettre en cause la logique marchande qui sanctifie le prix comme arbitre suprême de la valeur, et le progrès matériel comme fondement de tout progrès.

C'est ce que le spécialiste des communs James Quilligan nous aide à comprendre lorsqu'il écrit : « La notion de “biens et services” dans la science économique traditionnelle est une réduction des relations sociales entre individus – et des individus eux-mêmes – au rang de choses marchandisables et fongibles. Mais une économie fondée sur les communs ouvrirait la possibilité de faire l'expérience de la valeur à travers les relations pratiques qui émergent entre les individus et les ressources du monde, et celles qui existent entre les gens et le monde. »

Le paradigme des communs implique de légitimer cette coproduction sociale comme activité constructive et satisfaisante en elle-même. Il engage à questionner l'ordre social et les relations induites par les droits de propriété privée dans la mesure où ils peuvent affecter des ressources partagées vitales. « Le faire commun est quelque chose dans lequel il faut entrer, écrit l'historien Peter Linebaugh. Que ce soit dans des pâturages alpins pour le troupeau, ou dans les lumières de l'écran d'ordinateur pour les données, la richesse du savoir, ou la véritable alliance des mains et du cerveau, requiert la posture et l'attitude du travail côte à côte, épaule contre épaule. C'est pourquoi nous ne parlons séparément ni de droits ni d'obligations. »

La puissance des communs provient des pratiques sociales réelles qui les animent. Mais ces pratiques – les règles et les méthodes

complexes relatives à l'exploitation d'une forêt, à la validation et à la révision des entrées de Wikipédia, à la maintenance et à l'allocation de l'eau d'irrigation au Nouveau-Mexique, et ainsi de suite – sont éminemment locales et conextualisées, spécifiques à une communauté. Elles ne se prêtent pas aisément à la généralisation ou à l'universalisation. C'est précisément pour cette raison qu'il est souvent difficile de marchandiser les fruits des communs sans détruire du même coup ces derniers : leur valeur est socialement intégrée, et délicate à convertir en argent comptant. Ou, du moins, la monétisation des ressources d'un commun menace toujours de subvertir les relations sociales qui font la cohésion de ce commun.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 9, les peuples indigènes ont généralement une attitude très différente vis-à-vis de la propriété. Les entreprises multinationales essaient souvent de breveter les connaissances ou le matériel génétique que les peuples indigènes ont passé des siècles à développer. Ces derniers jugent ces tentatives de biopiraterie aussi scandaleuses que stupides. Pour eux, aucun individu ne saurait être (comme l'impliquent les copyrights et les brevets) l'« auteur » d'une ressource collective dont le développement et le raffinement ont nécessité le travail de plusieurs générations. Nul ne peut s'approprier et revendre pour un bénéfice privé quelque chose qui a été confié à la sauvegarde sacrée des communs.

Il faut souligner que les communautés indigènes et leurs leaders peuvent se révéler aussi vulnérables que quiconque aux séductions de l'argent et du pouvoir. Quelques chefs indigènes ont vendu leurs connaissances ou leurs ressources traditionnelles pour une pitance, ou bien ont conclu des contrats de « partage des bénéfices » avec des intérêts pharmaceutiques occidentaux, arrangements qui ont fini par trahir ou par considérablement affaiblir leurs cultures. Le peuple San du désert du Kalahari en Afrique a consenti à obtenir 8 % des profits d'un nouveau médicament coupe-faim élaboré avec le cactus *Hoodia*, une plante traditionnellement utilisée à cette fin par les San. Quels que soient les mérites de ce contrat, l'introduction de normes commerciales et d'importantes sommes d'argent dans une culture traditionnelle a des effets particulièrement corrosifs.

Dans la perspective qui est généralement celle des peuples indigènes, les gens sont toujours intégrés dans des réseaux personnels plus vastes, et la notion même d'individus isolés, qui « ne devraient

rien qu'à eux-mêmes », apparaît ridicule, voire totalement délirante. Évidemment, la notion de propriété privée leur semblera un non-sens, puisque, pour eux, la propriété ne décrit pas tant une *chose* qu'elle ne décrit des *relations sociales* avec d'autres. L'idée d'une « domination unique et despotique » sur une ressource, ainsi que le droit occidental en est venu à appréhender la propriété, est une dénégation de notre inéluctable dépendance envers la nature et de notre interdépendance les uns envers les autres. Les industriels occidentaux se sont efforcés de trouver des terrains d'accord avec les indigènes en leur proposant des contrats de « partage des bénéfices » consistant à monétiser leur savoir et leurs ressources, prétendument pour le plus grand bénéfice de tout le monde. En pratique, cette approche de « partage » est comme un cheval de Troie qui finit par entraîner la destruction de nombreuses communautés indigènes.

Les peuples indigènes tendent à considérer leurs ressources et leurs connaissances dans le cadre d'une communauté de soin réciproque et de gestion responsable impliquant tout le groupe. Les sociétés industrielles modernes présupposent (de manière erronée) que les arrangements de ce type sont archaïques et inutiles, et que les marchés peuvent pourvoir à tous nos besoins. « Monétiser la ressource et partager les bénéfices, qu'est-ce qui pourrait être plus juste que ça ? » L'arrivée du changement climatique, du pic pétrolier et d'innombrables autres crises environnementales signale les limites trop réelles de cette manière de penser et de ses présupposés ontologiques sur notre place dans le monde.

De manière intéressante, l'univers émergent des communs numériques met lui aussi en lumière l'inadéquation de la « monoculture du savoir du xx^e siècle », pour reprendre les termes de l'anthropologue Marianne Maeckelbergh. Les connaissances générées par de grandes institutions et des disciplines centralisées sont trop sèches et trop éloignées de la réalité vécue des gens. Et pourtant cet univers a délégitimé les cultures vernaculaires – les modes de savoir et d'être fondés sur la pratique – qui peuvent nous aider à faire face aux défis écologiques et sociaux actuels.

Pris au sérieux, les communs impliquent de valoriser les types de savoir construits collectivement par les commoneurs eux-mêmes, dans leurs milieux propres. Il peut s'agir des pratiques d'irrigation des *acequias*, des usages des communautés du logiciel ouvert ou

des traditions sociales récompensant le don de sang. Maeckelbergh a étudié plusieurs communautés militantes ou en réseau pour identifier les « modes alternatifs de savoir » que ces communautés autoorganisées élaborent. Ce « savoir est construit collectivement », note-t-elle. Il est « spécifique à son contexte, partiel et provisionnel ». Et il fait la différence « entre savoir quelque chose et savoir mieux [...]. Au cœur de la lutte pour l'autodétermination, donc, "il y a une micropolitique de la production d'un savoir local [...]. Cette micropolitique consiste en une pratique de mélange, de réutilisation et de recombinaison du savoir et de l'information" ».

Les commoneurs croient rarement en l'existence d'un corpus fixe de savoir canonique dont l'autorité devrait être respectée. Ils créent leurs propres (nouveaux) types de connaissances en s'investissant dans leurs relations avec les autres et avec leurs ressources communes. Pourquoi une politique bureaucratique ou économique abstraite quelconque, au service de ses propres priorités, devrait-elle automatiquement prévaloir lorsque l'expertise et les traditions locales peuvent s'avérer plus fiables, plus réactives et plus pratiques ?

LES COMMUNS COMME MISE À L'ÉPREUVE DU LOCALISME

Tel est, en fait, l'un des aspects les plus séduisants des communs – le principe du localisme. Les gens gravitent vers les communs car ils y voient un moyen de célébrer et de protéger leurs contextes locaux particuliers. L'identité d'une communauté est inévitablement mêlée à sa géographie et à son architecture, à son histoire et à ses leaders. C'est aussi le niveau où les gens apprennent et développent un sens plus riche de l'humanité et de la responsabilité écologique. Wendell Berry, le poète et écologiste, l'a formulé en ces termes : « Seul l'esprit d'une communauté cohérente, pleinement vivante à la fois dans le monde et dans l'esprit de ses membres, peut nous porter au-delà de la fragmentation, de la contradiction et de la négativité, en nous apprenant à préserver, non en opposition mais en affirmation et en affection, toutes les choses nécessaires pour nous rendre joyeux de vivre. » Ou, comme Berry l'a dit à une autre occasion, citant Alexander Pope : « En tout, consultez le génie du lieu. »

C'est une approche dans laquelle les commoneurs se retrouvent complètement, parce que le commerce global a considérablement affaibli ce qui faisait autrefois le caractère distinctif d'un lieu. Un centre commercial à Bangkok est identique à un autre centre commercial au Qatar, en Allemagne et aux États-Unis. Des millions de gens se sont tellement habitués à acheter leur nourriture dans des supermarchés approvisionnés par des multinationales en produits de marque promus à grand renfort de publicité qu'il est parfois difficile d'imaginer que l'alimentation était autrefois riche en plats et mets locaux. Si vous alliez au Nebraska, vous y mangiez des *baked beans* (haricots cuits) du Nebraska. Si vous vous rendiez en Géorgie, de l'« opossum avec des patates ». Les cuisines de l'Alabama vous servaient des rôtis d'huîtres, et les habitants du Montana considéraient la queue de castor frite comme un mets de choix. En Occident, nous avons quasiment perdu tout rapport avec la réalité biologique de l'alimentation.

Le mouvement Slow Food constitue une tentative de restaurer une forme de contrôle local sur la production et la distribution alimentaires – et, ce faisant, de restaurer aussi une partie des satisfactions sociales et de la stabilité d'une communauté. Les communs sont souvent invoqués dans ce contexte comme un moyen de réaffirmer et de reconstituer des communautés locales. On retrouve la même motivation à l'origine du mouvement Slow Money, lequel cherche à adapter les flux financiers aux besoins communautaires locaux. Le mouvement des Villes en transition, en tentant d'anticiper les catastrophes potentielles qui pourraient résulter du pic pétrolier et du réchauffement climatique, cherche lui aussi à mobiliser la coopération locale et l'innovation citoyenne pour prendre les mesures que ni les marchés ni les États ne semblent capables de faire avancer.

Fortifier ainsi le local a des implications politiques considérables. C'est encore Wendell Berry qui le dit le mieux : « Le grand ennemi de la liberté est l'alliance du pouvoir politique et de la richesse. Cette alliance détruit le bien commun – c'est-à-dire la richesse naturelle des localités et les économies locales du foyer, du quartier et de la communauté – et détruit ainsi la démocratie, dont le bien commun est la fondation et le moyen pratique. »

Nous ne devons pas pour autant avoir une conception trop romantique du local comme solution facile et mécanique à tous

les problèmes causés par les marchés mondiaux. Il y aura toujours besoin de structures «du haut vers le bas» responsables et transparentes. Certains problèmes d'action collective ne peuvent être résolus qu'au moyen de politiques ou d'infrastructures appropriées à grande échelle. Les entités centralisées sont souvent nécessaires pour assurer une égalité minimale d'opportunités et de ressources, ou pour superviser une forme de redistribution des richesses. Il n'y aurait aucun sens à ce que chaque communauté locale duplique des fonctions qui pourraient être assurées efficacement (et sans externalités négatives) au niveau régional ou national, voire par des marchés plus vastes.

Pour le moment, cependant, nous ne disposons pas véritablement d'une panoplie suffisamment riche d'infrastructures de communs à grande échelle. Nous ne savons pas véritablement comment les concevoir et comment les construire. Ces fonctions sont habituellement considérées comme l'affaire des gouvernements, mais il est temps que les commoneurs eux-mêmes imaginent comment les infrastructures et les grands protocoles de gouvernance devraient être organisés. Cela pourrait se révéler politiquement délicat. Les gouvernements sont jaloux de leur souveraineté et ne sont généralement pas disposés à comprendre et à soutenir les communs. L'idée de laisser émerger et prévaloir des prises de décision en réseau, «du bas vers le haut», semblera menaçante aux institutions traditionnelles de contrôle. Et pourtant, c'est peut-être le seul moyen de mobiliser l'énergie, l'imagination et la légitimité sociale des commoneurs pour résoudre nos myriades de problèmes. On voit bien que l'État et le marché, tels qu'ils sont constitués, ne sont pas à la hauteur.

LES COMMUNS, UNE NOUVELLE VISION DU DÉVELOPPEMENT

La capacité d'honorer le local à travers le faire commun suggère aussi qu'il est de meilleurs moyens d'atteindre le «développement» que la croissance économique. En ce sens, les communs constituent une nouvelle conception du développement. Celle-ci tire les leçons de l'échec des stratégies conventionnelles de développement. Elle prend au sérieux l'idée que les gens peuvent poursuivre leurs

intérêts de long terme au moyen de systèmes fondés sur les communs. On observe actuellement un grand mouvement d'innovation et de fermentation intellectuelle autour des communs comme nouveau paradigme de développement.

J'ai déjà expliqué comment l'échange de semences contribue à émanciper les agriculteurs traditionnels des griffes de marchés internationaux volatils. Le Système d'intensification du riz – un réseau international de paysans qui s'assistent mutuellement pour améliorer le rendement de variétés biologiques, non génétiquement modifiées, de riz – constitue un autre exemple. Il existe en fait un grand nombre de systèmes de communs qui peuvent être considérés comme les pionniers de cette nouvelle vision du développement. Le Parc de la pomme de terre au Pérou, mentionné précédemment, permet la gestion responsable d'un important patrimoine écologique et de la précieuse diversité génétique des pommes de terre indigènes.

Le paradigme des communs fournit comme une «charpente» nous permettant d'explorer les alternatives à la vision néolibérale du développement et à ses échecs. Ce qui rend ces alternatives viables, c'est qu'elles donnent aux gens le pouvoir d'assumer la responsabilité des ressources dont ils ont besoin (plutôt que d'être dépendants de marchés mondiaux imprévisibles et souvent prédateurs). Les communs aident les gens à fixer et à appliquer des limites soutenables aux marchés, et ils forcent ces derniers à internaliser les externalités qu'ils font habituellement subir aux autres.

Pour toutes ces raisons, les communs peuvent contribuer à réduire les inégalités et l'insécurité dans les pays marginalisés, à recentrer l'attention vers les besoins des écosystèmes locaux et des sociétés locales, plutôt que vers les intérêts des investisseurs internationaux. Les communs nous invitent à examiner une conception plus profonde de la richesse et de la prospérité que le PIB.

VERS UN « RAPPROCHEMENT » ENTRE L'ÉTAT ET LES COMMUNS ?

Cette notion de stratégies de développement fondées sur les communs soulève tout naturellement la question de savoir quel

devrait être le rôle de l'État à l'égard des communs? C'est une question compliquée qui mérite une réflexion approfondie.

Historiquement, les États ont eu très peu à voir avec les communs, à part tolérer leur existence ou collaborer avec les acteurs du marché (entreprises, investisseurs, industries) pour les enclore. Le problème fondamental est que, dès lors que la croissance économique entraîne mécaniquement une croissance de son pouvoir et de ses revenus fiscaux, l'État est structurellement encouragé à passer alliance avec les forces du marché pour poursuivre la privatisation et la marchandisation des ressources publiques. Il faut donc reconceptualiser le rôle de l'État et le réorienter vers la facilitation et le soutien des modes de subsistance fondés sur les communs.

Comme Burns Weston et moi l'avons expliqué dans notre livre *Green Governance*, il faut exercer une pression politique sur les États afin qu'ils reconnaissent un certain nombre de « macroprincipes et politiques » pour soutenir les communs. Ceux-ci incluent :

- une gouvernance écologique fondée sur les communs et sur les droits comme alternative pratique à l'État et au marché ;
- le principe que la Terre appartient à tous ;
- le devoir de l'État d'empêcher l'enclosure des ressources des communs ;
- des communs sous garantie publique comme moyen de protéger des ressources communes à grande échelle ;
- la reconnaissance officielle des communs par l'État, au même titre que les entreprises servant le bien public ;
- les limitations légales à la propriété privée ;
- le droit humain à établir et à maintenir des communs écologiques.

L'idée avancée par Michel Bauwens (déjà évoquée précédemment) d'une « triarchie » redistribuant l'autorité entre l'État, le marché et les communs pourra apparaître discutable, voire déconcertante. Dans de nombreuses traditions nationales, l'idée du bien commun se confond tellement avec celle de gouvernement qu'il est difficile d'imaginer un secteur indépendant, non gouvernemental (les communs), qui ait la même raison d'être. Les communs, pour autant qu'ils soient même pris en compte, sont souvent compris comme équivalents aux « citoyens » ou au « public », et non comme

se référant à des communautés spécifiques de « commoneurs ». Le citoyen est conçu comme engagé dans une relation réciproque avec le gouvernement pour gérer les conditions du bien commun – notion qui est également au fondement des partis et des identités politiques. Avancer l'idée des communs comme secteur indépendant, doté de sa propre autorité morale et de son identité politique autonome, séparément de l'État, requiert donc une certaine dose d'imagination culturelle.

On peut légitimement se poser des questions sur la nature et l'étendue de la reconnaissance légale formelle que les gouvernements nationaux et régionaux doivent accorder aux communs. Comment l'État peut-il s'assurer, sinon en intervenant directement, que les communs locaux n'abuseront pas de l'autorité qui leur est conférée, qu'ils n'affecteront pas l'environnement ou qu'ils n'auront pas de pratiques discriminatoires vis-à-vis de certaines catégories de personnes? Autant de questions sérieuses, que je ne considère cependant pas comme insurmontables. Après tout, l'État délègue d'ores et déjà une part considérable de son autorité à des entreprises qui exercent certaines fonctions en son nom, sans supervision permanente de sa part : les entreprises de service public, parfois appelées dans les pays anglo-saxons « entreprises à charte » (chartes qui sont octroyées par les États ou par la Couronne britannique). Si l'État peut octroyer, à travers une « charte » ou par d'autres biais, une reconnaissance et une protection légale à ces entreprises comme véhicules du bien public, il devrait être possible d'en faire de même pour les communs. Après tout, il est indubitable qu'un grand nombre de communs servent le bien public au moins aussi bien que ces entreprises « à charte » (et sans doute avec un coût moindre pour l'environnement et pour les deniers publics). Qui plus est, des communs bien structurés seront généralement plus réactifs et transparents que les Parlements ou les bureaucraties, qui tendent à être géographiquement éloignés, peu accessibles aux profanes et fortement influencés par les groupes d'intérêts économiques.

Un problème peut-être plus profond encore est la tension philosophique fondamentale qui existe entre les communs et la tradition progressiste, fortement ancrée dans le libéralisme politique. La tradition politique libérale et démocratique se focalise sur les droits individuels, la propriété privée et l'état de droit comme

meilleurs garants possibles du bonheur civique. Elle n'accorde pas beaucoup de place aux droits collectifs pouvant exister au-delà du niveau individuel. Certes, de nombreux traités et programmes des Nations unies incluent un engagement en matière de droits économiques, sociaux et culturels, lesquels jouent dans la pratique un rôle juridiquement hybride de garantie de certains intérêts collectifs. Mais il ne s'agit pas de droits collectifs proprement dits, et ils ne garantissent pas nécessairement la protection des communs. Les peuples indigènes du monde en ont fait l'expérience à de nombreuses reprises : les catégories juridiques relatives à la protection d'intérêts collectifs ne pèsent pas lourd, ni légalement ni philosophiquement, dans la conception libérale du monde. C'est pourquoi les communs sont si souvent étrangers aux politiques publiques conventionnelles, voire carrément incompatibles avec celles-ci.

À ce jour, les quelques innovations existantes qui ont cherché à garantir une protection pour les communs dans le cadre de l'ordre légal formel ont été contraintes d'en passer par des « *hacks* juridiques » ingénieux. Les licences Creative Commons et la GPL pour les logiciels libres sont des exemples d'utilisation de contrats privés fondés sur le droit du copyright pour constituer un cadre légal favorable au faire commun. De la même manière, les fiducies foncières communautaires utilisent le droit de la propriété pour créer une forme spécifique de commun.

L'État peut et doit faire davantage pour reconnaître l'autorité des communs en tant que véhicules servant l'intérêt public. Mais il est crucial de bien calibrer le niveau désirable d'implication de l'État. Il ne faut surtout pas que l'État se trouve *trop engagé* dans la supervision des communs, pour ne pas étouffer la volonté des commoneurs de gérer leurs affaires eux-mêmes, ce qui est précisément le but du jeu. Pour autant, l'État ne doit pas simplement se défausser de ses propres responsabilités en les transférant unilatéralement aux citoyens sans soutien ni financement adéquat. C'est la critique adressée au Premier ministre britannique David Cameron et à son slogan politique de la *Big Society* (Grande Société), qui célèbre les bienfaits du contrôle communautaire local tout en pratiquant une réduction drastique des dépenses publiques qui auraient pu soutenir celui-ci.

De mon point de vue, le modèle le plus approprié de soutien d'État aux communs consisterait en des « politiques d'État au

service de la formation et de la gestion responsables des communs ». L'État devrait reconnaître ouvertement que les communs autoorganisés peuvent assurer certaines fonctions plus efficacement que l'État ou que le marché, et avec une plus grande légitimité, une plus grande équité et une plus grande participation. Il s'agit certes là d'un terrain glissant, où le diable se niche dans les détails, et où les détails varient immensément d'un commun à l'autre. Mais il est désormais abondamment démontré que les communs exploitant les réseaux numériques peuvent amasser, organiser et déployer le savoir plus rapidement et de manière plus fiable que les grandes bureaucraties centralisées. Il suffit de penser à l'usage des wikis, à la coordination post-catastrophe naturelle, aux investigations via les réseaux sociaux ou au *crowdsourcing* de la recherche. Le véritable défi est plutôt celui d'inventer de nouveaux modes de collaboration entre les institutions bureaucratiques et les communs. La gestion des ressources naturelles et des écosystèmes, elle aussi, est souvent assurée de manière plus effective et plus réactive lorsque les commoneurs locaux se voient confier l'autorité et la responsabilité de gérer leurs propres forêts, pêcheries et réseaux d'eau sans interférence extérieure, laquelle risque fort d'être motivée avant tout par des intérêts commerciaux.

Les communs ne sont pas nécessairement tous équitables et inoffensifs, et l'État a sans doute un rôle important à jouer dans l'établissement d'un cadre minimal de règles basiques et de critères de performance – pour ensuite laisser la « créativité distribuée » des commoneurs inventer les solutions les plus appropriées localement. C'est un modèle qui a fait ses preuves pour Internet, comme l'illustrent les protocoles TCP/IP. Les architectes d'Internet n'ont pas cherché à contrôler ou à diriger la manière dont les gens devaient se comporter sur le Net ; ils se sont contentés de mettre en place des standards communs minimaux sur la manière dont les communications devaient être formatées, adressées, transmises, routées et reçues. Les gens avaient ensuite toute liberté d'innover comme ils le souhaitaient dans le cadre de ces paramètres de base – liberté qui a rendu possible l'émergence de quelque chose d'entièrement inimaginable : les protocoles du World Wide Web.

Bien entendu, dans des contextes autres que numériques, il ne suffira pas de d'énoncer quelques paramètres basiques pour assister

à l'émergence spontanée de communs autonomes. L'État devra sans doute encourager cette émergence juridiquement et financièrement, ou du moins apporter le soutien nécessaire pour que des communs autoorganisés, financièrement autonomes, puissent s'établir. Souvenons-nous que la plupart des gouvernements ont mis en place des bureaucraties sophistiquées, des privilèges juridiques et des subventions pour aider les entreprises à se créer et à s'épanouir. Pourquoi les communs ne bénéficieraient-ils pas d'un soutien similaire ?

Un changement de ce type nécessiterait, certes, une grande vigilance politique, car de nombreux gouvernements seraient trop heureux de pouvoir se décharger de leurs obligations financières et programmatiques – « Il n'y a qu'à laisser les communs s'en occuper ! » – sans assumer en contrepartie la responsabilité d'aider à la réussite de ces nouveaux communs. De fait, la plupart des gouvernements restent englués dans un paradigme de contrôle bureaucratique centralisé issu du *xx^e* siècle, et il leur serait bien difficile de reconnaître la validité de communs autoorganisés sur la base de principes de conception minimaux. C'est une des grandes tensions auxquelles les États-nations sont aujourd'hui confrontés avec l'explosion des innovations de l'Internet « crowdsourcé ». Ils ne parviennent pas à comprendre que l'autorité distribuée, l'innovation participative et la gouvernance autoorganisée (en dehors du gouvernement) puissent générer des résultats substantiels et fiables.

Le problème qu'il faut surmonter est essentiellement d'ordre phénoménologique : comment nous nous concevons nous-mêmes dans le monde, et comment structurer la gouvernance dans ces conditions. Le théoricien et militant italien des communs Ugo Mattei l'explique : « Une compréhension phénoménologique des communs nous force à aller au-delà de l'opposition réductionniste entre "sujet et objet", qui entraîne une marchandisation des deux. Elle nous aide à comprendre qu'à la différence des biens publics et privés, les communs ne sont pas des marchandises et ne sont pas réductibles au langage de la propriété. Ils expriment une relation qualitative. Il serait réducteur de dire que nous "avons" un bien commun. Il s'agit bien plutôt de voir dans quelle mesure nous sommes le commun, en tant que nous participons d'un environnement, d'un écosystème rural ou urbain. Ici, le sujet fait partie de l'objet.

Pour cette raison, les communs sont inséparablement relationnels, reliant les individus, les communautés et l'écosystème lui-même. »

Si l'analyse de Mattei est exacte – et je pense que c'est le cas –, elle a de profondes implications en ce qui concerne l'avenir de la gouvernance et de l'État libéral moderne.

Ce n'est un secret pour personne que le pouvoir des États est de plus en plus perçu comme illégitime et inefficace. L'autorité et l'efficacité des « institutions politiques classiques-modernistes », écrit le chercheur néerlandais Maarten Hajer, sont sur le déclin. L'idée que la politique puisse être séparée de sa mise en œuvre bureaucratique, et que la fiabilité de cette dernière ne puisse être assurée que par une expertise scientifique neutre et par la centralisation, n'est tout simplement plus crédible.

Hajer estime que nous vivons aujourd'hui dans un « vide institutionnel », dans lequel « il n'est pas de règles ou de normes claires selon lesquelles on puisse conduire une politique ou s'accorder sur des mesures. Pour être plus précis, il n'est pas de règles et de normes *généralement acceptées* selon lesquelles conduire les politiques publiques et la politique en général ». Bien sûr, pour les tenants de la gouvernance néolibérale, les règles et les normes qui doivent présider à la gouvernance sont très claires et généralement efficaces. Mais la généralisation de l'aliénation politique et des mouvements d'insurrection autour du monde devrait ébranler la complaisance des élites néolibérales. De nombreux citoyens de par le monde n'ont plus confiance en la *capacité* de leurs gouvernements à apporter une solution. Ils sont en train de réorienter leur imagination et leur énergie politiques vers leurs propres alternatives « autoproduites », réduisant les interactions avec l'État au strict nécessaire.

Dans le sillage de la révolution d'Internet, la société civile est devenue trop solide et trop transnationale pour que les gouvernements puissent continuer à se prévaloir du même type de souveraineté territoriale qu'ils imposaient naguère. Il y a trop de tribus transnationales de commoneurs, d'énormes flux d'information et de coordination au-delà du contrôle des gouvernements, une gigantesque innovation émergeant de la base, sur des réseaux ouverts, tandis que les États s'efforcent laborieusement de ne pas être dépassés. Ces communs insurgés peuvent bien ne pas représenter une menace politique ou économique réelle dans l'immédiat. Les forces

du capitalisme financier et du marché global restent extrêmement puissantes, apparemment invincibles. Pourtant, l'érosion massive de légitimité, d'efficacité et de crédibilité qui affecte les États autour de la planète (et plus généralement le paradigme néolibéral) ne peut pas se poursuivre indéfiniment sans provoquer, en dernière instance, une prise de conscience.

Ce qui soulève la question suivante : la vieille dyade citoyen/État peut-elle continuer à fonctionner sans redistribution fondamentale de l'autorité? L'État peut-il résoudre nos myriades de problèmes sociaux et écologiques, en particulier le changement climatique, sans en passer par une reconfiguration de son autorité? J'en doute fort.

Cette analyse suggère que le défi auquel nous sommes confrontés est l'invention de nouvelles formes de gouvernance qui vont inmanquablement transformer la nature de la souveraineté étatique. C'est là un terrain neuf où les anciennes règles et les vieux présupposés n'auront qu'une pertinence très limitée. Il me semble clair que les communs – un système extrêmement versatile de gouvernance et de gestion des ressources capable de satisfaire les besoins des gens de manière perçue comme à la fois légitime et efficace – joueront un rôle clé dans tout ordre futur.

CONCLUSION

L'AVENIR DES COMMUNS

Il y aurait bien d'autres choses à dire sur les communs – bien des choses à approfondir, à préciser et à exprimer avec la sagesse des historiens, des poètes et des artistes. Mon exposé n'est qu'une version parmi bien d'autres. Mais si j'ai au moins aiguisé votre appétit d'en savoir plus, je serai satisfait. Ce livre n'est, après tout, qu'une brève introduction.

On me pose souvent la question suivante : « Que puis-je faire pour soutenir les communs? » Ou bien, comme me l'a demandé une dame à la suite de l'une de mes conférences : « Comment puis-je devenir plus "communable"? » Merveilleux néologisme! Je réponds toujours que tout doit commencer par votre passion et par l'endroit où vous vivez – et ensuite, trouvez d'autres personnes pour faire avancer vos idées, même si cet effort vous paraît initialement infime. La célèbre phrase de Margaret Mead vient à l'esprit : « Ne doutez jamais qu'un petit groupe d'individus conscients et engagés puisse changer le monde ; c'est de cette façon que cela s'est toujours produit. »

Si vous prenez le temps d'explorer le monde des communs dont rendent compte mon propre blog, la Fondation Peer to Peer, le magazine *Shareable*, *Onthecommons.org*, le magazine *Stir* au Royaume-Uni et bien d'autres (voir la liste de liens de mon site Web), vous prendrez connaissance de douzaines d'histoires de gens ordinaires accomplissant un travail remarquable. Je pense, par exemple, à Mark Lakeman et à son City Repair Project (Projet réparer la ville), dédié à la revivification des espaces de quartiers à Portland ; à Rajendra Singh et à son organisation, la Young India Association (Association jeune Inde), qui a restauré le fleuve Arvari presque asséché en appliquant les principes des communs ; ou aux étudiants du Hampshire College qui ont fondé Co-Cycle, un projet consistant à emmener des jeunes faire des circuits à vélo à travers les États-Unis pour promouvoir le cyclisme et les coopératives.

Ces initiatives ne se contentent plus de proliférer; elles commencent à s'interconnecter. Comme l'illustre l'anthologie de 2012 *The Wealth of the Commons* («La richesse des communs»), on observe un intérêt croissant au niveau mondial pour les communs, conçus comme moyen de réimaginer un avenir différent. Une partie de cette énergie a été catalysée par la Conférence internationale des communs organisée à Berlin en novembre 2010, qui a réuni 200 militants des communs issus de 34 pays. La conférence de 2013 sur l'économie et les communs a elle aussi donné un nouveau souffle au mouvement.

Le plus fascinant est que de nombreux projets tout autour du monde adoptent spontanément le discours des communs pour orienter leurs efforts. Le Forum social mondial et le Sommet alternatif des peuples en marge de la conférence environnementale Rio+20 ont lancé de vibrants manifestes sur la récupération des communs. Des mouvements politiques ont émergé en Italie pour empêcher la privatisation de l'eau et pour reprendre possession des théâtres publics menacés par les coupes budgétaires, en les transformant en communs autogérés par les citoyens. L'Institut de formation et de recherche de l'ONU a inauguré un cours en ligne sur les communs. Des militants britanniques ont créé une *School of Commoning* (École du faire commun) à Londres, tandis que le mouvement *Occupy* aux États-Unis a lui aussi organisé une conférence sur le thème. À Istanbul, des artistes se sont regroupés pour explorer les connexions entre l'art et les communs. Et ainsi de suite.

La plupart des commoneurs que je connais ne se soucient pas d'élaborer une «théorie unifiée» des communs en guise de philosophie politique. Bien sûr, ils aimeraient développer une idée plus vaste et plus cohérente de ce que signifient les communs et de la façon dont leurs principes pourraient s'appliquer dans diverses circonstances. Mais ils tendent à se méfier de l'idéologie et de l'abstraction. La première priorité des commoneurs, au fond, demeure d'entretenir et de protéger leurs communs singuliers. Ils concentrent leur attention, comme on peut aisément le comprendre, sur les réalités uniques des communs qu'ils chérissent, ceux qui leur sont proches physiquement et spirituellement : cultiver l'art du faire commun, la base de tout le reste.

C'est précisément cette approche décentralisée, autoorganisée et pragmatique des communs qui les rendent si forts d'un point

de vue politique. Il est plus difficile de «récupérer» un mouvement qui n'a pas de leadership unifié. Pour le dire de manière plus positive, un mouvement diversifié ancré dans un leadership de terrain autonome peut déployer beaucoup plus d'énergie et d'imagination que les initiatives dirigées de manière centralisée. En tant que mouvement fondé sur la pratique, les communs sont également immunisés contre le danger de conflits débilissants au nom de la pureté idéologique, qui infestent tant de mouvements politiques. (Pas toujours, bien sûr : le mouvement du logiciel libre a connu ses propres batailles de pureté idéologique, et de nombreux défenseurs des communs s'intéressent à la dimension théorique plus qu'à la pratique.) Pour de nombreux commoneurs, la question est moins de trouver la bonne formulation théorique que de réussir à accomplir le vrai travail. Les idées comptent, bien sûr, et les débats stratégiques sont importants. Mais, comme l'a observé avec acuité l'artiste conceptuelle Jenny Holzer, «l'action dérange davantage que la pensée».

Dans les premières pages de ce livre, j'ai posé la question de savoir comment nous pouvons contester les dogmes dépassés de l'idéologie néolibérale. Comment détrôner cette théologie du «marché libre» incapable de tenir ses promesses et qui empêche pourtant toute considération sérieuse d'alternatives potentielles? J'espère que la réponse est désormais claire dans ses grandes lignes. Il est important de constituer et d'élargir progressivement un domaine de communs concrets et effectifs, qui puisse servir de «plate-forme de transition» pour construire une nouvelle vision de l'avenir, une nouvelle éthique culturelle, une nouvelle mouvance politique. Cette vision, il ne suffira pas de l'annoncer. Il ne suffira pas qu'un leader brillant vienne déclarer ce qui devrait être. Cette vision doit être négociée et coproduite par les commoneurs eux-mêmes au cours du temps. Des stratégies et des solutions appropriées ne pourront émerger que d'une expérimentation, d'une innovation et d'un débat actifs.

Les communs sont fondamentalement une pratique et une perspective culturelle qui cherchent à comprendre le monde dans des termes différents. Ils reposent sur un changement de perception quant à l'influence que les êtres humains peuvent véritablement avoir pour construire un monde meilleur. Ils sont animés par une éthique personnelle et un engagement social cherchant à identifier

de nouveaux points d'appui pour obtenir le changement. La démocratie représentative et le droit restent des véhicules importants de changement, mais les commoneurs tendent à être suffisamment réalistes pour savoir où se situent les réelles priorités. La tâche la plus urgente n'est pas nécessairement de faire adopter de nouvelles lois ou de faire élire les bons candidats, particulièrement au regard de la corruption ou de l'efficacité déclinante de nos systèmes de gouvernance. La tâche la plus urgente est d'inventer des institutions durables et appropriées pour le faire commun. Les enclosures doivent être combattues, et de nouvelles défenses (légales, technologiques, sociales) doivent être construites pour protéger les communs. Cela peut passer par la loi et par l'État, ou non.

La priorité, dès lors, doit être de continuer à étendre la conversation sur les communs. De continuer à répandre et à faire circuler ce thème culturel. De l'enraciner dans des pratiques concrètes. C'est ainsi que les communs émergeront comme une réalité crédible, efficace. Plus les gens auront une expérience personnelle pratique du faire commun, de quelque ordre qu'il soit, meilleure sera la compréhension publique des communs. Les nommer, c'est déjà commencer à se les (ré)approprier.

Les perspectives de changement politique significatif demeurent bien faibles dans la plupart des sociétés du monde. Le projet néolibéral n'est manifestement pas à la hauteur de ses prétentions utopiques de progrès et de prospérité pour tous, et pourtant les critiques traditionnels du néolibéralisme et les progressistes ne donnent pas l'impression de pouvoir tracer les nouveaux chemins dont nous avons besoin. J'ai bien peur que la plupart d'entre eux ne soient trop fatigués intellectuellement, démoralisés politiquement, ou affaiblis par leur désir de ne pas paraître marginaux dans le monde du pouvoir ou de la respectabilité.

L'imaginaire des communs contribue à nous extirper de ces problèmes. Il nous donne l'opportunité de recommencer à zéro, avec une assise conceptuelle différente, un nouveau cadre d'analyse et un solide vocabulaire moral et politique. Par leur portée considérable, les communs offrent un moyen puissant de reconceptualiser la gouvernance, l'économie et les politiques publiques à une époque où l'ordre existant s'avère incapable de se réformer lui-même. Ils nous donnent la possibilité de revitaliser la pratique démocratique

à l'heure où les institutions politiques conventionnelles paraissent dysfonctionnelles, corrompues, résistantes à la réforme, ou les trois à la fois. Ils apportent la démonstration que les sociétés peuvent réellement mobiliser la coopération et les énergies de la base pour résoudre leurs problèmes – et pour ébaucher de nouveaux modèles de gouvernance allant au-delà de la démocratie représentative, tout en travaillant en partenariat constructif avec cette dernière.

Ce qui prouve la capacité des communs à faire émerger cette nouvelle vision est le nombre croissant de « tribus transnationales » de commoneurs et les innovations auxquelles elles donnent lieu. Toutes n'épousent pas forcément le discours des communs *per se*, mais leurs diverses pratiques sociales incarnent indubitablement les valeurs fondamentales de ceux-ci : la participation, l'ouverture, l'équité, l'innovation à la base, la responsabilité. Elles cherchent toutes à articuler production, consommation et gouvernance dans le cadre d'un paradigme intégré de changement. Ces mouvements éclectiques incluent le mouvement de l'économie solidaire, celui des Villes en transition, les militants altermondialistes, les militants de l'eau, le mouvement brésilien des travailleurs sans terre, le mouvement international de paysans La Via Campesina, les mouvements du logiciel libre et de la culture libre, les wikipédiens, le monde de la publication universitaire en libre accès, les ressources pédagogiques libres, les douzaines de Partis pirates de diverses nations, le mouvement *Occupy*, et de nombreux autres. L'esquisse d'une forme de fédération entre tous ces efforts suggère que nous sommes peut-être à l'aube d'un nouveau type de mouvement global – un mouvement de mouvements à coordination élastique.

Les communs pourraient très bien devenir le point focal de toute cette énergie parce qu'ils présentent plusieurs avantages. Tout d'abord, les communs sont *une vision du monde et une sensibilité acuméniques* tant dans leur esprit que dans leur théorie. Ce n'est pas une idéologie rigide, totalisante, mais plutôt une matrice de changement souple et accessible à différentes cultures et sociétés.

Ensuite, les communs ont une *histoire juridique vénérable* qui remonte à l'Empire romain et à la Magna Carta, associée à la Charte de la forêt. Cette histoire constitue une formidable source d'enseignement, de crédibilité et de modèles pour l'innovation politique et juridique d'aujourd'hui.

Troisièmement, les communs offrent *un cadre et un discours intellectuel sérieux*, qui nous permettent de critiquer la culture de marché et de légitimer la coopération humaine et la communauté. L'une des limites les plus constantes du libéralisme politique a toujours été son étroite proximité avec l'idéologie du marché, qui l'a empêché de dénoncer les défauts et les manquements systémiques de celui-ci.

Enfin, les communs proposent une *riche panoplie de modèles pratiques convaincants* de subsistance, d'approvisionnement et de responsabilisation qui, dans bien des cas, font mieux que le marché et que l'État. Ils proposent des alternatives positives et constructives qui nous engagent à franchir le pas et à faire preuve de responsabilité et d'imagination. Rien à voir avec une nouvelle occasion de critiquer et de nous plaindre : les communs nous appellent à être les participants actifs de la construction d'un autre monde, et non seulement des consommateurs et des électeurs. Les communs sont un verbe actif, et non simplement un nom inerte. Ils ne sont pas un patrimoine que l'on pourrait simplement confier à des politiciens et à des bureaucrates.

Alain Lipietz, homme politique français et penseur des communs, fait remonter l'origine du mot anglais *common* au français parlé par Guillaume le Conquérant et les envahisseurs normands de 1066. Il ne serait donc pas d'origine anglaise, mais viendrait du français *commun*, lui-même issu du latin *munus*, qui signifie à la fois « don » et « contre-don », c'est-à-dire « devoir ».

Je pense que cette étymologie touche droit au cœur du problème. Nous devons retrouver un monde où nous recevons tous des *dons* et où nous avons tous des *devoirs*. C'est là une manière extrêmement importante d'être humain. L'expansion des structures politiques et économiques centralisées a tragiquement éclipsé notre besoin de dons et de devoirs. Nous dépendons en toute chose des institutions du marché et de l'État, qui laissent bien peu de place à l'autonomie personnelle et à l'engagement moral. De sorte que nous avons largement perdu confiance en ce qu'Ivan Illich appelle le « domaine vernaculaire » – les espaces de notre vie quotidienne dans lesquels nous pouvons créer, donner forme et négocier nos vies. Je pense que nous avons besoin de renforcer ce que j'appelle le droit vernaculaire – le droit des communs.

La profonde résonance de cette idée parmi tellement de gens si différents tout autour de la planète – paysans philippins, artistes mixeurs brésiliens, hackers néerlandais, membres allemands de coopératives, usagers américains de la culture libre, municipalités italiennes – est une source de réconfort et de confiance. L'explosion d'initiatives fondées sur les communs dans le monde entier et dans des milieux très différents ouvre de très riches possibilités de changement et de puissantes synergies.

C'est stimulant parce que, lorsque la théorie peine à suivre le rythme de la pratique, on peut être sûr qu'il est en train de se passer quelque chose. À un moment où les vieilles structures et les vieux récits ne fonctionnent tout simplement plus, les communs nous donnent une raison d'espérer.

ANNEXES

POUR RÉCAPITULER : LES COMMUNS EN QUELQUES MOTS

Les communs, c'est :

- un système social en vue de la gestion responsable à long terme des ressources, qui préserve les valeurs partagées et l'identité d'une communauté ;
- un système autoorganisé par lequel des communautés gèrent leurs ressources (épuisables ou renouvelables) de manière indépendante de l'État et du marché, ou dans une dépendance minimale vis-à-vis d'eux ;
- la richesse dont nous héritons ou que nous créons ensemble et que nous devons transmettre, intacte ou augmentée, à nos enfants. Notre richesse collective inclut les dons de la nature, les infrastructures civiques, les œuvres et traditions culturelles, le savoir ;
- un secteur de l'économie (et de la vie !) qui crée de la valeur de manière souvent considérée comme allant de soi – mais qui est souvent compromise par l'État/marché.

Il ne peut exister d'inventaire exhaustif des communs, parce qu'un commun peut émerger n'importe où dès lors qu'une communauté décide qu'elle souhaite gérer une ressource de manière collective, dans une optique d'accès et d'usage équitables et durables.

Les communs ne sont pas des ressources. Ce sont des ressources *plus* une communauté définie *et* les protocoles, valeurs et normes inventés par cette communauté pour gérer ces ressources. Il y a un besoin urgent de gérer certaines ressources – l'atmosphère, les océans, le savoir génétique, la biodiversité – comme des communs.

Il n'est pas de communs sans « faire commun » – les pratiques et normes sociales pour la gestion d'une ressource en vue de l'avantage

collectif. Les formes du faire commun varient d'un commun à l'autre en raison de la diversité même de l'humanité. Il n'existe pas de « modèle type » en matière de communs, seulement des « affinités fractales » ou des motifs partagés. Les communs doivent ainsi être conçus comme un verbe au moins autant que comme un nom. Ils doivent être animés par la participation à la base, la responsabilité personnelle, la transparence, l'autorégulation et la reddition de comptes.

L'enclosure des communs constitue l'un des problèmes les plus cruciaux et les plus négligés de notre époque. Il s'agit de l'expropriation et de la commercialisation de ressources partagées, le plus souvent en vue d'un profit commercial privé. Les enclosures se manifestent, entre mille exemples, par le brevetage des gènes et des formes de vie, l'usage des copyrights pour verrouiller la créativité et la culture, la privatisation de l'eau et de la terre, ou encore les tentatives pour transformer l'Internet ouvert en un espace de marché fermé et propriétaire.

Les enclosures sont une forme de dépossession. Elles signifient la privatisation et la marchandisation de ressources qui appartiennent à une communauté ou à tout le monde, ainsi que le démantèlement de la culture des communs (coproduction et cogouvernance égalitaire) au profit de l'ordre de marché (relations producteur/consommateur et hiérarchies fondées sur l'argent). Les marchés tendent à faire peu de cas des localités, des cultures et des modes de vie ; pour de nombreux commoneurs, ce sont pourtant là les choses les plus essentielles.

Les communs classiques sont des communs à petite échelle, constitués autour de ressources naturelles. On estime que 2 milliards de personnes dépendent de communs – forêts, pêcheries, eau, gibier et autres – pour leur subsistance quotidienne. Mais il existe d'autres types de communs dans les villes, les universités, les infrastructures ou les traditions sociales. Les communs fondés sur Internet et les technologies numériques constituent aujourd'hui l'un des types les plus solides de communs, car ces technologies

permettent aux commoneurs de créer un important patrimoine de connaissances et de biens partagés.

Pour les commoneurs, la tâche politique immédiate est de trouver les nouvelles structures juridiques, institutionnelles ou sociales qui puissent permettre à divers types de communs d'opérer à une échelle plus importante, de protéger leurs ressources des enclosures du marché, et de garantir la puissance générative de leurs communs.

De nouvelles formes et de nouvelles pratiques de communs sont nécessaires à tous les niveaux – local, régional, national et global. Il y a également besoin de nouvelles formes de fédérations entre commoneurs et de liens entre les différentes échelles de communs. Des communs transnationaux sont indispensables pour porter nos modes de gouvernance à la hauteur des réalités écologiques et pour servir de force de réconciliation au-delà des frontières politiques. Pour garantir l'actualité des communs et prévenir les enclosures, il nous faut donc des innovations dans le domaine du droit, des politiques publiques, de la gouvernance, des pratiques sociales et de la culture. Ces innovations devront refléter une vision du monde très différente de celle qui prévaut dans les systèmes de gouvernance d'aujourd'hui, notamment ceux de l'État/marché.

LA LOGIQUE DES COMMUNS ET DU MARCHÉ

> Comparaison synthétique de leurs valeurs fondamentales

	Le paradigme du profit	Le paradigme des communs
Ressources	> La rareté est donnée ou créée (par des barrières, par l'exclusion).	> Pour les ressources rivales, le partage permet qu'il y en ait assez pour tous. Les ressources non rivales existent en abondance.
	> Stratégie : allocation « efficiente » des ressources.	> Stratégie : le renforcement des relations sociales est crucial pour assurer un partage équitable et un usage soutenable des ressources.
Conception de l'individu	> Les individus cherchent égoïstement à maximiser leurs profits (<i>Homo economicus</i>).	> Les êtres humains sont avant tout des êtres sociaux coopératifs.
Relations à la nature et aux autres êtres humains	> Séparation. > Dualismes. > Individualisme <i>versus</i> collectivisme. > Société humaine <i>versus</i> nature.	> Interrelationnalité > Les individus et le collectif sont emboîtés l'un dans l'autre et se renforcent mutuellement.
Agents de changement	> Puissants lobbies politiques, groupes d'intérêts, et politique institutionnelle focalisée sur le gouvernement.	> Communautés diverses opérant en réseaux distribués, avec des solutions émergeant des marges.
Centre d'attention	> Échanges commerciaux et croissance (PIB) à travers l'initiative individuelle, l'innovation et l'« efficacité ».	> Valeur d'usage, richesse commune, modes de vie durables et complémentarité avec l'entreprise.
Question de fond	> Que peut-on acheter et vendre ?	> Comment dois-je / devons-nous vivre ?

GOUVERNANCE

Processus décisionnel	> Hiérarchique, du haut vers le bas, bureaucratique (commande et contrôle).	> Horizontal, décentralisé, du bas vers le haut. Organisation, observation et ajustement autonomes de l'usage des ressources.
-----------------------	---	---

Principe de décision	> La majorité l'emporte.	> Consensus.
----------------------	--------------------------	--------------

RELATIONS SOCIALES

Relations de pouvoir	> Centralisation et monopole.	> Décentralisation et collaboration.
----------------------	-------------------------------	--------------------------------------

Relations de propriété	> Propriété privée exclusive : « Je peux faire ce que je veux avec ce qui m'appartient. »	> Possession et usage collectifs : « Je suis coresponsable de ce que je co-utilise. »
------------------------	---	---

Accès aux ressources rivales (terres, eau, forêts)	> Accès limité ; règles définies par le propriétaire.	> Accès limité ; règles définies par les usagers.
--	---	---

Accès aux ressources non rivales (idées, code)	> Accès limité ; une rareté artificielle est créée au moyen du droit et de la technologie.	> Accès illimité ; l'accès libre est la norme par défaut.
--	--	---

Droits d'usage	> Accordés (ou non) par le propriétaire, dans une optique de droits individuels.	> Codécidés par les usagers coproducteurs, dans une optique d'équité et d'accès pour tous.
----------------	--	--

Pratique sociale	> Prévaloir aux dépens des autres ; la concurrence prévaut.	> Faire commun ; la coopération prévaut.
------------------	---	--

PRODUCTION DE SAVOIR

	> Idéologies et valeurs entrepreneuriales incorporées à l'éducation et à la production de savoir.	> Pair à pair, réseaux et collaboration permettant une diversité de points de vue.
	> Le savoir est considéré comme un bien rare, à acheter et à vendre.	> Le savoir est considéré comme une ressource foisonnante, pour le bien commun de la société.
	> Technologies propriétaires.	> Technologies libres et libre accès.
	> Privilèges accordés à un savoir et à une expertise hautement spécialisés.	> Le savoir est soumis à un contrôle social et démocratique.
IMPLICATIONS POUR...		
Ressources	> Épuisement/exploitation. > Enclosure.	> Conservation/maintenance. > Reproduction et expansion.
Société	> Appropriation individuelle versus intérêts collectifs. > Exclusion.	> « Mon épanouissement personnel est la condition du développement des autres, et vice versa. » > Émancipation par des connexions conviviales.

*Ce tableau, dont l'auteur est Silke Helfrich, a été publié initialement dans *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State* (Levellers Press, 2012). Il est sous licence Creative Commons Attribution – Partage à l'identique.*

BIBLIOGRAPHIE

*Lectures complémentaires sur les communs*⁷

> SÉLECTION DE TITRES FRANÇAIS

- > *Libres savoirs : les biens communs de la connaissance. Produire collectivement, partager et diffuser les connaissances au XXI^e siècle*, ouvrage collectif coordonné par l'association Vecam, CGF Éditions, 2011. <http://cfeditions.com/libresSavoirs/>
- > *Pouvoir Savoir. Le développement face aux biens communs de l'information et à la propriété intellectuelle*, ouvrage collectif coordonné par Valérie Peugeot, CGF Éditions, 2005. <http://vecam.org/rubrique97.html>. <http://cfeditions.com/pouvoirSavoir>
- > AIGRAIN (Philippe), *Cause commune*, Fayard, 2005. Réédition numérique Publie.net, 2012. <http://www.publie.net/fr/ebook/9782814506596/cause-commune>. Voir aussi: <http://causecommune.org>
- > AZAM (Geneviève), *Le Temps du monde fini*, Les liens qui libèrent, 2010.
- > LATRIVE (Florent), *Du bon usage de la piraterie : culture libre, sciences ouvertes*, Exils, 2004 ; rééd. La Découverte, 2007. <http://docs.covertprestige.net/piraterie/>
- > NEGRI (Antonio), *Inventer le commun des hommes*, Bayard Jeunesse, 2010.

> MARCHÉS, ÉCONOMIE ET COMMUNS

- > ACKERMAN (Frank) et HEINZERLING (Lisa), *Priceless: On Knowing the Price of Everything and the Value of Nothing*, New Press, 2004.
- > ALPEROVITZ (Gar) et DALY (Lew), *Unjust Deserts: How the Rich Are Taking Our Common Inheritance*, New Press, 2008.
- > BARNES (Peter), *Capitalism 3.0: A Guide to Reclaiming the Commons*, Barrett-Koehler, 2006.
- > BOLLIER (David), *Silent Theft: The Private Plunder of Our Common Wealth*, Routledge, 2002.
- > BOLLIER (David), *This Land Is Our Land: The Fight to Reclaim the Commons* (DVD), Media Education Foundation, 2010.

7. Nous donnons tout d'abord une sélection de titres français, puis la bibliographique originale en anglais, en signalant les traductions françaises lorsqu'elles existent. L'auteur remercie Hervé Le Crosnier pour son aide dans l'établissement de cette bibliographie française.

- > BOLLIER (David) et HELFRICH (Silke) [ed.], *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State*, Levellers Press, 2012. Disponible à l'adresse <http://www.wealthofthe-commons.org>.
- > FRANK (Robert), *One Market Under God: Extreme Capitalism, Market Populism and the End of Economic Democracy*, Doubleday, 2000.
- > HARDT (Michael) et NEGRI (Antonio), *Commonwealth*, Harvard University Press, 2009. **Trad. française** : *Commonwealth*, Stock, 2012.
- > HARVEY (David), *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press, 2005.
- > HELLER (Michael), *The Gridlock Economy: How Too Much Ownership Wrecks Markets, Stops Innovation, and Costs Lives*, Basic Books, 2008.
- > KUTTNER (Robert), *Everything For Sale: The Virtues and Limits of Markets*, Knopf, 1997.
- > NOMINI (Donald) [ed.], *The Global Idea of 'the Commons'*, Berghahn Books, 2007.
- > PATEL (Raj), *The Value of Nothing: How to Reshape Market Society and Redefine Democracy*, Picador USA, 2009.
- > PENALVER (Eduardo Moises) et KATYAL (Sonia K.), *Property Outlaws: How Squatters, Pirates and Protesters Improve the Law of Ownership*, Yale University Press, 2010.
- > RADIN (Margaret Jane), *Contested Commodities*, Harvard University Press, 1996.
- > ROSE (Carol M.), *Property and Persuasion: Essays on the History, Theory and Rhetoric of Ownership*, Westview Press, 1994.
- > SANDEL (Michael), *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, Allen Lane, 2012.
- > SCHROYER (Trent), *Beyond Western Economics: Remembering Other Economic Cultures*, Routledge, 2009.
- > WALLASPER (Jay), *All That We Share*, New Press, 2011.

> DYNAMIQUES SOCIALES ET CULTURELLES DES COMMUNS

- > BENKLER (Yochai), *The Penguin and the Leviathan: The Triumph of Cooperation Over Self-Interest*, Crown Business, 2010.
- > CAHN (Edgar) et ROWE (Jonathan), *Time Dollars*, Emmaus (Pennsylvanie), Rodale Press, 1992.
- > GINTIS (Herbert), BOWLES (Samuel), et al., *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*, MIT Press, 2005.
- > HYDE (Lewis), *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property*, Vintage Books, 1979.
- > KROPOTKIN (Peter), *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Boston, Porter Sargent Publishers / Extending Horizons Books, réimpression de l'édition de 1914, 1955. **Trad. française** : *L'Entraide, un facteur de l'évolution*, Bruxelles, Aden, 2009.
- > LINN (Karl), *Building Commons and Community*, Oakland (Californie), New Village Press, 2007.

- > SENNETT (Richard), *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*, Yale University Press, 2012.

> LES COMMUNS DANS L'HISTOIRE

- > ALEXANDER (Gregory S.), *Commodity and Propriety: Competing Visions of Property in American Legal Thought, 1776-1970*, University of Chicago Press, 1997.
- > FEDERICI (Silvia), *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, 2004. (Une **traduction française** va paraître en janvier 2014 : *Caliban et la sorcière. Femmes, corps et accumulation primitive*, Senonevero, 2014.)
- > HILL (Christopher), *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, Penguin, 1972. **Trad. française** : *Le Monde à l'envers. Les idées radicales au cours de la Révolution anglaise*, Payot, 1977.
- > HYDE (Lewis), *Common as Air: Revolution, Imagination and Ownership*, Farrar Straus and Giroux, 2010.
- > LINEBAUGH (Peter), *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*, University of California Press, 2008.
- > LINEBAUGH (Peter) et REDIKER (Marcus), *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Beacon Press, 2001. **Trad. française** : *L'Hydre aux mille têtes. L'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire*, Éditions Amsterdam, 2008.
- > POLANYI (Karl), *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, 1944, 1957. **Trad. française** : *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Gallimard, 1983.
- > THOMPSON (Edward P.), *The Making of the English Working Class*, Vintage, édition révisée 1980. **Trad. française** : *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Points Seuil, 2012.

> COMMUNS NUMÉRIQUES ET COMMUNS DU SAVOIR

- > AUFDERHEIDE (Patricia) et JASZI (Peter), *Reclaiming Fair Use: How to Put Balance Back in Copyright*, University of Chicago Press, 2011.
- > BENKLER (Yochai), *The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom*, Yale University Press, 2006. **Trad. française** : *La Richesse des réseaux. Marchés et libertés à l'heure du partage social*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2009.
- > BOLLIER (David), *Brand Name Bullies: The Quest to Own and Control Culture*, John Wiley & Sons, 2005.
- > BOLLIER (David), *Viral Spiral: How the Commoners Built a Digital Republic of Their Own*, New Press, 2009.

- > BOYLE (James), *The Public Domain: Enclosing the Commons of the Mind*, Yale University Press, 2008.
- > GHOSH (Rishab Aiyer), *CODE: Collaborative Ownership and the Digital Economy*, MIT Press, 2005.
- > KLEMENS (Ben), *Math You Can't Use: Patents, Copyright and Software*, Brookings Institution Press, 2006.
- > KRIKORIAN (Gaëlle) et KAPCZYNSKI (Amy), *Access to Knowledge in the Age of Intellectual Property*, Zone Books, 2010.
- > LESSIG (Lawrence), *The Future of Ideas: The Fate of the Commons in a Connected World*, Random House, 2001. **Trad. française** : *L'Avenir des idées. Le sort des biens communs à l'heure des réseaux numériques*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2005.
- > LESSIG (Lawrence), *Free Culture: How Big Media Uses Technology and the Law to Lock Down Culture and Control Creativity*, Penguin Press, 2004.
- > LITMAN (Jessica), *Digital Copyright*, Amherst (New York), Prometheus, 2001.
- > OSTROM (Elinor) et HESS (Charlotte), *Understanding Knowledge as a Commons: From Theory to Practice*, MIT Press, 2007.
- > PATRY (William), *Moral Panics and the Copyright Wars*, Oxford University Press, 2009.
- > SUBER (Peter), *Open Access*, MIT Press, 2012.
- > VAIDHYANATHAN (Siva), *Copyrights and Copywrongs: The Rise of Intellectual Property and How It Threatens Creativity*, New York University Press, 2001.

> COMMUNS ET RESSOURCES NATURELLES

- > BARNES (Peter), *Who Owns the Sky? Our Common Assets and the Future of Capitalism*, Washington, D.C., Island Press, 2001.
- > BUCK (Susan J.), *The Global Commons: An Introduction*, Washington, D.C., Island Press, 1998.
- > BURGER (Joanna), OSTROM (Elinor), *et al.*, *Protecting the Commons: A Framework for Resource Management in the Americas*, Island Press, 2001.
- > COOPER (Melinda), *Life as Surplus: Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, University of Washington Press, 2008.
- > DAVEY (Brian), *Sharing for Survival: Restoring the Climate, the Commons and Society*, Foundation for the Economics of Sustainability, 2012.
- > DOLSAK (Nives) et OSTROM (Elinor), *The Commons in the New Millennium: Challenges and Adaptations*, MIT Press, 2003.
- > DONAHUE (Brian), *Reclaiming the Commons: Community Farms and Forests in a New England Town*, Yale University Press, 1999.
- > FREYFOGLE (Eric T.), *The Land We Share: Private Property and the Common Good*, Island

- Press, 2003.
- > MCKAY (Bonnie J.), et ACHESON (James M.), *The Question of the Commons: The Culture and Ecology of Communal Resources*, University of Arizona Press, 1987.
- > NATIONAL RESEARCH COUNCIL, OSTROM (Elinor), DIETZ (Thomas), *et al.*, *The Drama of the Commons: Committee on the Human Dimensions of Global Change*, National Academy Press, 2002.
- > OSTROM (Elinor), *Governing the Commons: The Evolution of Institutes for Collective Action*, Cambridge University Press, 1990. **Trad. française** : *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Bruxelles, De Boeck, 2010.
- > SHIVA (Vandana), *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*, South End Press, 1997. **Trad. française** : *La Biopiraterie, ou le Pillage de la nature et de la connaissance*, Alias, 2002.
- > STEINBERG (Theodore), *Slide Mountain, or the Folly of Owning Nature*, University of California Press, 1995.
- > WALDBY (Catherine) et MITCHELL (Robert), *Tissue Economies: Blood, Organs and Cell Lines in Late Capitalism*, Duke University Press, 2006.
- > WESTON (Burns H.), et BOLLIER (David), *Green Governance: Ecological Survival, Human Rights, and the Law of the Commons*, Cambridge University Press, 2013.

> TYPES SPÉCIFIQUES DE COMMUNS

- > BOLLIER (David) et RACINE (Laurie), *Ready to Share: Fashion and the Ownership of Creativity*, avec DVD, USC Annenberg School / Norman Lear Center, 2006.
- > BROWN (Michael F.), *Who Owns Native Culture*, Harvard University Press, 2003.
- > FRISCHMANN (Brett M.), *Infrastructure: The Social Value of Shared Resources*, Oxford University Press, 2012.
- > HALLSMITH (Gwendolyn) et LIETAER (Bernard), *Creating Wealth: Growing Local Economies with Local Currencies*, New Society Publishers, 2011.
- > MCSHERRY (Corynne), *Who Owns Academic Work? Battling for Control of Intellectual Property*, Harvard University Press, 2001.
- > SHUMAN (Michael H.), *Going Local: Creating Self-Reliant Communities in a Global Age*, Routledge, 2000.
- > VAN ABEL (Bas), EVERS (Lucas), *et al.*, *Open Design Now: Why Design Cannot Remain Exclusive*, Pays-Bas, Bis Publishers, 2011. Disponible à l'adresse <http://www.opendesign-now.org>.
- > WASHBURN (Jennifer), *University, Inc: The Corporate Corruption of Higher Education*, Basic Books, 2005.

TABLE DES MATIÈRES

> Remerciements	6
<hr/>	
PRÉFACE - Hervé Le Crosnier	9
<hr/>	
INTRODUCTION	13
<hr/>	
I. LA REDÉCOUVERTE DES COMMUNS	21
<hr/>	
II. LA TYRANNIE DU MYTHE DE LA « TRAGÉDIE »	33
<hr/>	
III. L'ENCLOSURE DES COMMUNS	49
<hr/>	
IV. LES ENCLOSURES D'ESPACES ET D'INFRASTRUCTURES PUBLICS	65
> L'enclosure des infrastructures	69
<hr/>	
V. LES ENCLOSURES DU SAVOIR ET DE LA CULTURE	75
> La marchandisation des universités et de la recherche	82
> Les coûts innombrables des enclosures	86
<hr/>	
VI. L'HISTOIRE ÉCLIPSÉE DES COMMUNS	89
> Ce que les sciences de l'évolution nous apprennent sur la coopération	91
> Les traditions juridiques oubliées des communs	94
> L'éclipse du droit des communs	100
<hr/>	
VII. L'EMPIRE DE LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE	105
> Les droits de propriété selon John Locke	112

> La mesure de la richesse	115
> Les communs, une nouvelle forme de gouvernance	117

VIII. L'ESSOR DES COMMUNS NUMÉRIQUES	119
> Tout commença par le logiciel libre	122
> La révolution du libre accès	126

IX. LES MULTIPLES GALAXIES DES COMMUNS	133
> Les communs de subsistance	134
> Les communs des peuples indigènes	136
> Les communs sociaux et civiques	139
> Activités économiques fondées sur les communs	142
> Communs sous garantie publique et communs globaux	146

X. LES COMMUNS, UNE MANIÈRE DIFFÉRENTE DE VOIR ET D'ÊTRE	153
> La métaphysique des communs	156
> Les communs comme mise à l'épreuve du localisme	160
> Les communs, une nouvelle vision du développement	162
> Vers un « rapprochement » entre l'État et les communs ?	163

CONCLUSION	171
-------------------	-----

ANNEXES	179
> Pour récapituler : les communs en quelques mots	179
> La logique des communs et du marché	182

BIBLIOGRAPHIE	185
----------------------	-----