

NEUF ESSENTIELS POUR PENSER LA CULTURE EN COMMUN(S)

OUVRAGE COLLECTIF

Avec une introduction d'Irene Favero



Culture & Démocratie
2017

« Neuf essentiels pour »
Des outils pour vivre ensemble

« Neuf essentiels » est une initiative éditoriale de l'asbl Culture & Démocratie qui consiste en la compilation, introduite et commentée, d'au moins neuf notices bibliographiques concernant des ouvrages utiles pour qui veut s'informer sur un sujet d'actualité touchant à la culture et/ou à la démocratie.

Dans la même collection :

- *Neuf essentiels pour déconstruire le « choc des civilisations »*, Roland de Bodt (2^{de} édition), 2011.
- *Neuf essentiels pour comprendre les « droits culturels » ou le droit de participer à la vie culturelle*, Céline Romainville, 2013.
- *Neuf essentiels pour l'éducation artistique et culturelle*, sous la direction de Sabine de Ville, 2014.
- *Neuf essentiels sur la prison et l'action culturelle en milieu carcéral*, ouvrage collectif, 2015.
- *Neuf essentiels pour un numérique humain et critique*, ouvrage collectif, 2016.

Cet ouvrage a bénéficié du soutien de la Fédération Wallonie-Bruxelles et a été réalisé en partenariat avec Point Culture et la Concertation – action culturelle bruxelloise



Culture & Démocratie
2017

NEUF ESSENTIELS POUR PENSER LA CULTURE EN COMMUN(S)

Introduction de

—
IRENE FAVERO

Avec le concours de

—
**LAPO BETTARINI
ROLAND DE BODT
MORGANE DEGRIJSE
BAPTISTE DE REYMAEKER
SABINE DE VILLE
PIERRE HEMPTINNE
HÉLÈNE HIESSLER
MARYLINE LE CORRE
BÉATRICE MINH
NIMETULLA PARLAKU
JULIE VANDERDONCKT**

SOMMAIRE

AVANT-PROPOS, Pierre Hemptinne	6
CULTURE ET BIENS COMMUNS : UN ENJEU DE DÉMOCRATIE. TRAVAILLER LES COMMUNS PAR LA CULTURE ET LA CULTURE PAR LES COMMUNS, Irene Favero	9
NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES	
– <i>La renaissance des communs</i> , David Bollier	42
– <i>Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle</i> , Pierre Dardot, Christian Laval	52
– <i>Le retour des communs</i> , Benjamin Coriat	60
– <i>Le travail du commun</i> , Pascal Nicolas-Le Strat	66
– <i>Où est passé le bien commun ?</i> , François Flahaut	75
– « Vers les biens communs. Souveraineté et propriété au XXI ^e siècle », Stefano Rodotà	89
– « Le droit à l'épreuve de la résurgence des commons », Isabelle Stengers, Serge Gutwirth	93
– <i>De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures</i> , François Jullien	101
– « Culture and the Commons », dossier de la revue <i>Eurozine</i>	107
– <i>Teatro Valle occupato. La rivolta culturale dei beni comuni</i> , Federica Giardini, Ugo Mattei, Rafael Spregelburd	112
– <i>En communs: une introduction aux communs de la connaissance</i> , Hervé Le Crosnier	121
– <i>Culture libre</i> , Lawrence Lessig	129
– <i>Participer</i> , Joëlle Zask	133
ANNEXE	
– Autres références	144

LES COMMUNS : QUEL(LE) (IM)PERTINENCE ?

Pourquoi les communs ? Pourquoi les rapprocher de l'éducation permanente ? Quelle convergence (ou pas) avec les politiques culturelles publiques ? Pourquoi publier un ouvrage pour stimuler la rencontre entre communs, opérateurs et droits culturels ?

Il faut revenir à ce qui donne du sens à l'émergence actuelle des communs. C'est un contexte global caractérisé par un avenir bouché. Appelons-le capitalocène plutôt qu'anthropocène : il est avéré que la gouvernance économique et écologique du monde nous conduit à la catastrophe et il semble qu'il n'y ait plus de pilote dans l'avion. La volonté d'enrayer les causes de la crise climatique est anémique, les intentions d'arrêter l'épandage massif de poisons pour l'environnement et l'humain plutôt faiblards et les décideurs politiques restent massivement englués dans un modèle culturel basé sur la croissance et la consommation, les deux piliers idéologiques qui sapent lentement mais sûrement la présence humaine sur terre.

Les métiers de la culture ne sont pas là pour distribuer des certitudes, au contraire, plutôt pour aider une prise en compte des doutes, des fragilités, des systèmes de valeur diversifiés plutôt qu'univoques et favoriser l'émergence de capacités individuelles et collectives à élaborer des modèles culturels mieux adaptés aux enjeux mouvants. Il y a tout de

même quelque chose qui semble clair : changer de gouvernance implique de changer de modèle culturel. Il faut échapper à cette naturalisation mortifère de la croissance comme seule issue.

Les politiques culturelles publiques fondées sur l'émancipation, l'accès égalitaire au capital culturel et à l'esprit critique, restent fondamentales. Mais, concrètement, mesurées au niveau de l'impact sur ce qui indiquerait un glissement vers un autre type de gouvernance de l'humain sur terre, elles semblent dépassées par une concurrence redoutable. D'autres manières, d'autres pratiques de phagocyter le temps normalement consacré aux pratiques culturelles, beaucoup plus en phase avec l'esprit du capitalocène, individualiste, friand de jouissances faciles et d'occupations confortables. Le rôle que jouent les interfaces technologiques, connectées à des programmes d'occupation du temps de cerveau disponible, dans l'économie de l'attention y est pour beaucoup.

Le capitalocène est la continuation du mouvement des enclosures, commencé au début de l'histoire capitaliste et qui se poursuit jusqu'au présent le plus actuel, avec de plus en plus de raffinement, avec la marchandisation de l'humain, organique ou psychique, matériel ou immatériel.

Une des figures que prennent les tentatives de répondre autrement à *ce qui vient*, et qui plombe tout de même pas mal le moral des citoyens, est donc ce mouvement des communs. C'est un laboratoire. C'est une volonté d'ouvrir des champs d'expériences. Ce n'est pas un parti avec un programme linéaire. Au contraire, ce champ d'expériences veut sortir du linéaire et du binaire, une manière de faire l'histoire qui colle à celle du progrès, soubassement de la croissance... Cela ne semble pas facile à comprendre : rappelons-nous la perplexité de la presse devant le mouvement Nuit Debout : mais enfin, que voulez-vous ? Quel est votre programme ?

Notre programme est d'occuper la place publique et de débattre entre nous mais sans entre soi! Cette ouverture, cette respiration a fait que, finalement, au bout du compte, aux yeux de beaucoup de journalistes, Nuit Debout manquait de légitimité. Il n'était pas inscrit dans le schéma ordinaire de la lutte politique dont les critères, gauche et droite confondues, correspondent à la reproduction du régime actuel, celui-là même qui garantit la continuation du capitalocène.

Ce laboratoire des communs, détricotant toutes les enclosures qui impuissent sournoisement, néolibéralement, les politiques culturelles publiques, il est donc normal que les travailleurs du secteur socioculturel s'y intéressent, y pressentent des pistes pour accomplir le changement de logiciel humain tant invoqué. Les modes opératoires des communs, à la fois ouverts et rigoureux, répondent aussi à d'autres facteurs qui semblent de plus en plus prioritaires aux travailleurs-euses de la culture : créer de la socialisation, avec des objectifs concrets liés à l'appropriation créative d'une ressource collective, selon des dynamiques participatives de controverses démocratiques et impliquant un partage et une circulation des connaissances. Ce genre de processus réintroduit inévitablement de la lenteur, l'exigence de prendre le temps : et l'on sait que les changements culturels ont besoin de temps ! Tout le contraire de l'accélération – présentée comme inéluctable et justifiant le détricotage des services publics lents et ringards – qu'affectionne le train d'enfer techno-capitaliste, comme pour sidérer et envoûter ses adversaires !

Pierre Hemptinne

*Directeur de la médiation culturelle à PointCulture,
Administrateur de Culture & Démocratie*

CULTURE ET BIENS COMMUNS : UN ENJEU DE DÉMOCRATIE TRAVAILLER LES COMMUNS PAR LA CULTURE ET LA CULTURE PAR LES COMMUNS

« Instruisez-vous parce que nous aurons besoin de toute votre intelligence. Agitez-vous parce que nous aurons besoin de tout votre enthousiasme. Organisez-vous parce que nous aurons besoin de toute votre force. »

Antonio Gramsci, *L'Ordine Nuovo*, n° 1, 1^{er} mai 1919.

Biens communs, bien commun, commun, en commun : voici des mots et désignations qu'on retrouve de plus en plus couramment dans le discours d'acteurs issus de différents domaines. D'origines très diverses, ces acteurs font le plus souvent appel à ce vocabulaire pour inscrire leurs activités dans une réflexion vouée à affirmer la dimension citoyenne de leur action. De quoi réjouir ceux qui militent de longue date sur la question des communs ? Serait-ce la juste récompense des efforts et des combats qui les ont occupés depuis si longtemps ? Rien n'est moins sûr.

En effet, comme cela a été le cas pour d'autres concepts avant celui-ci, les communs semblent être aussi victimes d'un effet de mode qui mène souvent à l'appauvrissement de leur portée politique. Voici donc que l'on convoque ce concept, notamment dans les grands médias, pour qualifier presque toutes les activités « citoyennes » fondées sur la participation des habitants à un objectif commun et sur l'envie de « faire ensemble ». Il en émerge des micro-expériences et expérimentations à différents niveaux, dans lesquelles la

« participation citoyenne » est présentée comme condition suffisante et nécessaire à la construction d'un projet de société nouveau, innovant, visant à un « bien commun » qu'on prend rarement le temps de définir et dont on a du mal à saisir le réel potentiel transformateur.

Les acteurs de la culture, ou plus précisément, du secteur culturel, se sont aussi largement approprié cette expression et n'hésitent pas à inscrire leurs activités dans une démarche de protection ou promotion du/des bien(s) commun(s), voire d'affirmation de la culture comme bien commun. Dans le domaine culturel (comme dans d'autres), cette affirmation est par ailleurs souvent mobilisée dans des contextes de revendication du nécessaire soutien public aux activités artistiques, en parallèle d'arguments destinés à démontrer, chiffres à l'appui, la contribution économique du secteur culturel au PIB national (sept fois plus que l'industrie de l'automobile!). Oui : avec la culture (entendue comme secteur culturel) on remplit les ventres. Peut mieux faire.

BALISES POUR UNE DÉFINITION

Quiconque curieux d'en savoir plus sur les biens communs constatera très vite que la première difficulté est celle de trouver une définition unique. Dans cette recherche, on se trouvera confrontés d'abord à des définitions rigoureuses issues notamment des sciences économiques et/ou du droit, présentant souvent les ingrédients constitutifs d'un (bien) commun (matériel ou immatériel).

On rencontrera ensuite des définitions relevant d'une approche politico-morale ou éthique, et qui soulignent le potentiel de changement du concept et de la praxis des communs. Dans ce type de proposition, on s'éloigne alors souvent d'une vision « gestionnaire » des (biens) communs pour explorer, plutôt, le commun en tant que principe politique,

ouvrant de nouvelles pistes qui vont, selon les auteurs, d'une tendance réformatrice jusqu'aux mouvances libertaires visant à la subversion de l'ordre/désordre établi.

Le parcours que nous proposons dans cette introduction n'a en aucun cas la prétention de vouloir trancher cette question ou de proposer un panorama exhaustif de toutes les possibles définitions que chercheurs et militants ont donné et donnent des communs. C'est au fond la volonté même de cet ouvrage de montrer, par la diversité des références qu'il présente, les différentes approches qui existent autour de la question du commun¹.

Toute précaution prise, il est cependant presque inévitable, dans un ouvrage qui se veut approfondir la question des communs, de ne pas s'arrêter sur l'une des premières tentatives de définition. Il s'agit de celle qu'en a proposé Elinor Ostrom, prix Nobel d'économie (2009), qui a consacré la plupart de son œuvre à l'étude de ce qu'elle appelle les *common-pool resources* ou « ressources communes ».

Les travaux d'Ostrom s'inscrivent dans une critique du modèle anthropologique sur lequel l'économie s'est fondée notamment à partir des années 1960 avec la mise en œuvre, sur le plan international, des théories de l'École de Chicago. Non, nous ne sommes pas les *hominis aeconomici* qu'on veut nous faire croire et nos comportements ne sont pas régis que par le calcul visant à la maximisation du profit immédiat, affirme Ostrom. À travers l'analyse de cas concrets de communautés ayant établi des règles pour la bonne gestion de ressources communes, elle fait la démonstration de

¹ C'est précisément ce constat de la diversité d'approches qui est à la base, par exemple, de la riche collection de définitions des communs proposée par la plateforme Remix the commons : http://wiki.remixthecommons.org/index.php?title=Définition_des_communs.

la manière dont les hommes, depuis toujours, ont réussi à instaurer des systèmes de gouvernance visant non pas à la maximisation du profit individuel mais au maintien des ressources dont dépendait la survie de la communauté. Indirectement, elle démontre comment le modèle de l'*homo œconomicus* est en vérité anthropologiquement inadapté à décrire le comportement humain et la façon dont les hommes conçoivent leur rapport aux biens auxquels ils pourraient accéder librement.

Les travaux d'Ostrom ont notamment permis de remettre en discussion la véracité de ce qu'on appelle la « tragédie des communs », d'après le titre de l'essai de Garrett Hardin publié en 1968². Dans ce texte, l'écologue américain affirmait que, dès lors que les hommes ont un accès libre à une ressource, ils tendent à œuvrer selon une logique prédatrice fondée sur la surexploitation de celle-ci, en la destinant à l'épuisement. Or dans sa théorie, Hardin faisait l'impasse sur le fait que les hommes, comme le démontrent en partie les cas analysés par Ostrom, ont aussi su se donner des règles et développer des comportements coopératifs et de non-concurrence dans leur rapport aux biens (et aux autres hommes).

Avec tous les dangers que cela comporte³, l'attribution du Nobel à Ostrom a permis de remettre sur le devant de la scène une approche de l'économie qui, loin d'être nouvelle,

2 Garrett Hardin, « The tragedy of the commons », *Science*, n° 162, p. 1243, 1968. Disponible sur www.sciencemag.org/content/162/3859/1243/full

3 Comme le souligne Ugo Mattei dans son livre *Beni comuni. Un manifesto* : « À la plus haute reconnaissance académique succède inévitablement l'attraction de son objet au cœur de la recherche "scientifique", ce qui, dans le cadre de ce qu'on appelle les sciences sociales (l'économie est la seule d'entre elles à recevoir le prix [Nobel] !), implique une réduction du sujet aux présupposés fondamentaux du positivisme scientifique. » (Traduction de l'italien.)

permettait enfin de remettre en cause l'aura de « loi naturelle » dont cette discipline avait su se charger : le « Samuelson », manuel de référence pour tout étudiant en économie, a perdu de sa valeur christique ; l'économie réaffirme sa valeur de construction culturelle, questionnable, muable, discutable et peut-être, par conséquent, plus démocratique. Elle ne reste « science dure » que pour ceux qui la subissent.

Nous retrouvons dans l'approche d'Elinor Ostrom les trois piliers qui sont à la base de la plupart des définitions proposées des communs : une ressource, le bien commun, gérée par une communauté se donnant des règles de gouvernance – là encore, le terme est sujet à discussion – pour sa gestion⁴.

L'avantage d'une telle définition est qu'elle rend le sujet immédiatement saisissable, qu'il s'agisse de ressources naturelles ou de biens communs de la connaissance, voire de biens issus des industries culturelles. Par ailleurs, le mouvement des communs s'est largement orienté vers un approfondissement de ce que l'application d'une telle théorie pouvait ouvrir dans ces domaines spécifiques. Il mobilise de plus en plus d'acteurs et de chercheurs avec des résultats remarquables sur le terrain, aussi bien au niveau local qu'aux niveaux national et international. De nouveaux modèles économiques fondés sur des logiques contributives et une juste redistribution des bénéfices s'élaborent, de nouvelles formes de propriété collective s'expérimentent, de nouvelles modalités d'activation de la participation citoyenne se mettent en place. Le politique, « au sens positif du mot » – comme on se sent désormais obligés de le préciser –, en ressort « réenchanté ».

4 « Les communs sont des biens-ressources, ni privés, ni publics, partagés et gérés par une communauté qui en définit les droits d'usage (droit d'accès, de partage, de circulation...) » David Bollier, *La renaissance des communs* (voir notice p. 42).

L'autre avantage offert par la définition d'Ostrom, c'est qu'elle nous permet d'élargir notre focale au-delà de la seule « ressource » et des caractéristiques propres qui ont façonné dans le temps la taxonomie des biens dont découlent différents régimes de propriété. Parmi les plus connus, le régime de la propriété privée et celui de la propriété publique. On connaît l'histoire, le premier cours d'économie le rappelle : on applique la première forme de propriété lorsqu'on se trouve face à des biens rivaux (l'utilisation par une personne empêche l'utilisation par d'autres) et exclusifs (peut être empêché l'usage de ce bien par un « agent économique »). Les biens non-rivaux et non exclusifs se verront attribuer quant à eux un régime de propriété publique.

Sortant ainsi d'une définition basée sur les caractéristiques propres de ces biens, Ostrom nous permet de poser notre attention sur tout ce que les hommes, organisés en communautés, mettent en place autour d'elles : quelles nouvelles institutions sont créées pour la gestion de la ressource ? Quelles règles – donc négociations collectives – sont nécessaires pour sa préservation (biens communs naturels) ou son enrichissement (biens communs informationnels) ? Quelle distribution des droits (d'accès, de gestion, d'exclusion, d'aliénation) se met en place ?⁵

5 L'existence de ces systèmes de distribution des droits est à la base de la distinction proposée notamment par Benjamin Coriat entre communs (<https://soundcloud.com/sylviafredriksson/benjamin-coriat-communs?in=sylviafredriksson/sets/benjamin-coriat>) et biens communs (<https://soundcloud.com/sylviafredriksson/benjamin-coriat-biens-communs?in=sylviafredriksson/sets/benjamin-coriat>). Pour en savoir plus : Benjamin Coriat, *Le retour des communs* (voir notice p. 60) et *La crise de l'idéologie propriétaire*, Les liens qui libèrent, Paris, 2015.

Dans *Beni comuni. Un manifesto*, le juriste italien Ugo Mattei va plus loin dans ce travail de qualification des biens communs. En qualifiant les liens qui se tissent autour de ces ressources, il nous éloigne davantage de la tentation de faire entrer les biens communs dans l'une des catégories de la taxonomie des biens. Nous sortons donc d'une logique de classement de ces biens sur la base de caractéristiques qui leur sont intrinsèques.

En effet, Mattei présente les communs comme des ressources qui relèvent autant de l'être que de l'avoir : « On n'a pas un bien commun, on est un bien commun », dit-il. Les biens communs semblent catalyser l'identité d'une communauté plus ou moins élargie. Ce sont des biens qui font sens pour cette communauté puisqu'ils racontent quelque chose de son histoire, de ses valeurs. Poser ce regard sur les communs nous pousse alors à nous interroger sur les liens de sens davantage que sur les biens, et à prendre en compte les communs en tant que catégorie relationnelle. Ugo Mattei nous invite de cette manière à nous concentrer sur les liens de dignité qui s'établissent entre les hommes autour des communs.

Mattei dit, en prenant l'exemple du travail : « L'objectif de la revendication du travail comme bien commun est de permettre aux travailleurs l'accès à une existence libre et digne dans le cadre d'une production écologiquement durable, qui respecte donc pleinement aussi (et encore plus) les droits de ceux qui ne travaillent plus ou pas encore et qui vivent dans cette communauté. »⁶

Ugo Mattei fait partie d'un groupe de juristes qui ont œuvré, au sein de la « Commission Rodotà »⁷, pour l'inscription de la catégorie de « biens communs » au code civil italien, aux côtés des « biens publics » et des « biens privés ».

6 Ugo Mattei, *Beni comuni, un manifesto*, Editori Laterza, Bari, 2011, p. 54.

7 Voir notamment la notice en p. 112.

Le juriste italien Stefano Rodotà, qui a donné son nom à ce groupe, établit un rapport de dépendance entre biens communs et respect des droits fondamentaux des personnes. Les biens communs sont ainsi définis comme les biens dont l'utilité est fonctionnelle à l'exercice des droits fondamentaux ainsi qu'au libre développement de la personne. Comment contester l'utilité fonctionnelle d'un bien tel que l'eau pour le respect du droit à la vie ?⁸ Les biens communs, dit Rodotà, « exigent une forme différente de rationalité, capable d'incarner les changements profonds que nous vivons et qui investissent la dimension sociale, économique, culturelle et politique. Nous sommes ainsi obligés de dépasser le schéma dualiste, de dépasser la logique binaire qui a dominé depuis deux siècles la réflexion occidentale – propriété publique et propriété privée. Et tout cela se projette dans une dimension de citoyenneté, en raison du rapport qui s'institue entre les personnes, leurs besoins, les biens qui peuvent les satisfaire, en modifiant ainsi la configuration même des droits définis comme droits de citoyenneté, et des modalités de leur exercice ».⁹

On redéfinit ainsi le rapport entre le monde des personnes et le monde des biens, rapport qui ne peut être réduit au modèle dualiste propriété publique/propriété privée : « Un ensemble de relations est désormais confié à des logiques non propriétaires. » Dans ces logiques, les biens sont au centre d'un ensemble d'intérêts et de relations qui dépend

8 La question n'est pas rhétorique, compte tenu des énormes enjeux économiques qui se concentrent partout dans le monde autour de cette ressource vitale. Pour prendre deux exemples qui ont fait école : la guerre de l'eau de Cochabamba en Bolivie (https://fr.wikipedia.org/wiki/Guerre_de_l'eau_%28Bolivie%29) et le référendum pour la reconnaissance de l'eau comme bien commun en Italie en 2011 (<http://www.raison-publique.fr/article683.html>).

9 Stefano Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Editori Laterza, Bari, 2012, p. 107. (Traduction de l'italien)

non pas d'une prérogative liée à la propriété du bien mais de l'accès à ce bien. On passe de la logique exclusive et excluante de la propriété (qu'elle soit publique ou privée) à celle de l'accessibilité. « L'accès, entendu comme droit fondamental de la personne, s'impose comme lien nécessaire entre droits et biens. »¹⁰ L'approche de Rodotà vis-à-vis de la question des communs nous mène moins à chercher une autre façon de posséder qu'elle ne nous pousse à prendre en compte « l'envers de la propriété ».

La perspective des droits fondamentaux appliquée à la notion de biens communs ouvre un champ d'exploration nouveau. Elle nous pousse à nous interroger non seulement sur des ressources matérielles – des biens – mais aussi sur tous les lieux et les instances où se mettent en œuvre et se négocient, au quotidien, les droits fondamentaux des personnes : le droit à la santé, au travail, au logement, à l'éducation... L'exploration du lien entre communs et respect des droits fondamentaux des personnes est sans doute en ce sens l'un des principaux défis qui se posent aux militants et chercheurs en la matière, quel que soit leur champ d'action.

Ce lien est rappelé entre autres par l'auteur de l'ouvrage *Voisinage et communs*¹¹, « p.m. ». Il y pose les droits fondamentaux en tant que « balises » accompagnant la réflexion autour des communs. En se référant notamment aux huit principes de conception essentiels pour Ostrom au succès de ces institutions-communs¹², il écrit : « Il est évident que ces règles ne donnent pas accès par elles-mêmes à la vie bonne pour tout le monde. La définition de frontières peut impliquer

10 Stefano Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, op. cit.

11 p.m., *Voisinages et communs*, Éditions de l'Éclat, Paris, 2016.

12 https://fr.wikipedia.org/wiki/Elinor_Ostrom#Principes_des_gestion_de_ressources_communes

l'exclusion des femmes, des membres d'autres castes ou de groupes ethniques ou religieux ou être fondée sur des statuts légaux (par exemple des immigrants). Ce n'est que lorsqu'elles sont combinées avec le droit à la subsistance générale ou les droits de l'homme en général qu'elles gouvernent des Communs réels. Si ça n'est pas le cas nous n'avons qu'une simple forme d'"enclosure" générale.»¹³

Petite parenthèse personnelle qui nous permettra de mieux comprendre cette approche : il y a quelques années, lors d'une discussion avec une amie professeure d'université vivant à Rome, alors que nous dressions un panorama des différentes expériences de commun émergeant dans la ville, nous avons été confrontées à un cas de conscience. Nous cherchions des expériences pouvant démontrer la validité de la définition d'Ostrom : des communautés ayant été capables de se donner des règles de gouvernance pour la protection d'un commun, matériel ou immatériel. Mon amie avait auparavant souhaité mettre en place un programme de « visites » de tels lieux avec ses étudiants en architecture et avait dressé avec eux une liste de ces expériences. C'est là que l'un de ses étudiants proposa l'improposable : pourquoi pas CasaPound ? Gêne. CasaPound est une réalité très connue du tissu politique romain et national en Italie. CasaPound est un squat romain occupé par une communauté de personnes fières de se présenter en tant que « fascistes du troisième millénaire ». Cette joyeuse communauté s'est aussi donné des règles strictes pour la gestion de ce lieu et, encore plus dérangeant, organise des actions ouvertes sur le quartier et sur la ville.

13 p.m., *Voisinages et communs*, op. cit., p. 46.

Pourquoi pas CasaPound, alors ? Dans ce cas-ci, comme dans nombre d'autres exemples susceptibles d'illustrer la mise en pratique des communs, on pourrait identifier plusieurs niveaux de lecture quant à la ressource qui fait l'objet de l'attention et de la protection de cette communauté : le bâtiment qu'ils occupent, la mémoire de la période fasciste, l'identité italienne, ... Pourquoi pas CasaPound, alors ? La réponse nous vient justement des droits fondamentaux : on ne saurait pas imaginer un bien commun dont l'accès se fonde, comme dans ce cas, sur la discrimination sociale, économique ou culturelle.

En garantissant une réflexion sur l'inscription de telles expériences, aussi modestes soient-elles, dans un projet politique plus vaste de création d'une réelle culture démocratique, les droits fondamentaux constituent des repères pour le travail autour des communs. Ils sont une condition *sine qua non* pour l'affirmation de ces pratiques dans une logique réelle de bien commun.

LA CULTURE, UN BIEN COMMUN ?

Compte tenu de la diversité des approches de la question des communs, on imagine sans peine l'étendue des champs d'exploration théorique et pratique qu'ouvre le rapprochement entre communs et culture. Une question qui émerge d'emblée à l'égard de ce rapprochement est la suivante : la culture est-elle un bien commun ? Plutôt qu'une question, c'est même une affirmation, voire une revendication qu'on a vu apparaître : « La culture est un bien commun ! », à protéger et défendre.

Une rapide recherche de l'expression sur Google nous sera bien utile pour une analyse sauvage de la façon dont la réflexion sur ce sujet s'est organisée dans le débat public mainstream. Sans dresser un panorama complet de ce que les algorithmes nous proposent en la matière, on verra que

se rencontre très souvent une affirmation qui me semble bien résumer la confusion entourant cette expression : « La culture est un bien commun qui doit être préservé et transmis à tous. En France, la culture est un bien public qui doit être accessible à tout citoyen. »¹⁴ Alors : la culture, bien commun ? Ou la culture, bien public ? De quoi parle-t-on exactement ? Et on se rend bien compte que, en toile de fond, la véritable interrogation qui émerge est une vieille question : la culture, un bien ?

Cela nous renvoie inévitablement à un autre énoncé qui a accompagné le débat culturel au cours des dernières décennies, alors que s'affirmait la nécessité d'une « exception culturelle » dans l'application des règles du libre-échange : « La culture n'est pas une marchandise comme les autres. » Presque tous s'accordaient là-dessus, et ce « tous » incluait une faune très diverse, faite de ministres de la Culture, d'intermittents du spectacle, de syndicalistes, de représentants des industries culturelles et de l'étudiante en économie de la culture que j'étais. Pourtant, comme l'a souligné Alain Brossat¹⁵, on sentait bien que c'était un « non » qui voulait dire « oui ». La culture n'était peut-être pas une marchandise comme les autres, mais c'était quand même une marchandise. Le terrain sur lequel se situait le débat sur l'« exception culturelle » restait celui de l'économie et de la propriété privée monolithique, excluante et exclusive. C'était le terrain qui servait de théâtre à l'affrontement entre libre-échangistes et protectionnistes. L'enjeu était d'arracher des exceptions à cette logique pour les denrées culturelles : on est loin de l'« envers de la propriété » que Stefano Rodotà nous invite à explorer.

14 Déclaration du 1er novembre 2014, tirée du site des Jeunes communistes de France. <http://www.jeunes-communistes.org/2014/11/01/culture-est-bien-commun-11754>. Dernière consultation le 6/10/2017

15 Alain Brossat, *Le grand dégoût culturel*, Seuil, 2008. p. 7-15.

Il me semble que là encore, les communs ouvrent une troisième voie en offrant au débat un terrain qui se situe sur un autre plan. Et ceci, même lorsqu'ils touchent à la question des régimes de propriété des biens culturels (question qui demeure un enjeu central du débat autour des communs).

En matière de biens communs, il me semble intéressant d'approfondir les chemins qu'ouvrent les deux interprétations les plus courantes du mot « culture » : d'un côté, la culture entendue au sens classique comme « les arts et les lettres », autour desquels un secteur, des industries et des politiques culturelles se sont structurés. De l'autre, la culture entendue au sens anthropologique plus large comme « l'ensemble des traits distinctifs, spirituels et matériels, intellectuels et affectifs, qui caractérisent une société ou un groupe social. Elle englobe, outre les arts et les lettres, les modes de vie, les droits fondamentaux de l'être humain, les systèmes de valeurs, les traditions et les croyances »¹⁶.

Pour ce qui concerne la première interprétation, le champ a été largement investi par les acteurs des communs, notamment pour faire face aux tentatives d'enclosure des données, des biens et des contenus culturels. Ces tentatives visent à la création d'obstacles à la libre circulation de ces ressources alors même que, par leur nature et par le développement technologique – en particulier d'Internet –, ces ressources pourraient circuler librement¹⁷. La propriété intellectuelle

16 Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles. Conférence mondiale sur les politiques culturelles, Mexico City, 26 juillet-6 août 1982.

17 Voir à ce sujet Lawrence Lessig, *Culture Libre*, qui montre comment les médias utilisent la technologie et la loi pour confisquer la culture et contrôler la créativité, 2004. Cet ouvrage fait l'objet d'une notice en p. 129.

est dans ce cas le nerf de la guerre. Les défenseurs de la libre circulation de la connaissance œuvrent pour une « réappropriation de la propriété », contrastant avec l'idée que le droit de propriété sur les communs de la connaissance doit être pris en compte comme un droit unifié et exclusif. Comme le proposait Ostrom, le modèle vertueux de gestion de ces communs qui s'impose est la répartition équilibrée d'un faisceau de droits¹⁸ entre une multiplicité d'acteurs et la mise en place d'arrangements institutionnels adéquats.

Un billet de Calimaq récemment publié sur le site S.I.Lex¹⁹ apporte un éclairage intéressant sur cette question. Il permet de comprendre l'idée d'« envers de la propriété », évoquée plus haut en rapport avec l'approche des communs selon Rodotà. Dans ce billet, Calimaq se réfère à l'argumentation proposée par Henri Verdier²⁰ qui vise à démontrer le caractère structurellement « commun » de la culture (c'est-à-dire des biens culturels). L'argumentation de Verdier se fonde sur le fait que « le monde de la culture est le seul qui a conservé le sens de la diversité des situations et des usages, qui a construit un droit moral, qui a distingué droit de propriété, droit de reproduction, droit de diffusion, droit de modification, droit d'exploitation commerciale, et qui a appris à les conjuguer ».

¹⁸ Pour connaître l'histoire de cette notion, voir <https://regulation.revues.org/10471>

¹⁹ Calimaq, « La Culture est-elle “structurellement” un bien commun ? », 15 octobre 2017. <https://scinfolex.com/2017/10/15/la-culture-est-elle-structurellement-un-bien-commun/>

²⁰ Administrateur général des données de l'État en France et directeur de la Direction interministérielle du numérique et du système d'information et de communication de l'État (DINSIC). Voir Henri Verdier, « La Silicon Valley est-elle en passe de devenir la capitale de la culture ? », www.henriverdier.com, 1^{er} octobre 2017.

De cette façon, Verdier reprend un élément central de la théorie économique des communs : celui d'une division de la propriété en cinq faisceaux de droits indépendants. Il en découle une distinction entre détenteurs des droits d'accès, de prélèvement, de management, d'exclusion et d'aliénation de la ressource.

Ainsi, la propriété n'est pas monolithique comme on a appris à la concevoir. Les droits listés par Verdier dans sa proposition de démonstration de la nature structurellement commune de la culture ne sont pas de la même nature que ceux du faisceau de droits d'Ostrom, bien au contraire : ce sont des droits exclusifs de propriété. « Si la Culture se rapproche “structurellement” d'un bien commun, écrit Calimaq, ce n'est donc pas tant en raison du caractère “sécable” des différents droits exclusifs dont bénéficient les auteurs, mais parce que, dès l'origine, le droit d'auteur n'a jamais été conçu sous la forme d'un droit de propriété absolu. » Calimaq démontre au contraire comment le droit d'auteur a été initialement conçu comme une propriété partagée associant le public à la propriété de l'auteur, du fait même de la divulgation des œuvres de l'esprit auprès de ce public. Il ajoute : « Or c'est justement cette conception d'une “propriété conjointe” qui justifie l'existence des exceptions au droit d'auteur, lesquelles viennent aménager des droits d'usage sur les œuvres sans attendre que celles-ci accèdent au domaine public. Il en résulte que toutes les œuvres – et pas simplement celles volontairement placées sous licence libre par leurs auteurs – sont en réalité des biens communs, parce que la législation organise la répartition d'un faisceau de droits distribués sur leur usage. Les licences libres ne font en réalité que pousser plus loin cette logique de “communification” des œuvres, en allant au-delà du plancher fixé par la loi et en anticipant tout ou partie des conséquences de l'entrée dans le domaine public. »

Par la démonstration qu’il propose, Calimaq nous montre d’abord que la première façon dont les communs renversent la propriété passe par une opération de récupération de l’histoire des structures juridiques, économiques et sociales appliquées à notre relation aux biens. La réappropriation de la propriété – et son renversement – est avant tout un processus culturel que les militants des communs mettent méticuleusement en œuvre, mobilisant l’histoire des idées et démontrant que celles que l’on croit être des lois naturelles tant elles sont ancrées dans nos façons de voir et d’interpréter le monde sont en réalité des constructions culturelles qui peuvent se défaire comme elles se sont faites. Ils ouvrent ainsi un champ de possibles pour l’action.

Le débat se situe sur un plan autre, celui du renversement du cadre tout puissant de la propriété exclusive. On travaille certes à l’arrachement d’exceptions pour ces biens, mais on questionne en même temps le cadre global dans lequel ces exceptions s’inscrivent. On agit ainsi sur un plan symbolique, on va au-delà de la posture de défense et on ouvre des pistes pour l’élaboration d’autres façons de concevoir la propriété, fondées souvent sur des mécanismes de détournement des lois de la propriété privée, comme l’ont fait les défenseurs du copyleft²¹. C’est un *modus operandi* éminemment culturel.

LES ACTEURS DE LA CULTURE ET LES COMMUNS

S’ils ont investi le champ de la propriété intellectuelle, les incursions des communs dans le secteur culturel ne se sont pas limitées à ce champ d’exploration et d’action. On remarquera, par ailleurs, que les acteurs du secteur artistique et culturel

²¹ Fondé sur une procédure de détournement du droit d’auteur exclusif dont les auteurs jouissent sur leurs créations. Sur la base de cette prérogative, l’auteur donne en effet l’autorisation d’utiliser, d’étudier et de diffuser son œuvre à condition que cette autorisation reste préservée.

ont été parmi les premiers à s’approprier – au sens noble du terme, cette fois – la question des communs en développant des expérimentations parmi les plus réussies en la matière. Et ce n’est sans doute pas un hasard si les acteurs culturels italiens ont été parmi les plus actifs en ce sens. Si en France et dans bien d’autres pays la culture fait l’objet d’une politique publique structurée, cela est beaucoup moins évident en Italie. Contrairement à ce qui se passe ailleurs, les espaces et enjeux culturels laissés inoccupés par la force publique italienne restent nombreux : pas de statut d’intermittence, situations d’occupation de lieux qui durent parfois depuis des décennies sans faire l’objet d’une régularisation, lieux culturels abandonnés ou absolument nécessaires mais inexistantes. Ce sont autant d’espaces, réels ou symboliques, existant ou à créer, que les acteurs de la société civile ont su et pu investir – non sans difficultés – pour développer des projets fondés sur l’idée d’une gestion de ces biens comme des biens communs.

On ne peut pas ne pas citer le Teatro Valle, un théâtre historique dans l’hyper centre de Rome qui, menacé d’être vendu à des privés, a été occupé pendant trois ans par des artistes et des techniciens du spectacle qui ont su mettre en place un système de gestion ouvert et transparent fondé sur l’idée que le commun à défendre, plus encore que le bâtiment historique, était en vérité l’ensemble de connaissances, de savoirs et de savoir-faire qui se construisait au sein et autour de cette structure²².

Ou encore l’ex-Asilo Filangieri de Naples « un espace ouvert où se consolide une pratique de gestion partagée et participative d’un espace public consacré à la culture et aux usages civiques. Un usage différent d’un bien public, non plus basé sur l’attribution (concession) à un sujet privé,

²² Voir notice p. 112.

mais ouvert à tous ceux qui travaillent dans le secteur de l'art, la culture et du spectacle qui, de façon participative et transparente, à travers une assemblée publique, partagent des projets et cohabitent ces espaces »²³. Par l'occupation, ces acteurs culturels ont fait face à l'immobilisme institutionnel en développant un processus d'auto-détermination donnant lieu à une nouvelle institution fondée sur la coopération et l'autonomie de la culture. Plus encore, l'expérience de l'Asilo est à l'origine de la reconnaissance, par une délibération de la municipalité de Naples, de sept autres espaces culturels de la ville en tant qu'« espaces qui par leur vocation même (positionnement dans le territoire, histoire, caractéristiques physiques) sont devenus d'usage civique et collectif et ont acquis une valeur de biens communs ».

Un autre exemple est celui du collectif d'artistes Macao qui, en 2012, après avoir occupé un gratte-ciel près de la gare de Milan, a atterri, suite à de nombreuses expulsions, dans son actuel siège : un bâtiment Art nouveau appartenant à une entreprise à participation publique gérant les marchés agroalimentaires de la ville de Milan. Un autre endroit vide, inoccupé, un trou dans le tissu urbain qui, suite à l'occupation par ce collectif, s'est vu restituer un usage (d'abord culturel). En mai dernier, menacé pour la énième fois d'expulsion, le collectif est entré en dialogue avec la municipalité en mettant sur la table une proposition qu'ils ont eux-mêmes appelée « scandaleuse ». Comme pour le cas du copyleft, il s'agit cette fois encore d'un détournement des règles du droit privé pour faire de ce bâtiment un bien commun. Prenant exemple sur le Mietshäuser Syndikat de Berlin²⁴, les occupants ont proposé

23 <http://www.exasilofilangieri.it/chi-siamo/> (Traduction de l'italien.)

24 Une coopérative qui se fonde sur l'acquisition collective de propriétés privées occupées.

l'acquisition du bâtiment par une société à responsabilité limitée (srl) fondée par eux-mêmes. Cette acquisition s'assortirait d'une condition fondamentale : le bâtiment ne serait plus revendable. Cela permettrait de l'extraire des logiques de spéculation foncière. Mais la ville ne semble pas sensible à cette proposition.

Aux modalités d'acquisition du bien s'ajoute la mise en place d'un mode de gouvernance faisant de la participation active au développement du projet de Macao l'une des conditions *sine qua non* pour faire partie de la srl. Il s'agit pour eux, encore une fois, de « renverser le droit », d'intervenir et d'infléchir directement le cadre juridique appliqué à ce bien : Macao propose un modèle de gestion de l'espace occupé qui n'est pas « récupérable » par les logiques qui ont vu partout dans le monde, maquiller des processus de gentrification en opérations de « réhabilitation », la « smartification » joyeuse et durable de quartiers à fort potentiel d'investissement.

Mais comme le rappellent les militants engagés dans le projet, le problème n'est pas tant d'ordre légal que d'ordre culturel : il s'agit de faire face à « une sorte de blocage de l'imaginaire. Il y a quelque chose dans la *forma mentis* des individus qui fait que certaines solutions paraissent presque inimaginables. Si tu n'as pas l'argent ou tu ne réponds pas au bon appel à projets, alors la ville ne t'appartient pas ; et si tu fais quelque chose d'illégal, comme occuper un lieu, alors tu rentres dans un régime symbolique de culpabilité. Sortir de ces contraintes est très important. S'il existait une masse critique en mesure d'exprimer ce changement, elle pourrait alors changer même le droit. Le problème, je le répète, est d'abord d'ordre culturel »²⁵.

25 Giorgio Fontana, « Il collettivo Macao sfida la politica per ripensare Milano », article paru dans *L'Internazionale*, 5 juin 2017. <https://www.internazionale.it/reportage/giorgio-fontana/2017/06/05/macao-milano-occupazioni> (Traduction libre de l'italien.)

L'APPORT DES DROITS CULTURELS À LA PRATIQUE DU COMMUN

Revenons à la distinction entre une interprétation étroite de la culture (les arts et les lettres) et la prise en compte de la culture « au sens anthropologique ». Pour ce qui concerne cette dernière, la notion de droits culturels s'inscrit dans la continuité du lien entre communs et droits fondamentaux des personnes qu'ont exploré les travaux des juristes italiens.

Les droits culturels, déjà présents dans différents outils juridiques internationaux et nationaux, ont été pendant longtemps le parent pauvre des droits de l'Homme. C'est dans une volonté d'éclairer et de développer une approche systémique à l'analyse de ces droits que le Groupe de Fribourg les a rassemblés en 2007 dans la Déclaration des droits culturels²⁶.

En s'appuyant sur une définition large de la culture²⁷, cette Déclaration, dite « de Fribourg », présente et met en lien des droits culturels « connus » tels le droit à l'éducation, le droit de participer à la vie culturelle ou encore le droit à l'information, avec d'autres droits encore assez méconnus tels le droit de choisir et voir respectée son identité culturelle, le droit de se référer ou non à une ou plusieurs communautés culturelles, ou encore le droit de participer à des coopérations culturelles ainsi qu'à l'élaboration, la mise en œuvre et l'évaluation des décisions qui la concernent et qui ont un impact sur l'exercice de ses droits culturels.

26 Voir le texte de la Déclaration de Fribourg (<http://droitsculturels.org/observatoire/presentation/mission/declaration-de-fribourg/>) et son commentaire : Patrice Meyer-Bisch et Mylène Bidault (en collab.), *Déclarer les droits culturels. Commentaire de la Déclaration de Fribourg*, Schulthess Éditions romandes/Bruylant, Genève/Bruxelles, 2010.

27 « Le terme "culture" recouvre les valeurs, les croyances, les convictions, les langues, les savoirs et les arts, les traditions, institutions et modes de vie par lesquels une personne ou un groupe exprime son humanité et les significations qu'il donne à son existence et à son développement. » Déclaration de Fribourg (Art. 2a).

Le Groupe de Fribourg œuvre depuis 20 ans à la démonstration de l'effet de levier que ces droits exercent sur la réalisation de l'ensemble des autres droits de l'Homme. En effet, ces droits constituent autant de repères pour le respect de la dignité des personnes qui s'exprime aussi dans la façon dont les droits fondamentaux sont rendus effectifs pour chacun.e. Leur force, selon moi, est justement d'approfondir la définition des conditions matérielles qui permettent la réalisation de la dignité des individus et une meilleure identification du « niveau d'adéquation » dans l'accès aux ressources fondamentales.

Lorsqu'on se penche sur les chartes internationales instituant les droits fondamentaux des personnes (droit à la santé, à l'alimentation, droit de participer à la vie culturelle, droit au travail...) on ressent toujours une petite gêne à la lecture des termes « dignité » et « niveau adéquat ». Intuitivement, on sent que c'est précisément à cet endroit que se joue la dimension culturelle des droits fondamentaux : comment distinguer une vie digne d'une autre qui ne l'est pas ? Quel est le seuil qui nous permet de dire que le droit à une nourriture « adéquate » est respecté ou qu'il ne l'est pas ? Les droits culturels nous permettent de nous glisser dans cette brèche et nous donnent des outils pour identifier ces seuils.

Il ne s'agit en aucun cas de relativiser les droits fondamentaux ou de les redimensionner. Pour reprendre une citation de Stefano Rodotà qui me semble s'appliquer parfaitement aux droits culturels, il s'agit, au contraire, de proposer une « plus forte fondation de la dignité dans la réalité d'une personne arrachée au caractère absolu de catégories abstraites. La dignité n'est pas confiée à l'abstraction mais se construit de façon à devoir être constamment mesurée sur la base de

situations concrètes, ainsi, la possibilité de s'en référer [à la dignité] et d'en exiger la mise en œuvre devient plus directe et rigoureuse »²⁸.

Si l'on revient maintenant aux définitions proposées en première partie de cette contribution, on peut avancer que les droits culturels constituent une grille d'analyse qui nous aide à mieux apprécier la texture des liens qui se tissent autour des communs, à aller plus loin dans l'analyse de la qualité des attachements qu'ils instaurent. Une lecture au prisme des droits culturels nous permet d'aller vérifier si et en quoi ces attachements deviennent source de libération en garantissant l'expression de la dignité des personnes – de chacune des personnes impliquées dans la pratique d'un commun. Elle nous pousse à nous interroger : le lien qui s'instaure entre le sujet du droit (la personne) et l'objet du droit (par exemple, la nourriture, la santé) est-il un lien de dignité ? Comment ce lien peut-il devenir un levier pour l'expression de la personne dans sa dignité ? Comment les actions qui se reconnaissent dans l'exercice du commun contribuent-elles au développement des capacités des personnes, prises singulièrement ou en tant que communauté ?

Une observation des pratiques des communs au regard des droits culturels pourrait dès lors guider le nécessaire travail d'analyse que chaque communauté serait amenée à conduire autour de son action. Chaque expérience développée autour des communs – aussi petite soit-elle – se retrouverait déployée dans tout son potentiel démocratique, tout en interrogeant en même temps le cadre institutionnel dans lequel elle s'inscrit.

Prenons l'exemple d'une des pratiques qui souffrent le plus de la banalisation de l'idée de biens communs que je dénonçais plus haut : la communauté qui se réunit autour d'un jardin

28 Stefano Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, op. cit., p. 190. (Traduction de l'italien.)

partagé pourrait construire à l'aide des droits culturels une excellente grille de lecture pour accompagner, approfondir et valoriser sa démarche en tant que pratique démocratique : quelle est la place que chacun occupe dans celle-ci ? Quelles sont les instances qui permettent l'expression libre de chacun dans le commun ? Qui fait partie de la communauté ? Qui décide qui en fait partie ? Comment l'appartenance des membres à une multiplicité de communautés est-elle mise à profit dans la pratique ? Comment les savoirs et les savoir-faire des *commoners* s'expriment-ils ? S'échangent-ils ? Quelles informations sont partagées ? Quels nouveaux savoirs sont créés ? Quels réseaux d'enseignement se mettent en place ? Comment éviter que la pratique ne tombe dans une assignation des personnes à des rôles et places dans lesquels elles ne se reconnaissent pas ? Quels modèles de production alimentaire sont adoptés ? Comment cette pratique devient-elle source d'information sur les modèles de production alimentaire dominants ? Quels bénéfices chacun des *commoners* tire-t-il de sa participation au commun ? Quels bénéfices en retirent les absents, ceux qui ne participent pas au travail autour du commun ?²⁹

Toute personne impliquée dans la pratique du commun connaît bien ces questions. Souvent, elles émergent dans le déploiement de l'action, sans pour autant être prises en compte de façon systématique. Or, la nature même des droits culturels, indivisibles et interdépendants, permettrait d'ouvrir une pratique autoréflexive de la communauté, capable de faire

29 Ce ne sont que des exemples. Depuis 2012 l'association française Réseau culture 21 et l'Institut interdisciplinaire d'éthique et des droits de l'homme de Fribourg ont développé une méthodologie d'observation et d'évaluation des pratiques au regard des droits culturels appelée Paideia. Pour en savoir plus sur la démarche et sa méthodologie : <http://droitsculturels.org/paideia4d/a-propos/>.

apprécier à ses membres et à l'extérieur tout le potentiel de développement individuel et collectif qu'elle rend possible. Il s'agit moins de doper la communication autour des pratiques du commun que de mieux s'outiller pour la démonstration de leur valeur sociale, culturelle et démocratique.

Généralement, à l'origine des mobilisations de la communauté, il y a une revendication précise : le droit d'occuper un bâtiment public ou privé, le droit d'accéder au savoir, à des soins, à une information correcte. Mais ces mobilisations ne se réduisent quasiment jamais à cette revendication. Dans tous ces exemples type, ce qui est en jeu est un *faisceau de droits* bien plus vaste que le seul droit d'accéder à une ressource manquante, aussi nécessaire soit-elle pour le respect d'un droit fondamental de la personne. L'enjeu est l'acquisition, par la communauté, d'une richesse qui est en puissance et qui ne relève pas seulement de la valeur d'échange de la ressource. Si la mobilisation d'une communauté se fondait exclusivement sur la possibilité d'occuper un espace, fût-il public ou privé, on serait face à une logique d'« enclosure » semblable à celle contre laquelle se battent la plupart des mouvements actifs autour des communs. Un bâtiment occupé devient avant tout le lieu où se revendique le droit à se reconnaître dans une communauté ouverte et apprenante, qui, dans l'acte de soin qu'elle apporte à ce bien, prend conscience d'elle-même ; le lieu où les capacités des personnes se développent dans l'échange des savoirs et dans le faire ensemble ; le lieu où l'on met en place des modes de gouvernance qui permettent à chacun de s'exprimer librement, de participer aux prises de décision et à l'enrichissement de la ressource ; le lieu où, en se confrontant aux enjeux administratifs et légaux liés à la revendication, on devient citoyen actif en mesure de comprendre la matrice de lois et de règles qui régissent les interactions autour de la ressource, tout en s'octroyant le

droit et le temps de les interroger lorsqu'elles ne semblent plus adaptées à la réalité du contexte ; le lieu où, enfin, sortant d'une logique de guichet, on devient interlocuteur et non plus client d'un service public.

L'autre avantage des droits culturels appliqués comme grille d'analyse des communs est le renversement de la logique selon laquelle les communs seraient avant tout une réponse aux besoins de subsistance des personnes. Tout dépend évidemment de ce que l'on entend par « besoins de subsistance ». Communément, on associe cette expression aux besoins primaires des personnes, liés à leur nature biologique. Mais si l'on s'en tenait à cette définition, on devrait alors n'inclure dans les communs que le panier « minimal » de biens indispensables à la satisfaction des besoins « minimaux » du sujet du droit. Or il me semble nécessaire d'adopter un point de vue beaucoup plus ambitieux, qui prenne en considération non seulement des « sujets du droit » mais aussi des personnes dans leur complexité et leur plénitude, ainsi que Rodotà nous a appris à le faire. Par ailleurs, il me semble que dans la pratique, les communs dépassent déjà cette approche.

Selon la logique réductrice des « besoins primaires », la définition de ce qui relève des biens communs serait en quelque sorte liée à l'établissement d'une hiérarchie entre les besoins – et donc d'une hiérarchie entre les biens prétendant au titre de biens communs – semblable à celle établie par la célèbre pyramide des besoins de Maslow³⁰. Ce modèle pose comme besoins fondamentaux les « besoins physiologiques des personnes » et, loin derrière, après les « besoins de sécurité » ou les « besoins d'appartenance et d'amour », les besoins d'« accomplissement de soi ». On remplit d'abord les ventres ; la culture et, plus largement, le culturel viendront plus tard.

30 https://fr.wikipedia.org/wiki/Pyramide_des_besoins

Avec les droits culturels, on est au contraire dans une logique qui ne vise pas seulement à répondre aux besoins de base des personnes, mais aussi à la nécessaire effectivité de leurs droits fondamentaux. Comme le souligne Patrice Meyer-Bisch, avec les droits culturels (et, comme nous l'avons montré, avec les biens communs), on se doit d'adopter plutôt une « Approche basée sur les droits de l'Homme » (ABDH)³¹. Si avec l'approche par besoins on cherche à combler avec des ressources externes un manque de ressources chez les personnes, avec l'approche basée sur les droits de l'homme on va au contraire agir sur le développement de leurs capacités, à partir des ressources matérielles, symboliques, culturelles dont elles disposent pour rendre effectifs leurs droits.

Si, en théorie la notion de besoin se pose souvent comme étant à l'origine de la volonté de la communauté de se constituer en tant que telle pour trouver une réponse collective à un manque (réel ou potentiel), il me semble que la pratique des communs, quant à elle, démontre au quotidien que ce qui mobilise la communauté est avant tout une volonté relevant plutôt de l'envie de faire commun pour affirmer la dignité des personnes qui la constituent. Et très rapidement – quand ce n'est pas le cas dès le départ –, les « externalités positives » du *faire commun* deviennent aussi importantes que l'enjeu de préservation de la ressource dont dépend la survie de la communauté. Ces externalités intègrent alors à plein titre l'argumentaire sur lequel se fondent la revendication et l'action de la communauté. On ne comble pas des manques, on construit du sens commun. C'est sans doute dans cette articulation que la valeur culturelle des communs s'affirme le plus clairement.

³¹ Patrice Meyer-Bisch, « Cultiver la texture sociale, comprendre le potentiel social des droits culturels », dans *Vie sociale*, 2014/1 (N° 5), p. 11-25.

Comme le rappelle Patrice Meyer-Bisch : « Le culturel est ainsi tout ce qui assure une “circulation de sens”. Les savoirs liés aux repas, aux soins, à l'habitation, au travail, à la vie familiale, aux rapports avec l'environnement ne constituent pas un “plus de culture” mais une condition pour que ces activités soient choisies et appropriées par les personnes, c'est-à-dire pour qu'elles soient à la foi dignes et efficaces. »

LES FONCTIONS COLLECTIVES

L'approche fondée sur la satisfaction des besoins a pendant longtemps déterminé la façon dont les services publics et les institutions ont été organisés dans la plupart des pays. Bien qu'invalide depuis longtemps, la pyramide de Maslow, quant à elle, continue à faire partie des formations dispensées aux travailleurs sociaux, par exemple.

Dans le développement de son idée de la « convivialité », et avec la clairvoyance qui lui était propre, Ivan Illich avait, en 1977, pointé du doigt les dérives auxquelles aurait mené la mise en œuvre de politiques publiques et d'institutions agissant dans une « logique de guichet » vis-à-vis des citoyens-consommateurs : « Je crois que nous sommes désormais près du point où la frustration créée par plusieurs de ces institutions deviendra insupportable. Cela se produit lorsque les tentatives pour améliorer, soit la qualité de leur produit, soit l'équité avec laquelle elles servent leurs clients, se révèlent vaines. À ce moment l'atmosphère politique sera suffisamment mûre pour redéfinir le but que ces institutions doivent poursuivre [...]. Celles d'aujourd'hui fournissent aux clients des biens prédéterminés. Celles de demain devraient fournir aux personnes créatrices les moyens de faire face à leurs propres besoins. Les institutions actuelles ont fait de la santé, de l'enseignement, du logement, des transports et

de l'aide sociale des produits de base. Nous avons besoin de dispositions permettant à l'homme moderne de s'engager dans des activités telles que les soins de la santé, l'étude et l'enseignement, les déplacements et l'installation.»³²

Le champ lexical choisi par Illich est suffisamment clair pour nous indiquer ce dont il est question : sortir d'une logique de citoyens-consommateurs de services publics, dépourvus de capacités, voire mutilés, avec le temps, dans leur capacité à élaborer des solutions aux problématiques sociales et économiques qu'ils rencontrent. L'horizon posé par Illich résonne fortement avec les modalités d'action qui se développent actuellement autour de la pratique des communs et avec les valeurs de dignité et de développement des capacités des personnes dont les droits culturels sont porteurs.

La façon que les communs ont eue d'appréhender la question des institutions intéresse aussi bien la constitution des nouvelles formes d'institution – comme on a pu le voir dans les cas italiens cités plus haut – que l'élaboration de propositions visant à réinterroger le cadre institutionnel existant et dans lequel les communs s'inscrivent. Dans le premier cas comme dans le deuxième, il s'agit de garantir la capacité des nouvelles fonctions collectives – pour reprendre une expression de Luc Carton – à être des laboratoires ouverts d'interprétation, de création de nouvelles représentations du monde et de critique des institutions qui peinent à mener le travail de signification qui était à l'origine de leur création³³.

Ce travail de signification se présente désormais comme inévitable et nécessaire aussi bien pour les citoyens que pour beaucoup d'administrateurs publics confrontés à l'inefficacité

32 Ivan Illich, « Le chômage créateur »: Postface à *La convivialité*, Éditions du Seuil, Paris, 1977.

33 <http://droitsculturels.org/paideia4d/2016/04/07/lucarton/>

de politiques élaborées en silos dans la solitude des bureaux des mairies, des collectivités territoriales ou des ministères.

L'exemple de la délibération de la Ville de Naples née de l'expérience de l'Ex-Asilo Filangieri me semble être particulièrement parlante. Dans le processus qui a mené la municipalité à la reconnaissance des huit espaces en tant que biens communs, le plan de la confrontation entre les mouvements sociaux et l'administration s'est déplacé et a permis de mettre en discussion les formules administratives usuelles. Les activistes napolitains en témoignent : « Ce processus a impliqué aussi des fonctionnaires qui ont eu la capacité et la cohérence de traduire les pratiques en actes administratifs, montrant ainsi que les luttes et les processus d'auto-organisation peuvent mettre en crise et déplacer la ligne du droit.»³⁴ Le maire de Naples présente quant à lui cette expérience comme une possibilité qui s'est ouverte pour passer de la logique d'occupation à une logique de libération des espaces et des énergies des citoyens³⁵.

L'expérience de Naples reste un cas rare d'organisation d'un espace de discussion avec les occupants d'un lieu se voulant commun, et aboutissant à une collaboration inédite entre citoyens et administration publique. Cependant, dans des modalités tout à fait différentes, des centaines de mairies partout en Italie ont lancé des processus de gestion de biens communs sur la base de « Chartes pour l'administration partagée des communs ». Ces Chartes ont été mises en place par ces mairies afin d'inscrire dans un cadre de légalité les actions des citoyens qui se retrouvaient dans une position d'illégalité alors qu'ils œuvraient de façon volontaire et

34 <http://www.exasilofilangieri.it/napoli-7-spazi-liberati-diventano-beni-comuni/> (Traduction libre de l'italien.)

35 Intervention de Luigi De Magistris, maire de Naples, à l'occasion de la rencontre « Diritto agli spazi sociali autogestiti », organisée par l'espace public autogéré Leoncavallo de Milan le 21 octobre 2017.

bénévole à la réhabilitation des espaces publics abandonnés. Proposant une vision beaucoup plus pacifiée de la gestion du commun, fondée sur le principe de subsidiarité inscrit depuis 2001 dans la Constitution italienne³⁶, ces Chartes ont été pour ces villes une excellente occasion de réinterroger de l'intérieur la culture horizontale des administrations publiques et la logique de guichet qui en découle.

Face à la diffusion de ces expériences, les occupants de Naples nous mettent cependant en garde : « Le risque existe que, derrière la floraison des pactes de collaboration entre citoyens et institutions, se cache une idée de la participation débarassée de tout conflit, dans laquelle les citoyens ne sont reconnus comme partenaires que dans leur capacité à être charpentiers ou jardiniers. Nous ne suppléons pas aux défaillances du système [...] Pas de cadeaux, donc, avant tout parce que nous ne reconnaissons aucun administrateur comme propriétaire de ces biens, mais plutôt comme sujet exerçant sur eux une responsabilité temporaire sujet exerçant sur ces biens une responsabilité temporaire [...]. C'est pour cela que les habitant(e)s de ces biens communs ne se sentent pas, ni maintenant, ni jamais, leurs propriétaires. Nous participons activement à leur gestion et expérimentons d'autres modes de faire culture, politique, économie et lien. »³⁷

36 « État, régions, villes métropolitaines, départements et mairies favorisent l'initiative autonome des citoyens, seuls ou associés, pour le déroulement d'activités d'intérêt général sur la base du principe de subsidiarité », Art. 118 de la Constitution italienne.

37 <http://www.exasiloflangieri.it/napoli-7-spazi-liberati-diventano-beni-comuni/>

DES COMMUNS POUR PRENDRE PART À LA VIE DE LA CITÉ

Les communs ouvrent finalement des champs du possible à investir avec toute l'intelligence, l'enthousiasme et la force dont on dispose, pour reprendre l'expression de Gramsci. Il me semble important que ces espaces et ces temps soient investis et deviennent les lieux de développement des capacités individuelles et collectives des personnes à participer à la vie culturelle, entendue au sens large comme la capacité à prendre part à la construction de la cité. Il s'agit, comme l'écrit Pascal Nicolas-Le Strat³⁸ de permettre ce « travail d'institution », qui renvoie à la capacité des acteurs sociaux à renégocier et recomposer, collégialement, le cadre institutionnel dans lequel ils se trouvent impliqués.

C'est d'abord dans ce sens que la question culturelle doit s'inscrire et être travaillée au sein des réflexions autour des biens communs. Il s'agit bien d'un défi majeur qui nous pousse à concevoir la culture non comme un enjeu concernant exclusivement un secteur, le « secteur culturel », mais bien comme quelque chose qui traverse au contraire tous les aspects de la vie commune des hommes. C'est donc un questionnement à inscrire au cœur de la réflexion et de l'action de toutes les institutions³⁹, y compris des institutions culturelles, afin de passer de ce qu'Illich appelait « la fabrication institutionnelle des impuissances » à une réelle capacitation démocratique.

Les droits fondamentaux et plus encore les droits culturels pourraient ainsi devenir le champ sur lequel les communautés prennent conscience de leur nature nécessairement ouvertes et non enfermantes. Cette approche nous invite à poser notre attention sur la capacité des communs à faire grandir les communautés, non seulement en termes de quantité de

38 <http://www.le-commun.fr/> et voir notice en p. 66.

39 <https://fr.wikipedia.org/wiki/Institution>

liens instaurés en leur sein ou avec leur environnement, mais surtout dans leur capacité à devenir des actrices politiques. Elle enrichit les travaux d'Ostrom en faisant émerger un questionnement sur le développement effectif du pouvoir d'agir des personnes et d'une prise de conscience politique de la communauté. L'enjeu, me semble ainsi être beaucoup plus vaste.

Paris, février 2017

– Mis à jour à Bruxelles, en septembre 2017

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

LA RENAISSANCE DES COMMUNS POUR UNE SOCIÉTÉ DE COOPÉRATION ET DE PARTAGE

David Bollier

Traduit de l'américain par Olivier Petitjean

Éditions Charles Léopold Mayer (version numérique), Paris,
2014, 192 pages.

Présentation

David Bollier, auteur, activiste, blogueur et politique du Massachusetts aux États-Unis, explore depuis les années 1990 les thèmes liés aux communs. Dans cet ouvrage, il présente une synthèse qui se veut accessible au commun des lecteurs et volontairement étrangère aux querelles vaseuses d'universitaires. En effet, à ses yeux, les communs ne représentent pas « une idéologie utopiste, mais plutôt [une] révolution au coup par coup conduite par des rêveurs pragmatiques et avisés, déterminés à construire des alternatives vivantes et fonctionnelles » (p. 20). Il ambitionne d'y déjouer les confusions et idées fausses ordinairement associées aux communs, son objectif étant de mettre fin aux préjugés qui les font souvent passer pour de douces rêveries utopiques ou pire, communistes. Véritable porte ouverte sur l'univers des communs, ce volume facile à lire sans être simpliste constitue une excellente entrée en matière pour un public non-initié. L'auteur y effectue un travail essentiel de définition et de précision de notions clés telles que « communs »,

« commoneur »⁴⁰ ou encore « enclosure », qu'il nourrit de multiples exemples concrets et parfois surprenants exprimant sa profonde confiance en la nature humaine. Il conclut son texte, disponible en libre accès sur Internet, par ce constat : « 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. [...] Mais si j'ai au moins aiguisé votre appétit d'en savoir plus, je serai satisfait. » (p. 171)

Les communs aux visages et personnalités multiples incarnent aux yeux de Bollier « un principe de diversité dans l'unité qui rend leur paradigme d'autant plus puissant et versatile » (p. 30). Chaque commun est unique, car il se développe et évolue dans des circonstances historiques, géographiques, culturelles et sociales qui lui sont propres, mais ils ont de nombreux points communs qui les rassemblent. Pour commencer Bollier distingue très clairement les « communs » d'éventuels « biens communs » ou « biens publics » sans régulation d'accès. En effet, les communs présentés dans cet ouvrage ne sont pas uniquement des choses tangibles. S'ils se fondent souvent sur une ressource, pas forcément naturelle ni matérielle, ils sont également constitués de la communauté qui la gère collectivement, de manière durable et équitable, ainsi que de l'ensemble des règles (et sanctions) qui en régissent l'accès et l'utilisation.

Les détracteurs des communs, que ce soit l'écologue Garrett Hardin en 1968 dans son célèbre article « La tragédie des communs » ou l'économiste William Forster Lloyd dans une conférence de 1832, postulent qu'un bien appartenant à tous serait forcément l'objet d'utilisations abusives, que ce soit une

40 Acteurs des communs.

caisse d'argent dans laquelle tout le monde pourrait se servir ou un champ cultivable à la disposition de tous. Ils supposent ainsi que « se fier à l'altruisme des gens et à la coopération n'est qu'un signe de naïveté et d'irréalisme » (p. 39), et oublient que les humains sont des êtres sociaux capables de s'organiser et de mettre en place des procédures qui permettent de ne pas épuiser les ressources qu'ils partagent.

Le titre de l'ouvrage, *La renaissance des communs*, semble suggérer leur disparition momentanée. Pourtant, depuis l'aube de l'humanité ils ont continuellement imprégné les formes d'organisation sociale, car leur gestion concertée permet d'assurer la survie du groupe en de nombreuses circonstances. Bollier relève cette caractéristique propre à ce qu'il appelle les « communs de subsistance », constitués autour de ressources naturelles telles que des forêts, pêcheries, terres cultivables, etc., et dont dépendent encore actuellement deux milliards de personnes sur terre, selon l'Association internationale pour l'étude des communs⁴¹. Ces derniers, au même titre que les « communs des peuples indigènes » – plutôt basés sur des ressources culturelles, des savoirs et pratiques ancestraux – perdurent sous les formes les plus diverses et font depuis quelques décennies l'objet d'une attention accrue des milieux scientifiques et intellectuels, qui les ont progressivement conceptualisés, ce qui justifie l'utilisation du terme « renaissance », dans le sens de « redécouverte ». Bollier est conscient que sa catégorisation des communs est artificielle et culturellement orientée, mais réalise cet exercice mental dans le but de faciliter leur appréhension globale.

⁴¹ En anglais, l'IASC, *International Association for the Study of the Commons*. Fondée en 1989, elle regroupe des chercheurs, praticiens et législateurs de différents horizons autour du thème des communs.

Si les communs n'ont jamais disparu, ils ont été et sont encore souvent victimes d'un phénomène d'enclosure. C'est-à-dire la privatisation et la marchandisation – par les États, les marchés ou des acteurs privés – de ressources communes, au détriment des communautés qui les exploitent traditionnellement, des paysages et écosystèmes qui en dépendent. Ce phénomène historique, désignant à la base l'appropriation de terres communes et l'expropriation des paysans qui les exploitaient par l'aristocratie et la petite noblesse terrienne anglaises depuis le Moyen-Âge jusqu'au XIX^e siècle, adopte aujourd'hui les formes les plus variées. Il s'agit par exemple de l'épuisement de nappes phréatiques par des multinationales de boisson, qui assèchent totalement une région et condamnent de ce fait autant ses habitants que sa végétation ; de l'expropriation de populations qui ne possèdent pas de titre de propriété officiel sur leurs terres bien qu'elles y vivent depuis des générations, comme ce fut le cas lors des colonisations ; de la pêche intensive pratiquée par des chalutiers sans se soucier de la préservation de la biodiversité, ou encore de la mise sous *copyright* (équivalent anglo-saxon du droit d'auteur) de musiques afin de monétiser leur écoute et criminaliser leur partage.

Récemment ont émergé de nouvelles catégories insoupçonnées de communs, parfois plus résistantes aux tentatives d'enclosure, répondant à des exigences sociétales contemporaines et s'appuyant souvent sur l'essor des technologies numériques. Les banques du temps, mises en place dans certaines villes américaines permettent par exemple aux membres d'une communauté d'échanger entre eux des services, dont la valeur n'est jamais convertie en argent. Peuvent également être mentionnés des concepts d'échange tels que le *CouchSurfing*, ce système d'hébergement temporaire gratuit

chez des particuliers qui permet de voyager à moindre frais, les logiciels *open source* (à code source ouvert) de savoirs participatifs, comme l'encyclopédie en ligne Wikipédia, ou encore les revues scientifiques en *open access* (libre accès) sur Internet. L'essence même du Web, espace d'expérimentation citoyenne, artistique et scientifique, encourage le partage et la coopération sociale, ce qui en fait une sphère privilégiée de l'épanouissement des communs les plus divers⁴².

Après avoir parcouru ce vaste panorama du monde des communs et sans jamais se départir de son optimisme à toute épreuve, Bollier, complexifie son propos en analysant la rencontre possible, qu'elle se réalise dans la confrontation ou la cohabitation, entre ce nouveau paradigme des communs et celui de notre société occidentale néolibérale, reposant notamment sur la propriété privée et la liberté de marché.

Commentaire

Plusieurs caractéristiques de ce remarquable ouvrage méritent d'être soulignées. Pour commencer, Hervé Le Crosnier, auteur de *En communs. Une introduction aux communs de la connaissance*, présenté dans ce recueil, en rédige la préface avec une certaine admiration et un véritable engouement pour la poursuite d'un monde « en commun » présenté par Bollier. Il est également significatif de remarquer que le livre en tant que tel est conçu comme un objet de résistance à l'enclosure du savoir et de la culture. Les licences *Creative Commons* « Attribution » et « Partage selon les mêmes conditions » préviennent de l'obligation légale de préciser l'auteur original sur chaque copie et de rendre toutes les œuvres dérivées

42 À ce sujet, lire aussi *Neuf essentiels pour un numérique humain et critique*, ouvrage collectif, Culture & Démocratie, Bruxelles, 2016.

(copie, traduction, nouvelle édition) partageables aux mêmes conditions. *La renaissance des communs* est disponible gratuitement sur Internet sous sa forme numérique, tout en se vendant en librairie sous sa forme matérielle.

Bollier justifie ce choix en avançant que la culture devient de plus en plus un produit commercialisable comme un autre aux yeux des studios, des éditeurs commerciaux et de la loi, tandis que les œuvres créatives sont largement considérées comme des propriétés privées, ce qui constitue une inversion aberrante de la réalité. En effet, à ses yeux « 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 » (p. 77). L'essence même de la culture, qui incite au partage et à l'imitation, se retrouve ainsi criminalisée et accusée de « piraterie ».

Ensuite, la thèse qui émane de l'ouvrage, basée sur une critique incisive de la société néolibérale individualiste, est intéressante et porteuse d'espoir, bien que présentée de manière quelque peu candide. Bollier est persuadé que le basculement de la société dans un nouveau paradigme basé sur la gestion concertée des communs serait une option profitable à l'humanité. Le capitalisme est un système économique basé sur la rareté – plus une ressource est rare, plus elle est profitable – qui favorise les monopoles, celui des communs est par opposition un régime d'abondance qui propose « un approvisionnement généreux, et renouvelable, de ce dont nous avons réellement besoin » (p. 114). Les communs présentent un caractère contestataire. Ils remettent en question la conception darwinienne de la nature humaine et la conception newtonienne du fonctionnement de l'univers, dont notre société est profondément imprégnée. Ces dernières présentent les hommes et les femmes comme des acteurs rationnels et égoïstes aux désirs illimités, ce que Bollier qualifie

de « conception grossière et archaïque de l'être humain » (p. 37), en compétition les uns avec les autres dans un univers régulé par des forces invisibles.

Depuis plus d'un siècle, une nouvelle tradition de chercheurs de divers horizons (neurologues autant qu'anthropologues ou généticiens) tend à remettre en question ces principes fondateurs et à reconnaître que « 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 évoluer » (p. 92). C'est le cas par exemple de Pierre Kropotkine, ce géographe, anthropologue, zoologiste et anarchiste russe, qui affirme en 1902 dans *Entraide, un facteur de l'évolution*, que c'est la coopération plutôt que l'adversité ou la loi du plus fort qui a permis l'évolution de certaines espèces, y compris l'espèce humaine⁴³.

Bollier est l'indéniable descendant de ces travaux, au même titre que de ceux d'Elinor Ostrom, prix Nobel d'économie en 2009 pour ses recherches sur le thème des communs, ou d'Andreas Weber, biologiste théoricien allemand. Ils tendent en réalité, chacun dans leur domaine, à démontrer que l'être humain serait moins un *Homo oeconomicus* cherchant à maximiser son profit, comme on le présente depuis John Locke, qu'un *Homo sociabilis*, s'épanouissant dans la coopération avec ses pairs. L'auteur de *La renaissance des communs* se montre tout de même nuancé en affirmant que si la coopération existe depuis l'aube de l'humanité, elle n'a pas souvent (voire jamais) de fondement purement altruiste, mais articule plutôt l'individualisme au bien commun.

43 Kropotkine, *L'Entraide, un facteur de l'évolution*, Éditions Aden, Bruxelles (1902) 2009.

Il faudrait selon lui sortir de la vision du monde hyper réductrice imposée par la société de marché et constater qu'une logique coopérative peut animer de manière efficace les institutions humaines.

La discussion sur la cohabitation possible ou non entre le système global de marché et celui des communs constitue une véritable controverse chez les spécialistes. Bollier se positionne en sa faveur, tout en restant prudent. Il reconnaît qu'historiquement les États et les acteurs économiques n'ont guère rendu service aux communs et insiste sur le danger qu'il y a à aliéner la nature, la culture et les relations sociales au profit des marchés, c'est-à-dire à l'enclosure des communs sous ses diverses formes, qui peut mener à de considérables dommages sociaux, culturels, écologiques et humains. Il propose dans un premier temps d'utiliser les communs comme un prisme pour considérer le monde avec un œil neuf, qui permet de détecter des perceptions et perspectives nouvelles et de proposer des solutions innovantes. Il prône dans un second temps l'alliance étroite des communs avec l'État, qui pourrait avoir un rôle bienveillant de supervision et d'articulation entre les communautés, surtout concernant les communs à grande échelle qui nécessitent une vaste structure de gestion.

Concrètement, il suggère d'intégrer le mode de fonctionnement des communs au sein d'un paradigme politico-économique appuyé d'une part sur une nouvelle conception de la valeur qui ne serait plus uniquement basée sur le prix comme seul indicateur, et d'autre part sur une nouvelle conception de la propriété commune, conçue en dehors de l'opposition manichéenne publique/privée qui la caractérise aujourd'hui. Il s'agirait d'inclure la gestion des communs dans les structures du pouvoir, plutôt que de les encourager à se développer en dehors des structures traditionnelles. Pour

cela, il est fondamental de mettre en place des politiques d'État, soutiens financiers et outils juridiques favorisant et protégeant les communs. Cette imbrication semble relever du paradoxe, si on conçoit le système des communs comme une alternative à celui de l'État, qui aurait tendance à se dénaturer à son contact. Bollier la considère cependant comme la seule solution viable, estimant que l'État est celui qui doit évoluer et s'adapter.

Il insiste sur le fait que les communs, bien avant d'être théorisés dans les universités, sont avant tout des pratiques sociales qui organisent le « vivre-ensemble » de nombreuses communautés et dont les membres inventent et s'approprient aujourd'hui les nouvelles formes et nouveaux modes de vie que leur gestion entraîne. Parmi ces nouveaux « commoneurs » se trouvent notamment les jardiniers urbains, les activistes du mouvement *Slow Food* militant contre les abus de la distribution alimentaire sur le mode du *Fast Food*, les usagers de bibliothèques et parcs partagés, les programmeurs de logiciels libres, etc. Les communs deviennent dès à présent « un écosystème transnational florissant d'activisme, de projets et d'élaborations intellectuelles » (p. 45), une manière de régénérer la démocratie et de vivre sa vie de façon plus satisfaisante. Les communs relèvent avant tout de la pratique et leur gestion ne pourrait être confiée sans dommage à une bureaucratie ignorant tout d'eux.

L'auteur encourage finalement tout un chacun à se renseigner sur les communs et à s'investir selon ses passions, dans les diverses initiatives existantes ou même d'en lancer de nouvelles à sa propre échelle, sans voir pour autant le niveau local comme une panacée. Cette approche pragmatique, auto-organisée et décentralisée des communs fait leur force, car cela leur permet de déployer plus d'énergies et d'imagination que les initiatives centralisées et rend plus

difficile la récupération du mouvement. Il conclue sur une note positive, en avançant que si la théorie peine à suivre la pratique, c'est que le changement est en bonne voie.

M.D.

Mots-clés

Communs – ressource – communauté – gestion collective – redécouverte – enclosure – communs numériques – logiciel libre – partage – licences Creative Commons – culture commune – *Homo sociabilis* – coopération – commoneurs

Contenu

Préface d'Hervé Le Crosnier (9) – Introduction (13) – I. La redécouverte des communs (21) – II. La tyrannie du mythe de la « tragédie » (33) – III. L'enclosure des communs (49) – IV. Les enclosures d'espaces et d'infrastructures publics (65) – V. Les enclosures du savoir et de la culture (75) – VI. L'histoire éclipse des communs (89) – VII. L'empire de la propriété privée (105) – VIII. L'essor des communs numériques (119) – IX. Les multiples galaxies des communs (133) – X. Les communs, une manière différente de voir et d'être (153) – Conclusion (171) – Annexe 1 : Pour récapituler : les communs en quelques mots (179) – Annexe 2 : La logique des communs et du marché (182) – Bibliographie (185)

COMMUN

ESSAI SUR LA RÉVOLUTION AU XXI^e SIÈCLE

Pierre Dardot et Christian Laval

La Découverte/Poche, Paris, (2014) 2015, 593 pages.

Présentation

Il s'agit de la réédition au format poche d'un essai publié en langue française, aux mêmes éditions en 2014. Les auteurs signalent que leur essai doit beaucoup aux travaux collectifs du groupe d'études et de recherche « Question Marx » qu'ils animent ensemble pour contribuer au renouvellement de la pensée critique dans leur discipline, ainsi qu'aux travaux du séminaire consacré au thème « Du public au commun » que les auteurs ont co-animé avec Antonio Negri et Carlo Vercellone entre 2010 et 2012 dans le cadre du Collège international de philosophie et du Centre d'économie de la Sorbonne.

Christian Laval est sociologue et professeur de sociologie à l'Université de Paris-Ouest Nanterre-La-Défense ; il a publié un volume qui traite de *L'ambition sociologique* (La Découverte, 2002) à travers l'étude des travaux de Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim et Weber ; on lui doit également un essai consacré à *L'école n'est pas une entreprise. Le néolibéralisme à l'assaut de l'enseignement public* (La Découverte, 2004).

Pierre Dardot est philosophe et chercheur à l'Université de Paris-Ouest Nanterre-La-Défense. Ensemble, ils publient *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société*

néolibérale (La Découverte, 2010), et *Marx: prénom Karl* (Gallimard, 2012). Depuis, ils ont publié *Ce cauchemar qui n'en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie* (La Découverte, 2016). Avec El Mouhoub Mouhoud ils ont publié précédemment *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel* (La Découverte, 2007).

Si le présent essai s'appuie sur ces travaux antérieurs, il renouvelle cependant la critique sociale et se donne pour ambition de proposer « une alternative politique cohérente au capitalisme néolibéral ».

Le site de l'éditeur reprend également un certain nombre d'articles qui attestent de la réception du volume par les commentateurs de grands quotidiens et de la presse périodique : *Les Inrockuptibles*, *Philosophie magazine*, *Politis*, *Libération*, etc. Cette réception a été dans sa grande majorité aussi foisonnante qu'enthousiaste.

Commentaire

Ouvrir les horizons – Avant toutes choses, je dois reconnaître une difficulté personnelle puisque ce livre est à la fois très loin et très près de mes propres convictions.

Très loin de mes convictions parce que, contrairement aux auteurs, je ne crois pas que le capitalisme soit libéral ni « néolibéral » ni quoi que ce soit qui ait un rapport quelconque avec le libéralisme, la liberté individuelle ou les libertés collectives. Je ne crois pas qu'on puisse démontrer, par des voies scientifiques, que le capitalisme ait jamais été libéral ou ait jamais entrepris de le devenir ni au XIX^e siècle ni au XX^e siècle ni au temps présent. Pas plus que l'humanisme, le libéralisme ne fait partie de l'horizon philosophique et pratique de la culture capitaliste. Le capitalisme use du libéralisme comme « Tartuffe » use du sentiment religieux,

chez Molière, pour conquérir non seulement la femme et la fille de la maison, mais encore se saisir de la propriété elle-même.

Je ne crois pas non plus que la privatisation de l'économie mondiale puisse avoir un effet autre que de priver les êtres humains de la planète non seulement de leurs libertés économiques mais encore de leur souveraineté en général, sur leur vie et précisément sur l'institution et la protection des nécessités communes.

Si je comprends bien la visée publicitaire d'associer les termes « libéralisme ou néolibéralisme » aux formes actuelles du « capitalisme » – et l'intérêt d'une telle association, du point de vue de ceux qui dominent et tirent profit de l'économie mondiale – je ne vois pas sur quelle base une pensée de l'économie politique ou de l'économie sociale qui se voudrait « critique » pourrait cautionner une telle association : *nous ne sommes pas dans une ère libérale ni même néolibérale ; l'humanité ne l'a jamais été ; le capitalisme ne nous y conduit pas ; il nous en éloigne chaque jour*. Les tenants du capital préféreront détruire l'humanité ou une grande partie de l'humanité (ils dénoncent, du haut de leurs enceintes étoilées : les trois milliards de « surnuméraires ») plutôt que de renoncer à leurs privilèges. Nous sommes face à un régime économique qui apparaît chaque jour, à un nombre de plus en plus important de nos concitoyens, comme un régime écervelé et totalitaire ; un régime qui entreprend – avec une avidité que rien ne saurait assouvir – de détruire toute velléité de démocratie réelle et précisément toute velléité de libéralisme ou de pensée raisonnée. Particulièrement si on considère le libéralisme comme une forme d'organisation politique et sociale où les droits et les libertés individuels, la souveraineté du sujet sont conçus comme égaux, réciproques et responsables. Tout au contraire, le capitalisme ne supporte pas l'idée même de responsabilité,

c'est en quoi la détention du capital est un acte anonyme ; alors que le libéralisme appelle chacune et chacun à répondre de ses actes, devant la communauté humaine. Cette aptitude à répondre de ses actes, qui fonde la responsabilité de l'être, est la condition essentielle de la libre souveraineté du sujet – « libre » signifie, ici, qu'elle ne pourrait empiéter sur la liberté d'autrui ou sur l'espace reconnu et accepté comme « commun ».

Loin encore de mes convictions l'idée que je puisse renoncer à la « révolution » pour satisfaire le triomphe des discours réactionnaires au sein de la société mondiale ; ni même cette idée que la « révolution » est devenue un tabou imposé par les discours dominants néo-conservateurs ; ni encore que renoncer à la révolution – sous les formes que l'histoire humaine nous en a transmises – impliquerait de renoncer à une transformation en profondeur des structures de pouvoir et de domination au profit d'autres modes de souveraineté collectives et individuelles, au sein de la société. De mon point de vue, il est contraire à la raison de faire l'impasse sur l'histoire des processus révolutionnaires et de leurs résolutions systématiques au profit de régimes dictatoriaux (Napoléon, Staline, Mao). Et loin d'être un renoncement à la transformation des institutions, la réflexion sur les processus révolutionnaires et sur leurs conséquences ultimes – en termes de souveraineté ou de domination – ouvre la voie au développement d'une pensée de la transformation fondamentale des institutions de la société, par d'autres moyens que ceux de la lutte révolutionnaire. Et nous pouvons considérer les efforts accomplis par Castoriadis – et rappelés par les auteurs à la page 575 – pour essayer de reformuler un concept de « révolution » qui ne porte pas l'empreinte de l'imagerie populaire : *effusion de sang, guerre civile, etc.*

La question qui aurait été intéressante à poser consisterait plutôt, de mon point de vue, à tenter d'évaluer en quoi le concept de « révolution » est utile, est aidant, est structurant

pour penser « l'auto-institution de la société ». Faut-il travailler à sa refondation ? Ou si un tel travail risquerait de nous détourner de l'objet principal des soins des auteurs qui est cette nécessité d'une institution nouvelle des formes et des instrument du commun ? Et qui devrait devenir – par une heureuse contamination – l'objet de nos propres soins.

Encore dommageable que les « propositions politiques » (pages 453 à 568) ne soient pas des « propositions méthodologiques » et qu'au lieu de prescrire de manière volontariste ce qu'il y aurait lieu de faire, elles proposent des hypothèses de travail. Et que le plaidoyer construit en faveur de ces propositions soit constitué de l'argumentaire et d'un examen contradictoire des avantages et des inconvénients relatifs à de telles orientations. À la formulation « Il faut instituer l'entreprise commune », qui peut refermer durablement certains esprits, j'aurais préféré « De l'intérêt d'instituer l'entreprise commune » ; parce qu'elle est une posture plus respectueuse de la souveraineté de chacun et qui pousse chacun à prendre position, en évaluant son intérêt et l'intérêt de la collectivité commune (pour autant qu'il en puisse juger), à adhérer à la proposition qui est soumise à son entendement, à sa délibération, à son jugement. La question de sortir d'un régime du langage qui prescrit ce qu'il y a lieu de faire pour entrer dans un ordre du discours qui favorise l'exercice du libre-arbitre des sujets individuellement ou entre eux me paraît une question essentielle pour entreprendre de changer nos modes de délibération, de décision et d'institution du « commun ». En effet, si nous voulions changer les structures de pouvoir au sein de la société présente, au sein de l'entreprise, n'aurions-nous pas intérêt à changer, en premier lieu, les structures du langage, du discours et de la délibération entre nous ?

Très près de mes convictions parce que ce livre passionnant renoue mon approche du « commun », voire très concrètement des « lieux communs » dans la cité, de leur émergence, de leurs statuts, des pratiques qui leurs sont instituant, de leurs usages, etc. Ces lieux qui sont donc, de mon point de vue, des lieux du langage avant d'être des espaces, des instruments ou des ressources collectives dans la cité. Et cette idée d'un commun « inappropriable » (le mot n'est pas dans les dictionnaires usuels de la langue française – dans le cas présent, ça raconte bien l'état des dominations propriétaires qui se jouent aux travers de la langue) ouvre la voie à une réflexion sur *la limitation de la propriété privée* – limitation qui est, à mes yeux, la condition première de l'institution de la démocratie. Quelles pourraient être les modalités pratiques d'une telle limitation ? Et leurs effets mesurables sur la vie de la cité ? « La primauté du commun n'impliquant donc pas la suppression de la propriété privée, *a fortiori* n'impose-t-elle pas la suppression du marché. Elle impose par contre leur subordination aux communs et, en ce sens, la *limitation* du droit de propriété et du marché, non pas seulement en soustrayant certaines choses à l'échange commercial pour les réserver à l'usage commun, mais en supprimant le droit d'abuser (*jus abutendi*) par lequel une chose est entièrement livrée au bon vouloir égoïste de son propriétaire. » (p. 582)

Très près de mes préoccupations, l'intérêt pour un travail minutieux sur le langage et l'histoire culturelle des notions et des termes que nous utilisons.

Ainsi, les auteurs ouvrent encore l'horizon de notre pensée vers une « démocratie sociale » qui pourrait devenir le régime politique fondamentalement nouveau où réarticuler les relations entre propriété individuelle et institution communautaire.

Cela étant posé je dois reconnaître l'extraordinaire intérêt de la démarche et de la rédaction qui nous est proposée ici. Il serait prudent d'avertir le lecteur : il ne s'agit pas vraiment d'un essai par lequel les auteurs lanceraient, au débat de l'opinion, quelques approches originales susceptibles de rénover nos perceptions et nos compréhensions du monde. Même si des propositions politiques viennent en fin de volume – et qu'elles justifieraient à elles seules la qualification d'essai –, ce serait ignorer combien ces propositions finales font rebondir sur une véritable « somme » qui est le résultat des travaux d'une vie ou, dans le cas de cette co-écriture, de deux grands morceaux de vie. Et cette somme ne témoigne pas seulement d'une réflexion en chambre mais elle porte, à chaque page, la marque d'une longue concertation intellectuelle, politique, linguistique et sociale. Elle est le fruit généreux d'une conversation de longue haleine avec la société civile, étudiante, associative, ouvrière, syndicale, engagée, etc.

La forme doit encore être saluée, car nous nous trouvons face à un livre à multiples entrées. Bien entendu, on peut lire *Commun* de la première à la dernière page mais on peut tout aussi bien y entrer par le chapitre qui attire notre attention et remonter ou redescendre dans le livre, selon les préoccupations, et ensuite seulement refaire synthèse d'une telle pérégrination dans les multiples salles de cette maison qu'ils instituent pour nous – à notre plus grand avantage – comme une maison « commune » de nos savoirs à propos de faire « commun », ensemble.

À la fois *somme* et *essai*, aux carrefours du labyrinthe de notre pensée de l'institution de la société commune, entre *Le capital* de Marx, *L'esprit des lois* de Montesquieu et *L'acteur et le système* de Crozier et Friedberg, ce livre *essentiel* montre alors son vrai visage : celui d'une « refondation » raisonnée des moyens du raisonnement dont les êtres humains disposent

pour inventer ensemble une *praxis instituante* de l'avenir commun et *ouvrir nos horizons imaginaires* vers une humanité commune qui est instituée comme la condition de la liberté et de la dignité de chacun.

R.D.B.

Mots-clés

Commun(s) – communisme – démocratie sociale – droit d'usage – économie politique – entreprise commune – État – inappropriable – libéralisme – pauvreté – propositions politiques – propriété – révolution – services publics – société du commun

Adresses Web

On trouve des entretiens avec les auteurs, ensemble ou distinctement, sur le web notamment sur les sites de Youtube ou sur Mediapart ou sur France culture. On trouve également des articles publiés dans des revues, par exemple sur www.cairn.info. Voir le site de l'éditeur : www.editionsladecouverte.fr

Contenu

Introduction. Le commun, un principe politique (11) – *Première partie*: *L'émergence du commun* (16) – Chapitre 1. Archéologie du commun (21) – Chapitre 2. L'hypothèque communiste, ou le communisme contre le commun (59) – Chapitre 3. La grande appropriation et le retour des « communs » (95) – Chapitre 4. Critique de l'économie politique des communs (137) – Chapitre 5. Commun, rente et capital (189) – *Deuxième partie*: *Droit et institution du commun* (229) – Chapitre 6. Le droit de propriété et l'inappropriable (233) – Chapitre 7. Droit du commun et « droit commun » (285) – Chapitre 8. Le « droit coutumier de la pauvreté » (325) – Chapitre 9. Le commun des ouvriers : entre coutume et institution (367) – Chapitre 10. La praxis instituante (405) – *Troisième partie*: *Neuf propositions politiques* (455) – Post-scriptum sur la révolution au XXI^e siècle (569)

LE RETOUR DES COMMUNS

LA CRISE DE L'IDÉOLOGIE PROPRIÉTAIRE

Benjamin Coriat (dir.)

Les Liens qui Libèrent, Paris, 2015, 278 pages.

Présentation

Le retour des communs. La crise de l'idéologie propriétaire est un ouvrage collectif qui rassemble, sous la direction de Benjamin Coriat, un ensemble de seize articles de chercheurs issus des secteurs économique et juridique universitaires.

Ce sont les droits de propriété qui sont ici envisagés dans le cadre de la réflexion autour des communs, avec une focale sur les communs informationnels et intellectuels. C'est-à-dire : les « ensembles de ressources de nature littéraire et artistique ou scientifique et technique dont la production et/ou l'accès sont partagés entre individus et collectivités associés à la construction et à la gouvernance de ces domaines » (p. 13).

L'ouvrage se présente comme un état des lieux interdisciplinaire. Cette compilation d'approches à la fois théoriques et empiriques, à travers l'histoire, le droit, l'économie, etc., et d'études de cas permet de varier les points de vue et de souligner les multiples enjeux que recouvre cette nouvelle génération de communs.

La première partie est une présentation théorique globale. Autour notamment du travail conceptuel, incontournable et précurseur, d'Elinor Ostrom, elle pose le cadre à la thématique, en tentant de définir le contenu et le périmètre de ce que l'on appelle les communs.

Benjamin Coriat entame ce travail de définition en mettant en évidence les similitudes et les points de divergence entre générations de communs. Il commence par présenter les traits constitutifs des communs fonciers traditionnels – ce sont par exemple les pâturages, pêcheries, forêts, chemins communaux... – qu'il compare à ceux de la nouvelle génération. Les communs informationnels, ressources intangibles cette fois, d'information et de connaissance, dont l'accès et le bénéfice sont partagés et dont le logiciel libre est devenu l'emblème (mais ce sont aussi les informations scientifiques, les biobanques, les collections muséales, les œuvres littéraires...). À ce stade, l'article de Benjamin Coriat pose surtout la base des enjeux contemporains qui travaillent les communs informationnels, face à « la tragédie des anti-communs »⁴⁴, c'est-à-dire face au mouvement de marchandisation de l'information et de redéfinition restrictive des droits de propriété intellectuelle.

Fabienne Orsi continue cette réflexion et en approfondit l'aspect juridique. Elle souligne que, contrairement au courant de pensée traditionnel (qui n'envisage la propriété que de manière privée et exclusive), la théorie des communs implique « une reconquête du droit de propriété » autour du concept de « propriété communale » (p. 25-26) : c'est la notion de propriété comme faisceau de droits (telle qu'initialement développée par Elinor Ostrom) et comme fonction sociale (dans la pensée de Léon Duguit). Et c'est dans ce changement de perspective que le renouveau des communs immatériels, face à l'offensive du dogme propriétaire actuel, devrait selon elle prendre sa source.

Les deux chapitres suivants s'inscrivent dans la même lignée. En revanche, chez Olivier Weinstein, l'impulsion de cette logique de dépassement apparaît au terme d'une

44 Thèse défendue par Garrett Hardin dans son article de 1968 et reprise par la suite sous le nom plus général de « théorie des droits de propriété ».

approche institutionnaliste. Il questionne la manière dont la diversité des expériences et réalités que recouvrent les communs (quant aux formes d'organisation, de gestion, de pratiques, de motivations des acteurs ou de rapports de pouvoir) peuvent contribuer à réformer, corriger, dépasser les dérives du capitalisme financiarisé actuel. Chez Judith Rochfeld, l'approche est plus neutre, même si toujours ancrée dans cette volonté d'adaptation de nos conceptions de la propriété aux évolutions idéologiques contemporaines. Elle réfléchit à la nécessité de construire des catégories opératoires plus adaptées pour une reconnaissance juridique des communs.

Une fois ces premiers éléments de compréhension posés – sur la capacité des communs à construire d'autres définitions de la notion de propriété dans une optique partagée – les chapitres suivants sont consacrés à des études de cas.

La deuxième partie relève à la fois les possibilités d'échanges collaboratifs que peuvent insuffler les communs numériques, mais aussi les ambiguïtés qui peuvent ressortir de leur insertion au sein d'une économie marchande capitalisée.

Ainsi, Pierre André Mangolte revient sur le logiciel libre, qui est certes un réseau horizontal communautaire d'innovation, mais qui peut aussi tout à fait suivre des logiques productives et servir l'industrie capitalisée. À l'inverse, c'est le retour d'une mainmise des auteurs sur leurs œuvres qui est souligné par Jean-Benoît Zimmermann. Avec l'exemple de la plateforme de musique libre en ligne Jamendo, l'auteur souligne le potentiel d'émancipation (pour les artistes face à la tutelle des grands labels de musique) offert par les communs numériques. Enfin, pour compléter la présentation, il nous est aussi rappelé la possibilité de communs hybrides. C'est ce à quoi s'attèlent Isabelle Liotard et Valérie Revest, en décrivant les mécanismes propres à la plateforme d'innovation ouverte

InnoCentive – entre ouverture totale et processus de création collaboratifs d'un côté, et privatisation et processus de création non collectifs de l'autre.

Après nous avoir présenté la diversité de ces « nouveaux ovnis de l'économie » (p. 112), la troisième partie prend de la hauteur en réfléchissant aux liens entre communs et domaine public et, plus précisément, revient sur les enjeux de délimitation des frontières entre public, privé et commun. Aujourd'hui, le domaine public a tendance à être défini négativement, c'est-à-dire par ce qui n'est pas appropriable privativement (ou ce qui ne l'a pas encore été), laissant la définition de « commun » à l'influence et aux comportements des acteurs. Les chapitres de Sarah Vanuxem, puis de Florence Bellivier, Françoise Benhamou, Marie Cornu et Christine Noiville sont des exemples de tensions qui peuvent en résulter. Le chapitre de Séverine Dusollier, prend alors toute son importance. Plaidoyer pour une qualification positive du domaine public, elle nous propose une alternative à l'imaginaire juridique actuel pour mieux en garantir, dans l'idée des communs, son essence non exclusive, inclusive et collective.

Pour clôturer cet ouvrage, les auteurs ont choisi de se tourner vers des perspectives d'avenir. La nécessité de concevoir une stratégie de transition vers une société tournée sur les communs y est alors défendue. Pour Charlotte Hess, cela prendrait la forme de mécanismes d'action collective et de gouvernance aux échelles tant locales que mondiales, afin de mettre en place une gestion citoyenne et démocratique des ressources partagées, dans une optique environnementale. Et pour Michel Bauwens, il faudrait allier sphère coopérative et sphère des communs, afin de modifier les répartitions traditionnelles des forces productives entre société civile, marché et État.

Commentaire

Ce recueil de réflexions, tant dans son aspect théorique que dans ses illustrations pratiques, nous offre une vision d'ensemble des enjeux à l'œuvre dans le processus du « retour des communs ». Sans prétendre à l'exhaustivité, l'ouvrage fait état des interrogations sociétales que soulève la nouvelle génération de commun de la connaissance, des tensions qui résultent de leurs interactions avec les formes classiques de la propriété et des multiples réalités qu'elle recouvre. Il a surtout le mérite de nous faire prendre conscience de la difficulté à y apporter une réponse. De la succession des chapitres transparaît en tout cas un certain appel des auteurs au renouveau, à une prise en mains de ces questions par les pouvoirs publics, juridiques, économiques, et surtout citoyens.

Au final, les éléments soulevés ici témoignent du moment charnière que connaissent nos sociétés contemporaines. Dans cette situation d'affrontement – entre une philosophie d'exclusion (liée au mouvement de durcissement et d'appropriation privée et exclusive des savoirs) et une philosophie d'inclusion (poursuivant la volonté de libérer l'accès à la connaissance et l'innovation partagées) – l'orientation idéologique choisie déterminera l'avenir des communs dans nos sociétés futures.

J.V.

Mots-clés

Propriété intellectuelle – idéologie – inclusion – exclusion – biens collectifs – biens privés – faisceau de droits – régime de propriété – action collective – structure de gouvernance – innovation – reconquête – auto-organisation – auto gouvernement – marché – propriété privée – patrimoine commun – accès – communauté – domaine public – connaissance

Contenu

Introduction (7) – *Première partie: Définir les communs* (21) – 1. Communs fonciers, communs intellectuels. Comment définir un commun? (29) – 2. Revisiter la propriété pour construire les communs (51) – 3. Comment se construisent les communs: questions à partir d'Ostrom (69) – 4. Quels modèles juridiques pour accueillir les communs en droit français? (87) – *Deuxième partie: Communs et économie collaborative* (107) – 5. Le logiciel libre, comme commun créateur de richesses (113) – 6. La musique à l'heure de l'Internet: du patrimoine aux communs? (133) – 7. InnoCentive: un modèle hybride d'innovation basé sur l'innovation ouverte (151) – *Troisième partie: Communs et domaine public* (171) – 8. Pipra (Public Intellectual Property Resource for Agriculture): une tentative avortée de pallier la faiblesse du domaine public dans les techniques agricoles (177) – 9. Collections muséales et collections biologiques: de la conservation à l'accès? (197) – 10. Pour un régime positif du domaine public (223) – *Quatrième partie: Perspectives pour demain* (251) – 11. Communs de la connaissance, communs globaux et connaissance des communs (259) – 12. Plan de transition vers les communs: une introduction (275) – Liste des auteur(e)s (291).

LE TRAVAIL DU COMMUN

Pascal Nicolas-Le Strat

Éditions du commun, Saint-Germain-sur-Ille, 2016, 310 pages.

Présentation

Pascal Nicolas-Le Strat est sociologue, professeur en sciences de l'éducation à l'Université Paris 8 – Saint-Denis et chercheur au laboratoire Experice⁴⁵ (Éducation Tout au Long de la Vie). Il a co-initié le projet des Fabriques de sociologie⁴⁶. Ses travaux et articles sont en libre accès sur son site personnel⁴⁷.

Le travail du commun est un ouvrage composé de trois grands « moments », chacun initié par une proposition de lecture. L'auteur entend ici définir « quelques pistes sociologiques pour appréhender [l]e commun au travail [...] dans [des] domaines de pensée et d'action à chaque fois spécifiques » (p. 18).

La première partie, la plus conceptuelle, s'intéresse au « caractère nécessairement "au travail" de toute construction d'un commun » (p. 17), à partir des travaux d'Antonio Negri et de Michael Hardt. La deuxième partie, plus politique, se développe à partir de l'ouvrage *Constellations* publié par le collectif *Mauvaise Troupe*. Le troisième moment prend quant à lui la forme d'une réflexion esthétique-éthique au départ du livre de l'artiste Yvain von Stebut, *Inventer son*

45 <https://experice.univ-paris13.fr/presentation-3/>

46 <http://www.fabriquesdesociologie.net/>

47 www.le-commun.fr/

métier à la banlieue de l'art. Pascal Nicolas-Le Strat clôt enfin son essai avec l'histoire de peuples en résistance « qui sont parvenus à préserver leur autonomie [...] parce qu'ils ont su en permanence réinventer leur identité et leur culture, parce qu'ils ont été capables d'innover, parce qu'ils ne se sont jamais laissés piéger et enfermer dans une expérience précédente » (p. 272), racontée par James C. Scott dans le livre *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*.

Commentaire

La première partie de l'ouvrage revient donc sur la théorisation du commun par Antonio Negri et Michael Hardt. Ceux-ci placent le commun principalement au niveau de l'*activité*, « en tant que trame ou matrice de nos pratiques collectives (coopération, mutualisation) et en tant que perspective ou idéal (autonomie, égalité) » (p. 28). Pour eux, les transformations du travail et notamment la profonde mutation qui a eu cours dans les années 1970 sont centrales. D'un modèle fordiste « parcellisé et désobjectivé » où seuls le geste et la force matérielle et physique étaient valorisés, le capitalisme va peu à peu s'orienter « vers des activités et des productions plus qualitatives, à plus forte valeur langagière (culture), intellectuelle (savoir) et sensible (vie) » (p. 36). Cette mutation n'a toutefois pas pour objectif l'épanouissement personnel du travailleur et s'accompagne de « nouvelles formes de pénibilité [...] : souffrance, stress, harcèlement » (p. 36). Le commun émergeant de cette nouvelle subjectivation du travailleur est ainsi sans cesse *refoulé* et *réprimé* par l'organisation capitaliste du travail. Le système capitaliste fait sienne une volonté de commun sur le plan de la production mais se refuse à le placer sur le plan politique. Or c'est cette transcription du commun sur la scène politique qui doit aujourd'hui être conquise. Ce projet d'une *démocratie radicale* puiserait dans

le formidable *gisement de commun* que représentent la société actuelle, de plus en plus globalisée, mais aussi la ville de par la multiplication des échanges et des relations qu'elle suscite.

Au départ de cette théorisation, Pascal Nicolas-Le Strat questionne notre possibilité *d'agir le commun* et de développer *une pensée de l'action*. Pour l'auteur « l'enjeu est triple. Il convient en effet de réfléchir conjointement à la question de *l'agir en commun* (Comment agir en nombre? Comment coopérer?), à la question de la *constitution d'un commun* (Qu'est ce qui nous réunit, nous associe? Comment faire collectif ou communauté? Comment tisser, tramer ou instituer du commun?) et à la question du *travail du commun* (Comment agir sur ce commun qui nous humanise? Comment le développer, le déployer démocratiquement? Comment renforcer sa portée émancipatrice?) » (p. 49).

Il revient sur les luttes qui ont instituées la constitution du secteur public au XX^e siècle et sur le fait que ces biens et services sont aujourd'hui gérés par l'État suivant un modèle néolibéral qui exclut les citoyens. Pour lui la constitution d'un commun devra donc se placer en contre à la fois de *l'appropriation privée et de la marchandisation* mais aussi de *l'emprise étatique et managériale sur les biens et services publics*, tout en se déployant sur trois plans distincts : le commun en tant que disponibilité – une attention à notre écologie de vie et d'activité –, le commun en tant que capacité – une puissance collective à agir –, et le commun en tant qu'institution – une pensée et un agir du processus. Afin d'éviter toute réappropriation du commun par l'appareil étatique, l'auteur appelle de ses vœux la constitution d'un commun *oppositionnel*. La lutte est nécessaire au travail du commun. La portée instituante/destituante de ces actions est primordiale et les récits d'occupation (squats, ZAD, *Occupy Wall Street*...) repris ici « racontent immanquablement la

capacité des gens à inventer une gestion démocratique de la vie quotidienne et leur capacité à construire en commun les "communs" indispensables au développement d'une communauté de vie [...] » (p. 71), tout en se positionnant en décalage avec les institutions. L'exemple du logiciel libre illustre également cette double capacité, en permettant à la fois « la constitution d'un bien, d'une expertise, d'une démocratie du savoir et d'une communauté d'usage et, simultanément, d'une capacité destituante avec la volonté – et la faculté! – d'empêcher l'établissement de nouvelles enclosures et de contredire, en acte, les logiques de privatisation des savoirs (logiciels propriétaires) » (p. 77).

L'institution d'un commun appelle une réflexion et une créativité permanentes et conscientisées afin de ne pas reproduire les modèles de verticalités et d'autoritarisme des institutions dominantes. L'une des ambitions premières de ce travail d'institutionnalisation est « la capacité à travailler (à imaginer) en commun, de manière autonome, les formes institutionnelles appropriées aux pratiques que nous désirons développer » (p. 94). La forme de l'institution sera donc *continuee, en processus, toujours ouverte sur son devenir*. Le modèle ne sera pas figé mais constamment questionné en fonction des retours sur les pratiques et se révélera pluriel, composite. Aussi l'auteur propose de substituer au terme d'institution, la formule d'« agencements collectifs d'institution ».

En conclusion de cette première partie, Pascal Nicolas-Le Strat rappelle le double questionnement que ce travail d'institution suppose : « Il s'agit finalement de questionner à la fois la façon dont *un* commun peut s'instituer dans une perspective d'autonomie et de démocratie radicale (un devenir minoritaire) et, symétriquement, la façon dont *le* commun peut s'instituer en alternative à la structuration dominante de la société (un devenir majoritaire). » (p. 104)

La seconde partie du livre présente l'ouvrage *Constellations* du collectif *Mauvaise troupe*. Livre-nécessité pour Pascal Nicolas-Le Strat, *Constellations* propose au fil de ses quelque 700 pages, des « récits de lutte et de résistance, de colère et d'engagement, de création et d'expérimentation » (p. 107). Ces témoignages rappellent que toute action de lutte est avant tout *une forme de vie*, avec ses essais et ses erreurs, et que la pratique ne peut être qu'habitée. L'engagement est alors *éprouvé* et la critique sociale cesse d'être abstraite. Pascal Nicolas-Le Strat note par ailleurs que « nombre d'activistes présents dans ces *Constellations* renouent avec des métiers manuels et techniques » (p. 111). On assiste ainsi à une réappropriation du faire et, de fait, à un réengagement politique de la transmission et des savoir-faire. L'engagement politique est tout à la fois pensées, savoir-faire et modes de vies.

Au départ de ces expériences concrètes, Pascal Nicolas-Le Strat pose la question de l'interdépendance nécessaire entre travail du commun et *empowerment*. L'auteur nous invite à nous défaire des *impuissances à agir* mises en place par une institution « qui distribue capacités et incapacités, qualifications et disqualifications » (p. 125), et à se réapproprier l'action collective. Pour lui, le processus d'*empowerment* ne se révélera pleinement que dans un moment de résistance à la fabrication de ces incapacitations. L'auteur propose alors d'opposer au modèle dominant « notre capacité collective à créer, innover, détourner, contourner... » (p. 143). Ce travail du commun à accomplir s'appuiera sur les nombreuses expériences autonomes qui se sont succédées depuis les années 1960. Fanzine, squat, logiciel libre, punk, autogestion ou *Do It Yourself* sont nés d'une même « résistance à l'esprit du temps, réengag[és] dans des conjonctures différentes mais confirmant l'existence d'un même adversaire : le conservateur, le possédant, le conforme ; [d'un même] goût de faire par soi-même et faire avec d'autres » (p. 152).

Les expériences d'autonomie sont toutefois aujourd'hui bien plus nombreuses que dans les années 1960. L'auteur explique cela par deux faits historiques. Les profondes mutations du travail que nous évoquions plus haut sont créatrices de nouvelles tensions. Le travailleur resubjectivé et conscient de sa capacité à agir est continuellement balancé entre un management qui l'incite à prendre part mais qui tout à la fois définit strictement les modes de cette participation et « trace la limite entre la parole requise et la parole disqualifiée ». Cette restriction de la parole du travailleur peut provoquer une souffrance qui parfois se transforme en une aspiration à *faire* (autrement). Le deuxième facteur historique soulevé ici est *l'expérience massive de la précarité*. Les travailleurs précaires vont ainsi, par nécessité, s'émanciper des systèmes établis desquels ils n'attendent plus rien, pour mettre en place des systèmes autonomes « sur la base d'une familiarité (amitié, complicité professionnelle, interdépendance) ». Nicolas-Le Strat rappelle ici que la conquête d'une autonomie ne peut se réaliser sans la mobilisation d'un *faire*, sans partir des pratiques. Le commun doit s'en cesse être réinterrogé, ré-imaginé, réinventé. Il ne peut se figer sans s'exposer aux « inclinaisons verticales, dirigistes et technocratiques ». L'auteur parle ainsi d'*expérimentation continuée*. Mais le travail du commun est aussi un travail *situé* « au sens où il s'ancre dans l'expérience d'une communauté et où il s'arrime à ce que les personnes concernées ont appris à faire et à voir ensemble » (p. 174). La constitution du commun s'opère alors par tramage : les expériences *situées* parvenant « à se rattacher les unes aux autres et à se combiner partiellement entre elles ». Pascal Nicolas-Le Strat questionne également les modes de transmission de ce commun. Il les pense transversaux – par *montées en latéralité* – déployés dans des « micro-espaces publics et démocratiques » où les expériences communes

puissent être partagées mais aussi débattues, car elles ne seront pas sans susciter des controverses, indispensables, entre praticiens du commun.

La troisième partie du livre s'intéresse à l'artiste Yvain von Stebut et à son ouvrage *Inventer son métier à la banlieue de l'art*. Dans ce livre, l'artiste propose de décloisonner les pratiques de l'art en se distanciant des milieux institutionnels et en replaçant l'art et l'artiste dans la société. L'expérience radiophonique *Micronomade* décrite ici est un exemple concret de ce déplacement. Yvain von Stebut repense l'identité de l'artiste. Pour lui, « il ne s'agit plus de considérer l'artiste comme le détenteur d'un talent que les autres n'ont pas mais de voir en lui un passeur capable de transmettre aux publics le désir d'entrer dans une relation sensible et créative collective » (p. 193). Ce déplacement s'accompagne selon lui d'une nécessaire hybridation des pratiques de l'art aux pratiques convoquées par ce rapprochement de l'art à la vie : « Je suis artiste-chercheur, artiste-consultant, artiste-éducateur... » L'art comme pratique du commun impacte ainsi nécessairement les pratiques avec lesquelles il coopère : « Œuvrer en commun nous fait entrer dans un jeu d'exterritorialité réciproque, chacun s'expatriant librement et volontairement sur le terrain de l'autre. » (p. 207)

Cette réflexion sur l'exterritorialité des pratiques amène Pascal Nicolas-Le Strat à s'interroger sur le travail du social dans le travail du commun. Pour lui, « faire commun et prendre soin se présupposent ». Après un bref retour historique sur la construction de l'État social, l'auteur constate l'urgence de *resocialiser* le travail social, de le « (ré)inscri[re] dans des liens réels, des liens qui font réalité pour et dans la vie des personnes concernées » (p. 213). Pour cela il propose de repolitiser la question de l'*agir social*, notamment par une réappropriation

de la relation d'aide par les personnes concernées. Une fois encore, il en appelle à la créativité collective pour contrer un système étatique défaillant : « Soins et attention en tant que signatures fondatrices du commun supposent substantiellement, structurellement, l'institution de méthodes et de dispositifs de coopération, ambitieux et vivants, actifs et créatifs. » (p. 227)

L'auteur revient ensuite sur le caractère nécessairement multiple et disséminé du commun. Il appelle de ses vœux la multiplication de processus de collaboration et une politique de co-création – avec ses partages de compétences et ses mutualisations de pratiques – en vue de la création d'une multitude de *mondes communs* (artistiques, sociologiques...). Enfin, le chercheur en sociologie termine cette troisième partie avec la perspective d'une *épistémopolitique* du commun, entendue comme la possibilité de décloisonner la recherche, de l'ouvrir à toutes les personnes concernées afin qu'elle relève aussi d'un travail du commun. Pour l'auteur, il est temps d'ouvrir et de « (re)socialiser les “collectifs de pensée” ou les “communautés de recherche” afin qu'ils ne restent pas étroitement auto-centrés sur un point de vue strictement spécialisé et un seul mode d'intéressement » (p. 263). Cette recherche collaborative et « de plein vent » ne sera pas bien sûr sans déstabiliser la figure du chercheur, notamment en l'amenant à faire l'expérience de sa propre ignorance.

L'ouvrage se termine par une dernière proposition de lecture : *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné* de James C. Scott. « Zomia » représente un territoire fluctuant – se déterritorialisant/re-territorialisant sans cesse – investi par certaines populations d'Asie du Sud-Est qui souhaitaient se défaire de toute emprise étatique. Pour Pascal Nicolas-Le Strat, ce « refus de se laisser gouverner, ces logiques statofuges, cette

capacité à toujours réinventer une autonomie représentent bel et bien le défi contemporain d'un travail du commun » (p. 271). Si aujourd'hui, une distanciation physique à l'État semble impossible – Il n'y a plus de montagnes, de maquis, de refuges naturels assez éloignés pour *décourager l'emprise étatique* – une autre prise de distance est essentielle. Dès lors comment résister ? Pour l'auteur l'expérience de Zomia nous l'enseigne : « En instaurant, en implantant, entre l'espace de notre autonomie et l'espace que l'État quadrille, le maximum de pratiques et de dispositifs aux qualités et aux talents statofuges. » (p. 281) De nouveau, c'est par le *faire* créatif et continu que le travail du commun parviendra à faire résistance.

M.L.C.

Mots-clés

Activité – capacitation – commun au travail – commun oppositionnel – créativité – *Do It Yourself* – écosophie – *empowerment* – expérience continuée – faire – incapacitation – institution – mondes communs – montées en latéralité – occupation – résistances – travail du commun

Contenu

Introduction. Un déboîtement radical (11) – Lecture 1 : L'exigence des communs, la passion du commun – À la lecture de Antonio Negri et Michael Hardt (23) – Texte 1. Agir en commun/agir le commun (45) – Texte 2. Commun oppositionnel (63) – Texte 3. Travail d'institution et capacitation du commun (81) – Lecture 2 : Fauteurs d'histoire(s) – À la lecture du collectif Mauvaise troupe (105) – Texte 4. Défaire les impuissances-à-agir (121) – Texte 5. En quête, en conquête d'une autonomie – entre *Do It Yourself* et *Do It Together* (143) – Texte 6. Arts de faire commun (167) – Lecture 3. Faire œuvre commune – À la lecture d'Yvain von Stebut (191) – Texte 7. Entre travail du social et travail du commun (209) – Texte 8. Une politique de co-création (229) – Texte 9. Vers une épistémopolitique du commun (247) – Lecture 4. Le travail historique du commun – À la lecture de James C. Scott (269) – Conclusion. Un travail situé, un travail continué (287) – Bibliographie (295)

OÙ EST PASSÉ LE BIEN COMMUN ?

François Flahaut

Mille et une nuits, Paris, 2011, 254 pages.

« L'homme ne parvient à l'humanité que par l'institution d'autrui. »
— Giovanni Stefano Menochio (1625)

Présentation

François Flahaut est philosophe et anthropologue, directeur de recherche émérite au Centre National de la Recherche Scientifique et membre du conseil de rédaction de la revue d'anthropologie *L'Homme*. Il est l'auteur d'une quinzaine de livres. *Où est passé le bien commun ?* est son dernier ouvrage publié, si l'on ne compte pas, en 2013, la seconde édition de son livre *Le sentiment d'exister*, paru une première fois en 2002.

François Flahaut parle de son travail en ces termes : « Mes recherches philosophiques se fondent sur les connaissances empiriques et s'efforcent de les articuler dans la perspective d'une anthropologie générale, en un retour à la question : "Qu'est-ce que l'homme ?" Il s'agit de repérer et d'interroger les partis pris tacites sur lesquels repose la conception occidentale de l'homme et de la société. Puis de montrer en quoi certains d'entre eux se révèlent inadéquats et quelles représentations plus appropriées pourraient s'y substituer. »

Où est passé le bien commun ? est la version augmentée d'un texte que l'auteur remit au Conseil de l'Europe, qui lui avait commandé une étude sur « ce qui manque à la Déclaration universelle des droits de l'Homme pour penser le bien commun ». Ainsi, cette Déclaration constitue le point central de l'interrogation développée dans ce livre.

Dans l'introduction, François Flahaut décrit le contexte – peu favorable, même carrément hostile – dans lequel émerge la question du/des bien(s) commun(s) (voir aussi la première partie du point VI, p. 152). Il pose le constat de l'hégémonie mondiale de la doctrine économique qui affirme qu'il est inutile, néfaste, voire dangereux que l'État ou les citoyens se soucient du bien commun. C'est en effet le marché libre et lui seul qui, s'autorégulant, réalise le bien commun, ou plutôt : l'intérêt général (qui n'est que la somme des intérêts individuels bien compris), synonyme de croissance. Si au départ les États démocratiques entendaient œuvrer pour le bien commun en mettant en place une administration, en garantissant des logiques de redistribution des richesses, en assurant la liberté d'expression, en soutenant les contre-pouvoirs ; si donc la question du bien commun était une question politique, ce n'est plus le cas. La doctrine néolibérale a fini par convaincre qu'il s'agissait d'une question économique quand elle se posait collectivement, et morale et privée quand elle se posait à chacun.

Autre idée qui, selon Flahaut, se substitue à celle de bien commun (voire l'éclipse) : celle des droits de l'Homme. Ces notions peuvent s'avérer complémentaires mais ne peuvent fusionner, s'interchanger ou s'équivaloir. Il est ainsi possible de concevoir les droits de l'Homme sans référence au bien commun, même à son opposé – c'est la situation actuelle –, comme il est possible qu'une conception du bien commun se passe des droits de l'Homme. Ce n'est toutefois pas le projet de l'auteur qui, comme nous l'avons écrit plus haut, se donne la tâche de définir ce qui manque aux droits de l'Homme pour penser le bien commun. Ce qui manque, ou ce qui fait obstacle.

Les droits de l'Homme, dans leur formulation actuelle, sont liés à un imaginaire moderne qui conçoit l'Homme comme un être d'abord isolé, opposé à la nature, qui détient

en lui-même les capacités de son épanouissement et qui n'entretient fondamentalement avec l'autre que des relations intéressées.

Ce qui oppose bien commun et droits de l'Homme, c'est tout d'abord le simple fait que ces droits sont, d'après l'auteur, des droits individuels. « Ils répondent à la question du recours dont chacun devrait disposer contre les abus de pouvoir, mais ils ne disent pas ce qui est en jeu dans les relations humaines et la vie sociale. Ils ne disent pas ce qu'est la finalité des sociétés humaines au-delà de leur utilité pratique, ni ce qui relie entre eux leurs membres. » (p. 18-19) Droits de l'Homme et bien commun occupent, aux dires de l'auteur, des pôles opposés et le chemin qui les lie manque de balises.

L'universalité des droits de l'Homme n'a pas, pour le moment, de justification rationnelle. L'autorité de ces droits ne repose que sur l'adhésion qu'ils suscitent et sur l'invocation d'une religion et d'une morale naturelles qui, toutes laïques soient-elles, présupposent encore une transcendance et s'inscrivent, même une fois effectué le travail (nécessaire) de prise en considération des doctrines morales professées par les différentes cultures, dans le cadre d'un dualisme chrétien.

L'exigence morale qui fonde rationnellement les droits de l'Homme doit être cherchée du côté des connaissances empiriques au sujet des invariants de la condition humaine. Ces connaissances permettraient d'apporter à ces droits les fondements immanents qui leur manquent aujourd'hui.

Flahaut puise ces savoirs dans la primatologie, la paléoanthropologie et la psychologie du développement. En prenant en compte le développement de ces sciences, il n'est par exemple plus possible, objectivement, de soutenir « que les individus humains aient pu préexister à la vie sociale puisque c'est au contraire grâce à des millions d'années de vie sociale que l'*Homo sapiens* a pu émerger. » (p. 16) Ces connaissances

apportent un éclairage nouveau sur les droits humains qui rend possible une articulation plus claire et plus rigoureuse avec la notion de bien commun.

Cette introduction offre un condensé des propos tenus dans l'ensemble du livre. Ce qui y est esquissé est repris plus longuement dans chaque chapitre. Ainsi, le chapitre I examine ce qui ferait du bien commun une notion dépassée. Trois arguments sont discutés : 1) la notion de bien commun est associée au christianisme d'État et n'est pas adaptée aux démocraties laïques ; 2) s'il n'est pas associée au christianisme d'État, le bien commun l'est aux régimes totalitaires qui se justifiaient par la poursuite d'un bien suprême et collectif ; 3) c'est le marché qui réalise le bien commun et non l'État.

Le premier argument débattu permet à Flahaut de proposer rapidement une sorte d'histoire occidentale de la notion de bien commun (voir aussi l'annexe 1, p. 203). Le bien-commun est un concept d'abord théologico-politique.

L'ordre des premières sociétés est « socio-cosmique ». « Le cosmique, par l'intermédiaire des ancêtres, des dieux et des rites, soutient et légitime la société. Dans les monarchies européennes, héritières de l'Empire romain et adossées au christianisme, ce modèle s'est évidemment profondément transformé. Il en est cependant resté quelque chose [...]. Dans la pensée politique de Thomas d'Aquin (fin du XIII^e siècle), le bien commun occupe une place essentielle. À la suite d'Aristote, saint Thomas affirme en effet que l'être humain est destiné par nature à vivre en société (l'existence sociale n'est pas une conséquence du péché originel, elle a été voulue par Dieu). Aussi est-ce en participant au bien commun que chacun réalise son bien véritable [...]. Dans la vision théocratique, la vie – biologique, sociale et spirituelle – prend sa source en Dieu. [...] Dieu est le premier maillon d'une longue chaîne

descendante » (p. 28-29) : Dieu > loi divine (loi naturelle et loi sociale) > bien commun/autorité suprême : le pape > royaume/rois > famille/père.

Cet ordre théocratique a commencé à se fissurer d'une part sous l'effet des rois et princes, en conflit avec le pape car désireux d'accroître leur pouvoir et de trouver une justification « religieuse », biblique à leur émancipation, et d'autre part sous celui de la physique galiléenne. « Sous l'influence des franciscains, puis des protestants, les élites intellectuelles de l'Europe en vinrent progressivement à considérer que la société n'avait pas été originellement créée par Dieu. Dieu a créé le monde, les hommes ont créé la société : telle était la nouvelle répartition des rôles. [...] Dieu et la religion continuaient d'avoir leur place dans le for intérieur de chacun, là où se jouait son salut et sa vie future. Mais l'existence même de soi, en ce monde, apparaissait de plus en plus comme étant proprement naturelle, déliée de toute dette à l'égard d'une source de vie antérieure à soi. Ainsi l'idée que chaque personne humaine existe par nature, autrement dit par elle-même, en vint-elle à être considérée comme une évidence. » (p. 32-33)

Pour Flahaut, c'est le philosophe anglais John Locke, père du libéralisme, qui a modelé l'être humain moderne. Un être humain qui « désormais ne s'accomplira plus dans son existence sociale en participant à un bien commun qui le dépasse, mais en poursuivant son intérêt – un intérêt bien compris qui ainsi, s'harmonise avec celui des autres. À l'instance régulatrice socio-cosmique (la religion), se substituent deux nouvelles formes d'accord. L'une est le fruit des volontés, c'est le contrat social originel, mythe fondateur de la nouvelle conception de l'organisation politique. L'autre (qui apparaît au XVIII^e siècle avec les physiocrates) résulte des lois naturelles de l'économie, providence laïcisée ». Voilà rendu impensable « le sentiment accessible à chacun que la

source de son être, ses relations avec les autres et l'ensemble de la société à laquelle il appartient sont interconnectés et participent d'un même flux vital» (p. 33).

Au sujet d'une dérive systématiquement totalitaire de toute politique qui entend œuvrer au bien commun (deuxième argument), Flahaut invite à distinguer un pouvoir politique au service du bien commun ou un bien commun perverti, instrumentalisé, au service du pouvoir politique.

Enfin, en ce qui concerne le troisième argument – l'intérêt général est réalisé par la main invisible du marché –, l'auteur doute de la pertinence de concevoir « l'économie comme science qui appréhende la réalité fondamentale dont les humains dépendent dans leur existence sociale ». N'existe-t-il pas d'autres composantes de la vie sociale (et pas seulement privée) tout aussi importantes et réelles que l'économie? L'économie est-elle le seul champ d'activité humaine qui vaut pour tous?

Il y a bien un autre discours qui prétend à valoir pour tous, reconnaît François Flahaut à la fin de son chapitre : celui des droits humains.

Le chapitre II revient justement sur les sources morales et juridiques de la Déclaration universelle des droits de l'homme et pose la question de son universalité.

Au départ de cette Déclaration, il y a bien une exigence morale qui implique, d'une part, de l'empathie : « Cette capacité cognitive de l'esprit humain qui permet de se représenter le point de vue de l'autre. » D'autre part, cette exigence morale suppose un sentiment d'affiliation élargi. Initialement, le sentiment d'affiliation, le nourrisson le découvre dans son attachement à sa mère, puis à sa famille. Sur ces affiliations spontanées, il faut que « se greffe un sentiment plus large qui nous porte à reconnaître que n'importe quel être humain, même inconnu de nous, compte autant que nous ».

Cette double exigence morale – empathie et affiliation – qui anime les droits de l'Homme est-elle universelle ou proprement occidentale? Après un petit tour d'horizon des cultures non-occidentales, l'auteur aboutit à la conclusion que l'exigence morale peut être considérée comme transculturelle. En revanche, l'expression juridique de ces droits porte la marque de la pensée occidentale.

C'est l'insuffisance des forces morales portant l'idée de droits de l'Homme qui a fait apparaître la nécessité d'ajouter une force juridique. L'expression de cette force juridique, puisant ses racines dans le droit constitutionnel anglais et le droit naturel tel qu'il a été pensé en Europe au XVII^e siècle, est exclusivement occidentale.

Cela n'a toutefois pas pour conséquence que les droits de l'Homme ne valent qu'en Occident, puisque les abus de pouvoir contre lesquels ces droits se dressent, eux, sont universels. « Dans les relations humaines, il n'y a pas d'harmonie naturelle ; [...] L'harmonie lorsqu'elle existe est toute relative ; elle passe par un rapport de force équilibré ; et cet équilibre, pour se produire et se maintenir, suppose à la fois des institutions et les efforts constants requis pour que celles-ci soient efficaces. » Les droits de l'Homme sont une des institutions créées pour produire et maintenir cet équilibre si fragile. Un tiers nécessaire à l'harmonisation des relations humaines est nécessaire pour stopper toute forme d'arbitraire. À ce titre, les droits de l'Homme peuvent être considérés comme un bien commun.

Cette perception des droits de l'Homme comme bien commun n'a toutefois pas été possible en raison de l'autre influence juridique qui aboutit à la Déclaration des droits de l'Homme, à savoir le droit naturel et ses présupposés anthropologiques.

Dans la présentation du premier argument faisant du bien commun une notion trop « chrétienne » (chapitre I) François Flahaut a déjà démontré la manière dont l'influence de la pensée thomiste et, singulièrement, la conception d'une vie en société voulue par Dieu se sont éteintes au profit d'une conception de la vie en société comme une affaire purement humaine. Ainsi la question centrale devint : « quels sont les fondements d'une société bonne et d'une organisation politique légitime ? » Pour y répondre, il apparaît essentiel de concevoir l'Homme hors société, à l'état de nature, isolé, « en possession de son être avant toute socialisation ». Un Homme imaginé, à partir duquel sont conçues les conditions qui rendent avantageux pour lui le fait d'entrer dans la société.

Le chapitre III porte sur les critiques adressées aux droits humains, principalement celles qui pointent le caractère problématique de la conception de l'être humain (« la fiction rationnelle ») qui sous-tend la Déclaration. Une conception spécifiquement occidentale et moderne où l'opposition entre état de nature et état social joue un rôle fondamental ; où l'individu et ses droits priment.

Le Chapitre IV propose un aperçu des connaissances décisives sur les origines de l'homme et de la société apparues au cours des dernières décennies dans les champs de la primatologie, de la paléanthropologie et de la psychologie qui permettent de fonder, sur des bases immanentes, droits de l'Homme et bien commun.

Ces connaissances ont révélé l'existence d'une socialité naturelle. Cette dernière représente le fondement de la morale des Hommes, et donc aussi celui de l'Homme. Ces nouvelles connaissances fournissent « le chaînon manquant faute

duquel les théoriciens du droit naturel n'ont jamais pu rendre compte du fait que les relations humaines et sociales ne sont pas seulement fondées sur l'utilité, mais constituent un bien en soi, le substrat de l'existence ».

L'auteur précise d'emblée qu'il n'imagine pas que cette refondation de la morale, des droits de l'homme, du bien commun sur des bases scientifiques apportera l'harmonie entre ce qui est et ce qui doit être. « Le conflit qui traverse chacun d'entre nous, conflit entre deux modes de réalisation de soi – aux dépens de la coexistence ou au profit de celle-ci – ne sera jamais résolu. » C'est bien parce que l'égoïsme, la cupidité, la « lutte pour la vie » sont des caractéristiques du monde tel qu'il est « qu'ils doivent être canalisés par une référence commune à un monde tel qu'il doit être ». C'est cette référence commune que François Flahaut cherche à déterminer, estimant qu'elle doit aussi être en lien avec le monde tel qu'il est, d'où son choix de porter le regard du côté des sciences du vivant.

De la primatologie, François Flahaut retient la découverte que « le milieu vital du singe n'est pas seulement son environnement physique (son biotope), il est également constitué du groupe dont il fait partie ». L'état de nature est donc un état social. Cela rend obsolète l'opposition entre nature et société. Il est nécessaire, toutefois, de distinguer les sociétés naturelles et les sociétés pourvues d'institutions, c'est-à-dire les sociétés humaines. « Dans ces dernières, grâce au développement de la culture, une socialité seconde se greffe sur la socialité première. »

François Flahaut mobilise la paléanthropologie et la psychologie du développement pour expliquer le développement de la culture (sur base de la nature). Ce développement est en grande partie dû à celui, concomitant et interdépendant, du cerveau et du langage.

Par le langage, l'homme s'est découvert individu, c'est-à-dire qu'il a pris conscience de lui-même. Par le langage, l'Homme a pu transmettre des informations et acquérir des connaissances, se coordonner avec ses semblables et adopter des formes d'organisation. Mais le « profit qu'il y a à parler ne s'explique pas seulement en termes utilitaires : il s'agit, en se liant aux autres et en suscitant leur intérêt, de s'intégrer à un cercle existant ».

Les trois sciences mobilisées par l'auteur convergent vers une même conclusion : la coexistence des êtres a précédé leur existence individuelle. L'interdépendance est ontologique. S'opposant à l'optimisme des Lumières, et afin d'éviter toute récupération moralisante, l'anthropologue/philosophe s'empresse d'ajouter que si cette interdépendance est à l'origine des sentiments moraux (empathie et affiliation), elle est aussi à l'origine des désirs et comportements qui vont à l'encontre de ceux-ci. « Elle est à la source de l'altruisme mais aussi de la méchanceté, de l'envie, de la jalousie, de la haine et de la cruauté. » Pour l'auteur, ces « passions tristes » ou violentes – destructrices – sont nées de notre propension à l'illimitation, de notre soumission « à une force qui s'oppose à la coexistence ». C'est la conscience de cette illimitation qui rend nécessaire l'institution des freins que sont, par exemple, l'éducation et la Justice (les droits de l'homme).

Dans le Chapitre V, la notion de bien commun est explicitée. L'auteur commence par une définition : « l'ensemble de ce qui soutient la coexistence, et par conséquent l'être même des personnes. »

Cet ensemble est culturel. Car, écrit-il, « la fonction fondamentale des cultures humaines est de produire des médiations matérielles [institutions/biens communs] et immatérielles en

l'absence desquelles le psychisme se déstructure, la conscience de soi se réduit à un sentiment d'inexistence et les relations humaines se dégradent ».

Sur ces bases, il interroge la dimension politique du/des bien(s) commun(s), le politique étant défini comme « cette sphère d'activité à laquelle revient la charge de veiller sur les autres biens communs ». Il disserte ensuite sur les aspects économiques des biens communs (son opposition à l'économie marchande) et sur le rôle de l'État.

« Une idée ne se réalise pas du seul fait qu'elle est juste et vraie : en l'absence d'un rapport de force favorable, elle est condamnée à n'être qu'un vœu pieu. Or, les forces contraires à la réalisation du bien commun sont aussi puissantes qu'indéracinables. » Le Chapitre VI s'ouvre sur ces propos, lucides.

Après avoir décrit la situation actuelle des forces économiques et politiques qui se dressent contre le bien commun et les biens communs, François Flahaut propose des pistes pour la création d'un mouvement de (re)fondation de nos sociétés sur le bien commun, en rejetant toutefois les remèdes inopérants des discours économiques qui plaident pour un renversement ou une alternative au capitalisme d'une part (pas de salut si on ne renonce pas d'une part à essentialiser le capitalisme et d'autre part à penser l'économie comme au fondement des relations humaines), et des discours humanistes d'autre part (« l'appel aux bons sentiments lors des grand-messes organisées par l'ONU ou l'Unesco même si les homélies humanistes sont préférables aux discours de haine »).

François Flahaut voit dans la lutte tenace, organisée et réaliste des abolitionnistes contre la traite des Noirs et l'esclavage une source d'inspiration pour les combats à mener en vue de cette refondation de nos sociétés sur le bien commun.

L'esclavage était, selon lui, une évidence aussi puissante que cette fiction moderne d'un sujet humain « naturellement » libre, autonome, intéressé.

Les abolitionnistes eurent cette force de lutter sans s'imaginer qu'ils allaient changer la face du monde : jamais ils n'ont estimé avoir la Providence de leur côté.

Trois annexes augmentent le corps du livre : la première est un texte intitulé « Le bien commun dans l'histoire de la pensée politique », qui détaille la première partie du chapitre I consacrée à une histoire occidentale de l'idée de bien commun.

La deuxième est une dissertation sur la notion de dignité. Elle prolonge en quelque sorte la critique que l'auteur a formulée à l'encontre du discours humaniste qui invoque « la dignité inhérente à l'être humain pour appeler chacun à vivre conformément à celle-ci, comme s'il était en son pouvoir de réaliser sa dignité par lui-même, indépendamment du milieu de vie qui est le sien ». À cette conception « déconnectée » de la dignité, Flahaut, fidèle à sa pensée, propose une conception « écologique » : l'être propre de l'humain n'existe pas indépendamment de son milieu de vie, de « la constellation relationnelle dans laquelle il s'inscrit ». L'auteur fait sienne ce que le sous-commandant Marcos dit de la dignité : « Celle-ci n'est pas une qualité intrinsèque de l'être, ni une essence. Elle s'acquiert dans la résistance, dans la lutte contre les humiliations qui en sont la négation. Elle ne s'enferme pas dans une identité, car elle est relation entre soi et l'autre. Elle est pont et regard : regard de l'autre vers moi, de moi vers l'autre. »

La troisième annexe reproduit la Déclaration universelle des droits de l'Homme. Pour conclure, on rappellera ici les articles 22 – « toute personne, en tant que membre de la société, a droit à la sécurité sociale ; elle est fondée à obtenir la satisfaction des droits économiques, sociaux et culturels indispensables à sa dignité [...] » –, 27 – « toute personne a

le droit de prendre part librement à la vie culturelle de la communauté [...] » – et 29 – « l'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible ».

Commentaire

Christian Laval, interviewé dans le *Journal de Culture & Démocratie* n° 39⁴⁸, concluait l'entretien par un éloge de la créativité juridique des légistes italiens cherchant à introduire les *beni comuni* dans le code civil. Isabelle Stengers et Serge Gutwirth, dans leur article « Le droit à l'épreuve de la résurgence des commons », référencé et commenté en page 93 de cette livraison, souhaite réactiver l'imagination des juristes.

Voici un livre stimulant pour la pensée qu'il serait justement utile de mettre entre les mains des juristes en panne d'imagination.

L'auteur est érudit et l'information qu'il transmet, touffue, concerne divers disciplines : anthropologie et paléanthropologie, primatologie, psychologie, philosophie, histoire, droit, science politique, etc., mais l'écriture reste claire, accessible. Le contenu est difficile à résumer, c'est pourquoi la présentation que nous en avons fait est assez longue, suivant de près les différentes parties qui composent l'ouvrage.

Deux fils, toutefois, traversent le livre : la volonté – très anti moderne – de l'auteur de déconstruire cette fiction d'un homme-sujet naturellement libre, autonome, raisonnable et intéressé, et celle de refonder l'exigence morale qui anime les droits de l'homme (entre autres) sur des connaissances scientifiques qui prouvent que la coexistence précède l'existence individuelle.

B.D.R.

48 http://www.cultureetdemocratie.be/documents/Productions/Analyses/2015/Analyse_2015_16_Laval.pdf

Mots-clés

Anthropologie – bien(s) commun(s) – capitalisme(s) – coexistence – dignité – droits de l’Homme – économie – institution – interdépendance – modernité – philosophie – universalité.

Contenu

Introduction (7) – I. Le bien commun, une référence dépassée ? (27) – II. Les sources des droits humains et la question de leur universalité (43) – La source morale (46) – Les sources juridiques (61) – III. Les critiques des droits humains (77) – IV. Une révolution scientifique qui donne accès au fondement des droits humains et du bien commun (89) – V. Le bien commun (113) – Le bien premier est la coexistence (113) – De la médiatisation des relations humaines à la sphère politique (120) – Biens communs et économie marchande (128) – L’État et la « vie bonne » (146) – VI. Rapports de force et bien commun (151) – La situation (152) – Des remèdes inopérants (167) – Que faire ? (188) – Annexes (201) – 1. Le bien commun dans l’histoire de la pensée politique (203) – 2. Sur la notion de dignité (231) – 3. Texte de la Déclaration universelle des droits de l’homme (243)

VERS LES BIENS COMMUNS. SOUVERAINETÉ ET PROPRIÉTÉ AU XXI^e SIÈCLE

Stefano Rodotà

Traduit de l’italien par Guillaume Calafat

Dans *Tracés*, hors-série n°16 « Traduire et introduire », Lyon, 2016, p. 211-232.
Disponible en ligne sur : <http://traces.revues.org/6632>.

Présentation

Stefano Rodotà, récemment décédé, était un juriste et parlementaire italien, célèbre pour son engagement sur la question des communs. Il a conduit la commission Rodotà en 2007, dont la loi n’a finalement jamais vu le jour, mais qui proposait de manière innovante d’intégrer une nouvelle catégorie juridique de « biens communs » dans le droit italien. L’article qui nous intéresse ici, « Vers les biens communs. Souveraineté et propriété au XXI^e siècle », est une tentative de conceptualisation et de délimitation juridique de ce que l’on entend par biens communs, au prisme des rapports traditionnels entre souveraineté et propriété.

Stefano Rodotà envisage l’essor des biens communs comme le symbole d’une période de discontinuité historique, politique et sociale, qui vient rompre avec la puissance des logiques de marché et des intérêts économiques. Et c’est dans les années 1960, avec l’apparition en droit international de la notion de « patrimoine commun de l’humanité », qu’il identifie ce moment de basculement. La protection juridique de certains biens publics à l’échelle globale contre l’appropriation privée ou l’occupation étatique, ainsi que la dynamique

institutionnelle de gestion collective de ces biens dans un but pacifique et de préservation, incarne selon lui le point d’ancrage du processus de relativisation du caractère absolu de la propriété. De ce moment naît un nouveau rapport entre le monde des biens et le monde des personnes. Dorénavant, l’accent n’est plus mis sur la propriété mais sur la fonction qu’un bien devrait jouer dans la société – et les biens communs sont ceux qui permettent la satisfaction des besoins collectifs, en rendant possible la réalisation de droits fondamentaux.

« Les biens communs doivent être définis à partir de leur appartenance collective, par la soustraction à la logique de marché et de la concurrence, par le fait qu’ils concernent les biens matériels et immatériels indispensables à l’effectivité des droits fondamentaux et au libre développement de la personnalité, et enfin parce qu’ils sont conservés dans l’intérêt des générations futures. » (p. 12)

Le travail de définition de Stefano Rodotà se démarque des approches traditionnelles : ce sont les caractéristiques propres d’un bien qu’il prend en compte pour le définir, et non sa « supposée nature » (p. 9). Il témoigne surtout d’un changement de perspective, d’abord quant à l’approche moderne de la propriété. En soulignant la dimension collective inhérente aux biens communs, il remet en question notre rapport à l’État et à la distinction dualiste traditionnelle entre sphères publique et privée. On passe d’une logique exclusive de la propriété à une logique inclusive, autour du modèle participatif de faisceau de droits. Ce n’est plus l’appartenance du bien qui compte, mais sa gestion collective, qui doit garantir l’accès et la participation des individus.

Ce raisonnement vient par ailleurs souligner l’émergence d’une nouvelle forme de subjectivité dans notre rapport à la souveraineté. Certains biens, parce qu’ils sont considérés comme conditions d’exercice de droits fondamentaux, ne

peuvent être appropriables. Il y a donc institutionnalisation des droits fondamentaux, ce qui est, d’après Stefano Rodotà, intimement lié au processus de constitutionnalisation de la personne (dont il situe l’origine à la fin de la Seconde Guerre mondiale). La souveraineté collective exercée sur les biens communs atteste d’une nouvelle perception des droits attachés à la citoyenneté et à leurs modalités d’exercice, il y a « redéfinition intégrale de la place de la personne dans une organisation sociale globale » (p. 12).

Commentaire

Cet article est indéniablement une contribution aux efforts théoriques de la littérature pour clarifier la catégorie des « biens communs ». Mais il est aussi, remis dans son contexte, le témoin de la position idéologique de Stefano Rodotà dans des débats très concrets. En effet, la scène politique et institutionnelle italienne a été marquée en 2011 par une série de référendums d’initiative populaire qui portaient sur la reconnaissance de l’eau et de sa gestion comme « bien commun ». Stefano Rodotà s’était alors positionné en faveur de ces mouvements citoyens, capables, selon lui, de porter une nouvelle vision de l’avenir jusqu’à une mise à l’agenda politique⁴⁹. Il avait alors réaffirmé son combat pour une défense et une reconnaissance juridique des biens communs, pour une doctrine alternative aux processus de privatisation des biens et des services publics. « Le thème des biens communs est un thème “constitutionnel” au moins pour

49 Sur Internet notamment, la mobilisation avait abouti à un vote positif de plus de 50% des électeurs sur chacun des quatre référendums soumis au vote, dont l’adoption a représenté une défaite politique majeure de Berlusconi et l’affirmation d’une politique en faveur des biens communs au sein de l’État de droit.

tous ceux qui savent regarder le monde et y lire la capture croissante et insoutenable des biens confiés aveuglement aux lois “naturelles” des marchés.»⁵⁰

J.V.

Mots-clés

Souveraineté – propriété – biens communs – Italie – personne

Contenu

Résumés (1) – Le problème de l’universalité du commun (3) – Le commun, un concept moderne ? (5) – Instituer la participation (8) – Les communs et les droits de la personne (10) – Les droits de l’usage (13) – Bibliographie (15)

50 «La valeur des biens communs par Stefano Rodotà», texte traduit et publié avec l’autorisation de Stefano Rodotà, publication originale dans *La Repubblica*, 5 janvier 2012.

LE DROIT À L'ÉPREUVE DE LA RÉSURGENCE DES COMMONS

Serge Gutwirth et Isabelle Stengers

Dans *La Revue juridique de l'Environnement*, 2016/2, volume 41, Lavoisier, p. 306-343.

Présentation

Isabelle Stengers est philosophe et professeure à l’Université libre de Bruxelles. Serge Gutwirth est professeur à la Faculté de droit et de criminologie de la Vlaams Universiteit Brussel. Il dirige le centre de recherche Law, science, technology & society studies. Ils se sont associés pour nous livrer cet essai sur la manière dont les juristes pourraient « se laisser forcer à penser par ce qui les trouble » dans la résurgence des *commons*⁵¹, plutôt que d’adhérer à une solution qui ferait disparaître ce trouble ; sur la nécessité, en droit y compris, « de repeupler les imaginations, d’apprendre à raconter d’autres histoires, d’envisager d’autres possibles ».

Les deux premiers points développés dans l’article posent le décor sur fond duquel a lieu cette résurgence des *commons*. Il s’agit de celui du désordre écologique et social dont nous vivons les prémisses aujourd’hui, et qui ne fera que s’aggraver.

51 Les auteurs justifient l’utilisation de l’anglais car, écrivent-ils, ils tiennent à écarter la possible confusion avec les biens communs ou le patrimoine commun de l’humanité qui ne sont pas leur sujet.

Pour les auteurs il ne s'agit pas de s'adapter à ce désordre et aux changements qu'il implique, mais de se préparer à changer : déjà construire les bases d'autres modalités d'existence qu'appellera inévitablement le désastre à venir.

Ce désastre à venir est la conséquence de l'impuissance consentie (ou de la sympathie) des États face au marché. Il met à mal l'argument/l'utopie néo-libéral(e) selon lequel/laquelle seul le marché libéré de toute contrainte étatique assurera le progrès humain et au nom duquel/de laquelle les lois économiques prétendant à la même universalité que le droit naturel, ont supplanté les lois naturelles, celles qui aujourd'hui provoquent le désastre climatique.

Face à cette situation, les plus endoctrinés des néo-libéraux restent persuadés que « les remèdes possibles au désordre climatique doivent se soumettre au règne hégémonique du marché ». Seule autre alternative à cet aveuglement, un sursaut *in extremis* d'une sorte de force publique mondiale – un genre de super Léviathan, éclairé si possible – qui, assise sur l'échec des démocraties, installerait un régime technocratique qui générerait le système terre...

Ce *ou bien* le marché *ou bien* le retour de l'État (d'un super État) ne satisfait pas les auteurs. D'où l'urgence, selon eux, de repeupler nos imaginations pour sortir de cette alternative infernale.

Il existe en effet une troisième voie : les *commons*. Troisième voie éradiquée tant par le marché que par l'État, avec la même arme : la propriété, érigée en droit absolu. Troisième voie éradiquée en Europe entre le XVI^e et le XIX^e siècle par la création de nouvelles lois qui détruisent les droits d'usage – le mouvement des enclosures en Angleterre, au fondement du capitalisme. Troisième voie éradiquée dans les colonies – où les peuples autochtones ne pouvaient imaginer un droit de propriété sur la terre – par des expropriations, des massacres

et des asservissements. Il s'agit, au niveau anthropologique, de l'émergence d'un genre d'Homme nouveau : *l'homo-oeconomicus*, né de l'anéantissement de ce qui fait commun, « d'une réduction de ses capacités d'entre-aide, d'attention et de souci des conséquences. Un individu isolable, pour qui la propriété est synonyme de liberté, de droit de faire, sans scrupule mais en toute sécurité juridique, ce que la loi n'interdit pas. Une bizarrerie anthropologique. Celui qui promouvra "malheur aux vaincus" synonyme de barbarie ».

La résurgence des *commons* prouve aujourd'hui que l'éradication ne fut pas totale, que *l'homo oeconomicus* ne qualifie pas l'ensemble du genre humain. Elle montre également qu'elle n'est pas de l'histoire ancienne, mais le résultat d'une violence continuée.

Dans la troisième partie de leur texte, les auteurs tentent de faire du tri dans ce mouvement du retour des *commons*. Sous ce même dénominateur, les auteurs identifient en effet toute une série de pratiques diverses, variées, disparates qu'il semble utile de distinguer pour mieux les comprendre et parce qu'elles demandent une approche juridique différente.

Les trois grands foyers qui nourrissent l'imaginaire d'un retour des *commons*, illustrent bien la disparité du phénomène :

1. Il y a tout d'abord la résistance au mouvement d'appropriation de l'information, du savoir, de la culture par des mécanismes privatifs du droit à la propriété intellectuelle (brevet, droit d'auteur). Cette opposition à l'appauvrissement du domaine public, qui ne devient plus que « le négatif d'une activité privative extensive », se traduit par la création de « nouveaux commons » : l'encyclopédie en ligne Wikipedia, le système d'exploitation Linux, les licences GPL, Creative Commons ou Copyleft, les revues scientifiques *open access*, etc. Tous ces nouveaux espaces montrent que « l'ouverture,

l'accès libre et la mise en commun, de biens informationnels stimulent une productivité et créativité collaborative formidables».

2. Le deuxième foyer, ce sont les travaux d'Elinor Ostrom qui démontrent, par des analyses de cas précis, le caractère complètement faux du raisonnement de Garrett Hardin (qui avait écrit dans son article « La tragédie des Communs » qu'une gestion collective d'une ressource ne pouvait aboutir qu'à une surexploitation et *in fine* à son extinction) et le fait que certaines ressources gérées en *commons* – arrangements collectifs auto-gestionnaires – ne s'opposent pas à la rationalité économique, tout en étant durables et en se passant du marché et de l'État.

3. Le dernier foyer est celui des revendications des peuples autochtones sur leurs territoires ancestraux. Ces revendications permettent une prise de conscience d'un autre rapport à la terre chez les populations autochtones qui « ne se considèrent pas comme “maîtres et possesseurs” ou “propriétaires” des terres, mais qui fabriquent et entretiennent des liens de réciprocité et d'interdépendance avec elles ». Les combats de ces peuples autochtones ont abouti à des reconnaissances internationales, avec des textes tels que la Déclaration de Rio sur l'Environnement et le Développement (1992), ou la Déclaration des Nations unies sur les Droits des peuples autochtones (2007), ou encore la Déclaration Universelle des Droits de la Terre Mère (2010). Toutes sans force contraignante toutefois.

Il est important pour les auteurs, qui s'adressent en premier lieu aux juristes et futur-juristes, de bien distinguer ces différents types de *commons*. En effet, d'un point de vue juridique, les problèmes posés par l'accès nécessaire de tous à l'eau, la pluie, la lumière, la mer, l'air, sont différents de ceux posés par la gestion d'une ressource par un collectif. Et différents encore de ceux posés par les communs informationnels, qui

sont relatifs à des biens non-rivaux, cumulatifs, abondants, aisément reproductibles, etc. Est également nécessaire la distinction entre les pratiques de *commoning* qui naissent d'une résistance actuelle au triomphe de la propriété privée et celles qui marquent la résurgence de manières anciennes de faire commun.

Il existe des outils juridiques à mobiliser, déjà, pour protéger des pratiques de coopération, de partage, de bénéfices mutuels toutes menacées. Mais il s'agit aussi de se monter inventif dans l'interprétation des sources du droit afin de développer des outils juridiques qui permettraient de nouvelles pratiques de communs. Il s'agit surtout de se montrer combatif. Dans de nombreux cas, les pratiques du commun vont à l'encontre d'une législation en vigueur tributaire et vectrice de leur éradication. L'éclatement du droit à la propriété en un faisceau de droits (autre apport d'Elinor Ostrom), qui permet de le limiter son caractère absolu, ne change rien à l'affaire : « Demander aujourd'hui aux juges de reconnaître et accepter, au regard du droit en vigueur, que ces *commons* font exister un moyen “valable” et donc des droits opposables aux propriétaires privés et/ou publics, c'est leur demander d'être trop créatifs. [...] En l'état actuel des sources du droit l'on ne voit donc pas vraiment d'ouverture ou de fissure qui permettrait à des juges, même bien disposés, de cautionner juridiquement des *commons* sans forcer leur travail d'interprétation au-delà de leurs obligations en tant que juges et juristes. Cela semble d'autant plus le cas qu'il s'agirait, dans ces cas, de faire valoir des intérêts de groupes factuels sans existence juridique face à ceux titulaires de droits établis, qu'ils soient publics ou privés. »

Après avoir décrit ce contexte difficile (parce qu'il n'y a pas de pratique de commun reconnue comme instituante, c'est-à-dire donnant des droits ; parce que le cadre législatif

actuel, né de la modernité, ne favorise pas, voire empêche, les pratiques du commun) duquel devrait émerger un droit au *commoning*, les auteurs, dans la quatrième partie de leur article, essaient d’imaginer ce que serait un droit au *commoning* et tentent de le caractériser.

C’est tout d’abord un droit qui met en question la souveraineté de l’État et celle du propriétaire. Ce n’est pas pour cela qu’il implique la disparition de l’État : l’État doit assister, soutenir, favoriser « l’institutionnalisation de démarches de *commoning*, qui, de manière subsidiaires et polycentrique, se donnent la capacité de rendre la satisfaction de droits humains ». Le droit au *commoning* devrait être « reconnu comme un droit humain, et qui plus est, un droit constituant un atout précieux quant à la réalisation d’autres droits humains, tels que le droit au travail, à la santé, à l’alimentation, à un environnement sain ».

Si un droit au *commoning* ne s’oppose pas forcément à l’État, il s’oppose au marché. Il ne peut vivre à côté du marché. On ne pourrait se satisfaire d’une loi qui donnerait autant de chance aux *commons* qu’au marché, car les *commons* sont une proie pour ce dernier.

Les pratiques du commun réclament « un droit terrestre, capable de s’adresser à la manière dont ils intriquent des pratiques, des sensibilités, des modes de coopération, des coutumes en interdépendance étroite. Un droit en devenir, inductif, topique, plutôt qu’un droit posé et abstrait, axiomatique et déductif : un droit qui favoriserait jurisprudence et pratiques comme sources, plus que la loi et/ou la doctrine ». Un droit, en fait, à l’image de ce que sont ces pratiques du commun : « Des institutions génératives, capables de générer, entretenir et faire évoluer en cas de besoin les règles qui organisent leur fonctionnement. » Le droit lui-même, en fait, doit se penser comme une pratique du commun.

Dans la dernière partie du texte, Isabelle Stengers et Serge Gutwirth reviennent sur leurs intentions : activer l’imagination des juristes. Pour cela, ne pas imaginer à leur place, ne pas décrire ce que pourrait être un monde des *commons* – ses modes d’organisation politique, ses institutions, son droit, ses lois –, sachant que leur formulation – toujours précaire, toujours risquée – ne pourra précéder le processus d’émergence. Ils insistent une dernière fois sur la spécificité du contexte de résurgence : « Les *commons* résurgents posent, quant à eux, le problème d’une générativité à nourrir et protéger sur un mode qui demande une hésitation explicite. Qui plus est, la résurgence a pour vocation de générer des connexions, des coopérations, des enchevêtrements toujours plus denses les uns avec les autres, et avec d’autres institutions ouvertes à des pratiques de résistance. Ce processus, par où des communs se mettent en risque les uns pour, avec et par les autres, appelle une institution juridique qui accepte ce risque, qui ne cherche pas “la bonne forme légale” convenant aux *commons* mais la manière d’accompagner les risques des processus de résurgence. »

Commentaire

Voilà un article très stimulant, malgré le ton parfois alarmiste et l’atmosphère de « fin de notre monde » qu’il installe. Il donne envie, même à un non-juriste, de se lancer dans un travail de philosophie du droit, d’anthropologie du droit, d’histoire du droit. Les auteurs ouvrent de nombreuses pistes de recherche du côté du droit coutumier, vernaculaire : comment, régies par de tels droits, les pratiques du commun ont-elles pu se maintenir face au droit moderne, abstrait et malgré le caractère prédateur du droit de propriété ? Comment, aujourd’hui, prolonger ces droits coutumiers sans qu’il s’agisse de la mise en scène d’une coutume statique ? Comment, en s’inspirant de la justice de paix notamment, élaborer aujourd’hui une

manière de rendre justice qui se base sur un droit « en devenir, inductif, topique » ? Comment penser des sujets de droit qui ne soient ni des individus, ni des États ? Etc.

Le texte est foisonnant. Les réflexions qu'il ouvre sont nombreuses. Il appelle la rédaction d'un ouvrage plus conséquent, complet, qui va au bout des idées développées.

Pour une compréhension plus claire du positionnement des auteurs, le texte aurait gagné à être conçu sous la forme d'un dialogue entre Isabelle Stengers et Serge Gutwirth. On perçoit en effet les ajouts de l'un ou de l'autre, à la fin d'un paragraphe, qui disent un peu plus, ou un peu moins. Cela n'aide pas à une compréhension claire du positionnement des rédacteurs. Mais peut-être est-ce assumé par les auteurs de l'article, dans lequel est revendiqué une forme d'hésitation, de trouble nécessaire à l'exercice de la pensée.

B.D.R.

Mots clés

Anthropologie – bouleversement climatique – *commons* – droit vernaculaire – durabilité – État – génératif – Garrett Hardin – Bruno Latour – loi – marché – Elinor Ostrom – philosophie – propriété – résurgence – souveraineté

Sites web

https://works.bepress.com/serge_gutwirth/ – <https://www.cairn.info/revue-revue-juridique-de-l-environnement-2016-2.htm> – https://works.bepress.com/serge_gutwirth/119/download/ – <https://editions.lavoisier.fr/nouveautes.asp>

Contenu

1. Une terrible impuissance – 2. La souveraineté du propriétaire – 3. Le retour des *commons* – 4. Un droit au *commoning* – 5. Le défi de la précarité

DE L'UNIVERSEL, DE L'UNIFORME, DU COMMUN ET DU DIALOGUE ENTRE LES CULTURES

François Jullien

Éditions Fayard, Paris, 2008, 265 pages.

Présentation

Comme l'annonce François Jullien dans le plan détaillé de son ouvrage, c'est un véritable itinéraire que l'auteur nous propose ici, à la découverte des racines historiques de la notion d'universel et du socle philosophique à partir duquel nous nous interrogeons aujourd'hui sur l'existence de valeurs universelles, de commun et de dialogues entre les cultures. Dans un voyage critique au cœur de la pensée, l'auteur nous accompagne pas à pas tout au long de quatre étapes : la critique des trois notions qui font l'objet du livre, puis leur généalogie européenne, l'investigation des problématiques identifiées, et enfin l'énonciation d'enjeux et une prise de position appelant à un changement de perspective.

En premier lieu, les termes « universel », « uniforme » et « commun » sont tour à tour examinés à la lumière de la question suivante : quelle(s) notion(s) pour penser le rapport entre les cultures ? C'est ainsi que l'on découvre que l'emploi de ces termes est loin d'être innocent et que leur signification, malgré l'absence manifeste d'unité conceptuelle, renvoie à un ancrage historique dont il est difficile de s'échapper. Cet ancrage puise notamment ses racines dans les courants de

pensée gréco-romains et les préceptes de la religion chrétienne, appelant ainsi à questionner l'existence de la notion d'universel hors du contexte européen. Sinologue renommé, c'est tout naturellement que François Jullien éclaire ce cheminement réflexif d'une confrontation « Ouest-Est », mettant à profit sa connaissance pointue des cultures orientales pour éclairer nos conceptions eurocentriques de l'universel et rendre compte de l'impossibilité de la pensée européenne de se concevoir en-dehors d'elle-même. L'auteur nous invite à (re)découvrir non pas une ambition d'universel qui finit toujours par se heurter à un cadre de pensée figé, mais bien un potentiel d'opérativité en tant qu'idéal, véritable force qui ne se révèle que lorsque mise sous tension et poussant à s'interroger sur la potentialité de sa fonction négative, c'est-à-dire non pas un donné mais un vecteur permettant de penser l'absence, ce qui fait défaut.

En guise d'exemple, François Jullien examine la notion des droits de l'homme qui, prise dans des considérations idéologiques d'universalité peut s'avérer limitée et enfermante, voire dangereuse, tandis que parler d'universalisant au sens de vecteur et promoteur, met véritablement en avant une nouvelle manière de penser l'humain et les relations entre les cultures. Comme l'indiquent les derniers chapitres de son ouvrage, il y a là un véritable enjeu de changement de perspective afin de ne plus supposer l'universalité comme allant de soi. Il faut au contraire considérer l'humain en tant qu'être de culture et dans toute sa diversité, non pas sous l'angle de la différence mais selon une approche exploratoire des possibles, valorisant ainsi la force de résistance à l'uniformisation qui naît de l'acceptation de ces écarts, lieux de dialogues par excellence. Il en va de la survie de l'humain, qui fait alors l'expérience du commun dans l'intelligible.

Commentaire

Il est de ces ouvrages qui revêtent une importance incontestable pour comprendre le monde dans lequel nous vivons, et les dérives que l'on constate. Le texte de François Jullien est de ceux-ci, en ce qu'il nous pousse à réfléchir un instant au paradoxe qui marque nos sociétés contemporaines, tiraillées entre une uniformisation croissante sur de nombreux plans et une remise en question grandissante de la notion d'universalité et par extension du monde occidental qui l'a érigée en impératif.

Que reste-t-il alors si cette crise des idéaux en vient à bouleverser l'universalité des valeurs présentées comme telles? Que faire de l'héritage de la pensée philosophique qui, depuis la Grèce antique jusqu'à nos jours, en passant par les Lumières, a contribué à façonner le monde tel que nous le connaissons? Cette prise de distance revendiquée de certaines cultures face au noyau européen ne fragilise-t-il pas davantage le symbole que représente la Déclaration universelle des Droits de l'Homme? Sommes-nous voués à nous heurter aux murs du relativisme, de la différence et de l'incompréhension?

Heureusement pour nous, François Jullien ne nous laisse pas démunis après avoir fait vaciller les certitudes rationalistes et ethnocentriques de notre idéologie européenne. Mais l'exercice ne s'avère pas si simple, car si le canevas de l'ouvrage apparaît d'une redoutable clarté, il ne faut pas se fier à l'apparente évidence du cheminement proposé par l'auteur, qui convoque des références historiques et philosophiques à la fois précises et exigeantes. Ainsi, malgré la concision du texte, la densité du propos est telle qu'elle demande une lecture plus qu'attentive pour réellement appréhender la réflexion proposée et la laisser résonner au gré des expériences de chacun.

L'épreuve se révèle gratifiante et éclairante, car une fois les apparentes contradictions dépassées, la question du sens de l'universel s'affranchit des amalgames rapides à l'uniforme,

imposteur illégitime et stérile. La confrontation de ces deux notions à celle de commun permet ensuite de se rendre compte de l'imbrication des différents niveaux conceptuels dont les plans (universel/logique, uniforme/économique, commun/politique) s'entrecroisent mais ne coïncident jamais totalement. Ainsi, selon l'auteur, même si le commun, entendu comme communauté d'appartenance et d'échange procédant d'un principe extensif, vise l'universalité lorsque « le commun est commun à tous », il ne peut s'ériger en principe universel issu d'un impératif de la raison car sa fonction première est d'être connue au sens de vécue, une expérience. C'est en cela qu'il est véritablement politique, car inscrit au cœur même de l'action de l'individu dans une communauté, avec tous les choix, obligations et délibérations que cela implique. Dans ce contexte, François Jullien met en garde contre les dangers de l'enclosure, rappelant l'ambivalence à la fois inclusive et exclusive du commun et le glissement malheureusement souvent trop rapide vers le propre, le particulier.

Un autre type de confrontation permet d'interroger la possible universalité de la notion même d'universel : l'existence (ou non) de concept(s) similaire(s) dans d'autres cultures – exercice indispensable pour quiconque veut comprendre les raisons du déclin de l'Occident. Très rapidement on en vient à douter de l'existence d'un idéal qui ferait « confluer toute pensée et toute culture », et après avoir suivi le raisonnement de l'auteur, qui nous livre un exposé remarquable des analyses existantes en la matière, cette conclusion apparaît comme une évidence.

Sur base de ce constat, il n'y a que deux issues : abandonner la notion d'universel ou au contraire trouver l'approche permettant d'aborder la notion d'une autre manière. Cette deuxième solution est bien entendu la plus souhaitable : l'auteur propose de prendre le contrepied d'une démarche

visant à identifier l'ultime point qui parviendrait à faire converger toutes les civilisations et mettre tout le monde d'accord, pour au contraire s'interroger sur le sens de cette absence de point de convergence. Il s'agit là d'un véritable appel à un relativisme conscient et prudent, sans basculer dans le relativisme facile et rapide qui affirme d'un côté l'existence de valeurs universelles, et de l'autre celle de variations culturelles de ces valeurs. En effet, depuis son point de vue de sinologue, l'auteur montre qu'il existe des notions différentes dans chaque culture et qu'il n'existe par conséquent pas de correspondance de principe entre deux langues ou cultures. Comment alors envisager la possibilité de la notion d'universel si le passage entre les cultures s'en trouve à ce point rendu difficile ? C'est là que la proposition de concevoir une autre modalité de l'universalité prend tout son sens : l'enjeu est de penser une opérativité de l'universel qui trouve sa source dans sa fonction négative – entendue comme non encore pensée plutôt que dans un rapport de vérité face au faux. Autrement dit, réaffirmer la possibilité d'un universel en partant de l'exigence manquante qu'il appelle plutôt que de la totalité englobante qu'il constitue. C'est uniquement par ce biais que la vraie nature de l'universel peut se manifester, prenant la forme d'un véritable outil de lutte pour un idéal indéterminé et inconditionnel, un universalisant qui donne à penser l'existence de la pluralité au sens de ressource et qui considère le commun et l'universel en relation à l'humain. En ce sens, l'humain est remis au centre, car c'est à lui que revient la lourde tâche de réhabiliter les exigences de dialogue pour tendre vers une communicabilité universelle basée sur l'exploratoire et la fécondité des potentiels encore à construire.

Mots clés

Universel – uniforme – commun – dialogue – culture – homme – droits de l’homme – écart – raison – expérience

Contenu

Avertissement (9) – Itinéraire (13) – I. De l’universel (17) – II. De l’uniforme (31) – III. Du commun (39) – IV. De l’avènement de la Cité à l’extension cosmopolitique du commun (51) – V. L’autre plan : l’universel, catégorie logique de la philosophie (65) – VI. Première rencontre de l’universel et du commun : la citoyenneté romaine s’étendant à tout l’Empire (75) – VII. Paul et l’entreprise de dépassement de tout communautarisme dans l’universalisme chrétien (85) – VIII. La question de l’universel se pose-t-elle dans les autres cultures ? (99) – IX. Y a-t-il des notions universelles ? Statut idéal d’un universel culturel (127) – X. Des droits de l’homme – notion d’universalisant (161) – XI. Ni synthèse, ni dénominateur, ni fondement, ou d’où nous vient le commun (191) – XII. Des « cultures » : écarts de langue – ressources de pensée (219) – XIII. Construire le dialogue des cultures à l’encontre de l’uniformisation ambiante ; l’auto-réfléchissement de l’humain (243)

CULTURE AND THE COMMONS

Dossier de la revue *Eurozine*

Eurozine – « Focal Point », Eurozine et European Cultural Foundation, 2016 (Articles rédigés entre 2014 et 2016). <http://www.eurozine.com/focal-points/culture-and-the-commons/>

Présentation

Ce dossier est le fruit d’une collaboration entre la revue en ligne *Eurozine* et Connected Action for the Commons (Action coordonnée pour les Communs), réseau européen et programme de recherche action coordonné par ECF (European Cultural Foundation) réunissant des opérateurs culturels issus de Croatie, d’Espagne, de France, de Moldavie, de Pologne et de Suède. Il rassemble, en plus d’un édito, onze articles produits entre 2014 et 2016, certains déjà publiés ailleurs, d’autres parus ou traduits vers l’anglais pour la première fois dans ce dossier, et dont les auteurs (représentants d’associations, chercheurs, artistes, éditeurs, militants, ...) sont issus de régions et de professions très diverses. Ces articles, publiés en anglais, entendent « explorer les perspectives de communs qui rassembleraient acteurs culturels, militants et grand public afin de créer de nouvelles manières de vivre ensemble ». Un premier ensemble, plus général, décrit les pratiques de coopération culturelle et sociale existantes ou émergentes qui constituent des communs, les menaces qui pèsent sur celles-ci et les conditions et politiques qui, au contraire, les favorisent. Les contributions du deuxième ensemble proposent une analyse du *commoning* en tant que

forme de résistance et de solidarité. Enfin, au départ d'observations locales et de mise en lumière de projets innovants, le troisième ensemble identifie des enjeux importants pour la création de communs.

Commentaire

Peu de productions écrites sur les communs traitent spécifiquement des arts et de la culture : ce recueil d'articles a le mérite d'apporter un éclairage sur ce champ particulier. À l'inverse de certains textes qui se situent davantage du côté théorique ou philosophique, cette compilation d'articles offre un panorama d'exemples concrets de pratiques développées en Europe – notamment dans les pays de l'Est – et ailleurs.

Certains articles adoptent une posture résolument optimiste, et se situent parfois en apparente contradiction avec les points de vue exprimés ailleurs dans le même dossier, ou même dans cet ouvrage. Agnieszka Wisniewska, par exemple, qui défend, dans son article, que des communs se construisent « là où les acteurs culturels et sociaux travaillent main dans la main avec le grand public et, ensemble, créent une culture véritablement participative »⁵², écrit en conclusion : « Ne nous leurrions pas : pour que ce type de culture se développe, il faut le soutien de l'État. » D'autres voient pourtant ces pratiques de communs comme une « troisième voie », comme une pratique qui s'affranchit, justement, des règles du marché ou de l'État⁵³.

Cette question se retrouve en filigrane dans l'article de Brigitte Kratzwald, qui écrit : « Pas de communs sans résistance, pas de résistance sans communs. ». Par « résistance », elle entend plus particulièrement ici l'acte de résister (aux tentations de la société de consommation, aux exigences de

52 Toutes les citations sont traduites de l'anglais.

53 Lire notamment la notice sur « Le droit à l'épreuve de la résurgence des *commons* » (Serge Gutwirth et Isabelle Stengers), p. 93.

plus en plus démesurées du monde du travail, à la pression constante qui pousse les individus à être plus flexibles, plus performants, plus innovants, etc.), en somme la revendication d'une vie meilleure et des moyens de la réaliser. Pour Brigitte Kratzwald, « les communs – ou plutôt le *commoning* comme pratique sociale de réappropriation collective des conditions de vie – peuvent être un ingrédient important de résistance [...] car ils permettent aux gens de devenir de plus en plus indépendants du marché et de l'État, et moins facile à gouverner ». Ils donnent aux individus et aux collectifs « le pouvoir de refuser ». Kratzwald cite notamment l'exemple d'habitants de favelas au Chili, au Pérou et au Venezuela⁵⁴, qui sont parvenus, grâce à l'absence de contrôle étatique sur leur territoire, et le développement de pratiques dissidentes, à mettre en place toute une infrastructure leur permettant de maintenir un niveau de vie acceptable en-dehors du système capitaliste et de préserver longtemps leur indépendance vis-à-vis du marché et de l'État. Kratzwald rappelle toutefois que les communs ne sont pas des structures statiques : « Ce sont les verbes qui les décrivent le mieux. Le *commoning* est un processus ouvert, qui se nourrit de son adaptation à des circonstances différentes. Le mouvement – l'agitation – est une arme puissante contre l'appropriation. » Ainsi le *commoning* est un mouvement qui, simultanément, refuse et crée quelque chose de nouveau.

Cette idée d'un lien étroit entre communs et mouvement se retrouve aussi dans l'intéressante contribution de l'anthropologue Jayne O. Ifekwunigwe, qui explore les liens entre migrations et *commoning*. Elle y fait référence à la notion de *mobile commons* développée dans les travaux des chercheurs Nicos Trimiklinotis, Dimitris Parsanoglou

54 Elle renvoie pour cet exemple aux travaux de Raúl Zibechi, *Territories in resistance* (AK Press, 2012).

et Vassilis Tsianos⁵⁵ pour désigner la pratique des migrants clandestins qui revendiquent un espace et y établissent leur foyer transitoire. Observant qu'en dépit des processus de colonisation par les pays européens et de la plus récente influence de la mondialisation qui placent l'individu au centre, les populations du Sud ont conservé le sens du collectif et de la communauté – contrairement à celles du Nord qui doivent (ré)apprendre l'art du *commoning* –, Jayne O. Ifekwunigwe émet l'hypothèse que cette tendance à la coopération et à l'action collective voyage avec les migrants clandestins issus de ces pays et les prédispose, dans les zones frontalières, de transit ou d'enfermement à mettre en place des stratégies de *commoning*. La chercheuse prend l'exemple de la « Jungle de Calais », dont les habitants, aux côtés des ONG, volontaires et autorités locales, ont transformé la rudesse des conditions de vie et « la micropolitique d'appropriation de territoire » en communs : « Les espaces d'enfermement, frontaliers tels que la “Jungle de Calais” constituent des territoires où se joue le développement de stratégies de *commoning* (d'opposition) d'une nature particulière, parmi lesquelles l'occupation de lieux, l'établissement d'un foyer, la construction d'une communauté et la production de nouvelles formes culturelles. » Elle propose ainsi de repenser ces « jungles » et les « villes invisibles » en général – ces villes dans la ville ou microcosmes d'habitat urbains qui se développent aux marges⁵⁶ – comme des laboratoires de communs d'un genre nouveau qui réunissent à la fois le migrant et le sédentaire, le temporaire et le pérenne.

55 Nicos Trimiklinotis, Dimitris Parsanoglou et Vassilis Tsianos, *Mobile Commons, Migrant Digitalities and the Rights to the City*, Macmillan, Palgrave, 2015.

56 L'auteure détourne ainsi le terme par lequel Italo Calvino désignait des villes imaginées dans son roman éponyme.

Nous retiendrons aussi la contribution de Pelin Tan, qui montre, en s'appuyant sur plusieurs exemples concrets, que les espaces gérés par des artistes génèrent des formes uniques de solidarité, de pédagogies alternatives et de savoirs transversaux d'une grande diversité. Il appelle, entre autres, à l'élaboration d'un « dictionnaire transversal » qui réponde à « la nécessité de construire un vocabulaire commun dans les champs du travail, de la pédagogie, des communs, de la mémoire, des institutions et de l'urbain en lien avec notre lutte et nos résistances au conflit dans notre pratique quotidienne [...] un langage capable de reconstruire une conscience collective », langage que ces « communautés artistiques » mais aussi les mouvements tels Occupy peuvent nous aider à penser.

H.H.

Mots clés

Autogestion – *commoning* – communautés artistiques – communs numériques – espace public – espace urbain – Europe – hacking – institutions culturelles – migrants – mobile commons – mouvements Occupy – participation – résistance – vocabulaire commun

Contenu

Editorial : Creating the Commons, together – « Culture WITH people, not just FOR people », Agnieszka Wisniewska (Traduit du polonais par Mikolaj Denderski) – « A rough guide to the commons », Charlie Tims – « New models of governance of culture », Katarina Pavic – « When communing strategies travel: (In)visible cities, clandestine migrations and mobile commons », Jayne O. Ifekwunigwe – « The power to refuse: commons and resistance », Brigitte Kratzwald (Traduit de l'allemand par Saul Lipetz) – « Digital solidarity », Felix Stalder – « Legal hacking and space: what can urban commons learn from the free software hackers? » Dubravka Sekulic – « Uncommon knowledge: a transversal dictionary », Pelin Tan – « Polish culture is turning barren », Igor Stokfiszewski – « The city belongs to all of us: urban activism in Chişinău », Vitalie Sprinceana – « No collaborative economy without commons: a report from Barcelona », Anne Marie Utratel

TEATRO VALLE OCCUPATO

LA RIVOLTA CULTURALE DEI BENI COMUNI

Federica Giardini, Ugo Mattei
et Rafael Spregelburd

Derive Approdi, Rome, 2012, 96 pages.

Présentation

« Ceci n'est pas un livre ». C'est ainsi que commence la dernière page de ce petit ouvrage qui se termine avec un « *to be continued* ». En effet, il s'agit plutôt d'un regard ouvert, susceptible, donc, d'être modifié, enrichi et complété, autour d'une véritable révolution culturelle, tant dans le pays où elle a eu lieu – l'Italie – qu'en Europe et peut-être dans le monde. En alternant les analyses et les réflexions du juriste Ugo Mattei, de la philosophe Federica Giardini et du dramaturge argentin Rafael Spregelburd, des dessins d'auteurs inconnus, des récits et poésies collectifs mais aussi des documents officiels, ce texte évite de proposer une définition claire et nette en évoquant, plutôt, une expérience qui, à l'époque de la publication du livre en 2012, n'était pas encore terminée : l'occupation, par un groupe de travailleurs et travailleuses du secteur du spectacle italien, du théâtre le plus ancien à Rome, le théâtre Valle, désormais à l'abandon et destiné à la privatisation, donc à la perte de son indépendance artistique. Cette action éclatante, inspirée aussi par les nombreuses émeutes sociales et politiques qui se produisirent partout dans le monde en 2011, mena à la création de la Fondazione Teatro

Valle Bene Comune et à la définition des valeurs et des lignes directrices de la première expérience d'autogouvernement d'une structure culturelle d'importance au niveau européen : un paradigme à reproduire dans tous les secteurs culturel et artistiques, selon les activistes du théâtre Valle.

Une petite introduction caustique faisant allusion à la condition du secteur du spectacle italien de l'époque fait ensuite place à un texte rédigé à plusieurs mains par les occupants.e.s du Valle. Comme une petite épopée, ils débute avec la dynamique d'appropriation des espaces du théâtre : l'écriture est cadencée, le style est délibérément épique, le vocabulaire utilisé dévoile l'ambition artistique d'un texte qui se veut aussi, et surtout, un manifeste d'action. La description des gestes vire à l'analyse du cadre socio-politique mondial et donc à la justification de l'acte insurrectionnel, si tant est que ce dernier puisse être porteur d'un processus de révolution culturelle et artistique. Le choix d'un acte illégal – l'occupation et l'autogouvernement – est justifié par l'objectif de créer un espace physique et ouvert de citoyenneté active et de coopération, par le biais de la restitution aux artistes, aux travailleurs et travailleuses du secteur (italien) du spectacle, de leur dignité créatrice et de leur autonomie intellectuelle, culturelle et artistique.

Les artistes ne sont pas sans reproche : les auteurs s'en prennent aux textes écrits par des artistes mêmes, souvent contraints (ou non ?) de se mettre au service du secteur privé. Étranglés par le néolibéralisme et la logique de marché, ils et elles se retrouvent fragmentés.e.s, empêchés.e.s de poursuivre leurs envies et aspirations, leurs élans et volontés.

L'acte d'occupation du Valle devient donc un acte à la fois politique et artistique : un lieu de poésie et d'urgence où se confronter sur une manière autre et libre de faire de l'art, et

un lieu de militance où retrouver, pour les artistes, la voie de la militance, plus forte et conséquente à l'action créatrice, en suivant aussi les pas des acteurs et réalisateurs du théâtre du passé, jusqu'à la tragédie du dramaturge grec Eschyle. À cette fin, le théâtre doit de nouveau devenir un acte quotidien, en permettant ainsi à l'esthétique de se réappropriier son rôle interprétatif du monde en tant qu'hypothèse et logique de perception, et de transformer le privé en public afin d'engendrer de nouvelles voies du possible.

C'est justement de la séparation du public et du privé dont le texte d'Ugo Mattei, juriste, nous parle car l'expérience du Valle – et donc la réappropriation des biens communs (matériels et symboliques) de la créativité – détermine, selon l'auteur, une nouvelle stratégie politico-légale dans le cadre de toute action de lutte contre l'idéologie néolibérale.

Mattei nous amène dans une petite discussion exquise-ment technique autour de la *res nullius*, qui n'est à personne, et de la *res derelicta*, qui a été abandonnée, pour finalement donner le cadre historique (italien), légal, social et politique (mondial) qui a poussé les occupants du Valle, partisans et responsables de l'action illégale d'occupation, à choisir une forme juridique bien définie – la fondation – pour intégrer toute leur dynamique, à la fois artistique et de mobilisation. Les statuts⁵⁷ se fondent sur l'horizontalité poussée, la méthode par consentement, les rôles tournants, la coordination de différents groupes de travail. L'acte illégal définit ainsi une nouvelle légalité juridiquement encadrée et riche d'avantages, tout en se basant sur le concept de collectif

57 En annexe du texte original, p. 66.

relationnel : un nouvel écosystème collectif fondé sur les relations complexes entre les personnes et les communs, physiques et symboliques, et leurs pratiques de *commoning*⁵⁸.

Sans aucune continuité entre les deux textes et en traçant une ligne invisible entre les concepts d'espace occupé ou libre, de politique au service du privé ou des biens communs, de nature humaine ou animale, la philosophe Federica Giardini s'éloigne de l'expérience directe du Valle pour entamer une réflexion sur la culture et ses ressources symboliques, mais aussi sa richesse monétaire, son rôle dans une époque et sa gestion par un État désormais délibérément néolibéral et asservi à des logiques de marché. Ces dernières sont responsables d'une situation de conflit et de compétition négative entre les créateurs de culture, opposée à la définition de culture comme pluralité de lieux et d'actions partagées et collectives. La réappropriation et le partage des espaces rend à la culture son rôle de génératrice de richesse, entendue comme la relation entre la vie et la production, et rend à l'économie son sens original, à savoir l'ensemble des règles pertinentes à la gestion des bonnes conditions de vie. Dans ce cadre, les deux domaines trouveraient de nouveau un espace de réconciliation.

Cette dynamique est explicitée dans l'expérience du théâtre Valle qui, par son expérience d'autogouvernement, déstabilise une autre dichotomie : celle de la séparation entre le public et le privé. L'auteur argumente que, dans la pratique des biens communs réalisée dans le cadre de l'occupation et de la gestion du théâtre Valle, le concept de propriété est reformulé et remplacé par la construction d'un maillage social répondant à la fois aux besoins primaires (se désaltérer, se nourrir,

58 Selon les huit principes pour la gestion des communs établis par Elinor Ostrom.

bouger, etc.) et également aux nécessités plus complexes comme la volonté de connaître, de se former, de participer à la culture sous toutes ses formes. Si la culture devient un droit fondamental selon la pratique des biens communs, cela veut dire qu'elle n'est plus un bien national, ou liée par les frontières ou les marchés : ainsi, les concepts de public et de citoyen doivent retrouver une nouvelle reformulation hors du cadre normatif légal, définie par l'enchevêtrement de relations dialectiques entre toutes parties sociales pour construire une véritable union, aux niveaux local, national et européen.

C'est précisément aux citoyens et citoyennes européens que s'adresse l'auteur du troisième texte, l'artiste-dramaturge Rafael Spregelburd : la politique, entendue comme acte de modifier la réalité qui nous entoure, est devenue dans le sens commun et dans la pratique de nos gouvernants l'administration de ce qui existe. Cela a modifié l'image publique de la réalité en construisant une simulation de tout ce qui est caché derrière, c'est-à-dire un monde en crise. De plus, l'apparence est difficilement dissociable de la réalité, une séparation qui est normalement opérée par l'exercice critique. Pour l'auteur, qui cite le philosophe argentin E. Del Estal et sa définition de la réalité comme résistance des choses à ce qu'on dit autour d'elles, le langage se conçoit comme une construction artificielle et un élément critique à la base d'un débat dont le théâtre est le champ de bataille : doit-on représenter la réalité, la crise, le conflit et les exorciser ou plutôt garder une distance intellectuelle et allégorique ? Il ne fait aucun doute pour l'auteur que la description plus ou moins fidèle de la réalité par le théâtre se révélerait inefficace. Son rôle est de se focaliser avant tout sur le processus créatif, et non sur le sujet, et sur une administration des images privée, personnelle, arbitraire.

Et la crise continue : les intellectuels débattent et les meilleurs émigrent, la politique administre ses images et la réalité essaie de s'opposer. À la recherche d'un commun dénominateur, le théâtre politique européen privilégie le sujet politique, contrairement au théâtre argentin qui ne souhaite pas changer la réalité mais vise plutôt à se l'approprier pour devenir mécanisme de résistance. Ce type de militance est, selon l'auteur, en train de disparaître dans la vieille et riche Europe, empire de la culture, uniquement concernée par la production et l'imposition de ses modèles globaux. La relation entre les deux continents est en train de changer, grâce aussi et surtout à la présence de nouvelles expériences et de nouveaux opérateurs culturels. Le théâtre récupère sa fonction de penser l'imaginaire, de parler du vraisemblable, de proposer l'incroyable en réactivant la capacité des gens à percevoir la cohérence de la réalité, une fonction essentiellement politique.

L'ouvrage sort finalement du registre intellectuel des trois contributions précédentes plus haut pour, tout simplement, présenter les statuts de la Fondazione Teatro Valle Bene Comune⁵⁹. En clôture, il nous plonge dans une dimension plus intimiste avec la description, d'abord sous forme de journal et ensuite dans une forme plus poétique, des moments précédant immédiatement l'occupation du théâtre Valle, donnant la parole aux protagonistes et à leurs émotions.

Commentaire

La période d'occupation et d'autogouvernement du théâtre Valle s'est conclue le 11 août 2014, suite à un accord entre l'assemblée des occupants et la conseillère de la ville de Rome Marinelli. Après trois ans d'activité intense, marquée par des

59 NdT : Fondation Théâtre Valle Bien Commun.

centaines de représentations, des initiatives citoyennes, des ateliers, des rencontres publiques et des assemblées, ainsi que par des conflits surtout externes avec l'administration publique et les forces de l'ordre, l'expérience de militance artistique et citoyenne est arrivée à son terme un peu dans l'oubli de l'opinion publique. Trois ans plus tard, à l'heure de rédiger cette notice, les journaux italiens viennent de nous décrire l'état de complet abandon et de désolation de ce qui fut autrefois un laboratoire citoyen d'expériences extraordinaires, et qui est toujours un joyau artistique et architectural, les travaux de restauration étant bloqués par une bureaucratie inefficace et des mécanismes d'État complexes et rouillés. Même ses relevés topographiques et autres plans semblent s'être perdus.

L'expérience du Valle s'est terminée comme elle a démarré, en assemblée générale et, malgré tout, animée par une volonté d'action forte et incisive : tous les travailleurs et travailleuses du secteur du spectacle italien, les artistes et les citoyens ont menacé de rester contre la volonté des forces de l'ordre ou de partir pour occuper un autre lieu et initier ailleurs une nouvelle expérience d'autogestion.

Plusieurs autres actions et réalités collectives et militantes ont anticipé ou accompagné l'occupation du Valle : certaines plus fortement ancrées dans différents milieux populaires, d'autres plus riches dans leur contenu artistique, et d'autres encore plus révolutionnaires vis-à-vis de leurs élans et objectifs politiques. Il est vrai que le texte collectif et les interventions des trois auteurs vont à contresens de la volonté, affirmée par les occupants du Valle, d'ouverture à tous, d'élan populaire et de partage : les contributions s'inscrivent en effet dans un intellectuelisme poussé, éloigné de la pratique du terrain. Néanmoins, ce livre nous donne une description complète et soignée d'une démarche de réflexion et d'action locale,

via son cadre théorique et son déroulement pratique, érigée en exemple global de redéfinition militante et collective des biens communs, une histoire unique d'action et de réflexion dans la géographie socioculturelle et artistique européenne. C'est pourquoi ce texte nous fait inévitablement passer par une reconstruction intellectuelle des ponts connectant les domaines culturel et artistique, militants ou non, local ou non, avec le débat politique, et les luttes sociales, en passant par les définitions juridiques afin de pouvoir tracer les nouvelles limites entre l'action légale et illégale.

Toute expérience similaire à Rome et en Italie se retrouve alors cristallisée dans l'occupation du Valle notamment par l'introduction de deux nouveaux éléments radicalement innovants dont il faut absolument tenir compte dans toute démarche de revendication des biens communs : la gestion participative des citoyens et l'autogouvernement, dans ce cas, des travailleurs du secteur du spectacle italien et des artistes.

L'ouvrage nous accompagne ainsi dans un voyage d'exploration autour du sens intellectuel et politique de l'engagement militant des arts et des artistes et de leur rôle dans la définition de la culture et des lieux de création artistique et culturelle en tant que biens communs. Car, comme le médecin et essayiste italien Roberto Gramiccia l'écrivait, avec en tête, peut-être, l'engagement du philosophe français Albert Camus : « Beauté et révolution : le monde a besoin des deux. »⁶⁰

L.B.

60 « Bellezza e rivoluzione: il mondo ha bisogno di entrambe », dans *Liberazione*, 24/07/11.

Mots clés

Autogouvernement – collectif – culture – art – politique – citoyenneté
– révolution culturelle – production culturelle et artistique – bien
commun – fondation – constitution – corps – bien privé – bien public
– langage – militance

Contenu

Antefatto (6) – « Chi è di scena », Gesto, eros, metamorfosi, dinamica,
Teatro Valle Collettivo (7) – Pubblico e privato svelati, Il contributo del
Teatro Valle Occupato alla teoria dei beni giuridici, *Ugo Mattei* (26) –
Fare comune, rigenerare cultura, *Federica Giardini* (38) – E l'Europa
scoprì la crisi, *Rafael Spregelburd* (48) – Statuto Fondazione Teatro
Valle Bene Comune (66) – Teatro c'è quando Dioniso danza, Diario di
bordo di una vocazione in costruzione (82) – Io che diventa noi (88)

EN COMMUNS UNE INTRODUCTION AUX COMMUNS DE LA CONNAISSANCE

Hervé Le Crosnier

C & F Éditions, Caen, 2015, 254 pages.

Présentation

DES BALISES CLAIRES

D'aucuns considèrent que « les communs » s'entourent d'un joli flou artistique. On a pu le constater avec la réaction des médias et des politiques à l'égard du mouvement Nuit Debout ! Le mode de fonctionnement déconcertait ainsi que l'absence d'un discours revendicatif traditionnel porté par un leader affirmé. Beaucoup de journalistes se demandaient : « Mais qu'est-ce qu'ils veulent et où veulent-ils aller ? » Pourtant, tout était sous leurs yeux, explicite, étalé au grand jour, reproduisant ainsi, à une échelle politique de grande taille, le principe de la lettre volée.

En effet, comme l'explique Hervé Le Crosnier, le principal est dans le processus, ce dernier ne définissant pas à l'avance le point de chute puisqu'il s'agit de le construire ensemble, ce qui implique d'agir sur tout ce qui nourrit les interactions, depuis les connaissances disponibles jusqu'aux règles de fonctionnement social. « Les communs ne sont donc pas des "biens" particuliers, mais également des systèmes de règles pour les actions collectives. Ce qui est alors ouvert au partage n'est pas seulement une ressource, mais un agencement

social particulier ; et qu'en conséquence la préservation de la ressource passe par la prise de conscience des interactions sociales qui permettent ce partage. » (p. 85)

L'impulsion historique première est d'ordre écologique, à savoir défendre les ressources naturelles et préserver la planète, tant que faire se peut. L'eau, l'air, la terre... D'emblée, cela pose la question de la propriété et de l'inégalité dans la jouissance des biens et implique une dimension politique forte : il s'agirait de défaire les enclosures qui ont été posées sur les « communs naturels ». Ce souci de la propriété et d'une jouissance raisonnée égalitaire restera constant dans la manière dont les communs vont se propager à d'autres registres : les communs numériques, les communs de la connaissance...

Hervé Le Crosnier – et c'est dans ces « détails » que son travail est remarquable de clarification – situe le mouvement des communs ailleurs que dans la dichotomie classique entre « privé » et « public », « capitaliste » et « anticapitaliste ». Par exemple, en ce qui concerne la gestion de l'eau, il ne suffit pas que celle-ci soit prise en charge par les pouvoirs publics. Une gestion selon les règles des communs, instituant réellement l'eau comme un bien naturel commun, a des implications très différentes. Cela nécessite d'abord de former des citoyens aux enjeux spécifiques et ensuite la dimension administrative prendra forcément une autre forme, avec des méthodes de contrôle et d'accès adaptés. « Municipaliser la gestion de l'eau n'en fait pas un commun, car une autre municipalité pourra ensuite organiser à nouveau sa privatisation. » C'est ce cercle vicieux qu'il faut rompre et agir pour « transformer l'acte de municipalisation en la création d'une activité collective, un commun, à l'image de ce qu'a mis en place la ville de Naples » (p. 129).

Les « huit principes » qui cernent les communs, sans les rigidifier, sont bien énoncés et commentés plusieurs fois, notamment à la page 85. Ces huit principes posent des balises claires pour s'engager dans les communs.

DEUX FIGURES ET REPÈRES HISTORIQUES

La première figure tutélaire que l'on rencontre est Elinor Ostrom, « première femme à obtenir un Nobel d'économie en 2009 pour ses développements sur la théorie des communs ». Le trait essentiel à retenir est sa manière de faire de l'économie : non pas en continuant les spéculations sur des systèmes abstraits, mais en retournant sur le terrain étudier la manière dont les communautés organisent leurs relations économiques au jour le jour. Et, « fondamentalement, son message est de dire que les gens confrontés jour après jour à la nécessité d'assurer la permanence des communs qui sont le support de leur vie ont bien plus d'imagination et de créativité que les économistes et les théoriciens veulent bien l'entendre » (p. 90).

La deuxième figure régulièrement convoquée, plutôt comme repoussoir, est celle de Garrett Hardin « qui considérait que le partage des ressources conduisait inéluctablement à la dégradation de celles-ci » (p. 94). À la base de sa prise de position trône « la quête de l'intérêt personnel », égoïste, qui est aussi le crédo de l'économie capitaliste. Il apparaît que cette vision des choses est surplombante, idéologique et « ne prend nullement en compte les communications ou les réglementations qui émergent parmi les personnes qui partagent des ressources ».

Le repère historique fondamental est l'épisode des « enclosures », « moment d'une rare violence durant lequel les propriétaires terriens anglais ont construit des enclos sur les terres communales, privant ainsi les paysans des champs

et des forêts qui servaient à leur subsistance». Pour plusieurs historiens, « enclosure », loin de rester cantonné à son « origine anglaise et liée à la terre », est devenu un terme générique universel qui sert à « définir les méthodes de privatisation/ destruction des communs sous toutes leurs formes. Et ainsi, une manière efficace de définir les communs par la négative est de les caractériser en mouvement multiforme de lutte contre toutes formes d'enclosure ».

Car, non seulement ce mouvement d'enclosure ne cesse de s'étendre sur les communs naturels – par exemple en établissant de force des droits de propriété sur des semences ou des molécules thérapeutiques végétales –, mais transpose ses pratiques d'exclusions sur d'autres terrains : notamment celui des biens culturels et des connaissances scientifiques. Il est une stratégie essentielle d'extension du capitalisme à tous les domaines du vivant.

LES COMMUNS NUMÉRIQUES, PIERRE ANGULAIRE

Les discours sur le numérique ont généré beaucoup de confusion. Parce que les valeurs collectives qui ont défini le premier Internet ont été récupérées ensuite par des forces dont la motivation première était d'imposer des enclosures au foisonnement des communautés numériques. Parce que l'idéal des communs est aussi dévoyé par les manœuvres d'entreprises orientées vers le profit de quelques-uns. Sur ces questions aussi, où il est parfois difficile de se positionner, Hervé Le Crosnier installe un cadrage sain.

Le numérique est le terrain par excellence où une certaine « société de la connaissance » cherche à s'imposer en développant l'économie de l'attention. Mais c'est aussi le lieu où le mouvement des communs lutte pour limiter cette enclosure des connaissances, des ressources culturelles individuelles et, plus largement, sur « l'intelligence collective ». « Ces questions

renouvellent autant les formes de domination – par exemple la montée des grands “vecteurs” sur l'Internet (comme Google, Yahoo!, Facebook, Apple, etc.) qui souvent s'appuient sur les logiciels libres – que les formes de l'émancipation, et la notion de contournement, de situation (au sens situationniste) et de symbiose parasitique. » (p. 163)

La définition des stratégies et des jeux de pouvoir pas forcément perçus par les utilisateurs d'Internet au quotidien permet de prendre conscience de la pièce dans laquelle on joue et de ce qui, à travers nous, se met en place. Les trois types d'enclosure qui se développent ne peuvent devenir efficaces que si nos usages, à leur corps défendant, viennent les conforter. Ces enclosures sont d'ordre juridiques, technologiques, économiques (p. 107).

Le mouvement des logiciels libres a expérimenté beaucoup de règles de fonctionnement pour créer des communs et servent de modèles pour d'autres communautés. Avec comme principe fondamental l'accès libre et responsable aux connaissances et savoir-faire. Même si vous n'y connaissez pas grand-chose, ce dont il retourne est rendu limpide et présenté sous formes de « leçons d'émancipation ». « Le mouvement des logiciels libres a fait la révolution, créé de nouveaux espaces de liberté, assuré un basculement des pouvoirs et libéré plus largement autour de lui ce qui aurait pu devenir un ordre nouveau, balisé par les décisions de quelques entreprises. » (p. 159) Mais, c'est à noter, c'est une révolution de type nouveau, débarrassée de l'ancienne rhétorique des « grands soirs », des « têtes à couper ». Le récit des communs dont rend compte Le Crosnier laisse entrevoir d'autres manières de s'engager et de changer le monde. Les politiques, inévitablement, en prennent un coup de vieux.

UN PROJET DE SOCIÉTÉ

Les communs peuvent ressembler à de petits combats dispersés, ici ou là, au hasard des circonstances et de ce qui peut motiver un engagement collectif. La succession des articles de cette « introduction aux communs de la connaissance », au contraire, en rend lisible une logique homogène (qui fonctionne grâce à l'hétérogène) et un vrai projet de société.

Le noyau en est tout ce qui touche à la propriété intellectuelle. Question épineuse s'il en est et qui en met beaucoup mal à l'aise. Ils trouveront dans ce livre des principes simples pour repenser cela en phase avec les politiques culturelles publiques (alors que même celles-ci se laissent contaminer par une logique de droit contraire aux communs, et donc contraire aux « biens publics »).

Le contexte général est celui où « nous sommes devant une volonté manifeste des grandes compagnies multinationales d'instaurer des droits de propriété intellectuelle sur l'ensemble du vivant, sur les 70% de la biomasse qui n'appartiennent à personne... ou plutôt qui sont la responsabilité de tous pour l'avenir de l'humanité » (p. 99). Une autre tendance à prendre en compte est que nous sommes sans cesse soumis à « l'élaboration de normes sociales vantant les mérites du marché et de la richesse individuelle. Ces normes sociales font que beaucoup trouvent normal les limites portées à ce qui est commun ou public » (p. 119).

En modifiant le rapport à la propriété – qui est propriétaire de quoi et qui en décide –, c'est un changement profond de modèle social et économique qui se dessine. « Ni publics, ni privés, mais pourtant favorisant la richesse commune (tant publique que privée) par la création, la maintenance et la diffusion des connaissances partageables, les communs de la connaissance nous montrent qu'on peut raisonner le savoir, l'échange, la transmission, l'enrichissement mutuel

en dehors des formes rigides de la propriété, de l'accaparement privé, de l'intérêt économique d'un côté et le modèle abstrait du public de l'autre. » (p. 147) C'est bel et bien une troisième voie et la manière simple et tonique dont l'auteur la présente est de nature à susciter enthousiasme et adhésion.

Commentaire

C'est un bon guide pour prendre pied dans l'espace des communs et mieux capter de quoi il retourne. Cette sorte de *Que sais-je ?* répond aux premières questions qui viennent à l'esprit. Il permet de mieux cerner la part de concret et d'abstrait et de prendre conscience que la dimension « difficilement cernable » est, justement, importante pour que les communs respirent et croissent. L'auteur, enseignant chercheur et éditeur, est un militant des communs de la connaissance et est réputé pour ses talents pédagogiques. Le livre est un recueil d'articles publiés ou de prises de paroles effectuées durant les cinq dernières années. Les contextes qui ont donné lieu à ces interventions illustrent bien le circuit militant des communs, où ça se discute, d'où sont formulés les enjeux, pour quels secteurs, en lien avec quelles problématiques. Cela rend compte aussi d'une insistance et d'une persistance : les communs ne correspondent pas à une mode éphémère. Le côté un peu déplaisant de ce principe d'articles collationnés, vu les interrogations similaires rencontrées, est la redondance de certains propos. Mais on peut se dire que la répétition a aussi des vertus pédagogiques, en tout cas, ce genre de compilation ne se lit pas d'une traite, mais un article de temps en temps, pour éclairer, revenir sur un point d'achoppement. Comme tout guide, il accompagne un cheminement.

P.H.

Contenu

Introduction. En communs : un nouvel imaginaire pour l'émancipation (15) – *Première partie: La théorie des biens communs* (59) – Une bonne nouvelle pour la théorie des biens communs (60) – Les biens communs contre les nouvelles enclosures (67) – L'inventivité sociale et le logique du partage au cœur des communs (80) – La puissance des communs (93) – Subtiles mais efficaces, les formes nouvelles des enclosures (102) – Des techniques d'enclosure à la société de contrôle (111) – *Deuxième partie: Les communs de la connaissance* (125) – Communs de la connaissance : de quoi parlons-nous? (126) – Les communs de la connaissance (138) – Leçons d'émancipation : l'exemple du mouvement des logiciels libres (150) – Domaine public et communs de la connaissance : un enjeu pour les bibliothèques (172) – Les biens communs de la connaissance : gouvernance du document (179) – Construire le libre accès à la connaissance (197) – Propriété intellectuelle et communs de la connaissance (214) – Culture publique (226) – Les communs de la connaissance : un outil pour l'émancipation (234) – Les mangeux d' terre (250)

CULTURE LIBRE

COMMENT LES MÉDIA UTILISENT LA LOI POUR CONFISQUER LA CULTURE ET CONTRÔLER LA CRÉATIVITÉ

Lawrence Lessig

Traduction collective de l'anglais via Wikisource

https://www.ebooksgratuits.com/pdf/lessig_freeculture.pdf

Présentation

Le titre de cet ouvrage très didactique révèle l'enjeu du propos de Lessig : nous faire comprendre qu'une culture libre, dans le sens où elle nourrit d'autres cultures tout en se nourrissant elle-même, est une chose à la fois indispensable à la bonne santé d'une société aux prétentions démocratique, et possible quel que soit le contexte technologique dans lequel cette culture se déploie ; mais qu'à une époque, la nôtre, où cette technologie est la plus favorable aux foisonnements des cultures libres, il se passe exactement le contraire. Lessig a écrit *Culture Libre* après une longue bataille judiciaire perdue pendant laquelle il a tenté de défaire les règles de copyright extrêmement contraignantes, ces règles qui transforment n'importe quel quidam surfant sur le net, écoutant de la musique ou regardant et partageant un film en ligne en potentiel criminel.

C'est donc un juriste intègre, professeur à Oxford, devenu militant par la force des choses, qui a pris la plume. Il nous offre un ouvrage bien construit, tissé d'un verbe clair dont le

développement des idées repose sur des exemples concrets. Il se cantonne au monde anglo-américain et expose les faits historiques marquants qui ont vu l'émergence du copyright, la création de la notion de domaine public et les différents mécanismes qui ont permis à l'évolution des idées et des techniques de se poursuivre envers et contre tout. Du monopole des libraires en Angleterre au XVIII^e siècle, dont la pierre angulaire de la fortune était un droit perpétuel sur l'édition des grands classiques de l'époque, à l'implacable vigilance de la toute puissante RIAA (Recording Industry Association of America), qui intervient toutes griffes dehors au moindre soupçon d'entorse aux règles régissant le copyright actuel, c'est un tableau hallucinant de cynisme que nous offre Lessig. Les pirates d'hier deviennent les tenants du « bon droit » de demain. Tout cela en dépit du bon sens car, dans le contexte bien particulier de la société américaine, se défendre d'un mastodonte financier comme la RIAA (le salaire du président tourne autour du million de dollars annuel) nécessite de gros moyens qui ne sont pas remboursés même s'il s'avère que l'attaque du monstre est injustifiée.

Les dinosaures de la culture, non contents d'avoir concentré entre leurs mains, la plupart des médias porteurs d'informations et de cultures, se sont emparés de la technologie qui aurait dû les envoyer dans les poubelles de l'histoire pour la transformer en instrument de contrôle d'une puissance inégalée afin de s'assurer des revenus à perpétuité. Prise en tenaille entre le droit du copyright et le droit du code informatique qui protège le copyright, la création s'immobilise comme aux temps des libraires anglais. Comme l'écrit Lessig, si nous ne réagissons pas, nous nous dirigeons vers une société de l'information féodale.

Commentaire

Le point de vue de Lawrence Lessig est limpide et sa démonstration sans faille. Elle a le double avantage de nous éclairer sur un problème fondamental qui nous concerne tous – la diffusion du savoir et de la culture – et de nous offrir un regard pertinent sur le fonctionnement de la société états-unienne. Comprendre le contexte juridique, politique et social du pays où est né Internet et qui en régit les règles est essentiel pour pouvoir appréhender les enjeux d'une culture libre. Les logiques qui tendent à verrouiller Internet sont les mêmes que celles déployées par une société comme Monsanto pour s'assurer le contrôle du vivant. Les moyens, pour y parvenir aussi : lobbying, intimidation, violence.

Le droit d'auteur et le copyright sont devenus des armes d'asservissement aux mains d'une poignée de puissantes sociétés campées sur un monopole absolu. Et la technologie un outil infailible de contrôle. Protégé par le Digital Millennium Copyright Act (DMCA), le code informatique devient le garant des règles établies par les fabricants de matériel informatique (et, de nos jours, quel matériel n'est plus informatisé ?) qui vont au de-là de ce que prévoit la loi. Une liseuse digitale, par exemple, peut comptabiliser les lectures que vous faites d'un livre numérisé et en limiter le nombre ou vous empêcher d'en faire des copies imprimées. Ce qui est tout à fait illégal mais incontournable si vous désirez vous passer du livre papier. Nos habitudes nourrissent les Big Data⁶¹ qui, elles-mêmes, nourrissent les entreprises et l'État, tous ces Big Brothers qui nous asservissent et réduisent la culture à un exercice

⁶¹ Lire à ce sujet *Neuf essentiels pour un numérique humain et critique*, Culture & Démocratie, Bruxelles, 2016.

compulsif et apolitique de consommation. Culture libre ou culture à libérer? Voilà, en somme, la véritable question que nous pose Lawrence Lessig.

N.P.

Mots-clés

Culture libre – *common law* – copyright – domaine public – *peer to peer* – code informatique – pirate – avocat – informatique – usage loyal – progrès – musique – auteur – créateur

Contenu

Préface à l'édition française (7) – Notes à propos de l'édition française (10) – Préface (12) – Introduction (16) – *Piratage* (32) – Créateurs (36) – Simples copistes (47) – Catalogues (69) – Pirates (74) – Cinéma (75) – Musique enregistrée (77) – Radio (82) – Télévision par câble (83) – Piratage (86) – Piratage I (87) – Piratage II (92) – Propriété (112) – Fondateurs (114) – Enregistreurs (26) – Transformateurs (130) – Collectionneurs (139) – *Propriété* (147) – Pourquoi Hollywood a raison (158) – Débuts (164) – Loi: durée (167) – Loi: étendue (171) – Loi et Architecture: Atteinte (176) – Architecture et Loi: Force (185) – Marché: Concentration (203) – Ensemble (212) – *Casse-têtes* (219) – Chimères (219) – Dommages (225) – Contraindre les créateurs (226) – Contraindre les innovateurs (231) – Corrompre les citoyens (245) – *Équilibres* (257) – Eldred I (258) – Eldred II (300) – Conclusion (311) – Postface (330) – Notes (368) – Remerciements (369) – À propos de l'auteur (371)

PARTICIPER

ESSAI SUR LES FORMES DÉMOCRATIQUES DE LA PARTICIPATION

Joëlle Zask

BDL Éditions, Paris, 2011, 324 pages.

Présentation

Professeure au département de philosophie de l'université Aix-Marseille, Joëlle Zask étudie le pragmatisme et les enjeux politiques des théories de l'art et de la culture. Elle est l'auteure de traductions de John Dewey et de divers ouvrages. Parmi les plus récents, *Outdoor Art. La sculpture et ses lieux* (La Découverte, 2013), et celui qui nous occupe ici.

Dans cet essai, Joëlle Zask part d'un constat: la question de la participation est dans l'air du temps et se pose dans tous les registres de la vie sociale et citoyenne. L'injonction est quasi générale mais elle ne s'adresse, pour l'essentiel, qu'aux citoyens ordinaires, à l'homme de la rue, au touriste culturel et au consommateur moyen. Cette injonction se fait beaucoup plus discrète dans le registre du politique, même là où des outils existent pour organiser la participation. L'auteure débusque dès l'entame de l'ouvrage les faux-semblants de la participation telle que légitimée aujourd'hui, constituant une instance de validation pour des dispositifs préexistants plutôt qu'une participation véritablement agissante.

En forçant le trait, écrit-elle, « on pourrait donc dire que la participation est aujourd’hui un mécanisme dont le but est de tirer le meilleur parti possible des gens au profit d’une entreprise dont les finalités ne sont pas de leur ressort ». Joëlle Zask précise que le but de son essai n’est pas de renoncer à l’idée de participation, mais au contraire de la revaloriser. « Je voudrais montrer qu’une participation bornée à ce que les participants s’engagent dans une entreprise dont la forme et la nature n’ont pas été préalablement définies par eux-mêmes ne peut être qu’une forme illusoire de participation. » Il s’agira donc de « proposer un inventaire des figures de la participation » réelle, en distinguant trois types d’expérience : prendre part, apporter une part et recevoir une part⁶².

Prendre part ne veut pas dire faire partie. Faire partie est le plus souvent un héritage, famille, milieu, ou langue. Prendre part introduit le fait social pur, celui de la sociabilité. Quelle que soit son ampleur, sa durée ou au contraire son caractère éphémère, ce « prendre part » désigne un bien vivre qui caractérise les sociétés humaines et les distingue du monde animal. Selon Joëlle Zask, on retrouve ce « prendre part » dans les associations libres qui font « le cœur et le poumon des démocraties libérales » (p. 13). Apporter une part ou contribuer est la seconde forme analysée. Cette dimension revêt plusieurs aspects, celle de l’apport personnel à une réalisation, son adéquation et la réaction que cet apport suscite dans l’assemblée concernée. La contribution est interactive, elle intègre le contributeur dans une histoire commune, élément décisif pour le développement personnel et dans le politique où il sera question de contribution citoyenne.

62 <http://joelle.zask.over-blog.com/2017/06/participer-essai-sur-les-formes-democratiques-de-la-participation-2011.html>

Recevoir une part ou le bénéfice de la contribution. C’est le fondement du droit démocratique et libéral mais de quels bénéfices parle-t-on ? Les philosophes politiques répertorient de nombreuses formes mais Joëlle Zask en retient surtout le soin que la société met à créer un environnement suffisamment bon (concept repris par Donald Winnicott) et celui de « culture véritable » (Edward Sapir), les deux permettant à l’individu de se réaliser.

Ces précisions apportées, l’auteure indique que c’est bien la combinaison équilibrée de ces trois formes de la participation qui rend possible une démocratie « forme de vie tantôt sociale, tantôt culturelle, tantôt politique, qui garantit, protège et restaure en diverses circonstances leur réciprocité » (p. 13). Leur séparation trop généralisée aujourd’hui autorise les abus ou les déséquilibres que nous connaissons : ceux qui profitent sans contribuer, ceux qui contribuent mais ne reçoivent rien, ceux qui sont exclus de tout y compris de la sociabilité, tenus pour inutiles voire jetables.

I. PRENDRE PART

Joëlle Zask prend dans la première partie du livre le temps d’une longue définition de la sociabilité qu’elle étaye de références nombreuses aux philosophes et chercheurs qui ont travaillé le sujet : la sociabilité n’est pas exclusive, elle suppose une relation de réciprocité et d’égalité, elle s’acquiert peu à peu, elle est universelle et s’exprime à travers un langage très simple, élément de la socialisation, elle n’est pas nécessairement première dans l’histoire des sociétés humaines et elle est foncièrement instable, tantôt présente, tantôt absente.

Joëlle Zask en vient ensuite aux relations d’interdépendance que le « prendre part » suppose. Elle évoque le nécessaire équilibre entre individuation et socialisation au cœur des activités collectives. « La qualité de la vie sociale et celle de

l'individualité dépendent l'une de l'autre.» (p. 48) Et les individus accèdent à cette vie sociale via l'expérience personnelle qu'ils en font, occasion pour l'auteure de rappeler la définition que donne John Dewey de l'expérience : la mise en suspens du continuum de l'existence par un élément qui fait rupture et oblige à un réaménagement fécond. Cette interaction oblige à réfléchir à la notion d'intérêt, réciproque lui aussi, entre l'individu et le collectif. Et d'aboutir à la notion de commun non comme une chose existante partagée, non comme une appartenance, mais plutôt comme ce que l'interaction de l'individuel et du collectif produit librement de nouveau et d'inédit. L'auteure prend le temps d'une définition précise, y compris historique, des termes « communauté » et « communautarisme », réalités éloignées de ce qu'elle entend par ailleurs, par « commun ». Viennent ensuite deux développements, deux figures du « prendre part ». Le premier évoque l'art de s'associer ou la libre association, ingrédient majeur du déploiement et de la préservation de la démocratie, l'autre évoque l'art de se séparer, autre élément décisif dans le libéralisme politique défini par ailleurs comme un art de la séparation. Le citoyen peut se désaffilier, une frontière sépare l'individu et le groupe social et l'autorise à prendre distance s'il le veut. L'idéal de l'État libéral et démocratique suppose que le groupe social et l'individu se satisfassent mutuellement ce qui éclaire la nécessaire liaison entre « prendre part » et « apporter une part ».

II. CONTRIBUER (APPORTER UNE PART)

Apporter une part est un élément constitutif du « prendre part » et suppose que l'individu apporte au groupe une part personnelle et irremplaçable, ce qui permet à celui-ci de former une communauté. Cette dimension trouve directement sa portée politique : la contribution a moins à voir avec la socialisation des individus qu'avec la démocratisation des groupes organisés.

La contribution suppose en effet une évolution, une transformation du groupe qui, pour la mettre en œuvre, doit être ouvert et mobile. L'auteure distingue ainsi les sociétés ouvertes et les sociétés closes. Les premières sont ouvertes à l'intuition, au changement, aux droits de l'Homme, les secondes sont du côté de la hiérarchie, du pouvoir personnel et absolu et de l'immobilité.

Joëlle Zask brosse l'évolution de la pensée à propos de la question du vote, forme première de la contribution politique. Elle distingue les notions d'aristocratie naturelle et d'élite en évoquant les étapes de l'accès du vote en ce qu'il fut d'abord l'apanage de citoyens distincts. Elle évoque aussi comment le vote peut être perçu comme une contribution limitée, voire factice, compte tenu du peu d'impact qu'il semble avoir sur un système préétabli. Pour autant, elle précise que « la conception démocratique de la contribution consiste donc à créditer, en droit et en fait, chaque individu, quelles que soient ses caractéristiques et ses qualités, du pouvoir d'apporter une part au commun auquel il prend part. Cette conviction est exprimée dans les termes de l'injonction "Que chacun compte pour un" » (p. 135). Elle poursuit son développement en distinguant contribution individuelle et personnelle puis elle évoque la superfluité ou comment, avec des traces vives dès le XVII^e siècle et jusqu'à aujourd'hui, l'impossibilité ou l'interdit d'une contribution au sens plein du terme génère non-estime de soi, superfluité (l'homme superflu) et – au-delà de la dépression – colère, rage et même violence. La superfluité advient par trois voies différentes, l'interchangeabilité, la déshumanisation et l'isolement. Joëlle Zask évoque pour creuser cette question les travaux d'Hannah Arendt, ceux de Tocqueville et bien entendu, ceux de Marx.

Viennent ensuite des remarques complémentaires sur la nature du commun et la manière dont ils diffèrent des collectifs. Distinction indispensable à l'idée de

participation comme contribution. En effet dans un groupe où chacun « compte pour un » la dimension contributive des individus est cruciale alors que dans des structures dites collectives elle est contingente et imprévisible, voire même considérée comme importune. L'auteure poursuit en examinant ce qu'est et ce que peut être la contribution des citoyens. S'appuyant sur les travaux de John Dewey, référence récurrente dans cet ouvrage, elle en reprend le repérage des intérêts publics, la définition du public et convoque l'exemple de l'Affirmative Action (USA 1960), législation destinée à supprimer les discriminations raciales et à avantager certaines minorités. Elle en retrace l'origine et le processus qui a permis son établissement. Ou comment la contribution d'associations très diverses qui ont milité a pu, dans certains cas, aboutir à l'aménagement de la loi dans leur intérêt. Ainsi Dewey montre comment la continuité entre questions sociales et solutions politiques est assurée par la contribution des citoyens. L'auteure en vient enfin à la définition d'une démocratie contributive, différente de la démocratie participative et délibérative parce qu'« elle se préoccupe en priorité des processus menant à l'émergence des intérêts publics, à la naissance des problématiques sociales, à la fabrication des motifs d'action publique ». Une démocratie contributive profondément interactive, qui « intègre le contributeur dans une histoire commune ce qui est fondamental pour le développement de soi »⁶³ mais qui suppose pour fonctionner, que l'on mette les ressources nécessaires, biens, formations, méthodes à la disposition des citoyens. Car avant de contribuer, il faut que les ceux-ci aient bénéficié d'une part.

63 <http://joelle.zask.over-blog.com/2017/06/participer-essai-sur-les-formes-democratiques-de-la-participation-2011.html>

III. BÉNÉFICIER (RECEVOIR UNE PART)

Joëlle Zask entame la troisième partie de son ouvrage avec une longue définition du bénéfice Elle le distingue du don. Le bénéfice consiste en « la part que les individus reçoivent de leur environnement et qui est indispensable à leur participation en termes de prendre part et de contribuer » (p. 224). Les domaines d'application du bénéfice sont très variables selon la nécessité ou le contexte, bénéfices sécuritaires, juridiques, matériels, moraux etc. Le principe général est celui de la participation. Le bénéfice entre ainsi dans la composition de l'identité personnelle et contribue au processus d'individuation. Il se situe aussi dans le registre de l'adaptation : l'individu n'est ni passif à l'égard de son environnement, ni suractif au sens où il l'instrumentaliserait. Le processus d'individuation passe par une adaptation qui est, selon Joëlle Zask, une interaction. Le bénéfice est bien « ce que reçoivent les individus, isolés ou en groupe, de leur environnement pour qu'ils en deviennent les membres à part entière, et le demeurent toute leur vie » (p. 235). Comment définir un environnement bon ? L'auteure convoque Donald Winnicott et d'autres penseurs de l'éducation pour déployer le concept de bénéfice et d'environnement bon en matière d'éducation. Et d'étendre la réflexion menée à la sphère politique pour aboutir à l'idée d'un environnement bon qui ne soit ni celui du laisser-faire radical, ni celui du cadre impérieux, mais un espace pour « orienter les individus vers l'indépendance et l'expérience vécue » (p. 249).

L'auteure distingue ensuite les environnements spécifiques, de l'individu au groupe, l'individuation ne pouvant faire l'économie des interactions sociales qui régissent la vie en groupe. Les arbitrages politiques répartissent ou non de manière équilibrée les bénéfices dus à chacun et prennent ou non en compte les besoins spécifiques des individus ou des groupes minoritaires. Pour Joëlle Zask, le processus général de

répartition des opportunités des ressources d'individuation dans une société donnée correspond à ce qu'on appelle une « culture ». Elle déploie ensuite ce concept de culture en se référant notamment aux travaux d'Edward Sapir sur la culture véritable. Une culture qui donne aux individus qui en sont membres les opportunités concrètes de leur individuation. Elle rappelle quatre acceptions du mot culture et retient celle-ci : « un mélange entre la civilisation et la formation de soi, entre un héritage non pas collectif mais commun et des individus qui en acquièrent progressivement la connaissance et les usages » (p. 249). Encore une fois, il s'agit bien de « procurer à chacun les conditions lui assurant d'être le membre à part entière de la société dans laquelle il se trouve, en lui assurant d'y prendre part et d'y contribuer » (p. 284).

Reste alors la question de reconnaissance. Un citoyen privé de la reconnaissance de son apport singulier à la société à laquelle il appartient est un citoyen à qui on refuse « une place dans l'histoire commune de l'humanité ». Le déni de reconnaissance concerne autant les individus que les groupes, les exemples ne manquent pas, allant, notamment, de la communauté noire américaine aux peuples autochtones du Canada, aux aborigènes d'Australie et aux femmes. La réponse politique est largement imparfaite en termes de reconnaissance des torts causés et en termes de réparation. Car c'est de la reconnaissance publique que dépend une existence publique. Il y a là aussi une interaction obligée, au sens où la reconnaissance se construit parallèlement dans la revendication qui est portée et dans la réponse qui lui est faite.

Pour conclure, l'auteure reprend les trois formes de la participation auxquelles son étude s'est attachée et rappelle que c'est bien dans la combinaison équilibrée de celles-ci que

se trouve la meilleure perspective démocratique puisque « les meilleures conditions d'individuation sont aussi les meilleures conditions d'intégration sociale ». C'est dans le mouvement continu d'interaction entre individus et groupe que s'articulent les divers aspects de la participation, le politique (contribution/bénéfice) prenant le relais de la sociabilité (prendre part) lorsque celle-ci s'épuise ou fait défaut.

Nous laissons à l'auteure le dernier mot : « L'ensemble de cette étude consiste donc en la défense d'une étroite combinaison entre prendre part, bénéficier et contribuer. Je propose de considérer que leur désunion est la source de toutes les injustices, que leur réciprocité est un idéal dont la participation est l'emblème, et que ce qu'on appelle "démocratie" est cette "forme de vie" tantôt sociale, tantôt culturelle, tantôt politique, qui garantit, protège et restaure en diverses circonstances leur réciprocité, car tel est son office. »⁶⁴

S.D.V.

64 <http://joelle.zask.over-blog.com/2017/06/participer-essai-sur-les-formes-democratiques-de-la-participation-2011.html>

Mots-clés

Prendre part – socialisation – sociabilité – association libre – affiliation et désaffiliation – communauté – libéralisme politique

Contenu

Introduction – II. Prendre part – Distinction entre prendre part et faire partie – La sociabilité ou l'agrément de la compagnie d'autrui – Interdépendance entre individualité – La notion d'intérêt – Le commun comme résultat – « L'art de s'associer » ; quelques remarques concernant la libre association – « L'art de se séparer » ; Michel Walzer) – II. Contribuer (apporter une part) – Société close et société ouverte : qui contribue ? (– Une conception démocratisée de la contribution) – Sur la différence entre contribution individuelle et contribution personnelle – A contrario ; remarques sur la superfluité ; Marx – Remarques complémentaires sur la nature du commun. Sa différence avec les collectifs – La contribution des citoyens – III. Bénéficiaire (recevoir une part) – Définition du bénéfice. Comparaison avec le don – « Un environnement suffisamment bon » ; Donald Winnicott – De l'individu au groupe, des environnements spécifiques – Une « culture véritable » ; Edward Sapir – Le bénéfice de la reconnaissance – Conclusion – Index

ANNEXES

AUTRES RÉFÉRENCES

- AGAMBEN, Giorgio, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Seuil, Paris, 1990. Aussi disponible en ligne sur le site de la revue *Multitudes*: <http://www.multitudes.net/La-communauté-qui-vient-Theorie-de/>
- BALIBAR, Étienne, *Des Universels. Essais et conférences*, Galilée, Paris, 2016.
- CHARLES, Julien, *La participation en actes. Entreprise, ville, association*, Desclée de Brouwer, Paris, 2016.
- CORNU, Marie, ORSI, Fabienne, ROCHFELD, Judith (dir.), *Dictionnaire des biens communs*, PUF, Paris, 2017.
- Déclaration de Fribourg: <http://droitsculturels.org/observatoire/presentation/mission/declaration-de-fribourg/>
- DEMÉLAS, Marie-Danielle, VIVIER, Nadine, *Les propriétés collectives face aux attaques libérales (1750-1914). Europe occidentale et Amérique latine*, Presses universitaires de Rennes, 2003.
- HARDIN, Garrett, « The Tragedy of the Commons », *Science*, n° 162, p. 1243, 1968. Disponible en ligne: <http://science.sciencemag.org/content/162/3859/1243>
- HARDT, Michael, NEGRI, Antonio, *Commonwealth*, Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- HELFRICH, Silke, KUHLEN, Rainer, SACHS, Wolfgang, SIEFKES, Christian, « Biens communs – La prospérité par le partage », traduit de l'allemand par Jeremy Marham et Olivier Petitjean, Rapport publié par la fondation Heinrich Böll, Berlin, 2009. Disponible en ligne: https://www.boell.de/sites/default/files/assets/boell.de/images/download_de/20101101_Report_Biens_Communs.pdf
- ILLICH, Ivan, « Le chômage créateur », postface à *La convivialité*, Seuil, Paris, 1977.
- KROPOTKINE, Pierre, *La Commune* (suivie de *La Commune de Paris*), L'Altiplano, Paris, 2008 (1937). Édition de 1937 également disponible en version numérisée sur: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k67549m/f2.image.r=Kropotkine.langFR>
- *L'entraide, un facteur de l'évolution*, traduit du russe par Louise Guieysse-Bréal, Éditions Aden, Bruxelles, 2009.
- « Les biens communs : comment (co)gérer ce qui est à tous? », Actes du colloque organisé à Bruxelles par Etopia, Oikos et la Green European Foundation le 9 mars 2012. Disponible en ligne: http://www.etopia.be/IMG/pdf/biens_communs_fr_web-2.pdf
- MATTEI, Ugo, *Beni comuni. Un manifesto*, Edizioni Laterza, Bari, 2012.
- OSTROM, Elinor, *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, De Boeck, Bruxelles, 2010 (1990).
- Ouvrage collectif, *Neuf essentiels pour un numérique humain et critique*, Culture & Démocratie, Bruxelles, 2016.
- PETRELLA, Riccardo, *Le bien commun. Éloge de la solidarité*, Labor, Bruxelles, 1996.
- p.m., *Voisinages et communs*, Éditions de l'Éclat, Paris, 2016.
- POLANYI, Karl, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Maurice Angeno et Catherine Malamoud, Gallimard, Paris, 2009 (1983).
- RODOTÀ, Stefano, *Il diritto di avere diritti*, Editori Laterza, Bari, 2012.
- ROMAINVILLE, Céline, *Neuf essentiels pour comprendre les « droits culturels » et le droit de participer à la vie culturelle*, Culture & Démocratie, Bruxelles, 2014.
- THOMPSON, Edward, *La guerre des forêts. Lutttes sociales dans l'Angleterre du XVIII^e*, traduit de l'anglais (Royaume-Uni) par Christophe Jacquet, La Découverte, Paris, 2017.
- « Vers une République des biens communs? », archives vidéo du Colloque de Cerisy organisé du 8 au 15 septembre 2016 par La Coop des Communs: <http://www.colloque-tv.com/colloques/vers-une-republique-des-biens-communs>

Revues en ligne, sites et blogs

- David Bollier – « News and perspectives on the commons » : www.bollier.org
- *Ecorev* – Revue d'écologie politique : www.ecorev.org
- Euronomade – « Inventare il comune, sovvertire il presente » (italien, anglais) : www.euronomade.info
- La Quadrature du Net – « Internet et libertés » : <https://www.laquadrature.net/fr>
- Le commun – Atelier de recherche expérimentation. Activités de recherche et publications de Pascal Nicolas-Le Strat : www.le-commun.fr
- Les Communs d'abord ! : www.les-communs-dabord.org
- S.I.Lex – « Carnet de veille et de réflexions d'un juriste et bibliothécaire », blog de Calimaq : <https://scinfolex.com/>
- P2P Foundation (anglais) : <https://p2pfoundation.net>
- Remix the Commons/Remix biens communs : www.remixthecommons.org (anglais, italien)
- SavoirsCom1 – « Politiques des communs de la connaissance » : www.savoirscom1.info

CULTURE & DÉMOCRATIE

Fondée en 1993, constituée en asbl en 1994, association d'éducation permanente depuis 2010, Culture & Démocratie est une plateforme de réflexion, d'observation, d'échange et de sensibilisation à ce qui lie la culture et la démocratie. Cette articulation nourrit l'association depuis son origine.

Culture & Démocratie développe une approche critique du concept de culture, explore les questions de l'accès à la vie culturelle, de la participation culturelle, de la dimension culturelle des politiques publiques et des droits culturels.

Ces dossiers sont explorés en chantiers thématiques – art et santé, culture et enseignement, culture et prison, culture et travail social, culture et territoires et transversalement, droit de participer à la vie culturelle – qui donnent lieu à des échanges et publications.

Culture & Démocratie publie chaque année 3 Journaux qui peuvent également être téléchargés sur le site internet de l'association et qui sont envoyés gratuitement à toute personne en ordre de cotisation (montant annuel : 25 euros).

Culture & Démocratie édite également la collection « Les Cahiers de Culture & Démocratie ».

Adresse: 70 rue Émile Féron – 1060 Bruxelles – Belgique

Tél.: 0032 (0)2 502 12 15

Courriel: info@cultureetdemocratie.be

Site web: www.cultureetdemocratie.be

Numéro de compte bancaire: 523-0803666-96

CULTURE & DÉMOCRATIE A NOTAMMENT PUBLIÉ

Les Cahiers de Culture & Démocratie

- Cahier 01 – *Des arts contemporains, pour qui, pour quoi? Les arts plastiques en débat*
- Cahier 02 – *La culture au cœur de l'enseignement: un vrai défi démocratique*
- Cahier 03 – *L'indispensable révolution. Culture et création au cœur de l'enseignement*
- Cahier 04 – *Culture & Démocratie: 20 ans de réflexions*
- Cahier 05 – *20 ans de Culture & Démocratie. D'un siècle à un autre: nouveaux enjeux, nouveaux défis*
- Cahier 06 – *Artistes au travail: on bouscule les idées reçues*
- Cahier 07 – *De quoi les Capitales européennes de la Culture sont-elles le nom?*

Neuf essentiels

- *Neuf essentiels pour déconstruire le choc des civilisations*, Roland de Bodt
- *Neuf essentiels pour comprendre les « droits culturels » ou le droit de participer à la vie culturelle*, Céline Romainville
- *Neuf essentiels pour l'éducation artistique et culturelle*, sous la direction de Sabine de Ville
- *Neuf essentiels sur la prison et l'action culturelle en milieu carcéral*, ouvrage collectif
- *Neuf essentiels pour un numérique humain et critique*, ouvrage collectif

Hors-série

- *Culture et vous?*, dossier d'information sur le droit à l'épanouissement culturel
- *Jail House Rap & Slam*, coffret CD-DVD
- *Culture, art et travail social: un rendez-vous à ne pas manquer!*, Labiso Cahier 103-104
- Brochure Art et Santé: pratiques artistiques en milieu de soin. Regards croisés
- « Festif'art culture et travail social, réenchanter le social » in Travailler le social #45-46, 2013

- *Code de déontologie de l'artiste intervenant en milieu d'accueil, d'aide et de soins* par la commission Art et Santé
- *Thesaurus – Pour une approche terminologique des champs médicaux, culturels et sociaux* par la commission Art et Santé
- *L'artiste dans les milieux de soins, une cartographie*, DVD produit par Culture & Démocratie et Luna Blue Film et réalisé par Isabelle Rey
- *Caverne et démocratie: sur la prison, le travail social et les pratiques artistiques*, texte de Lucile Beaudot sous la supervision de l'équipe des permanents de Culture & Démocratie, Culture & Démocratie, 2013.
- *Archipels #1 – « Tourmentes et migrations »*
- *Archipels #2 – « Langues d'exil »*

Vous pouvez commander toutes nos productions à l'adresse: info@cultureetdemocratie.be

COLOPHON

Neuf essentiels pour penser la culture en commun(s)

Notices bibliographiques rédigées par Lapo Bettarini (directeur de La Concertation – Action culturelle bruxelloise, membre de l’AG de Culture & Démocratie p. 112), Roland de Bodt (chercheur et écrivain, membre de l’AG de Culture & Démocratie, p. 52), Morgane Degrijse (stagiaire à Culture & Démocratie, p. 42), Baptiste De Reymaeker (coordinateur de Culture & Démocratie, p. 75 et p. 93), Sabine de Ville (présidente de Culture & Démocratie, p. 133), Pierre Hemptinne (directeur de la médiation culturelle à PointCulture et administrateur de Culture & Démocratie, p. 121), Hélène Hiessler (chargée de projets de Culture & Démocratie, p. 107), Maryline le Corre (chargée de projets de Culture & Démocratie p. 66), Béatrice Minh (chargée de projets de La Concertation – Action culturelle bruxelloise, p. 101), Nimetulla Parlaku (cinéaste, administrateur de Culture & Démocratie, p.129), Julie Vanderdonck (chargée de projets de Culture & Démocratie, p. 60 et p. 89), et introduites par Irene Favero (membre de l’AG de Culture & Démocratie).

Production: Culture & Démocratie asbl, Rue Émile Féron 70, 1060 Bruxelles

Relecture, édition: Baptiste De Reymaeker, Hélène Hiessler, Maryline le Corre, Mograne Degrijse

Date d’édition: 2017

Graphisme: Salutpublic

Impression: Drukkerij-Uitgeverik Jan Verhoeven nv

Dépôt légal: D/2017/13.047/2

Éditeur responsable: Baptiste De Reymaeker

Envisagés comme manière spécifique de gérer une ressource, comme principe politique offrant une alternative au capitalisme ou encore comme l'ensemble des activités citoyennes fondées sur la participation, les communs interrogent les modèles dominants. Ce « Neuf essentiels » se propose d'éclairer les différentes représentations, pratiques et enjeux attachés à cette notion, et se penche plus particulièrement sur leur inscription dans le champ culturel. On y trouvera des balises claires pour comprendre le cadre théorique et pratique dans lequel ils s'inscrivent aujourd'hui, ainsi qu'une série de réflexions plus ciblées sur leur dimension juridique, leur articulation à la notion de droits culturels, leur mise en pratique en contexte artistique, mais aussi dans le champ du savoir ou du numérique.

Quelques points d'achoppement – autour de l'importance de la créativité des juristes, du rôle de l'État dans un contexte néolibéral répondant aux logiques de marché ou encore de la difficulté de trouver un langage critique accessible et appropriable autour de la notion de commun – émergent de plusieurs contributions : autant de réflexions à approfondir, mais dont ce « Neuf essentiels » se veut l'amorce.



Avec le soutien de la Fédération Wallonie-Bruxelles.