

A propos d'un dictionnaire peu *commun*
François OST
Université Saint-Louis - Bruxelles

Le *Dictionnaire des biens communs* s'avère d'ores et déjà une contribution incontournable au thème des communs ; aucune contribution sérieuse sur ce sujet ne pourra désormais l'ignorer. Ouvrage majeur auquel, selon la volonté de leurs concepteurs clairement exprimée dans *l'Introduction*, je restitue son titre initial : *Dictionnaire critique des communs*, dans la mesure où le titre choisi par l'éditeur - *Dictionnaire des biens communs* – est dit « réducteur : davantage centré sur la ressource, il laisse quelque peu dans l'ombre la dimension profondément sociale des communs ainsi que la dynamique de leur mode de fonctionnement ». Ainsi, d'emblée les auteurs insistent sur l'essentiel : « *le commun* serait une forme d'action – le 'faire commun'- qui pousserait à réinterpréter le rôle des Etats et de la propriété qu'elle soit publique ou privée » (p. VIII).

La première impression qui s'impose au lecteur, c'est que ce dictionnaire est lui-même, par sa diversité, son ampleur, son ouverture tous azimuts, un exemple très réussi de communs de la connaissance. Dans ces conditions, la meilleure façon de lui rendre hommage est de jouer à mon tour le jeu du *commoning*, en surfant sur ses pages pour un périple curieux et gourmand, de verbo en verbo, sans idée préconçue, animé seulement d'une volonté de découverte. Je me fixe un fil conducteur néanmoins dans cette navigation : la recherche de ces *pratiques* nouvelles constitutives du commun, compris comme *faire* plutôt qu'avoir.

Je pars de l'entrée *tragédie des communs* (p. 1172) et du verbo *Hardin* (p. 614) du nom de ce biologiste malthusianiste et eugéniste qui publia en 1968 dans le revue *Science* un argument, promis à une fortune extraordinaire, connu sous le nom de « tragédie des communs », fable censée condamner définitivement toute entreprise de mise en commun des ressources ¹. Hardin, on le sait, demande à ses lecteurs d'imaginer un pâturage en libre accès, ouvert à la communauté des éleveurs. Etant entendu que ces éleveurs – rationnels, bien entendu, - retirent un bénéfice direct de l'exploitation de leurs animaux et ne supportent qu'un coût différé causé par la détérioration du sol en raison du surpâturage, chacun sera amené, explique-t-il, à faire paître toujours plus

¹ G. HARDIN, *The Tragedy of the Commons*, in *Science* 162, p. 1243-1248. A noter que Aristote déjà formulait une objection de ce genre à l'égard du « communisme » de Platon (*La politique*, Livre II, chap. 3).

d'animaux. « C'est là que réside la tragédie. Chaque homme est enfermé dans un système qui le contraint à augmenter les effectifs de manière illimitée »².

Mille fois utilisée dans la suite par la théorie économique standard, les études comportementales et l'écologie scientifique, la fable a fait ensuite l'objet d'une formalisation mathématique sous la forme du célèbre « dilemme du prisonnier ». Cette fable, en raison de son réductionnisme logique (réduire la diversité des contextes à des paramètres fixes, et récuser tout changement par la clause « toutes choses égales par ailleurs ») et surtout de par son anthropologie aussi déterministe que pessimiste, est censée conduire toujours et nécessairement à des résultats tragiques. Comme le fait remarquer E. Ostrom, il est très significatif que les communaux soient condamnés à partir d'une vision de l'homme « prisonnier »³, incapable donc de surmonter sa condition de repli calculateur : effectivement, dans ce système, « chaque homme est enfermé dans un système qui le contraint à augmenter sans cesse... », comme le notait Hardin, qui en tirera la conclusion, pas plus réjouissante, que seule une « coercition commune acceptée par tous », pourrait éviter la catastrophe, soit sous la forme d'une propriété résolument privative, soit d'une administration directe imposée du dehors. Comme si la seule alternative à l'hyper-individualisme résidait nécessairement dans la contrainte la plus inflexible. Telle est peut-être la véritable tragédie des communaux : faute d'instituer une société fondée sur la responsabilité et l'inventivité des citoyens, en être réduit à osciller sans cesse entre deux modèles de contrainte externe, celui de l'appât irrésistible du gain, ou celui d'une coercition politique extrême.

Le dictionnaire nous apprend par ailleurs que Hardin défendait surtout des idées eugénistes et qu'il était partisan d'une réduction drastique des naissances, de sorte que nous sommes invités à remplacer les moutons de la fable par les bébés, et qu'est ainsi suggérée la mise en place d'un marché des droits à enfanter.

Par ailleurs, et pour la petite histoire, le dictionnaire nous apprend aussi, au verbe *communauté* (*approche anthropologique*, p. 224), que Balzac (après Aristote), avait déjà formulé une version de cet argument dans une *Scène de la vie parisienne* de 1848 : « dès qu'une association se forme dans notre pays, chaque membre, en rentrant chez soi d'une assemblée où les plus beaux sentiments ont éclaté, pense à faire litière de ce dévouement collectif, de cette réunion de forces, et il s'ingénie à traire à son profit la vache commune, qui, ne pouvant suffire à tant d'adresse individuelle, meurt étique ».

Je suis parti de cette fable parce qu'on voit très clairement que ses funestes conclusions dérivent directement de l'exclusion radicale de toute perspective anthropologique et politique, comme si les hommes, mus par leur seul intérêt privé (c'est la perspective réductrice du soi-disant « choix rationnel » de l'acteur

² *Ibidem*, p. 1244.

³ E. OSTROM, *Gouvernance des biens communs. Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, (1990), Louvain-la-neuve, Editions De Boeck, 2014, p. 19.

stratégique) étaient absolument incapables de partager des pratiques et de s'élever à un niveau de régulation coopérative ou d'auto-gouvernement.

Du reste, comme on sait, la fable de Hardin a aussi engendré son antidote sous la forme de la *Tragédie des anti-communs* qui fait l'objet d'une entrée spécifique (p. 1168). Il s'agit, à propos des ressources immatérielles principalement, d'incriminer des situations dommageables de sous-exploitation de ressources précieuses dont l'accès est empêché du fait de la multiplication de droits privatifs pesant sur elles. On pense notamment au fractionnement excessif de brevets dissuadant la recherche en matière de médicaments.

C'est le contre-pied de cette position qu'adoptent P. Dardot et Chr. Laval, dans le verbo *Commun* (au singulier, p. 217). Les auteurs sont très nets : le « commun » au singulier, ce qu'ils appellent le « principe du commun », est la condition de possibilité de l'identification et de la gestion *des* biens communs. Il s'agit d'une volonté auto-instituante (référence au philosophe C. Castoriadis) de vivre ensemble, d'auto-gouvernement et de faire commun. Je les cite encore : « ce qui importe avant tout c'est la dimension de l'activité instituante, non les caractéristiques techniques des choses ou des biens, ni même la relation aux besoins et aux droits de la personne » (p. 219). *Les communs* ne peuvent être institués et gouvernés que par la mise en œuvre du principe *du* commun, c'est-à-dire l'auto-gouvernement. Référence est faite à l'étymologie latine de commun : *cum-munus*, à la fois charge et don partagés – des obligations de donner, recevoir et rendre. A mettre en rapport avec l'enseignement de Louis Assier-Andrieu (verbo *Communauté, approche anthropologique*, p. 227) : « les biens communs ne sont pas le socle sur lequel une communauté se construit, mais c'est, à l'inverse, à partir de la communauté qu'il est possible de considérer des biens comme communs ».

De là ma progression buissonnière me conduit à l'entrée *Démocratie participative*, signée par Alberto Lucarelli (p. 341). On sait que, dans une Italie où trop souvent l'administration publique travaille sous la tutelle d'une classe politique affairiste, se développe une nouvelle forme de droit public, basée sur des catégories juridiques inédites au-delà du rapport propriétaire-*dominus*-bien. L'auteur caractérise ce mouvement comme le « passage du public au commun » et l'interprète comme une revitalisation de l'article 1^{er} de la Constitution italienne qui stipule que « la souveraineté appartient au peuple ». Ces catégories juridiques inédites résultent d'expériences de participation menées à partir de la base (au-delà des vieux clivages corporatistes, partocratiques et syndicaux excluant) et ont pour objectifs de soustraire au détournement les biens considérés comme essentiels à la satisfaction des besoins fondamentaux de l'existence. C'est dans ce terreau que la célèbre *Commission Rodota* a puisé les bases de sa notion de « biens communs », distincts des traditionnels « biens publics », et intimement liés aux droits fondamentaux des personnes. Ainsi s'invente, entre Etat et marché, une recomposition du paysage politique traditionnel ; une troisième voie se fraie en termes de gestion publique

participative au-delà des mécanismes classiques de représentation et de participation.

Participation ? Qu'est-ce à dire, plus concrètement ? Un petit tour s'impose par le verbo *Principe de participation (environnement)*, signé par Delphine Misonne (p. 942). On y apprend qu'il ouvre un faisceau de droits procéduraux : droit à l'information, à la participation proprement dite et au recours – faisceau de droits auquel la célèbre *Convention d'Aarhus*, adoptée en 1998, donnera une formulation contraignante dont l'incidence sur les pratiques administratives des Etats européens sera considérable. Encore ne s'agit-il là que d'encadrer les formes de participation citoyenne réactives, alors qu'aujourd'hui se multiplient les initiatives populaires proactives telles les panels de citoyens (dont on peut regretter au passage l'absence d'entrée spécifique).

De là je glisse au verbo *Action collective et action de groupe* (p. 33). Très proches, ces deux actions ne doivent cependant pas être confondues : si la première tend à pallier l'inaction du ministère public, la seconde, en revanche se substitue à l'inertie des justiciables. L'entrée *Action diffuse* (p. 37) apporte d'utiles compléments d'information à partir de l'expérience italienne dont on sait qu'elle est pionnière en ce domaine.

Ici je remonte en généralité en abordant le verbo *Action collective* (p. 28). On y explique que le problème central de cette théorie – dont les travaux d'E. Ostrom constituent la plus célèbre illustration – consiste à comprendre les conditions qui amènent des individus autonomes mais interdépendants à coopérer en vue d'un objectif commun, et cela en allant éventuellement à l'encontre de ce qui pourrait apparaître de manière « rationnelle » comme leur intérêt immédiat. On se souvient que c'était exactement le point où nous avons laissé Hardin et sa « tragédie des communs » ; le biologiste américain s'interdisait de résoudre cette question dès lors qu'il s'enfermait dans le postulat selon lequel les individus prenaient nécessairement leurs décisions de manière indépendante, comme s'ils étaient seuls au monde. La théorie de l'action collective entend reconsidérer ce postulat et sonder les conditions d'une action interdépendante, évolutive et adaptative, débouchant sur l'apprentissage mutuel, ainsi que la formation d'usages et de règles en vue de la construction de comportements coopératifs. Ostrom montrera que ces règles sociales en formation supposent confiance et réciprocité, et, plus tard, l'existence d'institutions publiques (notamment des tribunaux) en vue d'en garantir l'effectivité et la pérennité. Ce dernier point – la référence aux institutions publiques – fait l'objet d'un avertissement utile de la part de l'auteur du verbo, Olivier Weinstein : selon l'auteur, la référence au pouvoir est souvent négligée dans la théorie de l'action sociale et des communs en particulier. Citant Crozier et Friedberg, il écrit : « le pouvoir reste l'éternel blanc dans nos théories de l'action sociale ».

A ce point de ma navigation, je ressens un besoin de concret, d'exemplification. Plusieurs pistes s'offrent à moi. Pour commencer je choisis une grappe de verbi à caractère anthropologique et historique.

Je passe de l'entrée *Coutume*, signée par Etienne Le Roy (p. 326), qui nous apprend que son fondement tient dans des « systèmes de dispositions à la pratique » (l'« *habitus* », au sens de Bourdieu), mais aussi à la transmission de récits sous forme de proverbes, devinettes et morales de contes, à l'entrée *Peuples autochtones* (p. 913), des peuples qui se signalent aujourd'hui par un activisme judiciaire relatif à la revendication de leurs terres avec lesquelles ils entretiennent un rapport qui dépasse de loin la simple appropriation. « Pour les peuples autochtones, la relation à la terre n'est pas seulement une question de possession et de production, mais une élément matériel et spirituel dont ils doivent pleinement jouir pour préserver leur héritage culturel et la transmettre aux générations futures ». On retrouve ici à la fois l'idée de pratiques collectives (un « faire commun »), mais aussi l'importance de rites explicitant un imaginaire partagé. L'idée de communs revêt ici une extension maximale dès lors qu'elle s'applique tout à la fois à la communauté entière, et à l'identification commune au milieu de vie, lui-même compris de façon animiste (regroupant les esprits et les morts) et holiste (s'étendant à l'ensemble du milieu naturel, à la limite, la *Pacha Mama* toute entière).

A titre d'illustration des pratiques et des imaginaires communautaires rapportés par historiens du droit et anthropologues, je glane encore, au verbo *Communauté* (p. 220, L. Assier-Andrieu), une description savoureuse du cycle des fêtes du cochon, présentées comme un « fait social total », ou entrelacs de liens réciproque par la communauté (non loin de la logique du *potlatch* chère aux anthropologues). On fera également le détour par l'entrée *Droit de bandite* (p.418). Allusion non à quelque pratique mafieuse, mais à un vieux droit coutumier du pays niçois organisant des pratiques de « dépaissance » sur des terres pastorales, garantissant une utilisation optimale des ressources grâce à un ingénieux système d'utilisation partagée et temporaire de ces ressources. L'étude minutieuse de ces mécanismes révèle notamment la présence de mécanismes de garanties contre les risques de surpaturage qu'évoquait Hardin – preuve s'il en était besoin de la capacité des communautés à s'auto-organiser de la manière la plus adéquate en vue de la préservation des milieux fragiles et des ressources rares.

C'est précisément ce qu'atteste aussi le verbo *Communaux* (p. 254), terme qui survit encore à l'article 542 du Code civil, malgré la condamnation unanime des physiocrates au XVIII^e siècle – l'expérience prouve que dans bien des cas cette appropriation collective et ces droits d'usage modérés préservaient la ressource fragile d'une surexploitation dangereuse, comme c'est le cas de terres montagnardes exposées au ravinement.

On en est ainsi tout naturellement conduit à regarder du côté des *Enclosures* (p. 506) qui font l'objet d'analyses historiques comparatives fouillées. On sait que, sous des modalités différentes et à des rythmes distincts, les pays européens ont connu un vaste mouvement de suppression des droits d'usage collectifs sur les communaux par les seigneurs dont les rentes foncières avaient diminué. Ce mouvement d'usurpation des terres communes entraîna des réformes agraires et des mouvements sociaux d'une ampleur considérable dont la Grande Bretagne reste le modèle le plus extrême, connaissant l'exode urbain et la révolution industrielle un siècle au moins avant les autres nations européennes. On sait aussi qu'on qualifie aujourd'hui de « mouvement de seconde enclosure » la reprivatisation des ressources informationnelles mises gratuitement en circulation sur Internet.

Cette dernière observation me conduit à une deuxième piste possible à partir du fil conducteur des communs conçus sous l'angle du *faire commun* qui les produit : la piste des communs informationnels résultant de pratiques aussi imaginatives que collaboratives sur les réseaux internet. Ici encore des grappes entières de verbi se présentent au lecteur. Ma lecture vagabonde s'amorce (mais sans prétention de priorité conceptuelle ou chronologique) par l'entrée *Crowdsourcing* (p. 333), un de ces nombreux néologismes construits à partir du préfixe *crowd* (signifiant la « foule », la « masse », et renvoyant le plus souvent à l'adjectif *open*, ouvert, lui-même à la source de nombreuses nouvelles locutions : *open source*, *open education*, ...). Je vise notamment les termes *crowdfunding*, *crowdwisdom* ou *crowdvoting*. Le *crowdsourcing* est une pratique apparue avec le web, dite 2.0, par laquelle un problème est confié à une communauté d'internautes dont le travail consolidé permet d'y apporter une solution. On songe évidemment immédiatement à la nébuleuse *wiki*, dont *Wikipedia*, l'encyclopédie collaborative en ligne est la réussite la plus éclatante. Mais ici une importante mise au point s'impose : c'est que si *Wikipedia* s'inscrit parfaitement dans l'esprit des communs, dès lors qu'elle restitue au public le produit collectif de son travail, d'autres plateformes n'hésitent pas à se servir des données récoltées et du travail des internautes pour des fins commerciales privatives et des bénéfices propres. Où l'on retrouve le risque permanent de reprivatisation des communs et d'accaparement privatif d'une technologie ouverte et de travaux collectifs – le risque de « seconde enclosure », dans le cadre de ce qu'on qualifie parfois de « capitalisme netarchique ». Risque clairement exposé, exemples à l'appui, au verbo *Plateforme collaborative d'innovation- Innocentive* (p.929) qui n'hésite pas à parler de « confiscation » du savoir et de l'expertise mise à disposition de la communauté par *Innocentive*. L'essentiel pour notre sujet reste cependant l'innovation partagée, fer de lance de l'économie collaborative, qui se traduit notamment par des plateformes de covoiturage comme *Blablacar*, ou de troc, de réemploi et de mutualisation de services. Le partage est donc délicat entre franche participation à la construction

et la redistribution de « communs », et la privatisation d'un travail gratuit des utilisateurs. Il importe donc de penser avec soin le modèle juridique susceptible de garantir au mieux la volonté d'ouverture et de partage des innovateurs de la plateforme. Les modèles de production « *Pair à pair* » (p. 873) qui mobilisent des réseaux où les intervenants règlent directement leurs opérations sans l'intermédiaire du marché ou de l'Etat, permettent précisément d'éviter les dérives marchandes du logiciel. Dans ce cas, chaque client est également un serveur potentiel.

Et voilà ma recherche relancée, avec une nouvelle constellation de termes : *Wiki* (p. 1224, qui intègre aussi l'intervention de robots, des robots traducteurs notamment ; ainsi apprend-on que 95 % de la production du Wikipedia en vietnamien est réalisé à l'intervention de ces acolytes anonymes), *Copyleft* (p. 320), *Creative commons* (p. 329). Un mot sur ce dernier. Danièle Bourcier, qui le rédige, nous rappelle qu'à l'heure présente plus d'un milliard d'œuvres de l'esprit circulent sous licence *creative commons* sur internet. A noter cependant que ce modèle n'implique ni la disparition du contrat (puisque les rapports entre utilisateurs des connaissances et des logiciels restent régis par contrat, même si il s'agit de contrats de gratuité et d'inclusion), ni la disparition du droit d'auteur (dans la mesure où la licence *creative commons* exploite une des virtualités essentielles le droit : le droit pour l'auteur d'exploiter son œuvre comme il l'entend). En réalité, il ne s'agit plus ici de « réserver tous les droits » à l'auteur, mais de moduler l'usage de la plupart de ces droits dans un sens qui garantisse un *partage à l'identique* (p. 876) des conditions de la licence de base (utilisation non commerciale, interdiction de refermer la chaîne au cours des transformations ultérieures de l'œuvre, etc.). Ainsi ces mécanismes, dont l'ajustement et l'amélioration sont constants, s'avèrent-ils susceptibles à la fois de profiter des opportunités techniques offertes par le web, et de remettre la créativité des auteurs au cœur du processus. Ils permettent la « création de biens communs numériques autour d'un projet collectif » et « facilitent les pratiques transformatives » des œuvres de départ.

C'est sur cette allusion aux « pratiques » et aux « projets collectifs » à la base des biens communs – pratiques qui constituaient mon fil rouge, que je clos ce trop bref aperçu. Je ne sais si la navigation proposée s'apparente à une traversée au long cours ou à un modeste cabotage. Ce dont je suis certain en revanche c'est qu'en traitant une trentaine d'entrées parmi un volume qui en compte des centaines, je n'ai parcouru qu'une très petite portion du territoire qu'il ouvre. Des dizaines d'autres itinéraires, au moins aussi riches, auraient pu être suivis. Mais peu importe sans doute. Le fantasme de complétude et de maîtrise relève d'un autre âge ; avec les communs, nous apprenons que chaque point peut être le centre, que chaque moment mérite d'être pleinement vécu, et que chaque rencontre est une opportunité annonciatrice de toutes les autres.

