

Commun



*Pierre Dardot  
et Christian Laval*

Commun

Essai sur la révolution au XXI<sup>e</sup> siècle



**La Découverte / Poche**

9 bis, rue Abel-Hovelacque  
75013 Paris

Cet ouvrage a été précédemment publié en 2014 aux Éditions La Découverte.

**S**i vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information par courriel, à partir de notre site [www.editionsladecouverte.fr](http://www.editionsladecouverte.fr), où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

ISBN 978-2-7071-8673-7

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte, Paris, 2014, 2015.

## Sommaire

	Introduction. Le commun, un principe politique	11
Chapitre 1	Archéologie du commun	21
<i>Première partie</i>	<i>L'émergence du commun</i>	53
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
<i>Deuxième partie</i>	<i>Droit et institution du commun</i>	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
<i>Troisième partie</i>	<i>Neuf propositions politiques</i>	453
	Post-scriptum sur la révolution au <i>xxi</i> <sup>e</sup> siècle	569
	Index des principaux noms	585
	Table	589



## Remerciements

Notre réflexion sur le principe du commun doit beaucoup à toutes celles et tous ceux qui ont participé aux travaux collectifs du groupe d'études et de recherches Question Marx et au séminaire « Du public au commun » dans le cadre du Collège international de philosophie et du Centre d'économie de la Sorbonne entre 2010 et 2012, que nous avons coanimé avec Antonio Negri et Carlo Vercellone.

Nous remercions toutes les personnes qui ont proposé des contributions dans nos séances de travail et qui ont participé aux discussions publiques que nous avons organisées, notamment : Philippe Aigrain, Laurent Baronian, Saïd Benmouffok, Alain Bertho, Yves Bonin, Philippe Chanical, José Chatroussat, François Chesnais, Serge Cosseron, Nathalie Coste, Thomas Coutrot, Patrick Dieuaide, Jean-Michel Drevon, François Duchamp, Giorgio Grizzotti, Nicolas Guilhot, Laurent Jeanpierre, Mathieu Léonard, Anne Le Strat, Danièle Linhart, Alberto Lucarelli, Jason Francis Mc Gimsey, Éric Martin, Ugo Mattei, Jean-Marie Monnier, El Mouhoub Mouhoud, Gabriel Nadeau-Dubois, Paolo Napoli, Jorge Novoa, Bernard Paulré, Jérôme Pelisse, Pascal Petit, Frédéric Pierru, Franck Poupeau, Anne Querrien, Judith Revel, Hossein Sadeghi, Christophe Schneider, Andrée Steidel, Ferhat Taylan, Bruno Théret, Olivier Weinstein.

Nous remercions les personnes qui nous ont fourni des éléments précieux de documentation, notamment Gilles Candar, Guy Dreux, Louise Katz, Jean-Louis Laville, Alexis Pelletier, Pierre Sauvêtre et Valentin Schaepelynck. Nous n'oublions pas Corine et Thierry Richoux, pour qui le noble et antique métier de vigneron est aussi un art du commun.

L'aboutissement de ce livre doit beaucoup à notre éditeur, Rémy Toulouse, qui nous a apporté depuis le début un soutien sans faille et qui nous a prodigué de nombreux conseils et suggestions pour rendre l'argumentation aussi claire que possible.

Qu'Anne Dardot et Évelyne Meziani-Laval, nos épouses respectives, soient encore une fois remerciées pour leur appui, leur confiance et leurs avis toujours aussi essentiels pour nous.





Commun le jour la nuit – communes la terre les eaux,  
Votre ferme – votre travail, métier, occupation,  
La sagesse démocratique en dessous comme base  
solide pour tous.

Walt WITHMAN, « The common place »,  
*Leaves of Grass*

Avis aux non-communistes :  
Tout est commun, même Dieu.

Charles BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu*,  
« feuillet 61 »

Mlash a dit : « Je n'ai rien de commun avec moi-  
même. » Et pour vous, ce sera quoi ?

Alexis PELLETER,  
*Pensées inédites et commentées de Mlash*



## Le commun, un principe politique

L'avenir semble interdit. Nous vivons cet étrange moment, désespérant et inquiétant, où rien ne paraît possible. La cause n'en est pas mystérieuse, et elle tient non pas à quelque éternité du capitalisme, mais au fait que ce dernier ne trouve pas encore en face de lui les contreforces suffisantes. Le capitalisme continue de déployer son implacable logique lors même qu'il démontre chaque jour sa redoutable incapacité à apporter la moindre solution aux crises et aux désastres qu'il engendre. Il semble même étendre son emprise sur la société à mesure qu'il déroule toutes ses conséquences. Bureaucraties publiques, partis de la « démocratie représentative », experts, sont de plus en plus enfermés dans des carcans théoriques et des dispositifs pratiques dont ils ne peuvent sortir. L'effondrement de ce qui avait constitué l'alternative socialiste depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, et qui avait permis de contenir ou de corriger certains des effets les plus destructeurs du capitalisme, accroît le sentiment que l'action politique effective est impossible ou impuissante. Faillite de l'État communiste, mue néolibérale de ce qui ne mérite même plus l'appellation de « social-démocratie », dérive souverainiste d'une bonne partie de la gauche occidentale, affaiblissement du salariat organisé, montée de la haine xénophobe et du nationalisme, autant d'éléments qui conduisent à se demander s'il y a encore des forces sociales, des modèles alternatifs, des modes d'organisation et des concepts qui pourraient laisser espérer un *au-delà du capitalisme*.

### La tragédie du non-commun

La situation qui s'impose à l'humanité est pourtant de plus en plus intolérable. Le véritable « esprit du capitalisme » n'est jamais mieux rendu que par l'expression attribuée à Louis XV : « Après moi le déluge <sup>1</sup>. » Le capitalisme, en produisant sur une base toujours plus large les

---

1 Cf. Michael Löwy, *Écosocialisme, l'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Mille et une Nuits, Paris, 2011.

conditions de son expansion, est en train de détruire les conditions de vie sur la planète et conduit à la destruction de l'homme par l'homme<sup>2</sup>. La poussée du capitalisme avait pourtant été plus ou moins canalisée par des politiques redistributrices et sociales après la Seconde Guerre mondiale, parant ainsi, croyait-on, au retour des désastres sociaux, politiques et militaires qu'il avait produits depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. Dans les années 1980, le néolibéralisme, à l'aide de tout l'arsenal des politiques publiques, a imposé une tout autre voie en étendant la logique de concurrence à toute la société.

Il en est résulté un nouveau système de normes qui s'empare des activités de travail, des comportements, des esprits même. Ce nouveau système met en œuvre une concurrence généralisée, il ordonne le rapport à soi et aux autres à la logique du dépassement de soi et de la performance indéfinie. Cette norme de la concurrence ne naît pas spontanément en chacun de nous comme un produit naturel du cerveau, elle n'est pas biologique, elle est l'effet d'une politique délibérée. C'est avec l'aide très active de l'État que l'accumulation illimitée du capital commande de façon de plus en plus impérative et rapide la transformation des sociétés, des rapports sociaux et des subjectivités. Nous sommes à l'époque du *cosmo-capitalisme*, dans lequel, bien au-delà de la sphère du travail, les institutions, les activités, les temps de vie sont soumis à une logique normative générale qui les re façonne et les réoriente selon les buts et les rythmes de l'accumulation du capital. C'est ce système de normes qui alimente aujourd'hui la guerre économique généralisée, qui soutient le pouvoir de la finance de marché, qui engendre les inégalités croissantes et la vulnérabilité sociale du plus grand nombre, qui accélère la sortie hors de la démocratie<sup>3</sup>.

C'est également cette logique normative qui précipite la crise écologique. Chacun, dans le capitalisme néolibéral, est transformé en « ennemi de la nature », selon la formule de Joel Kovel<sup>4</sup>. Depuis des années, le Programme des Nations unies pour le développement (PNUD) et le Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC) produisent rapports sur rapports présentant le réchauffement climatique comme le problème le plus important et le plus urgent qui se soit jamais

---

2 Isabelle STENGERS, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, Paris, 2009.

3 Nous renvoyons à l'un de nos précédents livres, *La Nouvelle Raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, La Découverte, Paris, 2010.

4 Joel KOVEL, *The Enemy of Nature. The End of Capitalism or the End of the World?*, Zed Books, New York, 2002.

posé à l'humanité<sup>5</sup>. Ce sont les populations les plus pauvres qui, les premières, feront les frais du réchauffement climatique, et, dès le milieu du XXI<sup>e</sup> siècle, ce sont toutes les nouvelles générations nées d'ici là qui auront à pâtir du dérèglement du climat. Dans un livre d'une grande lucidité, *Les Guerres du climat*, Harald Welzer affirme que « le réchauffement climatique aggrave les inégalités globales entre conditions de vie et de survie, parce qu'il frappe les sociétés de façons très diverses », et prévoit que le XXI<sup>e</sup> siècle verra « non seulement des tensions dont l'enjeu sera les droits à l'eau et à l'exploitation, mais de véritables *guerres pour les ressources* »<sup>6</sup>.

La crise écologique n'est pas la seule à affecter le destin des populations du globe et il y aurait même un certain danger à penser que seule l'urgence climatique devrait appeler une mobilisation générale tandis que les entreprises, les classes dominantes et les États pourraient continuer, comme si de rien n'était, à se battre pour accaparer le maximum de richesse, de pouvoir, de prestige, *as usual*. Mais cette crise, sans doute plus que les autres, est significative des impasses auxquelles nous sommes confrontés. Le monde ne sera pas protégé par l'établissement d'une sorte de réserve de « biens communs naturels » (terre, eau, air, forêts, etc.) « miraculeusement » préservés de l'expansion indéfinie du capitalisme. Toutes les activités et toutes les régions interagissent. Il ne s'agit donc pas tant de protéger des « biens » fondamentaux pour la survie humaine que de transformer profondément l'économie et la société *en renversant le système des normes* qui menace maintenant très directement l'humanité et la nature. C'est bien ce qu'ont compris tous ceux pour qui l'écologie politique conséquente ne peut être qu'un anticapitalisme radical<sup>7</sup>. Car d'où vient que le désastre annoncé par les autorités scientifiques ne suscite pas, en dehors d'une minorité, la mobilisation que l'on pourrait attendre ? Le diagnostic d'une gravité extrême posé par le PNUD, par le GIEC et par de nombreuses institutions aujourd'hui pose la question des conditions d'une action collective en mesure de répondre à l'urgence climatique. Ni les entreprises ni les États n'apportent les réponses permettant de faire face aux processus enclenchés. Les échecs à répétition des sommets sur le changement climatique soulignent en effet l'enfermement des dirigeants économiques et politiques dans la logique de la compétition mondiale.

5 PNUD, « Rapport mondial sur le développement humain 2007/2008. La lutte contre le changement climatique : un impératif de solidarité humaine dans un monde divisé ».

6 Harold WELZER, *Les Guerres du climat. Pourquoi on tue au XXI<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, Paris, 2009, p. 13.

7 Cf. John BELLAMY FOSTER, « Ecology against Capitalism », *Monthly Review*, vol. 53, n° 5, octobre 2001.

L'idée d'un destin commun de l'humanité ne s'impose toujours pas, les voies de l'indispensable coopération sont toujours bouchées. Nous vivons en réalité la *tragédie du non-commun*.

Cette tragédie ne tient pas au fait que l'humanité ignore ce qui l'attend, elle tient à ce qu'elle est dominée par des groupes économiques, des classes sociales et des castes politiques qui, sans rien céder de leurs pouvoirs et de leurs privilèges, voudraient prolonger l'exercice de leur domination par l'entretien de la guerre économique, le chantage au chômage, la peur des étrangers. L'impasse dans laquelle nous nous trouvons témoigne du désarmement politique des sociétés. En même temps que nous payons le prix de l'illimitation capitaliste, nous subissons l'affaiblissement considérable de la « démocratie », c'est-à-dire des quelques moyens, pourtant rares et limités, par lesquels il était possible de contenir la logique économique dominante, d'entretenir des espaces de vie non marchands, de soutenir des institutions relevant d'autres principes que ceux du profit, de corriger ou d'atténuer les effets de la « loi de la concurrence mondiale ». Les « responsables politiques » qui se succèdent au gré des alternances ont aujourd'hui largement perdu leur liberté d'action face à des pouvoirs économiques qu'ils ont eux-mêmes encouragés et renforcés. La montée du nationalisme, de la xénophobie, de la paranoïa sécuritaire est la conséquence directe de cette subordination de l'État dont la principale fonction aujourd'hui est de plier la société aux contraintes du marché mondial.

Attendre encore de l'État national qu'il protège efficacement la population des marchés financiers, des délocalisations, de la dégradation climatique est bien illusoire. Sans doute les mouvements sociaux de ces dernières décennies ont-ils bien tenté de sauver ce qui pouvait l'être des services publics, de la protection sociale et du droit du travail. Mais on sent bien que le cadre national et le levier étatique sont insuffisants ou inadéquats pour faire face aux régressions sociales et aux risques environnementaux. On voit surtout que l'État change et de forme et de fonction à mesure que s'accroît la compétition capitaliste mondiale et qu'il a moins pour but d'administrer une population pour améliorer son bien-être que de lui imposer la dure loi de la mondialisation. En réalité, si le commun devient une question si importante aujourd'hui, c'est parce qu'il révoque brutalement les croyances et les espérances progressistes dans l'État. Il ne s'agit évidemment pas de faire écho à la condamnation néolibérale des interventions sociales, culturelles ou éducatives de l'État, mais de les dégager de leurs limites bureaucratiques et de les soumettre à l'activité sociale et à la participation politique du grand nombre. Au fond, c'est paradoxalement le néolibéralisme lui-même qui a imposé le tournant de

la pensée politique vers le commun en brisant la fausse alternative en miroir de l'État et du marché, en faisant voir qu'il était désormais vain d'attendre de l'État qu'il « réencastre » l'économie capitaliste dans le droit républicain, la justice sociale et même la démocratie libérale. Il a ainsi mis fin à l'idée que l'État pouvait être le recours de la société contre les effets désastreux du capitalisme. De ce point de vue, Ugo Mattei a eu parfaitement raison d'insister sur le sens des « privatisations » qui ont fait passer des mains de l'État aux mains de groupes particuliers oligarchiques ce qui pouvait être regardé comme le fruit du travail commun ou bien relevait de l'usage commun<sup>8</sup>. La propriété publique est alors apparue non pas comme une protection du commun, mais comme une forme « collective » de propriété privée réservée à la classe dominante, laquelle pouvait en disposer à sa guise et spolier la population selon ses désirs et ses intérêts. Que la gauche dite de gouvernement ait été fort zélée un peu partout dans le monde dans cette opération de spoliation n'est pas pour rien dans la défiance de masse vis-à-vis de la politique que l'on observe aujourd'hui.

Plus largement, partout où l'on porte son regard, l'action collective apparaît comme difficilement praticable. L'écrasante domination bureaucratique qui caractérise l'administration du « social » n'y est pas pour rien, tout comme la prégnance dans la vie quotidienne du consumérisme de masse comme compensation psychique ou signe de prestige. S'y est ajoutée l'individualisation extrême des politiques de gestion de la main-d'œuvre, dont l'objectif et l'effet ont été de briser les collectifs de travail. Devenir « entrepreneur de soi-même », « se responsabiliser », « dépasser ses objectifs », autant d'injonctions qui ne prédisposent pas à la résistance collective des salariés en position de dépendance et de subordination. Si ceux qui « gagnent » savent très bien défendre collectivement leurs positions, ceux qui coulent restent isolés dans la compétition générale et sont finalement réduits à l'impuissance. Cette décollectivisation de l'action, qui touche surtout les salariés de base, explique cette sorte de vide social que chacun ressent, forme contemporaine de l'expérience que Hannah Arendt appelait la « désolation ».

Devant des constats aussi accablants, la posture la plus répandue consiste à déplorer l'absence d'alternatives politiques, la ruine des idéaux collectifs, ou encore le trop faible écho des utopies concrètes. Il est surtout temps de produire des vues nouvelles sur l'au-delà du capitalisme, de

---

8 Ugo MATTEI, « Rendre inaliénables les biens communs », *Le Monde diplomatique*, décembre 2011. Cf. Ugo MATTEI, *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Rome, 2011, p. viii et ix.

penser les conditions et les formes possibles de l'agir commun, de dégager les principes qui peuvent orienter les luttes, de lier les pratiques dispersées à la forme que pourrait prendre une nouvelle institution générale des sociétés. Nous ne surestimons pas l'importance de ce travail : il ne suffira pas car rien ne viendra remplacer l'engagement dans l'action. Mais il est indispensable<sup>9</sup>.

### L'émergence stratégique du commun

La revendication du *commun* a d'abord été portée à l'existence par les luttes sociales et culturelles contre l'ordre capitaliste et l'État entrepreneurial. Terme central de l'alternative au néolibéralisme, le « commun » est devenu le principe effectif des combats et des mouvements qui, depuis deux décennies, ont résisté à la dynamique du capital et ont donné lieu à des formes d'action et de discours originales. Loin d'être une pure invention conceptuelle, il est la formule des mouvements et des courants de pensée qui entendent s'opposer à la tendance majeure de notre époque : l'extension de l'appropriation privée à toutes les sphères de la société, de la culture et du vivant. En ce sens, ce terme de « commun » désigne non la *résurgence* d'une Idée communiste éternelle, mais l'*émergence* d'une façon nouvelle de contester le capitalisme, voire d'envisager son dépassement. C'est aussi une manière de tourner définitivement le dos au communisme étatique. L'État, devenu propriétaire de tous les moyens de production et d'administration, a méthodiquement anéanti le socialisme, « qui a toujours été conçu comme un approfondissement de la démocratie politique et non comme son refus<sup>10</sup> ». Il s'est donc agi, pour ceux qui ne se satisfont pas de la « liberté » néolibérale, de frayer un autre chemin. C'est ce contexte qui explique la manière dont le thème du commun a surgi dans les années 1990, à la fois dans les luttes locales les plus concrètes et dans les mobilisations politiques de grande ampleur.

Les revendications autour du commun sont apparues dans les mouvements altermondialistes et écologistes. Elles ont pris pour référence l'ancien terme de « *commons* », en cherchant à s'opposer à ce qui était perçu comme une « seconde vague d'enclosures ». Cette expression

<sup>9</sup> Nous reprendrions volontiers à notre compte la formule de Cornelius Castoriadis lorsqu'il mettait fin, en 1967, à la parution de la revue *Socialisme ou Barbarie* : « Une activité révolutionnaire ne redeviendra possible que lorsqu'une reconstruction idéologique radicale pourra rencontrer un mouvement social réel. » Cf. C. Castoriadis, « La suspension de la publication de *Socialisme ou Barbarie* », Circulaire adressée aux abonnés et lecteurs de *Socialisme ou Barbarie* en juin 1967, in *L'Expérience du mouvement ouvrier*, vol. 2, 10/18, UGE, 1974, p. 424.

<sup>10</sup> Moshe LEWIN, *Le Siècle soviétique*, Fayard/Le Monde diplomatique, Paris, 2008, p. 477.



renvoie au processus pluriséculaire d'accaparement des terres utilisées collectivement (« communaux ») et de suppression des droits coutumiers dans les campagnes européennes du fait de la « mise en clôture » (enclosures) des champs et des prés. L'esprit général du mouvement est bien résumé par cette formule des acteurs de la « bataille de l'eau » de Cochabamba : « Nous avons été les sujets d'un grand vol alors que nous ne sommes propriétaires de rien <sup>11</sup>. » Ces *commons* ont simultanément fait l'objet d'une intense réflexion théorique. De nombreux travaux empiriques, pour certains à l'initiative d'Elinor Ostrom, ont porté sur les formes institutionnelles, les règles de fonctionnement, les instruments juridiques qui permettent à des collectivités de gérer « en commun » des ressources partagées en dehors du marché et de l'État, qu'il s'agisse des ressources naturelles ou des « communs de connaissance ». L'expansion fulgurante de l'Internet depuis les deux ou trois dernières décennies a mis autant en lumière les possibilités nouvelles de la coopération intellectuelle et de la réciprocité des échanges sur les réseaux que les risques qui pèsent sur les libertés du fait de la concentration du capitalisme numérique et du contrôle policier exercé par les États. Philosophes, juristes et économistes ont depuis multiplié les travaux constituant ainsi peu à peu le domaine de plus en plus riche des *commons studies*. Michael Hardt et Antonio Negri, de leur côté, ont donné la première théorie du commun, ce qui a eu le mérite historique de faire passer la réflexion du plan des expériences concrètes des *commons* (au pluriel) à une conception plus abstraite et politiquement plus ambitieuse du *commun* (au singulier) <sup>12</sup>. Bref, « commun » est devenu le nom d'un régime de pratiques, de luttes, d'institutions et de recherches ouvrant sur un avenir non capitaliste.

Le propos de ce livre est précisément de *refonder* le concept de commun de façon rigoureuse, et ceci en réarticulant les pratiques qui y trouvent aujourd'hui leur sens et un certain nombre de catégories et d'institutions parfois très anciennes qui ont fait du commun, dans l'histoire occidentale, un terme à la fois valorisé et maudit. Valorisé et même sacralisé, car le commun entretient une grande affinité avec ce qui *excède* le commerce profane ; maudit, car il est le terme qui toujours *menace* les jouissances de la propriété privée ou étatique. Les recherches que nous présentons ici visent donc à aller au « fond des choses », à la racine du droit et de l'économie politique. Elles interrogent ce qu'on entend par « richesse »,

---

11 Premier communiqué de la Cordinadora de defensa del agua y la vida (Cochabamba, décembre 1999).

12 Cf. Michael HARDT et Antonio NEGRI, *Multitude*, La Découverte, Paris, 2004 ; et surtout *Commonwealth*, Stock, Paris, 2012.

par « valeur », par « bien », par « chose ». Elles questionnent le socle philosophique, juridique et économique du capitalisme et visent à porter au jour ce que cet édifice politique a refoulé, ce qu'il a interdit de penser et d'instituer. L'institution de la propriété privée individuelle, donnant maîtrise et jouissance exclusive de la chose, selon l'antique figure romaine du *dominium*, est la pièce décisive de l'édifice, et ceci en dépit de son démembrement relatif et de la crise doctrinale qu'elle connaît depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette institution, dont le principe consiste à retirer les choses de l'usage commun, nie la coopération sans laquelle rien ne serait produit, ignore le trésor commun accumulé dans lequel toute richesse nouvelle vient trouver ses conditions de possibilité. La « fiction propriétaire », en même temps qu'elle s'étend aujourd'hui à l'immense domaine de la culture, des idées, de la technologie, de la vie, démontre chaque jour ses limites et ses effets. La propriété d'État en est moins le contraire que la transposition et le complément, d'autant que l'État, non content d'intégrer les normes du privé, prend souvent l'initiative de sa propre défection : c'est l'État qui, au Brésil, a abandonné au privé les transports publics dans les grandes villes ; c'est encore l'État qui, à Istanbul, privatise les espaces urbains au profit des grandes entreprises de l'immobilier ; c'est toujours l'État qui, en Éthiopie, concède à des multinationales les terres dont il est l'unique propriétaire avec des baux de quatre-vingt-dix-neuf ans. Le régime de la propriété privée a été ébranlé au XIX<sup>e</sup> siècle par la grande protestation socialiste, tant il peinait à justifier l'accaparement des fruits du travail des salariés. Il est exposé aujourd'hui à une autre critique, qui fait apparaître que la propriété n'est pas seulement ce dispositif bien fait pour tirer jouissance du travail collectif d'autrui, mais une menace générale sur les conditions de toute vie en commun<sup>13</sup>. La possibilité d'un renversement politique radical est là : tandis que le commun était jusqu'alors conçu comme la grande menace sur la propriété, laquelle était donnée comme moyen et raison de vivre, c'est désormais cette même propriété que nous avons des raisons de regarder comme la première menace sur la possibilité même de la vie.

L'ouvrage entend identifier dans le principe politique du commun le sens des mouvements, des luttes et des discours qui, ces dernières années, se sont opposés à la rationalité néolibérale un peu partout dans le monde. Les combats pour la « démocratie réelle », le « mouvement des places », les nouveaux « printemps » des peuples, les luttes étudiantes contre l'université capitaliste, les mobilisations pour le contrôle populaire de la distribution d'eau ne sont pas des événements chaotiques et aléatoires, des

---

13 Cf. Hervé Kempf, *Comment les riches détruisent la planète*, Le Seuil, Paris, 2007.

éruptions accidentelles et passagères, des jacqueries dispersées et sans but. Ces luttes politiques obéissent à la rationalité politique du commun, elles sont des recherches collectives de formes démocratiques nouvelles.

C'est ce qu'exprime de façon très claire la relation entre la « Commune » et les « communs » que le mouvement du parc Gezi d'Istanbul, au printemps 2013, s'inscrivant dans la longue série des occupations de places et de parcs un peu partout dans le monde depuis 2011, a fait apparaître au grand jour : « Commune » est le nom d'une forme politique, celle de l'autogouvernement local, « communs » est, en particulier, le nom de ces espaces urbains que la politique néolibérale d'Erdogan entend confisquer au profit d'intérêts privés. C'est également le nom d'un groupement qui s'est constitué en février 2013, *Our Commons*, pour s'opposer à la « perte de ce qui est commun <sup>14</sup> ». Pendant dix jours, du 1<sup>er</sup> au 11 juin, à l'abri de barricades sur lesquelles on pouvait lire « Commune de Taksim », la place Taksim et le parc Gezi sont devenus un espace de vie, un lieu où s'expérimentait la mise en commun de pratiques et de formes d'action. L'essentiel est là : traités de « voyous » par le pouvoir, « des citoyens défendent leurs espaces de vie, créent du commun là où ils sont matériellement contraints à l'isolement, prennent soin de l'espace collectif et d'eux-mêmes <sup>15</sup> ». C'est précisément pourquoi on a de tous côtés cherché à assigner une identité aux acteurs du mouvement Occupy Gezi, comme s'il fallait à tout prix que cette résistance vienne de « quelqu'un » en particulier, comme si sa valeur politique irremplaçable ne venait pas de ce que la subjectivation collective à l'œuvre a fait voler en éclats tous les cloisonnements identitaires (kémalistes contre islamistes, « Turcs blancs » privilégiés contre Turcs pauvres issus des provinces, etc.) <sup>16</sup>. C'est à explorer cette signification politique des luttes contemporaines contre le néolibéralisme que le présent ouvrage est consacré.

Le chapitre liminaire (**chapitre 1**) précise ce que l'on entendra ici par « commun » : si « Commune » est le nom de l'autogouvernement politique local et « communs » le nom des objets de nature très diverse pris en charge par l'activité collective des individus, « commun » est proprement le nom du principe qui anime cette activité et qui préside en même temps

14 On se reportera au texte manifeste *Our Commons. Who, why?*, consultable en ligne sur le site [mustereklirimiz.org](http://mustereklirimiz.org).

15 Ferhat TAYLAN, « Taksim, une place vitale », *La Revue des Livres*, n° 12, juillet-août 2013, p. 57.

16 Cf. le texte de Zeynep Gambetti, professeure de théorie politique à l'université du Bosphore : « The Gezi resistance as surplus value », qui montre bien en quoi la « valeur » créée par ce mouvement constitue un excès de sens et de praxis qui dépasse de loin les individus qui ont participé aux événements (publié le 5 juillet 2013 sur le site [www.jadoliyya.com](http://www.jadoliyya.com)).

à la construction de cette forme d'autogouvernement. Cette mise au point est d'autant plus nécessaire que le terme est utilisé dans des contextes théoriques très différents et qu'il est surchargé historiquement des connotations philosophiques, juridiques, religieuses les plus hétérogènes. Dans la première partie, « L'émergence du commun », il s'agira pour nous de reconstituer le contexte historique qui a vu s'affirmer le nouveau principe du commun et de critiquer autant qu'il est nécessaire les limites des conceptions qui ont pu en être données ces dernières années, aussi bien par des économistes, des philosophes ou des juristes que par des militants. Dans la deuxième partie, « Droit et institution du commun », il s'agira plus directement de refonder le concept de commun en nous situant délibérément sur le terrain du droit et de l'institution. Rien ne serait pire que d'abandonner le droit à ceux qui font profession de l'édicter. Pour nous, le système des normes est toujours l'enjeu de conflits, et le droit en tant que tel est un terrain de lutte. Nous ne partons pas de rien, contrairement à une illusion d'optique qui pourrait faire croire que le thème est récent. Nous nous appuyerons sur la longue histoire des créations institutionnelles et juridiques qui ont défié l'ordre bourgeois et la logique propriétaire, comme nous nous aiderons des multiples apports de l'histoire, de la théorie juridique, de la philosophie politique, de la tradition socialiste, pour donner du commun une conception nouvelle, capable d'éclairer le sens des combats du présent et de mieux déterminer leurs lieux et leurs enjeux. Enfin dans la dernière partie, sans prétendre rédiger un « programme », nous esquisserons les grandes lignes d'une « politique du commun ».

## Chapitre 1

# Archéologie du commun

Identifier dans le commun le principe des luttes actuelles contre le capitalisme, et cela partout dans le monde, impose de s'expliquer au préalable sur ce que l'on entend ici par *commun*. L'usage extensif de l'adjectif « commun » dans les expressions « bien commun » ou « biens communs » pourrait laisser penser qu'il veut tout dire, que tout le monde peut s'en réclamer : ce serait, au fond, l'un de ces « mots caoutchouc » dont parlait Auguste Blanqui à propos de la « démocratie »<sup>1</sup>. Nous aurions affaire à un mot insignifiant, à un non-concept, à un terme au fond sans intérêt. Et, de fait, il est souvent utilisé comme s'il désignait le *plus petit commun dénominateur* des mobilisations, le terme moyen qui devrait rassembler les « hommes de bonne volonté » de toutes classes et de toutes confessions. Ni les bonnes intentions ni les sursauts de la conscience ne suffiront jamais à faire une politique affrontant réellement le capitalisme. Et si le commun ne se rapportait qu'à la « bonne vie », à l'« harmonie avec la nature » ou au « lien social », il n'y aurait pas grand-chose de plus à en dire : les traités de morale y suffiraient. Que pourrait-on dire de nouveau des luttes actuelles si nous n'avions affaire qu'à des mouvements d'indignation morale cherchant à introduire dans un monde ravagé comme jamais par l'égoïsme des oligarchies dominantes un peu plus d'attention aux autres, de partage, de soin ? Qui ne se retrouverait, au moins en paroles, dans l'aspiration à refaire « monde commun », à rétablir une « communication rationnelle », à redéfinir un « vivre ensemble » ? Une aspiration qui peut d'ailleurs nourrir aussi bien le républicanisme le plus intransigeant que tous les communautarismes particuliers qui en appellent aux enracinements, aux origines, aux traditions, aux croyances.

---

1 Auguste BLANQUI, « Lettre à Maillard », 6 juin 1852, *Maintenant il faut des armes*, La Fabrique, Paris, 2006, p. 176. En 1852, après le coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte, Auguste Blanqui déclare : « Qu'est-ce donc qu'un démocrate, je vous prie ? C'est un mot vague, banal, sans acception précise, un mot en caoutchouc. » Et il ajoute : « Quelle opinion ne parviendrait pas à se loger sous cette enseigne ? Tout le monde se prétend démocrate, surtout les aristocrates. »

Nous entendrons ici le commun d'une manière qui tranche avec un certain nombre d'usages courants assez peu réfléchis et, pour tout dire, passablement amnésiques. Pour commencer à penser la nouvelle raison du commun, il nous faut entreprendre un travail d'archéologie. Ce qui se présente comme le plus nouveau dans les luttes émerge dans un contexte et s'inscrit dans une histoire. C'est l'exploration de cette longue histoire qui permet de sortir des banalités, des confusions et des contresens. Nous proposons dans ce chapitre liminaire un premier repérage des discours autour du « commun », tant pour dire ce que le commun n'est pas que pour introduire la conception que nous voulons élaborer dans cet ouvrage.

### La co-activité comme fondement de l'obligation politique

La racine étymologique du mot « commun » nous donne une indication décisive et une direction de recherche. Émile Benveniste indique que le terme latin « *munus* » appartient dans les langues indo-européennes au vaste registre anthropologique du don, tout en désignant un phénomène social spécifique : par sa racine, il renvoie à un type particulier de prestations et de contre-prestations qui concernent des honneurs et des avantages attachés à des charges. Il désigne ainsi inséparablement ce que l'on doit accomplir activement : un office, une fonction, une tâche, une œuvre, une charge, et ce que l'on donne sous forme de présents et de récompenses. On retrouve dans les significations du terme la double face de la dette et du don, du devoir et de la reconnaissance, propre au fait social fondamental de l'échange symbolique. La littérature ethnologique et sociologique en a, depuis Marcel Mauss, étudié les multiples formes dans les sociétés humaines. Le terme qui désigne la réciprocité, « *mutuum* », est d'ailleurs un dérivé de *munus*. Mais le *munus* n'est pas pour autant réductible à une exigence formelle de réciprocité. Sa singularité réside dans le caractère collectif et souvent politique de la charge ré-munérée (au sens étymologique du verbe *remuneror*, qui veut dire offrir en retour un présent ou récompenser). Ce ne sont pas d'abord ou surtout des dons et des obligations entre membres de la parentèle ou entre amis qui sont désignés par le terme, mais, plus souvent, des prestations et contre-prestations qui concernent une communauté entière. Ce que l'on retrouve aussi bien dans la désignation latine du spectacle public de gladiateurs (*gladiatorum munus*) que dans le terme qui exprime la structure politique d'une ville (*municipium*) formée de citoyens de la municipalité (*municipes*). On comprend alors que l'*immunitas* renvoie à la dispense de la charge ou de l'impôt et puisse à l'occasion se rapporter, sur le plan moral, à la conduite de celui qui cherche à échapper à ses devoirs envers

les autres par égoïsme. On comprend surtout que les termes « *communis* », « *commune* », « *communia* » ou « *communio* », tous formés sur la même articulation de *cum* et de *munus*, veuillent donc désigner non seulement ce qui est « mis en commun », mais aussi et surtout ceux qui ont des « charges en commun ». Le commun, le *commune* latin, implique donc toujours une certaine obligation de réciprocité liée à l'exercice de responsabilités publiques<sup>2</sup>. On en tirera ici cette conséquence que le terme de « commun » est particulièrement apte à désigner le principe politique d'une *co-obligation* pour tous ceux qui sont engagés dans une même *activité*. Il fait en effet entendre le double sens contenu dans *munus*, à la fois l'obligation et la participation à une même « tâche » ou une même « activité » – selon un sens plus large que celui de la stricte « fonction ». Nous parlerons ici d'*agir commun* pour désigner le fait que des hommes s'engagent ensemble dans une même tâche et produisent, en agissant ainsi, des normes morales et juridiques qui règlent leur action. Au sens strict, le principe politique du commun s'énoncera donc en ces termes : « Il n'y a d'obligation qu'entre ceux qui participent à une même activité ou à une même tâche. » Il exclut par conséquent que l'obligation trouve son fondement dans une appartenance qui serait donnée indépendamment de l'activité.

Cette conception retrouve, au-delà de l'étymologie latine, ce que donne à penser le grec, langue politique par excellence, et plus précisément le grec tel qu'il est fixé dans le lexique aristotélicien. Le commun d'origine latine résonne avec la conception de l'institution du commun (*koinôn*) et du « mettre en commun » (*koinônein*) chez Aristote. Selon la conception aristotélicienne, ce sont les citoyens qui délibèrent en commun pour déterminer ce qui convient pour la cité et ce qu'il est juste de faire<sup>3</sup>. « Vivre ensemble » ce n'est pas, comme dans le cas du bétail, « paître au même endroit », ce n'est pas non plus tout mettre en commun, c'est « mettre en commun des paroles et des pensées », c'est produire, par la délibération et la législation, des mœurs semblables et des règles de vie s'appliquant à tous ceux qui poursuivent une même fin<sup>4</sup>. L'institution du commun (*koinôn*) est l'effet d'une « mise en commun » qui suppose

2 ÉMILE BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, Minuit, Paris, 1969, p. 96-97.

3 ARISTOTE, *Les Politiques*, Garnier-Flammarion, Paris, 1993, p. 246.

4 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IX, 8.3.3, et 11.2, Garnier-Flammarion, Paris, 2004, p. 487 et 494-495. Il est significatif que la *philia* comme amitié civique soit conçue par Aristote comme l'effet affectif de la participation à une même activité et non comme une communauté affective réalisée par une stricte hiérarchie de fonctions (comme c'est le cas pour la communauté platonicienne, où l'amitié ne peut que « se diluer », cf. ARISTOTE, *Les Politiques*, *op. cit.*, p. 148).

toujours une réciprocité entre ceux qui prennent part à une activité ou partagent un mode d'existence. Ce qui est vrai d'une petite communauté d'amis visant une fin commune l'est également, à une autre échelle, de la cité qui est orientée vers le « bien souverain ». Il n'est pas lieu ici d'entrer plus avant dans l'analyse de la conception aristotélicienne de l'activité de « mise en commun ». Il suffira de dire ici qu'elle est véritablement matricielle pour notre propre élaboration du commun : elle fait de la pratique de mise en commun la condition même de tout commun, dans ses dimensions affectives et normatives<sup>5</sup>. Sa principale limite, qu'il ne saurait être question de méconnaître, est de préconiser la propriété privée des biens sous la condition que ce qui est possédé privativement relève de l'usage commun<sup>6</sup>. Car, si la distinction entre la *propriété* et l'*usage* est théoriquement féconde, comme nous aurons l'occasion de nous en convaincre tout au long de l'ouvrage, la réalité de l'usage commun des biens privés est remise à la seule « vertu » qui résulte de la législation et de l'éducation<sup>7</sup>, ce qui revient à sous-estimer le poids d'une institution comme la propriété privée et la façon dont elle peut déterminer un certain type de conduite.

La conception de l'agir commun que nous voulons élaborer à partir d'Aristote est absolument irréductible aux discours les plus courants qui font usage de l'adjectif « commun ». Lorsqu'on parcourt cette littérature politique, on est frappé du mélange des traditions, de la superposition des significations, de la confusion des concepts. On trouve ainsi chez de nombreux auteurs une même conception syncrétique du commun : la politique à mettre en œuvre devrait viser le « bien commun » par la production de « biens communs » qui constitueraient un « patrimoine commun de l'humanité »<sup>8</sup>. La très ancienne notion théologico-politique de « bien commun » est ainsi redéfinie et réactualisée à la fois par le recours à la catégorie juridico-économique des « biens communs » et par une conception, souvent très essentialiste, d'une commune nature humaine, qui serait au fondement de « besoins vitaux essentiels à l'humanité » ou encore à la notion de « coexistence sociale naturelle des

5 Nous y revenons plus longuement au début du chapitre 6.

6 Cf. ARISTOTE, *Les Politiques*, *op. cit.*, p. 152 : « Il est manifeste que la meilleure solution c'est que la propriété des biens soit privée et qu'ils soient rendus communs par leur usage. » Et aussi, p. 481 : « [S]elon nous, la propriété ne doit pas être commune comme l'ont dit certains, mais devenir commune, comme entre des amis, par son usage et aucun des citoyens ne doit manquer de moyens de subsistance. »

7 *Ibid.*, p. 151-152 : « Ensuite, grâce à la vertu, il en sera, concernant l'usage des biens, comme le dit le proverbe : "tout est commun entre amis." »

8 Cf. par exemple Riccardo PETRELLA, *Le Bien commun. Éloge de la solidarité*, Éditions Page deux, Lausanne, 1997, et *Pour une nouvelle narration du monde*, Écosociété, Montréal, 2007, p. 17 ; selon une perspective différente, cf. François FLAHAUT, *Où est passé le Bien commun ?*, Mille et une Nuits, Paris, 2011.



hommes » et parfois même aux trois à la fois. Quiconque entreprend ainsi aujourd'hui de penser à nouveaux frais la catégorie de commun se heurte donc dès l'abord à une triple tradition qui continue encore d'agir, plus ou moins consciemment, dans nos représentations du commun. La première, d'origine essentiellement *théologique*, conçoit le « commun » comme finalité suprême des institutions politiques et religieuses : la norme supérieure du « bien commun » (au singulier) devrait être le principe d'action et de conduite de ceux qui ont la charge des corps et des âmes. La deuxième est d'origine *juridique* et trouve de nos jours une forme de prolongement dans un certain discours économiste sur la classification des « biens » (au pluriel) : elle tend à réserver la qualification de « commun » à un certain type de « choses ». C'est par exemple l'orientation des mouvements altermondialistes, qui voudraient promouvoir des « biens communs mondiaux » comme l'atmosphère, l'eau ou la connaissance<sup>9</sup>. La troisième est d'origine *philosophique* : elle tend à identifier le commun à l'universel (ce qui est commun à tous) ou bien à rejeter ce qui du commun résiste à cette identification dans les marges insignifiantes de l'ordinaire et du banal. Nous examinerons ici brièvement tour à tour ces traditions de manière à faire apparaître ce qui fait obstacle à l'élaboration d'un concept véritablement *politique* du commun.

### Le commun, entre l'étatique et le théologique

Le réinvestissement de la notion théologico-politique de « bien commun » pose un certain nombre de questions qui ne sont généralement pas traitées, par exemple celles de savoir qui est en position de définir ce qu'est le « bien commun » ou de préciser qui détient les moyens effectifs d'une politique supposée conforme à ce « bien commun ». En réalité, le recours au « bien commun » reconduit un certain nombre de postulats parfaitement antidémocratiques qui attribuent à l'État, ou à des « sages » ou à des « experts en éthique », ou encore à l'Église, le soin de dire ce qu'il est.

9 La catégorie de « biens communs » est susceptible de modifications au cours des luttes contre les politiques néolibérales. Le mouvement italien contre la privatisation de l'eau, qui a débouché sur la proposition d'introduire la catégorie de biens communs dans le Code civil grâce au travail remarquable de la Commission Rodotà (2007-2008), tend à donner une interprétation novatrice des biens communs par rapport à la tradition juridique, en y intégrant la dimension de la « démocratie participative » (cf. *infra*, partie III, « Proposition politique 7 »). Les économistes du Programme des Nations unies pour le développement (PNUD) ont, quant à eux, élaboré une théorie des « biens publics mondiaux » qui participe beaucoup plus nettement de la logique de réification juridique. Cf. *infra*, partie III, « Proposition politique 8 ».

La notion de « bien commun » a une longue histoire que l'on ne peut retracer ici. On conviendra cependant d'en dégager quelques aspects notables et de mettre en évidence certaines difficultés soulevées par ses emplois réactualisés. Les expressions de « bien commun », d'« avantage commun » ou d'« utilité commune » nous viennent directement du latin. Mais les formules latines correspondantes viennent, elles, de la philosophie grecque et de la manière dont cette dernière discute de l'accord du juste et de l'avantageux. Elles traduisent plus précisément l'expression grecque employée par Aristote pour signifier l'avantage commun : « *koinê sumpheron* ». C'est principalement par l'intermédiaire de Cicéron que l'expression « *utilitas communis* », qui traduit cette expression aristotélicienne, est passée dans la réflexion éthique et politique traditionnelle en Occident. Elle sera assimilée et transmise par les passeurs de textes que furent les Pères de l'Église – en particulier Augustin. Cicéron, lorsqu'il utilise cette expression, fait particulièrement valoir la dimension du devoir qui est attendu des magistrats dans l'exercice de leur fonction. Tous ceux qui ont une charge doivent servir non point leur intérêt propre, mais l'utilité commune, laquelle se confond avec la société humaine, en ce qu'elle obéit aux obligations de réciprocité qui s'y établissent naturellement, aussi bien qu'avec l'utilité de la chose publique (*utilitas rei publicae*) dans une perspective républicaine. Trahir l'utilité commune au profit de son seul égoïsme cupide, comme le font les tyrans, est contre nature. C'est pour cela qu'ils doivent être extirpés de la communauté humaine : « L'abandon de l'utilité commune est contre nature ; il est de fait injuste <sup>10</sup>. » Les responsables de la cité doivent viser dans leurs actes l'utilité de tous pris comme ensemble (*utilitas universorum*), mais cette dernière ne peut que s'identifier à l'utilité commune (*utilitas communis*). L'utilité commune est utilité de l'homme en tant qu'homme (*utilitas hominum*) : « Si la nature prescrit que l'homme veuille qu'on prenne soin de l'homme, quel qu'il soit, pour cette raison même qu'il est homme, il suit nécessairement, selon la même nature, que l'utilité de tous (*omnium utilitas*) est l'utilité commune (*utilitas communis*) <sup>11</sup>. » Autant dire que l'homme en tant que partie du cosmos et membre de l'humanité doit conformer son intérêt aux obligations de la vie en société en luttant contre la *cupiditas* destructrice de la communauté des hommes. La conception cicéronienne va loin : la primauté de l'utilité commune

10 CICÉRON, *Les Devoirs*, Livre III, vi-30, Les Belles Lettres, Paris, 2002, p. 85.

11 *Ibid.*, vi-26 et vi-27, p. 83 (trad. modifiée).

autorise le sage à confisquer les biens d'un homme nuisible qui parasite la communauté<sup>12</sup>.

On retiendra que, dans le cadre d'une telle philosophie stoïcienne, c'est la nature qui prescrit ce qu'est l'utilité commune et qui dicte donc la conduite de celui qui a la responsabilité politique en tant que garant de l'utilité de la chose publique (*utilitas rei publicae*). En d'autres termes, c'est à l'homme honnête et sage de savoir ce qu'est cet « avantage commun » constitutif de la société humaine comme telle. Pendant des siècles, par la transmission et la culture des textes de l'âge classique, le service de l'utilité commune sera réclamé de l'homme vertueux, qui doit toujours y soumettre son intérêt propre. Il faudra le remaniement utilitariste du XVIII<sup>e</sup> siècle pour renverser de façon nette la hiérarchie des termes et faire de l'intérêt propre la marque même de la nature humaine et le nouveau fondement des normes.

Pour Cicéron, la législation et l'action gouvernementale devraient toujours être « pour l'utilité commune » (*communi utilitati*). Cicéron ne confond pas l'utilité de la « chose publique », qui s'impose à tous, et l'utilité « publique », au sens étroit des intérêts de l'État. Il ne saurait être question de justifier tous les actes de l'État à qui il peut arriver de défendre des intérêts spécifiques qui s'opposent à l'utilité de la société : « Ils sont remarquables les cas où l'on méprise l'apparence de l'utilité publique en comparaison de la beauté morale<sup>13</sup>. » Cette opposition proprement républicaine ne se retrouve pas dans l'ensemble de la doctrine politique romaine, et elle disparaîtra même à l'époque impériale. On doit d'ailleurs souligner la relative indistinction, qui durera longtemps, entre utilité *commune* et utilité *publique* (*utilitas publica*) : la chose publique et les obligations de la société humaine (*societas hominum*) se confondent. Cette confusion tient à ce que le terme *public* peut ainsi être employé selon deux significations différentes<sup>14</sup>, dualité qui perdure d'ailleurs dans de multiples langues. Le public s'oppose au privé, comme le commun s'oppose au propre<sup>15</sup>. D'un côté, il s'oppose donc à tout ce qui relève du

12 *Ibid.*, vi-31, p. 86.

13 *Ibid.*, xi-47, p. 95. Cf. le commentaire de Jean GAUDEMET, « *Utilitas publica* », *Revue historique de droit français et étranger*, n° 29, 1951, repris in Christian LAZZERI et Dominique REYNIÉ, *Politiques de l'intérêt*, Presses universitaires franc-comtoises, Besançon, 1998, p. 11.

14 On reviendra sur ces deux significations du « public » dans le chapitre 6 ainsi que dans la partie III, « Proposition politique 1 ».

15 Dans un certain nombre de langues, dont l'anglais et à un moindre degré le français ou l'italien, le chevauchement très marqué des deux notions s'est prolongé. Cf. Elio DOVERE, « Le discours juridique et moral de l'*utilitas* à Rome », in Alain CAILLÉ, Christian LAZZERI et Michel SENELLART, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique*, La Découverte, Paris, 2001, p. 108-115.

domaine privé mais n'est pas nécessairement relié à l'État : c'est ainsi que l'on parle de « lecture publique », c'est-à-dire faite devant tout le monde, ou que l'on parle encore aujourd'hui d'« opinion publique », laquelle n'est évidemment pas l'opinion d'État. D'un autre côté, le terme « *public* » désigne ce qui tient à l'État en tant que tel, à ses institutions et à ses fonctions : le *publicum* est le trésor de l'État, les *bona publica* sont les biens de l'État. La doctrine politique romaine a légué un terme qui, pour renvoyer à la communauté des citoyens, a pu cependant être utilisé aussi pour magnifier et augmenter la domination de l'institution étatique sur les sujets politiques.

Il est remarquable que l'usage du terme d'« utilité publique » soit de plus en plus souvent attesté dans les codes et les constitutions du Bas Empire pour signifier les intérêts spécifiques de l'État, distincts de ceux de la société, le terme se mettant alors à fonctionner pratiquement comme « un principe d'action politique des empereurs <sup>16</sup> ». La *Salus Rei publicae* va devenir, après la République romaine et face aux crises multiples qui menacent l'Empire, le levier de l'absolutisme impérial. L'opposition cicéronienne entre l'« utilité de la chose publique » et l'« utilité publique », au sens restreint du terme, s'efface au fur et à mesure que progresse l'étatisme. Il est significatif, comme on peut le déduire du relevé très précis que fait Jean Gaudemet à partir des écrits juridiques, que le terme d'« *utilitas communis* » en vient sous Théodose I<sup>er</sup> (au IV<sup>e</sup> siècle) à ne plus désigner que les « délibérations des assemblées provinciales, considérées moins comme un service d'État que comme l'organe représentatif d'intérêts collectifs <sup>17</sup> ». Dès lors que l'utilité de la communauté passe après les intérêts des services étatiques, le paysage doctrinal en vient à opposer aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles l'utilité publique et l'utilité des particuliers (*utilitas privatorum*) en affirmant la prééminence de la première.

L'histoire cependant n'a rien de linéaire. Dans l'Empire chrétien d'Orient, la doctrine, telle qu'on peut la reconstituer à partir de la compilation juridique du Code de Justinien au VI<sup>e</sup> siècle, rétablit la notion d'une utilité du commun distincte d'une utilité de l'État, mais c'est pour affirmer que le soin du bien du *koinôn* a été confié par Dieu à l'Empereur. Selon Jean Gaudemet, la reviviscence à Byzance des formules cicéroniennes est due pour partie seulement à l'influence de Pères de l'Église. Augustin, on le sait, reprend à Cicéron la définition de la république qui doit reposer sur

16 Elio DOVERE, « Le discours juridique et moral de l'*utilitas* à Rome », *loc. cit.*, p. 115. Il en va de même du terme de *jus publicum*.

17 Jean GAUDEMET, « *Utilitas publica* », *loc. cit.*, p. 21.

le double fondement du droit et de l'utilité commune<sup>18</sup>. Mais c'est plus sûrement la pérennité de la doctrine aristotélicienne du *koinê sumpheron* qui s'y révèle. Ce point est très important pour la postérité du thème dans le christianisme jusqu'à nos jours.

Ces notions, dont toutes les doctrines politiques ultérieures vont faire un usage abondant, nous conduisent dans un certain nombre de directions que l'on peut repérer et qui évident le commun de son sens grec. La première direction prise par la doctrine politique romaine est celle de l'étatisation du commun. La seconde est sa spiritualisation dans le contexte chrétien.

La première direction nous mène vers la doctrine de la souveraineté, qui fait de l'État le détenteur du monopole de la volonté commune. La substitution de l'utilité publique, au sens étatique de l'expression, à l'utilité commune est un point fondamental de l'histoire politique occidentale. La souveraineté, qui définit cette pleine puissance de l'État, est depuis Bodin le cœur du droit public : « République est un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine<sup>19</sup>. » Cette même notion de souveraineté sera ultérieurement refondée par Rousseau, qui fait du « bien commun » l'objet propre de la « volonté générale » : le bien commun est alors identifié à l'« intérêt commun », qui est « ce qu'il y a de commun » dans les intérêts particuliers, et qui « forme le lien social ». Dire que le bien commun forme le lien social revient à dire que ce lien est « effectué » par la volonté générale, à laquelle il revient de « diriger les forces de l'État selon la fin de son institution<sup>20</sup> ». C'est dire à quel point la notion de « bien commun » est ici pensée à partir de l'institution de l'État.

Cette étatisation du commun ne s'est pas faite évidemment en un seul jour. L'historien nous indique que les notions romaines n'ont jamais cessé d'être mentionnées à l'époque mérovingienne et carolingienne dans les milieux dirigeants<sup>21</sup>. La *res publica* comme *persona ficta*, chose abstraite incarnée ou représentée par une personne publique, fait surtout son grand retour au XII<sup>e</sup> siècle, époque où l'on redécouvre et Cicéron et le droit romain. Mais c'est à cette même époque que le bien commun devient une catégorie théologique majeure. Pierre Abélard, dans sa *Theologia*

18 SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Livre XIX, 21, vol. 3, Le Seuil, Paris, 1994, p. 133.

19 JEAN BODIN, *Les Six Livres de la République*, I, chapitre 1, Livre de poche, Paris, 1993, p. 57.

20 JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Garnier-Flammarion, Paris, 2001, p. 65, et note 64 p. 203 : la fin de l'institution de l'État est bien entendu le bien commun lui-même.

21 Cf. YVES SASSIER, *Structures du pouvoir, royauté et res publica*, PUR, Rennes, 2004.

*Christiana*, illustre bien l'usage étatisant qui est fait de la notion quand il définit la *res publica* comme « ce dont l'administration est assurée en vertu de l'utilité commune <sup>22</sup> ». Mais en réalité il réinterprète les catégories romaines en les rapportant au modèle de la communauté de l'Église primitive <sup>23</sup>. Le primat de l'utilité commune est ainsi identifié à l'idéal de la société chrétienne. Tout ce qui est possédé doit être affecté à l'utilité commune <sup>24</sup>, manière de dire que le propre doit toujours rester soumis au commun. On retrouvera chez son élève Jean de Salisbury, en particulier dans son *Policratus*, l'idée selon laquelle le Prince n'a reçu la *potestas*, la puissance d'action, que pour l'« utilité de chacun et de tous ». Mais, dans le contexte chrétien, la hiérarchie des lois et des principes est très différente de la pensée romaine classique. S'il n'est point de pouvoir qui ne vienne de Dieu, selon la formule de saint Paul dans l'Épître aux Romains (Rom. 13 1-2), le Prince n'est donc jamais que le médiateur entre la Loi divine et la communauté. Indexer, à la manière ancienne, l'administration de la *res publica* sur l'utilité commune conduit logiquement à redéfinir cette dernière dans un sens nouveau.

C'est la seconde direction que va prendre le bien commun. Il va se « spiritualiser », donnant ainsi à l'Église le monopole de la définition du bien suprême. C'est au XIII<sup>e</sup> siècle, et en référence à Aristote plus qu'à Cicéron, que le « bien commun » (*bonum commune*) apparaît comme le concept éthique et politique clé, le *locus communis* des canonistes et des légistes. Le bien commun, fondement éthique du politique, critère du bon gouvernement, devient une arme argumentative utilisée par tous les protagonistes du grand partage entre les partisans de l'Empire et ceux du pape.

Le bien commun chrétien se distingue évidemment du bien souverain selon Aristote. La fin ultime de l'existence n'est pas le bonheur dans le monde sublunaire, mais la béatitude en Dieu. S'il est certain qu'il y a bien eu un grand travail d'assimilation des textes d'Aristote à partir du XIII<sup>e</sup> siècle <sup>25</sup>, c'est sans doute par exagération que l'on a parlé de la « révolution aristotélicienne », d'abord parce que Aristote n'est pas la seule source de la pensée médiévale, ensuite parce que les grands commentateurs de la *Politique* et de l'*Éthique* en produisent une interprétation très particulière. Si le bien commun des scolastiques est un principe d'évaluation de la politique du Prince, il relève de la Cité de Dieu, il s'inscrit dans

22 Cité par Yves SASSIER, « Bien commun et *utilitas communis* au XII<sup>e</sup> siècle, un nouvel essor ? », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 32, 2<sup>e</sup> semestre 2010, p. 251.

23 Cf. John MARENBO, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

24 Yves SASSIER, « Bien commun et *utilitas communis*... », *loc. cit.*, p. 252.

25 La traduction en latin des *Politiques* a lieu en 1260.

l'ordre divin où chaque être est à sa place, doit tenir son rang et poursuivre sa fin<sup>26</sup>. Les grands commentateurs d'Aristote, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, hiérarchisent les fins depuis la plus haute, qui est le salut de l'âme, jusqu'au bien de la cité humaine. Le bien suprême de l'homme est en Dieu, le nécessaire dévouement à la chose publique n'est qu'une étape de progression vers le Créateur<sup>27</sup>, et la « *civitas perfecta* » est elle-même ordonnée à la marche vers le bien commun qu'est Dieu. Cette dissociation de l'homme et du citoyen est évidemment très éloignée de la pensée d'Aristote, de même que la morale qui soutient l'« élan continu de la créature vers la béatitude céleste », pour ne pas parler de la conception de la communauté chrétienne comme corps mystique<sup>28</sup>. Cette spiritualisation du bien commun s'accompagne d'une valorisation de la hiérarchie et de la soumission à l'ordre divin. En ce sens, le commun thomiste est une « mise en ordre » selon le plan de Dieu, qui est de la responsabilité des pouvoirs spirituel et temporel. On comprend alors pourquoi cette théologie du bien commun fait bon ménage avec la thèse de la souveraineté terrestre pour autant que cette dernière reste soumise à la loi divine.

À partir de ces quelques notations de repérage, on peut se faire une idée du double destin du commun en Occident. État et Église s'en sont disputé le monopole tout en s'accordant peu à peu sur une répartition des rôles. On voit alors qu'il y aurait beaucoup de légèreté à reprendre aujourd'hui sans précaution la notion théologico-politique de « bien commun ». Les auteurs qui s'y risquent ignorent généralement de quel héritage elle est porteuse : rien de moins que le refoulement d'une conception faisant de la praxis humaine la source des normes. Loin de pouvoir servir d'emblème à l'émancipation, la notion pourrait bien toujours couvrir et justifier des formes de domination archaïques, dans la mesure même où une institution comme l'Église prétend encore détenir la connaissance du bien commun et, à ce titre, exercer un magistère sur les relations sociales. On en voit encore aujourd'hui un certain nombre de conséquences tyranniques en matière de sexualité, de mariage et de famille. Il convient par ailleurs de se rappeler que la « doctrine sociale de l'Église », qui fait

---

26 Mathew Kempshall (*The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1999) a montré que le « bien commun » des théologiens a beaucoup emprunté à la notion plus augustinienne d'*ordo*, laquelle renvoie, comme l'a montré Benveniste, à une catégorie indo-européenne qui désigne l'« ordonnance, l'ordre, l'adaptation étroite entre les diverses parties d'un tout » (voir Émile BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, op. cit., vol. 2, p. 99-101).

27 Bénédictine SÈRE, « Aristote et le bien commun au Moyen Âge. Une histoire, une historiographie », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 32, 2<sup>e</sup> semestre 2010, p. 281.

28 André MODDE, « Le Bien commun dans la philosophie de saint Thomas », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 47, n° 14, 1949, p. 230.

toujours du « bien commun » son premier principe, a su, dans la droite ligne de la scolastique thomiste, accommoder la thèse de l'origine divine de la destination universelle des biens de la terre et le droit de propriété, sous condition d'un usage de la propriété pour le bien commun<sup>29</sup>. Au regard de la marche en avant du capitalisme depuis quelques siècles, le bilan historique de la doctrine en question est particulièrement sombre.

Mais nous avons vu plus haut que les auteurs qui cherchent à penser aujourd'hui le commun ne se contentent pas de raviver la vieille notion scolastique de « bien commun », ils entendent aussi l'articuler avec la conception économique des « biens communs ». Cette reprise se fait au prix cette fois d'une réification du commun.

### La réification du commun

Le deuxième écueil dont doit se garder toute pensée du commun est celle qui consiste à l'inscrire dans l'essence de certaines choses extérieures à l'homme, essence qui interdirait à l'homme de se les approprier. Nous conviendrons de parler de « réification » du commun dans la mesure où ce dernier s'identifierait à certaines propriétés que posséderaient ces choses en elles-mêmes. Le concept à partir duquel cette réification se produit est le concept de « chose commune » (*res communis*) tel qu'on le trouve dans le droit romain. C'est donc ce concept juridique que nous entreprendrons tout d'abord d'explicitier.

Nous emprunterons à l'*Énéide* de Virgile le point de départ de notre réflexion. L'épisode se situe au Livre septième. Les Troyens conduits par Énée finissent après maintes mésaventures par aborder aux rives du Latium. Ils envoient une ambassade chargée de présents au vieux roi Latinus pour le prier d'agréer pacifiquement les Troyens. Les recevant dans son palais, le roi s'adresse à eux en leur demandant ce qu'ils cherchent. Ilionée, l'un des porte-parole des Troyens, répond alors en évoquant un terrible ouragan qu'ils ont eu à subir : « Portés, par ce ravage, en tant de vastes mers, pour nos dieux nous quêtons l'humble lieu d'un bord calme, ainsi que l'air et l'eau, ces biens à tous offerts (*cunctis... patentem*)<sup>30</sup>. » Que l'air et l'eau soient qualifiés par l'un des ambassadeurs

29 Conseil pontifical « Justice et paix », « Compendium de la doctrine sociale de l'Église ». Consultable en ligne sur [www.vatican.va](http://www.vatican.va). On mesure toute la différence avec Aristote : alors que chez lui c'est l'usage de ce qui est privé qui doit être rendu commun par la législation, dans le thomisme c'est le bien en vue duquel l'usage de ce qui est privé doit se faire qui est commun. On passe ainsi insensiblement de l'usage commun au bien commun, ce qui n'est pas neutre puisque l'usage peut alors continuer d'être purement privatif.

30 VIRGILE, *L'Énéide*, Éditions de la Différence, Paris, 1993, p. 317. Paul Veyne (présentation de *L'Énéide*, Albin Michel-Les Belles Lettres, Paris, 2012, p. 223) donne du même



troyens de « biens offerts à tous » ou « ouverts à tous » mérite toute notre attention. Il s'agit en effet par ces mots de donner à entendre à Latinus que leurs intentions sont pacifiques : nous ne demandons que peu de chose, rien qu'un emplacement sur le bord du fleuve ainsi que l'air et l'eau<sup>31</sup>. On connaît la suite : le soulèvement des pâtres, puis le déchaînement général de la guerre qui va conduire les Italiens dirigés par Turnus à s'armer contre Énée et ses compagnons. Reste qu'il n'y a *a priori* aucune raison de soupçonner Ilionée et les siens d'une ruse : l'eau et l'air leur apparaissent vraiment comme des « biens ouverts à tous ». Comment entendre exactement cette expression ?

L'air et l'eau semblent relever tous deux d'une catégorie juridique singulière, celle des « choses communes » ou *res communes*. Dans son ouvrage *Les Choses communes*, Marie-Alice Chardeaux écrit : « En droit romain, la catégorie des *res communes* comprenait l'air, l'eau courante, la mer et le rivage de la mer<sup>32</sup>. » Notant que les *res communes* sont fréquemment confondues avec les biens sans maître (*res nullius*), elle précise leur distinction en ces termes : « Alors que les choses communes sont inappropriables, les biens sans maître sont simplement inappropriés et, par là même, appropriables par le premier occupant<sup>33</sup>. » Pour qui se préoccupe de la généalogie de cette distinction entre *res communes* et *res nullius*, il importe de remonter jusqu'à un jurisconsulte du nom de Marcien (première moitié du III<sup>e</sup> siècle), qui introduit dans le droit romain une nouvelle classe de choses : celles des choses produites « en tout premier lieu par la nature et qui ne sont encore tombées sous la propriété de personne ». Il distingue deux sortes de choses qui entrent dans cette classe : « Les unes, appelées *res nullius* (choses sans maître), sont factuellement vacantes : elles ont vocation à appartenir au premier occupant qui s'en empare. Tels sont, par exemple, les animaux sauvages. Les autres, appelées *res communes omnium*, sont des choses qui, par nature, n'appartiennent à personne et dont l'usage est commun à tous. Tels sont l'air, l'eau courante, la mer et le rivage de la mer qui s'étend jusqu'où va le flot dans les grandes marées d'hiver<sup>34</sup>. »

En fait, c'est le statut juridique des *res communes*, parmi toutes les choses répertoriées et construites par le droit romain, qui n'est pas sans faire

---

passage la traduction suivante : « Au sortir de ce cataclysme, après avoir traversé tant d'immenses mers, nous ne demandons que l'air et l'eau, ces biens ouverts à tous. »

31 Paul Veyne indique en note de sa traduction que « les Troyens laissent entendre qu'ils ne demandent que peu de choses », ce qui justifie de son point de vue le recours à la restriction du « ne...que » en français (*ibid.*).

32 Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes*, LGDJ, Paris, 2006, p. 1, note 4.

33 *Ibid.*, p. 3-4.

34 *Ibid.*, p. 16-17.

problème. En effet, elles « demeurent en marge des divisions couramment appliquées aux choses », qu'il s'agisse de la distinction entre les choses patrimoniales<sup>35</sup> et les choses extra-patrimoniales ou de la division entre les choses de droit divin et les choses de droit humain. Un célèbre passage des *Institutes* de Gaius, remanié dans les *Institutes* de Justinien, explicite cette seconde distinction en ces termes : les choses de droit divin comprennent les choses sacrées (lieux et choses consacrés aux dieux célestes), les choses religieuses (lieux et sépultures réservés aux dieux moines) et les choses saintes (les enceintes urbaines)<sup>36</sup> ; les choses de droit humain comprennent quant à elles les choses publiques (inappropriables et hors commerce juridique) et les choses privées (appropriables et dans le commerce juridique). Comme les choses de droit divin, les choses publiques sont désignées par l'expression de « *res nullius in bonis* », c'est-à-dire de « choses relevant d'un patrimoine qui n'appartient à personne »<sup>37</sup>.

Cette mise à l'écart n'a pas empêché une certaine imprécision relativement à la distinction entre choses publiques et choses communes : ainsi, les rivages de la mer sont indifféremment qualifiés de « communs » et de « publics »<sup>38</sup>. On peut néanmoins différencier ces deux sortes de choses en fonction de trois critères : leur catalogue respectif ne se recouvre pas ; leur inappropriabilité n'a pas la même cause, puisque les choses publiques sont retranchées de l'aire d'appropriation par un acte de droit public, à la différence des choses communes qui n'appartiennent à personne par nature ; enfin, leur inappropriabilité n'a pas la même intensité puisque, pour les choses publiques, elle est d'institution et vaut de façon permanente, ce qui autorise tout citoyen à s'opposer à un usage privatif, tandis que les choses communes sont susceptibles de tomber sous le *dominium* provisoire de l'occupant. Comme le dit Marie-Alice Chardeaux : « Ainsi, celui qui construit sur le rivage de la mer un édifice en est propriétaire tant qu'il subsiste. Mais cette appropriation est nécessairement temporaire car

35 Comme le précise Yan Thomas (« *Res*, chose et patrimoine. Note sur le rapport sujet-objet en droit romain », *Archives de philosophie du droit*, n° 25, 1980, p. 422) : le mot *patrimonium* « signifie "statut légal du *pater*", tout comme *matrimonium*, mariage, désigne le "statut légal de la mère" (le suffixe *-monium* indiquant la condition juridique du nom d'agent auquel il s'agrège) ». Le terme finira par se détacher de toute signification statutaire pour désigner un bien évaluable en argent, « pour s'objectiver dans la sphère de la marchandise ».

36 Sur la différence entre *sanctum* et *sacer*, voir Émile BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, Minuit, Paris, 1993, p. 189-190. Le *sanctum* est ce qui est défendu et protégé des atteintes des hommes par des sanctions. C'est dans ce sens que l'on peut parler de *leges sanctae*. Le sacré se dit *sacer*, et veut dire « consacré aux dieux ».

37 Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes*, op. cit., p. 135, note 163. Nous revenons sur l'importance de cette qualification dans le chapitre 6.

38 *Ibid.*, p. 17.

la nature est imprescriptible. Sitôt l'édifice détruit, le sol recouvre sa condition primitive de chose commune. De sorte que Marcien compare ce droit de la nature, qu'un droit humain a provisoirement suspendu, à la condition d'un prisonnier de guerre qui, aussitôt franchie la frontière, recouvre sa liberté d'origine<sup>39</sup>. »

En fin de compte, la mise à l'écart dont font l'objet les *res communes* révèle la difficulté éprouvée par le droit romain à concevoir la relation de ces choses à la sphère du droit prise comme telle. Elles sont davantage conçues comme une « enclave originaire » dans la propriété collective de l'âge primitif de l'humanité que comme une catégorie pleinement juridique : dans cet âge, toutes ces choses auraient été en effet communes à tous les hommes<sup>40</sup>. Elles forment en ce sens un « enclos pré-juridique » à l'intérieur duquel le droit laisse subsister une nature autonome « comme à l'état de fossile<sup>41</sup> ». Mais il faut ajouter que cette enclave a une fonction très précise dans la mesure où elle constitue un modèle pour les choses publiques – notamment les fleuves, les routes, les places et les théâtres : à l'image des choses communes, qui sont offertes à l'usage commun de tous<sup>42</sup>, les choses publiques sont affectées à l'usage commun de tous, la seule différence entre les deux étant que les secondes le sont après avoir été retranchées de la sphère d'appropriation par un acte de droit public tandis que les premières sont supposées l'être en vertu de leur nature. C'est justement cette irréductible différence qui est particulièrement significative : « [S]i les *res communes* sont conçues comme des choses *par nature* inappropriables, c'est précisément parce qu'elles n'intègrent pas totalement la sphère juridique. À l'inverse, si les *res communes* avaient dû former à Rome une catégorie pleinement juridique, leur inappropriabilité n'aurait vraisemblablement pas été fondée sur leur essence<sup>43</sup>. » On voit donc que le modèle ne peut fonctionner qu'à la condition de faire abstraction de la raison de l'inappropriabilité des choses communes. La conclusion s'impose d'elle-même : « [I]l n'existe pas à Rome de choses appartenant à des catégories pleinement juridiques qui soient, *par nature*, inappropriables. Les choses de droit divin et les choses publiques échappent *en droit* (romain) à l'aire d'appropriation et de commerce. Leur

39 *Ibid.*, p. 18.

40 *Ibid.*, p. 135. L'auteur renvoie à un texte de Yan Thomas : « *Imago naturae*. Note sur l'institutionnalité de la nature à Rome », in *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du CNRS, n° 147, 1991, p. 201 et 203.

41 *Ibid.* L'auteur renvoie de nouveau au texte de Yan Thomas cité à la note précédente, p. 211.

42 Le « *cunctis... patentem* » du passage de *L'Énéide* cité plus haut prend alors tout son sens.

43 Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes*, *op. cit.*, p. 134.

inappropriabilité résulte d'un acte de droit public ou sacré qui les affecte, soit à l'usage des citoyens, soit à un dieu. Au regard de ces éléments, on comprend mieux pourquoi les choses communes sont conçues en droit romain comme des choses par nature inappropriables. C'est précisément parce qu'elles ne forment pas alors une catégorie pleinement juridique<sup>44</sup>. »

Une telle conclusion est d'autant plus inévitable qu'elle s'accorde parfaitement avec la conception que le droit romain se fait de la « chose » (*res*). Comme Yan Thomas l'a très clairement établi, l'opposition métaphysique du sujet et de l'objet est étrangère à ce droit : on n'a pas d'un côté des sujets libres, titulaires de droits subjectifs, et de l'autre côté des choses extérieures sur lesquelles ces droits s'exercent<sup>45</sup>. En conséquence, la *res* n'est pas projetée sur le plan d'une nature passive ou d'une pure extériorité matérielle. Le noyau sémantique de la notion renvoie d'abord et avant tout au procès, à l'affaire à débattre, et c'est à partir de ce noyau qu'on est passé de l'« affaire » contestée à la « chose » qui est à l'origine du conflit : « Le sens primitif de *res* oscille donc entre les idées de litige, de situation litigieuse, et d'objet fournissant l'occasion d'un contentieux. D'où, par extension, la situation que doit régler un jugement, ou régir une loi. Mais la signification centrale reste celle d'« affaire », prise dans les réseaux du débat contradictoire : *res in controversia posita*<sup>46</sup>. » Dans ces conditions, la *res* ne peut donc apparaître comme le lieu inerte d'une violence de droit ou de l'exercice de la maîtrise unilatérale d'un sujet : « Si la *res* est objet, elle l'est avant tout d'un débat, ou d'un différend, objet commun qui oppose et réunit deux protagonistes à l'intérieur d'une même relation<sup>47</sup>. » Toutes significations qui ont trait aux biens et aux choses patrimoniales sont des significations dérivées qui se forment vers la fin du III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>48</sup>. On voit mal comment la notion d'une chose qui serait *par nature* inappropriable (*res communis*) aurait pu se constituer en catégorie pleinement juridique dans un tel contexte, puisque toutes les choses reconnues par ce droit sont en réalité construites

44 *Ibid.*, p. 136.

45 Yan THOMAS, « *Res*, chose et patrimoine », *loc. cit.*, p. 425-426.

46 *Ibid.*, p. 416. Nous reviendrons sur cette notion de « *res* » dans le chapitre 6 de cet ouvrage.

47 *Ibid.*, p. 417.

48 *Ibid.*, p. 425 : « *Res*, *pecunia*, *bona*, on voit se développer, au tournant du III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., un langage des biens qui se situe sur un tout autre plan, et correspond à un tout autre mode de pensée, que le vocabulaire traditionnel. Nous avons affaire maintenant à des termes abstraits, universels, coupés de leurs connotations familiales et sociales. La « chose » n'est plus inscrite dans un statut, mais est prise séparément dans un monde d'objets qui ont une valeur propre, qu'ils ne doivent qu'à l'échange et à la monnaie. »

par lui dans une relation à une affaire ou à un procès. Il s'agit d'une notion qui est conçue comme « une sorte de réceptacle » regroupant toutes les choses dont l'inappropriabilité est fondée sur leur nature. Ce qu'elle met une fois encore en évidence, « c'est la permanence des difficultés à qualifier juridiquement les entités naturelles qui préexistent au droit <sup>49</sup> ».

Il y a donc peu d'enseignements à tirer de cette catégorie située à la limite du juridique. Aussi ne doit-on pas chercher à étendre la catégorie de « choses communes » que nous avons héritée du droit romain. Bien plutôt convient-il de l'abandonner et de renoncer une fois pour toutes à l'idée qu'il existe des choses par nature inappropriables pour fonder vraiment et entièrement en droit l'inappropriabilité <sup>50</sup>. Pourtant, certains proposent aujourd'hui d'ajouter à la liste traditionnelle – l'air, l'eau courante, la mer et son rivage – la lune, l'espace extra-atmosphérique, le sol et le sous-sol de la haute mer, le génome de l'espèce humaine, les paysages, les ondes, les œuvres de l'esprit tombées dans le domaine public, certaines informations, le rayonnement solaire, les espèces animales et végétales, ainsi que le silence de la nature <sup>51</sup>. Des ONG et des organisations liées aux Nations unies voudraient constituer un « patrimoine de l'humanité » fait de ces biens communs dont chacun dresse la liste. Une telle inflation de la catégorie ne peut que nous conduire tout droit vers une sorte de naturalisme, qui est proprement ce que nous appelons ici la *réification* du commun : car, sous ce mot, il faut entendre *res* non pas dans la signification technique d'« affaire » ou de « cause » que lui a conférée le droit romain, mais dans le sens, devenu pour nous habituel, de chose matérielle donnée dans une pure extériorité. Il s'agirait alors, à travers l'extension proposée, de reconnaître en droit qu'un nombre de plus en plus grand de choses échappent à cette maîtrise du sujet en raison de propriétés inscrites dans leur nature matérielle.

Cependant, à examiner la question de plus près, les arguments invoqués pour ancrer l'inappropriabilité dans la nature des choses sont de deux sortes : ou bien on range dans les *res communes* les choses dont l'appropriation est inutile en raison de leur caractère inépuisable ; ou bien on subsume sous cette même notion les choses qui sont impossibles à approprier en raison de leur caractère insaisissable. Dans la première conception, c'est l'abondance qui expliquerait que les choses communes se prêteraient à l'usage simultané de tous les individus. Le juriste Charles Comte écrit ainsi au XIX<sup>e</sup> siècle : « Quelques-unes, telles que la lumière des

---

49 Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes*, *op. cit.*, p. 8.

50 *Ibid.*, p. 11.

51 *Ibid.*, p. 6-7.

astres, l'air atmosphérique, l'eau enfermée dans le bassin des mers, existent en si grande quantité que les hommes ne peuvent leur faire éprouver aucune augmentation ou aucune diminution sensible ; chacun peut s'en approprier autant que ses besoins en demandent sans nuire en rien aux jouissances des autres, sans leur causer le moindre préjudice<sup>52</sup>. » On trouve la même idée, plus nettement exprimée, dans une publication plus récente : « Les propriétés physiques de l'air comme celles de l'eau, leur caractère apparemment inépuisable, font que leur utilisation par un sujet en un lieu et un moment donnés n'empêche pas un autre sujet d'en faire usage dans les mêmes conditions au même lieu et au même instant<sup>53</sup>. » Bien qu'utiles, ces choses seraient sans valeur en raison de leur abondance, ce qui rendrait superflu un droit privatif à leur égard.

Dans la seconde conception, c'est l'impossibilité physique de l'appropriation qui est mise en avant. C'est en raison « de leur éloignement, de leur essence fugitive ou de leur immensité » que les choses communes « répugneraient à être enfermées dans le domaine exclusif d'une personne » : « on n'enclot pas la lumière », « on ne numérote pas les nuages ». L'argument vaut de l'air, « rétif à toute appropriation réelle et permanente » par son ubiquité, ou de l'eau, « élément fluide et mobile, qui s'échappe dès que l'on veut la retenir »<sup>54</sup>. Le juriste Jean Domat écrit ainsi : « Les Cieux, les astres, la lumière, l'air et la mer sont des biens tellement communs à toute la société des hommes, qu'aucun *ne peut* s'en rendre maître, ni en priver les autres. Et aussi la nature et la situation de toutes ces choses est toute proportionnée à cet usage commun pour tous<sup>55</sup>. » Dans un esprit assez voisin, Grotius affirme au sujet de la mer : « Il y a [...] une raison naturelle que la mer [...] ne puisse être possédée en propre. C'est que la prise de possession n'a lieu qu'en matière de choses bornées. Or, tout liquide n'ayant point de bornes propres, selon la remarque d'Aristote, il ne peut être possédé qu'autant qu'il est renfermé

52 Cité par Pierre-Joseph PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété ?*, Éditions TOPS/Trinquier, Antony, 1997, p. 95.

53 Gilles MARTIN, *De la responsabilité civile pour faits de pollution au droit à l'Environnement*, thèse soutenue à Nice, 1976, p. 115 (cité par Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes*, op. cit., p. 109).

54 Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes*, op. cit., p. 116.

55 Jean DOMAT, *Les Lois civiles dans leur ordre naturel*, 1713, chez Nicolas Gosselin, Livre premier, titre III, « Des choses », section I, p. 16 (nous soulignons). Il est à remarquer que, si Domat distingue les choses communes des choses publiques (les fleuves, les rivières, les rivages, les grands chemins), il les soumet toutes à un régime juridique identique, celui des choses communes, en soustrayant les choses publiques au domaine du souverain (Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes*, op. cit., p. 34).

dans une autre chose<sup>56</sup>. » Dans le même sens, Joseph Ortolan présentera en ces termes la catégorie des choses communes telle qu'on la trouve chez les juristes romains : « C'est la nature de ces choses qui les range dans cette classe : ainsi, il est physiquement impossible à qui que ce soit d'être propriétaire de la mer, de l'air, du soleil, des étoiles<sup>57</sup>. »

Ce qui frappe dans ces deux conceptions, c'est tout d'abord le rapport singulier qu'elles présupposent entre le droit et la réalité sur laquelle il porte, rapport qui trahit un naturalisme foncier : le droit « se bornerait à entériner une réalité à l'égard de laquelle il serait impuissant », il n'aurait pas à *prescrire* l'inappropriabilité des choses communes, il ne ferait que la *constater*<sup>58</sup>. Son opération se réduirait alors à prendre acte de la préexistence d'une réalité qui lui imposerait sa norme au lieu de créer ses propres réalités par l'élaboration de ses propres catégories. Contre ce naturalisme, il faut tenir qu'il n'est aucune norme naturelle d'inappropriabilité, qu'une telle norme ne peut être qu'une norme de droit : « La mer n'est pas une chose commune simplement parce qu'elle est abondante. Pas davantage le génome de l'espèce humaine n'est une chose commune en raison de son caractère commun<sup>59</sup>. » Ce qui frappe en outre, c'est que tout le discours d'une certaine économie politique contemporaine n'a fait que reprendre, sous un habillage terminologique neuf, de très anciens arguments : comme on le verra plus loin<sup>60</sup>, les critères de classification des biens (rivalité, exclusivité, etc.) sur lesquels tout ce discours est construit ne font le plus souvent que reconduire des considérations depuis longtemps familières aux juristes<sup>61</sup>, à cette différence près, qui n'est pas négligeable, qu'il s'efforce d'intégrer dans la sphère élargie des biens (*goods*) ce que l'argumentaire classique issu du droit romain persistait à présenter comme n'étant pas vraiment des biens. À chercher dans les caractéristiques des biens le fondement d'une politique des « biens communs », on se condamne, sans très bien le savoir, à la limiter à un nombre très

56 Hugo GROTIUS, *Le Droit de la guerre et de la paix*, traduction J. Barbeyrac, 1759, p. 230, cité in Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes*, op. cit., p. 116.

57 J.-L.-E. ORTOLAN, *Explication historique des Instituts de l'empereur Justinien*, livre 2, Joubert Libraire-Éditeur, Paris, 1840, p. 30. Cité in Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes*, op. cit., p. 112.

58 Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes*, op. cit., p. 116.

59 *Ibid.*, p. 131.

60 Voir *infra*, chapitre 4.

61 La citation de Charles Comte donnée par Proudhon et reproduite plus haut pourrait sans difficulté passer pour une illustration du critère de non-rivalité. On trouve également chez le juriste Demolombe cette affirmation à propos des idées : « C'est que les créations de l'intelligence, les œuvres littéraires, scientifiques ou artistiques [...] peuvent, en même temps, profiter à tous et à chacun, entièrement, complètement, sans que la jouissance de l'un empêche ou diminue la jouissance de l'autre » (cité par Mikhaïl XIFARAS, *La Propriété. Étude de philosophie du droit*, PUF, Paris, 2004, p. 380).

circonscrit de biens définis par des critères que le droit et surtout l'économie politique seraient en mesure de fournir.

La notion de « patrimoine commun de l'humanité », qui a fait son entrée dans la sphère du droit international il y a à peine quelques décennies, mérite de ce point de vue un réexamen radical. On sait que la notion a servi à penser le statut juridique de « choses » que l'on entendait soustraire à la souveraineté des États, comme l'Antarctique, l'espace extra-atmosphérique ou encore les grands fonds marins, et qu'il a été ensuite envisagé de l'étendre aux ressources génétiques végétales ou au génome humain <sup>62</sup>. Là encore on retrouve l'illusion naturaliste : outre que c'est faire peu de cas de la complexité du génome qui est à la fois individuel et collectif, cela revient à poser que ce qui est commun à toute l'espèce d'un point de vue biologique est commun en droit, comme si on pouvait inférer de ce qu'une chose est commune en fait qu'elle est commune en droit <sup>63</sup>. De plus, recourir à la notion de « patrimoine » n'est pas sans poser quelques problèmes juridiques dont le plus épineux est que tout patrimoine requiert un sujet. Dans le cas présent, c'est bien sûr l'humanité qui est censée constituer un tel sujet. Or l'humanité est en tant que telle dépourvue de personnalité juridique : « Faute d'être sujet de droit, l'humanité n'est pas titulaire du patrimoine commun. Voici donc un "patrimoine sans personne", un patrimoine sans sujet. » La cohérence juridique de la notion d'un patrimoine sans sujet est suffisamment douteuse pour qu'on n'insiste pas davantage. En fait, sous cette notion confuse, on cherche à justifier la soustraction hors de la sphère de l'appropriation avec les devoirs qu'impose cette soustraction : « Cette expression n'est qu'une métaphore : elle renvoie à l'idée de conservation et de transmission <sup>64</sup>. »

Devant cette évidente limite du naturalisme, il est tentant de chercher dans l'universalité de l'essence humaine un autre fondement à la politique du commun. C'est bien la voie qu'empruntent ceux qui voudraient faire de l'essence humaine la base d'un nouvel universalisme et d'un nouvel humanisme.

### **Le commun, entre le vulgaire et l'universel**

Le commun ne pourrait-il pas se définir par l'humain, par l'appartenance à l'humanité ? Ce que « nous aurions en commun » par-delà nos différences ne serait-il pas suffisant à dessiner une nouvelle politique mondiale ? Là encore, des ONG, des juristes, une partie du

---

62 Marie-Alice CHARDEAUX, *Les Choses communes*, op. cit., p. 191-228.

63 *Ibid.*, p. 213-214.

64 *Ibid.*, p. 225.



mouvement altermondialiste voudraient faire de l'humanité comme essence la base d'un « autre monde ». On a vu plus haut que l'Antiquité n'avait pas méconnu ce fondement de l'universel. Dans la philosophie cicéronienne, le commun est fondé sur la sociabilité propre au genre humain. Le christianisme a prolongé à sa manière cette identification du commun et de l'universel : c'est en tant que créature de Dieu et animal raisonnable que l'homme aspire à la béatitude. Dans le registre d'une tradition philosophique persistante, le commun a continué de désigner ce que l'on pose au fondement d'une coappartenance : « Du point de vue de la philosophie politique, le commun semble ainsi toujours devoir précéder les communautés, en représenter l'assise, le sol, la racine immuable, l'essence, la nature », comme l'indique justement Judith Revel<sup>65</sup>. Et les tentatives ne manquent pas pour redéfinir un bien commun modernisé en s'appuyant sur les sciences de l'homme, voire sur la psychanalyse. Dans cet essentialisme, à la différence du précédent, l'identité intérieure du genre se substitue à l'identité matérielle des choses.

Pourtant, à un certain moment de son histoire, la philosophie a également tenu à dissocier le commun et l'universel, allant même jusqu'à dévaloriser le premier au profit du second. Il est ainsi frappant que le lexique philosophique ait à ce point reçu l'acception toute chargée de mépris du mot « commun ». Dans la langue française, le terme apparaît en 1160 avec le sens d'« ordinaire », dont la valeur péjorative est soulignée par sa proximité avec le substantif le « vulgaire », qui se forme à la même époque pour désigner le peuple<sup>66</sup>. Cela est encore manifeste jusque dans la manière dont sont désignées les parties de la maison bourgeoise qui doivent rester dans l'ombre parce qu'elles sont les lieux de la domesticité. Comme l'observe Judith Revel, il s'agit « tout à la fois de l'espace que l'on soustrait à la vue des éventuels visiteurs – que l'on cantonne au contraire dans les pièces de “représentation” –, l'ensemble des fonctions qui n'ont pas droit de cité dans le pur théâtre des rapports sociaux (les cuisines, les sanitaires, le garde-manger, la buanderie) et le huis clos où se retrouvent tous ceux qui, bien qu'ils assurent le fonctionnement quotidien de l'ensemble de la maisonnée, en sont paradoxalement exclus<sup>67</sup> ».

Dans le langage même de la philosophie, le mot « commun », notamment à l'âge classique, prend le sens de « vulgaire », en écho au « *vulgus* »

65 Judith REVEL, « Produire de la subjectivité, produire du commun : trois difficultés et un post-scriptum un peu long sur ce que le commun n'est pas », séminaire « Du public au commun », séance du 5 décembre 2010, p. 6.

66 *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction d'Alain Rey, Le Robert, Paris, 1992, p. 455.

67 Judith REVEL, « Produire de la subjectivité, produire du commun », *loc. cit.*, p. 6.

latin qui désigne précisément le « commun des hommes ». C'est d'ailleurs au XVII<sup>e</sup> siècle, lorsque apparaît l'expression péjorative « homme du commun », que le terme est consacré par la langue philosophique. Ainsi, à la fin de la seconde des *Méditations métaphysiques*, dans le contexte de l'analyse du morceau de cire, le terme latin « *vulgus* », qui intervient à deux reprises dans une même phrase, est justement rendu dans la traduction française par « commun » : « Mais qui désire élever son savoir au-dessus du commun (*supra vulgus*) doit avoir honte de trouver occasion de douter dans les inventions du langage commun (*ex formis loquendi quas vulgus invenit*)<sup>68</sup>. » Juste après, se référant au moment où il a aperçu la cire pour la première fois, Descartes dit qu'il « a cru la connaître par le sens externe lui-même ou du moins par le sens commun (*sensu communi*), comme on l'appelle, c'est-à-dire par la puissance imaginative<sup>69</sup> ». On doit ainsi distinguer le « bon sens », ou entendement, du « sens commun » (*sensus communis*), ou imagination, ce qui est une manière de signifier que le « bon sens » n'est « bon » que pour autant qu'il n'est pas « commun »<sup>70</sup>. Pour apprécier cette dévalorisation épistémologique du « commun », il faut savoir en outre que l'expression de « sens commun » ou de « sensation commune » (*koinê aisthêsis*) vient d'Aristote, pour lequel elle ne semble pas désigner un sixième sens spécial qui viendrait s'ajouter aux sens externes, mais bien la perception d'objets en commun par différents sens externes<sup>71</sup>.

Quoi qu'il en soit, ce sens de « vulgaire » continue longtemps encore à être associé dans la langue de la philosophie au terme de « commun ». Dans le § 40 de la *Critique de la faculté de juger*, Kant déplore que l'entendement sain, non encore cultivé, ait « l'honneur affligeant d'être désigné par le terme de *sens commun* (*sensus communis*) – et cela de telle manière que, sous ce mot de *commun* (non seulement dans notre langue, qui contient sur ce point une ambiguïté, mais encore en bien d'autres langues), on entend le *vulgaire*, ce que l'on rencontre partout et dont la possession n'est absolument pas un mérite ni un privilège<sup>72</sup> ». Le propos de Kant est de

68 DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Le Livre de poche, Paris, 1990, p. 75 (le latin dit littéralement : « Des formes de parler que le commun invente »).

69 *Ibid.*, p. 77.

70 La célèbre formule selon laquelle « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » ne doit bien sûr pas être prise à la lettre comme signifiant que tous les hommes en sont également pourvus.

71 Sur ce point, voir Jacques BRUNSCHWIG, « En quel sens le sens commun est-il commun ? », in Gilbert ROMÉYER DHERBEY (dir.), *Corps et âme*, Vrin, Paris, 1996, p. 208. Un exemple de « senti commun » est le mouvement : le mouvement n'est pas perçu par un sens particulier, mais par différents sens à la fois, comme le mouvement de cet objet qui a telle couleur, qui rend tel son, etc.

72 Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, Garnier-Flammarion, Paris, p. 278.

donner à entendre, sous cette expression de *sensus communis*, l'« Idée d'un sens commun à tous », c'est-à-dire une « capacité à s'élever au-dessus des conditions subjectives et particulières du jugement, à l'intérieur desquelles tant d'autres sont comme enfermés, et à réfléchir sur son propre jugement à partir d'un *point de vue universel* (qu'il ne peut déterminer que dans la mesure où il se place du point de vue d'autrui) »<sup>73</sup>. On le voit, il s'agit pour Kant, à l'encontre de l'usage le plus répandu, de dissocier le commun du vulgaire en rattachant le commun à l'universel, ce qui équivalait à un ennoblissement sémantique. La maxime de la « pensée élargie », « penser en se mettant à la place de tout autre », commande de s'élever jusqu'à l'universalité, et certainement pas de se régler sur une généralité qui ne vaudrait que du plus grand nombre. C'est à cette condition que le goût, comme faculté de juger esthétique, « pourrait porter le nom de sens commun à tous »<sup>74</sup>, même si ce sens commun ne peut prétendre exhiber des règles objectives contraignantes. Le *Gemeinsinn* est en ce sens un principe subjectif d'orientation susceptible d'aider à la formation du jugement de goût.

La réhabilitation kantienne du sens commun doit sans doute beaucoup au concept de « *common sense* », élaboré au XVIII<sup>e</sup> siècle par Shaftesbury, mais elle en diffère en même temps notablement. Ce dernier comprend en effet le sens commun comme un sens *de* la communauté, un « sens du bien public et de l'intérêt commun »<sup>75</sup>. Il s'agit moins d'une faculté particulière que d'un équivalent social et politique de *moral sense*, disposition à former des représentations adéquates du bien moral. Tandis que *good sense* désigne la faculté naturelle de distinguer le vrai du faux, *common sense* désigne une disposition à former des représentations adéquates du bien public, soit ce qu'on pourrait appeler une « disposition au bien commun »<sup>76</sup>. Il est à remarquer que cette signification sociale et politique est très différente de celle qui est promue par Thomas Reid. Chez ce dernier, le *common sense* est rapproché du *good sense* et acquiert une véritable valeur de connaissance en devenant la source des jugements naturels communs à tous les hommes. Cependant, on doit noter, à la suite

73 *Ibid.*, p. 280.

74 *Ibid.*

75 Lord SHAFTESBURY, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, I, p. 104, cité à l'article « *Common sense* », in Barbara CASSIN (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Le Seuil/Le Robert, Paris, 2004, p. 241.

76 Barbara CASSIN (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, op. cit., p. 242. C'est ainsi d'ailleurs que l'on doit entendre le titre du pamphlet de Thomas Paine, *Common Sense*, lequel expose en 1776 tous les arguments qui légitiment la révolte des colonies américaines.

de Gadamer<sup>77</sup>, que le sens commun kantien n'hérite pas de cette signification sociale et politique dans la mesure où il vaut du seul jugement esthétique. On sait que Hannah Arendt a cherché à donner au sens commun du § 40 de la troisième *Critique* une telle signification. À cette fin, elle traduit l'allemand « *allgemein* » par « général » et non par « universel » et parle du « point de vue général », de manière à comprendre le jugement politique lui-même dans cette lumière, sans déterminer l'horizon de la communauté de jugement – il semble qu'il ne s'agisse ni de l'humanité comme telle, ni de telle communauté politique particulière. Mais, comme elle le reconnaît elle-même, le point de vue auquel se réfère Kant lorsqu'il parle de la « pensée élargie » est celui du spectateur qui juge : « Il ne dit pas comment *agir*. Il ne nous dit même pas comment appliquer la sagesse, que l'on a découverte en occupant un "point de vue général", aux situations particulières de la vie politique. [...] Kant dit comment prendre les autres en considération ; il ne dit pas comment s'associer aux autres pour agir<sup>78</sup>. » L'important est de toute façon que le commun soit ramené par lui à l'exigence formelle d'universalité et reste comme tel dissocié de la dimension de l'agir.

On perçoit mieux encore la polarisation subie par le terme de « commun » si l'on prête attention à la manière dont on a très tôt cherché à distinguer le commun de l'universel. À dire vrai, la distinction est plus ancienne qu'on ne le croit souvent. Aristote avait fort nettement distingué le général ou le commun (*koinon*) de l'universel (*katholou*)<sup>79</sup>. Alors que l'universel est déterminé par les limites d'un genre (par exemple, « homme » ou « animal »), le commun signifie ce qui est commun à plusieurs genres. Du point de vue de l'extension d'un terme, le commun est donc supérieur à l'universel. Ainsi s'explique que le plus commun, soit ce qui est « transgénérique » ou commun à tous les genres, soit en même temps le plus indéterminé : ainsi l'être en général, qui est « commun à toutes choses », puisque toutes les choses *sont*, ne peut-il constituer un genre faute de la délimitation sans laquelle il n'est pas de genre. Il n'est rien que l'être exclue et il n'est rien non plus qui soit supérieur à l'être et dans lequel l'être puisse être inclus à titre d'espèce. En ce sens, l'être est bien un terme commun mais non un universel. Mais, d'un autre côté, l'universel est supérieur au commun dans la mesure où il gagne en compréhension ce qu'il perd en extension. Bref, l'universel est du côté de

77 Hans-Georg GADAMER, *Vérité et méthode*, Le Seuil, Paris, 1996, p. 47 et sq.

78 Hannah ARENDT, *Juger*, Le Seuil, Paris, 1991, p. 72.

79 Sur cette distinction, nous renvoyons à Pierre AUBENQUE, *Le Problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1972, p. 210.

la détermination, le commun est toujours menacé d'indétermination et plus il est commun, plus il est indéterminé. Ce qui ressort du propos d'Aristote c'est qu'il n'est *stricto sensu* d'ontologie que du plus commun, le discours sur l'être étant dans cette mesure le discours le plus vide qui soit. En somme, ou bien le commun s'identifie à l'universel et il devient alors l'objet du discours le plus positif qui soit, celui de la science, car il n'y a de science que de l'universel, comme Aristote aime à le répéter, ou bien il a la généralité vide de ce qui excède l'universel, et alors il n'y a pas grand-chose à en dire, sinon de manière purement négative.

En quoi cette remarque peut-elle affecter le discours que l'homme tient sur l'homme lui-même et, par voie de conséquence, la façon dont le rapport de l'homme aux autres hommes est saisi par la pensée ? À première vue, la généralité du plus commun n'est guère susceptible de retentir sur la conception du lien entre les hommes : en quoi le commun de l'être peut-il bien regarder la nature d'un tel lien ? Pourtant, une tradition insistante, se réclamant non sans droit d'Aristote, a cherché à dévaloriser le commun au profit de l'universel, particulièrement lorsqu'il s'est agi de réfléchir au rapport des hommes à leur propre essence. C'est en ce point que nous sommes ramenés à la langue de la philosophie politique. Ce qui est plus précisément en question, c'est ce qui est commun à tous à l'intérieur d'un même genre, c'est-à-dire entre les individus qui appartiennent à un même genre (ici l'humanité), et non plus ce qui est commun à plusieurs genres et *a fortiori* à tous les genres (l'être comme transgénérique).

Deux *Additions* de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* de Hegel l'attestent très clairement. La première (*Add. 1* du § 163) accomplit une mise au point relative à la nature du concept. On se méprend sur la naissance d'un concept, par exemple celui de la plante, lorsqu'on se le représente comme une opération qui mettrait de côté le particulier par lequel les diverses plantes se différencieraient pour ne fixer que « ce qui leur est commun » : « Il est de la plus haute importance, et pour la connaissance et aussi pour notre comportement pratique, que ce qui est simplement commun (*das bloss Gemeinschaftliche*) ne soit pas confondu avec ce qui est véritablement général (*dem wahrhaft Allgemeinen*), l'universel<sup>80</sup>. » Après avoir pris l'exemple du principe de la personnalité comme constituant l'universalité de l'homme, principe qui n'aurait été reconnu dans l'histoire qu'avec le christianisme, Hegel renvoie au *Contrat social* de Rousseau : dans cet ouvrage se trouverait exprimée de manière pertinente la

---

80 HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I. *La Science de la logique*, Vrin, Paris, 1970, p. 592.

« différence entre ce qui est simplement commun et ce qui est véritablement général » sous la forme de la distinction entre la « volonté générale » et la « volonté de tous ». En effet, précise Hegel, « la volonté générale est le concept de la volonté<sup>81</sup> ». En d'autres termes, la volonté générale est l'universel, alors que la volonté de tous n'est que le commun. Si elle semble telle à Hegel, c'est en raison de la définition qu'en donne Rousseau lui-même : la volonté de tous « n'est qu'une somme de volontés particulières<sup>82</sup> ». Suit une critique directe : « Rousseau aurait, concernant la théorie de l'État, élaboré quelque chose de plus profond s'il avait toujours gardé devant les yeux cette différence<sup>83</sup>. » Le reproche adressé à Rousseau est ainsi d'avoir méconnu dans sa propre théorie la distinction du commun et de l'universel qu'il avait pourtant lui-même dégagée. Ce qui est en question ici n'est autre que la fondation positive de l'État sur l'universalité de l'essence humaine. En faisant de l'État le résultat d'un contrat, Rousseau aurait échoué à réaliser cette fondation car il aurait méconnu la différence entre l'universel et le commun : faire reposer l'État sur un contrat c'est le faire reposer non sur l'essence humaine, mais sur le libre-arbitre et le consentement des individus, c'est-à-dire sur l'« élément-commun qui surgit de cette volonté singulière en tant que consciente<sup>84</sup> ».

La seconde *Addition* (*Add.* 2 § 175) établit la même distinction entre le commun et l'universel à partir de l'examen de cette forme de jugement que Hegel appelle le « jugement de la somme totale » : par exemple, « Tous les hommes sont mortels », ou encore, « Tous les métaux sont des conducteurs électriques »<sup>85</sup>. Dans ces jugements, on rencontre la forme la plus familière et la plus habituelle de l'universalité, celle qui procède du point de vue subjectif par lequel nous prenons ensemble les individus pour les déterminer comme « tous » : « L'universel n'apparaît ici que comme un lien extérieur, qui embrasse les êtres singuliers ayant une consistance pour eux-mêmes et indifférents à son égard. En réalité, pourtant, l'universel est le fondement et le sol, la racine et la substance du singulier. » La « volonté de tous », en tant que somme, consiste précisément en un tel lien extérieur. Hegel poursuit en opposant l'universel véritable comme fondement des individus à l'universel superficiel comme trait d'union extérieur aux individus : « Si nous considérons, par exemple, Caius, Titus, Sempronius et les autres habitants d'une ville ou d'un pays, le fait qu'ils sont tous ensemble des hommes n'est pas simplement quelque chose qui

81 *Ibid.*, p. 593.

82 Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social*, op. cit., p. 68.

83 *Ibid.*

84 HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, PUF, Paris, 1998, p. 315.

85 *Ibid.*, p. 599.

leur est commun, mais leur *universel*, leur *genre*, et tous ces êtres singuliers ne seraient absolument pas sans ce genre qui est le leur<sup>86</sup>. » Ce qui revient à tous les individus simplement parce qu'il « leur est commun » relève d'une universalité purement nominale, comme le montre l'exemple du lobe auriculaire : « On a remarqué que les hommes, à la différence des animaux, ont ceci de commun entre eux (*miteinander*), qu'ils sont pourvus d'un lobe auriculaire. Il est cependant évident que même si l'un ou l'autre venait à n'avoir pas de lobe auriculaire, l'être qui est le sien par ailleurs, son caractère, ses capacités, etc., ne seraient pas touchés par là, alors qu'au contraire il n'y aurait aucun sens à supposer que Caius pourrait d'aventure aussi ne pas être homme et pourtant être brave, instruit, etc.<sup>87</sup>. » On aperçoit très clairement à travers cet exemple l'opposition entre ce qui est commun *aux* hommes, ou ce qu'ils ont *de* commun *entre* eux, et l'universel que constitue leur genre (l'essence humaine) : un homme privé de lobe auriculaire ne cesse pas pour autant d'être un homme en ce qu'il « est dans (*im*) l'universel », et c'est seulement par un tel fondement intérieur qu'il lui est donné de pouvoir être brave ou instruit dans la mesure où ces qualités particulières ne peuvent appartenir à un homme que s'« il est avant toutes choses un homme comme tel ». Bref, ce qui est simplement commun aux hommes (le lobe auriculaire) leur est accidentel et extérieur, alors que ce qui est vraiment universel (leur humanité) leur est essentiel et les détermine intérieurement. À la lumière de cette opposition, on peut comprendre l'insatisfaction de Hegel à l'égard tant du « point de vue universel » de Kant que de la « volonté de tous » de Rousseau : le premier parce qu'il est seulement un point de vue subjectif qui ne procède pas de l'essence humaine, la seconde parce qu'elle n'est qu'une somme.

La seule manière d'échapper au naturalisme et à l'essentialisme est de poser en principe que ce n'est pas en raison de leur caractère commun que certaines choses sont, ou plutôt doivent être, des choses communes, pas davantage que ce n'est en raison de leur identité d'essence ou de leur appartenance à un même genre que les hommes ont quelque chose *en* commun, et pas simplement quelque chose *de* commun. Au sens où nous l'entendons ici, le commun ne se confond pas avec une propriété partagée par tous les hommes (la raison, la volonté, la perfectibilité, etc.). Il n'est pas non plus l'humanité comme collectif, ce que Kant appelle l'« ensemble de l'espèce humaine », il n'est pas ce que tous les hommes ont en commun, même si l'on précise que ce commun-ci « ne doit pas être

---

86 *Ibid.*

87 *Ibid.*

interprété en termes d'appartenance » : « L'individu humain n'appartient pas à l'humanité comme il appartient à une famille, une tribu, une caste ou un État-nation. Il a l'humanité en partage avec tous les autres êtres de son espèce, ce qui est tout autre chose<sup>88</sup>. » On peut bien dire qu'à cette humanité entendue comme collectif correspond un « État universel des hommes », mais à la condition de préciser qu'un tel État n'a de réalité que dans le monde suprasensible<sup>89</sup>. En définitive, le commun n'est ni l'humanité comme essence morale ou dignité (*Menschheit*), ni l'humanité comme espèce (*Menschengattung*), ni l'humanité comme aptitude à sympathiser avec les autres hommes (*Humanität*), qui n'est pas sans rapport avec la faculté de penser en se mettant à la place d'autrui dont nous avons parlé plus haut<sup>90</sup>. Le commun est à penser comme co-activité, et non comme co-appartenance, co-propriété ou co-possession.

Pour la même raison de fond, on se refusera à suivre Nietzsche lorsqu'il déprécie l'universel en le réduisant à une norme moyenne à laquelle tous les hommes devraient se conformer pour mieux lui opposer le « noble » ou le « rare ». Non seulement parce que c'est là jouer un peu facilement du commun comme « vulgaire » contre le commun comme « universel » générique en faisant du premier la vérité du second, mais aussi et surtout parce que le commun au sens où nous l'entendons ne définit pas *a priori* un type d'homme – psychologique ou social – indépendamment de l'activité pratique des individus eux-mêmes. Dans le § 43 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche soutient qu'il ne peut y avoir de « bien commun » (*Gemeingut*) pour cette raison que ce qui est vraiment un bien ne peut être commun : « “Mon jugement est *mon* jugement : autrui n'y a pas droit si facilement”, dit peut-être un tel philosophe de l'avenir. On doit se défaire du mauvais goût consistant à vouloir être en accord avec beaucoup de monde. “Bien” n'est plus un bien lorsque c'est le voisin qui l'a à la bouche. Et comment pourrait-il donc y avoir un “bien commun” ? ! Le mot se contredit lui-même : *ce qui peut être commun n'a jamais que peu de valeur*”<sup>91</sup>. » Il s'agit ici pour l'essentiel de la valeur du jugement en tant qu'elle est révélatrice d'un certain type d'homme, le jugement qui a vraiment de la valeur étant celui qui ne recherche pas l'accord des autres – contrairement à l'idée kantienne d'un *sensus communis* comme règle du jugement « ouvert » –, il tire sa valeur de sa rareté et sa rareté du type d'homme qui l'énonce.

88 Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, *La Démocratie sans « demos »*, PUF, Paris, 2011, p. 138.

89 *Ibid.*, p. 137.

90 Pour la distinction de ces trois sens chez Kant, voir *ibid.*, p. 132-133.

91 NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, Garnier-Flammarion, Paris, 2000, p. 93.



### Commun et praxis

Contre ces façons d'essentialiser le commun, contre toute critique du commun qui réduit celui-ci à la qualité d'un jugement ou d'un type d'homme, il faut affirmer que c'est *seulement* l'activité pratique des hommes qui peut rendre des choses communes, de même que c'est *seulement* cette activité pratique qui peut produire un nouveau sujet collectif, bien loin qu'un tel sujet puisse préexister à cette activité au titre de titulaire de droits. Si « universalité » il y a, il ne peut s'agir que d'une universalité *pratique*, à savoir celle de tous les individus qui sont, à un moment donné et dans des conditions données, engagés dans une même tâche. Le commun ne peut être repensé qu'à la condition de rompre avec le face-à-face métaphysique du sujet libre et de la chose matérielle offerte à la prise souveraine de ce sujet. Pour cette raison, on s'attachera à promouvoir ici l'usage du substantif en parlant *du* commun plutôt que de se satisfaire du qualificatif « commun ». Non pas que l'on ne puisse s'autoriser à parler *des* communs pour désigner les objets construits et portés par notre activité, ce qui est déjà une forme de substantivation, mais surtout parce que l'on s'interdira de parler des « biens communs » ou même du « bien commun » en général. *Le commun n'est pas un bien*, et le pluriel ne change rien à cet égard, car il n'est pas un objet auquel doit tendre la volonté, que ce soit pour le posséder ou pour le constituer. Il est le principe politique à partir duquel nous devons construire des communs et nous rapporter à eux pour les préserver, les étendre et les faire vivre. Il est par là même le principe politique qui définit un nouveau régime des luttes à l'échelle mondiale.

On se refusera pour la même raison de fond à invoquer un mystérieux sens qui serait déjà actif dans la conduite des gens ordinaires (*the common men*) et qui consisterait avant tout dans le sentiment intuitif des « choses qui ne doivent pas se faire »<sup>92</sup>. On préférera à tout prendre le concept d'« économie morale de la foule », ou encore d'« économie morale des pauvres », forgé par l'historien Edward Palmer Thompson pour signifier un ensemble de pratiques et de valeurs visant à la défense des intérêts de la communauté contre une agression des classes dominantes<sup>93</sup>. Le commun

92 C'est la définition, passablement vague et négative, que l'on trouve dans l'essai de Jean-Claude MICHÉA, *Impasse Adam Smith*, Climats, Castelnau-le-Lez, 2002, p. 94.

93 Dans *La Formation de la classe ouvrière anglaise* (paru en anglais en 1963 et traduit en français en 1988), Thompson donnait l'exemple des pillages de magasins en période de hausse des prix. Ultérieurement, il définira cette économie en ces termes : « Une vision traditionnelle des normes et des obligations sociales, des fonctions économiques appropriées par les diverses parties de la communauté » (« The moral economy of the english crowd in the eighteenth century », *Past and Present*, vol. 50, 1971, p. 76-136).

n'est pas plus un principe moral abstrait qu'un type d'homme. Les hommes qui agissent pour construire du commun ne se laissent pas enfermer par avance dans un type psychologique identifiable, ni même dans une catégorie sociale aux contours définis, ils sont ce que leurs propres pratiques font d'eux. D'une manière générale, et conformément à l'une des vues les plus profondes de Marx (dans sa « VI<sup>e</sup> Thèse sur Feuerbach »), on posera ici que *ce sont les pratiques qui font des hommes ce qu'ils sont*. Et c'est à partir de leurs pratiques que l'on peut rendre compte du mouvement même des sociétés pour autant que, comme Marx l'a souligné, la société est le « produit de l'action réciproque des hommes <sup>94</sup> ».

On ne fera donc pas du commun l'équivalent d'un principe abstrait de « solidarité » susceptible de valoir aussi bien pour les jeux d'enfants que pour le combat militaire <sup>95</sup>. On ne le confondra pas non plus avec la conception sociologique qui, depuis Auguste Comte, a vu dans l'interdépendance générale des activités le fondement des obligations morales et la base ou la raison des édifices politiques. Cette grande idée, que l'on peut regarder comme une réinterprétation « sociale » de la représentation économiste de la division du travail, a été systématisée par Durkheim ou par le juriste Léon Duguit, lequel posait que la société était « une grande coopérative <sup>96</sup> ». Elle n'est pas sans lien surtout avec l'inspiration première du socialisme, avant sa double dégénérescence totalitaire et social-démocrate au XX<sup>e</sup> siècle, qui voyait dans la coopération du travail au sein de l'atelier un modèle de réorganisation de la société conçue comme grande « association ». Mais ni la sociologie ni le socialisme, en dépit de remarquables aperçus souvent tombés dans l'oubli, n'ont su tirer toutes les implications politiques de l'intuition selon laquelle l'activité humaine est toujours co-activité et co-obligation, co-opération et réciprocité. Et ceci pour une raison qui n'a rien de mystérieux. La trajectoire politique occidentale qui a fini par attribuer à l'État le monopole de l'« utilité commune » a conduit, d'un côté, à l'administration bureaucratique de la production et, de l'autre, à la gestion assurantielle du « social » comme

---

Au moins ce concept a-t-il le mérite de mettre les valeurs en relation avec des pratiques sociales et des luttes.

94 KARL MARX, Lettre à Annenkov, 28 décembre 1846, *Correspondance*, tome I, *Novembre 1835-décembre 1848*, Éditions Sociales, Paris, 1964, p. 448.

95 Peter Linebaugh affirme ainsi au début de son ouvrage *Stop Thief!* (PM Press, Oakland, 2014) : « La solidarité humaine telle qu'elle est exprimée dans le slogan "tous pour un et un pour tous !" est le fondement de la pratique du commun (*the fondation of commoning*). Dans la société capitaliste ce principe n'est autorisé que pour les jeux d'enfants ou le combat militaire » (nous traduisons).

96 Léon DUGUIT, *Souveraineté et liberté. Leçons faites à l'Université de Columbia*, Félix Alcan, Paris, 1920-1921, p. 167-168.

domaine intermédiaire entre l'État et le marché. Pour le dire autrement, les efforts qui, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, ont cherché à renouveler la pensée politique et la réflexion sociale pour mieux faire face au capitalisme n'ont pas réussi à fonder une politique du commun pleinement cohérente.

On se refusera à exclure le « social » et l'« économique » de l'institution du commun, comme se plaît à le faire une certaine philosophie politique « républicaine » ou « démocratique ». Pour celle-ci, la praxis politique rationnelle ne peut se confondre avec les activités de production et d'échange, plus ou moins animales, plus ou moins mécaniques, toujours forcément abandonnées au règne du besoin ou à la domination de la rationalité instrumentale, comme si cette supposée étanchéité du politique et de l'économique pouvait avoir la moindre réalité dans les sociétés contemporaines. On peut y voir un profond recul par rapport à ce qu'ont pu représenter le socialisme au XIX<sup>e</sup> siècle et le féminisme au XX<sup>e</sup> : l'irruption sur la scène politique des travailleurs et des femmes, jusqu'alors exclus du « commun ». Ces mouvements ont opéré une rupture dans la pensée politique en faisant du travail, de toutes les activités et de toutes les relations sociales des questions relevant directement du débat public. Cette séparation du commun et de l'économique chez Arendt ou chez Habermas s'explique en grande partie par l'expérience totalitaire du XX<sup>e</sup> siècle. La seule alternative possible face à la destruction de toute délibération rationnelle leur a semblé résider dans la protection, assez désespérée d'ailleurs, d'une sphère de l'« action » ou d'un « agir communicationnel » face à la colonisation économique. L'expansion du capitalisme, telle qu'elle s'accomplit aujourd'hui, nous interdit ce genre d'espérance. L'époque nous oblige plutôt à tout reprendre « à la racine ».

## Table

	<b>Introduction. Le commun, un principe politique</b>	<b>11</b>
	<i>La tragédie du non-commun, 11</i>	
	<i>L'émergence stratégique du commun, 16</i>	
Chapitre 1	<b>Archéologie du commun</b>	<b>21</b>
	<i>La coactivité comme fondement de l'obligation politique, 22</i>	
	<i>Le commun, entre l'étatique et le théologique, 25</i>	
	<i>La réification du commun, 32</i>	
	<i>Le commun, entre le vulgaire et l'universel, 40</i>	
	<i>Commun et praxis, 49</i>	
	Première partie	
	<b>L'émergence du commun</b>	
Chapitre 2	<b>L'hypothèque communiste, ou le communisme contre le commun</b>	<b>59</b>
	<i>Le communisme de la « communauté de vie », 62</i>	
	<i>Le communisme de l'« association des producteurs », 73</i>	
	<i>Le communisme d'État, ou la capture bureaucratique du commun, 79</i>	
	<i>L'État-Parti, instrument d'imposition de la logique productiviste, 82</i>	
	<i>Le commun de la démocratie contre le commun étatique de production, 86</i>	
	<i>Libérer le commun de sa capture par l'État, 90</i>	

Chapitre 3	<b>La grande appropriation et le retour des « communs »</b>	95
	<i>La nouvelle « enclosure » du monde</i> , 98	
	<i>Le paradigme de l'« enclosure des communs »</i> , 103	
	<i>Un renouveau des luttes contre le néolibéralisme</i> , 108	
	<i>Droit de propriété et concurrence par l'innovation</i> , 111	
	<i>La revendication des communs contre la « propriété intellectuelle »</i> , 115	
	<i>Le « grand récit » de l'expropriation des communs</i> , 120	
	<i>L'impérialisme comme exacerbation de la violence capitaliste</i> , 125	
	<i>La « dépossession » comme mode d'accumulation typique du capitalisme financier</i> , 127	
	<i>Les limites du paradigme de l'« enclosure des communs »</i> , 131	
Chapitre 4	<b>Critique de l'économie politique des communs</b>	137
	<i>« Biens privés » et « biens publics »</i> , 139	
	<i>La découverte des « biens communs »</i> , 143	
	<i>Le débat autour de la « tragédie des communs »</i> , 144	
	<i>L'institution au cœur des communs</i> , 148	
	<i>Le « cadre analytique » des communs</i> , 150	
	<i>Limites de l'analyse institutionnelle des communs</i> , 155	
	<i>D'un commun à l'autre</i> , 158	
	<i>La connaissance est-elle naturellement commune ?</i> , 160	
	<i>Les « bases constitutionnelles » des communs de la connaissance</i> , 165	
	<i>Une nouvelle éthique généralisable ?</i> 171	
	<i>« Libre » et « commun »</i> , 175	
	<i>L'illusion du « communisme technologique »</i> , 177	
	<i>Les « communs de la connaissance » vus depuis le capital</i> , 179	
Chapitre 5	<b>Commun, rente et capital</b>	189
	<i>Définir le commun</i> , 192	
	<i>Capitalisme cognitif, rente et vol</i> , 197	
	<i>Proudhon : le commun comme force sociale spontanée</i> , 205	
	<i>Marx : la production historique du commun par le capital</i> , 214	
	<i>Commun du capital et commun ouvrier</i> , 218	
	<i>Sortir des deux modèles</i> , 225	

Deuxième partie

**Droit et institution du commun**

Chapitre 6	<b>Le droit de propriété et l'inappropriable</b>	233
	<i>L'activité de « mettre en commun » (koinônein) comme institution du commun (koinôn), 234</i>	
	<i>L'« illusion de la propriété collective archaïque », 240</i>	
	<i>L'avènement de l'individualisme propriétaire, 250</i>	
	<i>La « summa divisio » (« division suprême ») : droit public et droit privé, 259</i>	
	<i>Le domaine public, la propriété de l'État et la « res nullius », 263</i>	
	<i>Usage et administration de l'indisponible, 269</i>	
	<i>Primauté des pratiques créatrices de droit sur l'État, 273</i>	
	<i>Le commun de l'« être-en-commun » et le commun de l'« agir commun », 276</i>	
Chapitre 7	<b>Droit du commun et « droit commun »</b>	285
	<i>Un mythe national : la « continuité organique » de la Common Law, 288</i>	
	<i>Une référence fondatrice : la Magna Carta, 297</i>	
	<i>La Magna Carta : un document en attente d'accomplissement ? 309</i>	
	<i>Coutume, commun, Common Law, 313</i>	
	<i>La « guerre de la forêt » et le Black Act (1723), 318</i>	
	<i>La coutume comme lieu d'un conflit, 321</i>	
Chapitre 8	<b>Le « droit coutumier de la pauvreté »</b>	325
	<i>Une « loi » contraire au « droit rationnel », 329</i>	
	<i>« Coutumes de la pauvreté » contre « coutumes des privilégiés », 337</i>	
	<i>Quel fondement juridique pour les coutumes de la pauvreté ? 346</i>	
	<i>« Pauvreté physique » et « pauvreté humaine », 347</i>	
	<i>L'« instinct juridique » des pauvres, 351</i>	
	<i>L'« activité » comme fondement du droit des pauvres, 354</i>	
	<i>L'hétérogénéité irréductible des coutumes de la pauvreté, 359</i>	
	<i>Le communisme des pauvres, obstacle au progrès ? 362</i>	

Chapitre 9	<b>Le commun des ouvriers : entre coutume et institution</b>	<b>367</b>
	<i>Coutumes et créations institutionnelles, 369</i>	
	<i>L'institution de la force collective, 371</i>	
	<i>La « constitution sociale », 377</i>	
	<i>Le fédéralisme comme organisation sociale et politique, 380</i>	
	<i>Le « droit prolétarien », 385</i>	
	<i>La coopération socialiste de Mauss et de Jaurès, 391</i>	
	<i>Transformer les hommes en transformant les pratiques sociales, 394</i>	
	<i>Que reste-t-il du commun des ouvriers ? 399</i>	
Chapitre 10	<b>La praxis instituante</b>	<b>405</b>
	<i>La réduction sociologique de l'institution à l'institué, 408</i>	
	<i>Institution, souveraineté, autorité, 411</i>	
	<i>Institution et pouvoir constituant, 415</i>	
	<i>Pouvoir instituant et imaginaire social, 421</i>	
	<i>Praxis et création, 429</i>	
	<i>La praxis instituante, 436</i>	
	<i>La praxis comme co-institution des règles, 440</i>	
	Troisième partie	
	<b>Propositions politiques</b>	
Proposition 1	<b>Il faut construire une politique du commun</b>	<b>459</b>
Proposition 2	<b>Il faut opposer le droit d'usage à la propriété</b>	<b>467</b>
Proposition 3	<b>Le commun est le principe de l'émancipation du travail</b>	<b>482</b>
Proposition 4	<b>Il faut instituer l'entreprise commune</b>	<b>490</b>
Proposition 5	<b>L'association dans l'économie doit préparer la société du commun</b>	<b>497</b>
Proposition 6	<b>Le commun doit fonder la démocratie sociale</b>	<b>506</b>

<i>Proposition 7</i>	<b>Les services publics doivent devenir des institutions du commun</b>	514
<i>Proposition 8</i>	<b>Il faut instituer les communs mondiaux</b>	527
<i>Proposition 9</i>	<b>Il faut instituer une fédération des communs</b>	546
	<b>Post-scriptum sur la révolution au XXI<sup>e</sup> siècle</b>	569
	<i>Retrouver la grandeur de l'idée de « révolution », 572</i>	
	<i>La révolution comme « auto-institution de la société », 575</i>	
	<i>Instituer l'inappropriable, 578</i>	
	<b>Index des principaux noms</b>	585