

# La république des biens communs : une alternative à l'ordre par le marché ?

Pierre Crétois

Nous nous proposons de définir les biens communs comme ce que nous participons collectivement à produire du fait de nos relations mutuelles, de l'addition de nos actions individuelles et de leurs conséquences dans le cadre d'un agir commun dont nous n'avons souvent aucune conscience claire. Les biens (et maux) communs, ainsi conçus, sont essentiellement des arrangements sociaux qui correspondent à la façon dont se conjoignent et s'articulent nos activités et nos choix individuels dans des ensembles plus vastes. Nous considérerons également des biens ou des maux comme communs parce qu'ils ont une valeur d'usage pour un nombre indéfini de personnes.

L'erreur serait de faire des biens communs de simples réalités inertes, données et extérieures. Or, selon nos hypothèses, il n'y a de commun que ce qui est investi d'agir. Y compris les biens communs globaux et leur dégradation sont tels parce qu'ils sont en relation avec notre activité. C'est la raison pour laquelle, également, nous montrerons que les biens communs sollicitent notre responsabilité collective. De ce fait, notre façon d'aborder la question des biens communs entretient donc une proximité avec celle Pierre Dardot et Christian Laval qui, dans le sillage des analyses de Castoriadis<sup>1</sup>, considèrent que le commun est le résultat d'une *praxis* collective, quelque chose que nous faisons ensemble par et à travers notre agir social dans une dynamique instituante<sup>2</sup>. Le commun, en ce sens, serait quelque chose qui relèverait d'une production plutôt que d'un bien. C'est ce qui rapproche, selon Pierre Dardot et Christian Laval, leur thèse de celle de l'économiste Elinor Ostrom :

Il convient de tirer les enseignements majeurs de l'économie politique des communs initiée par Ostrom et son équipe de l'université de l'Indiana. Cette analyse marque une

---

<sup>1</sup> « Telle est précisément la démarche de Castoriadis. Tout en admettant que l'étude du social doit partir de l'institution, il donne à ce 'fait' un tout autre sens que celui de la sociologie durkheimienne [...]. Contre la réduction sociologique de l'institution à l'institué, il fait valoir la primauté de l'instituant sur l'institué [...]. » Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris, La découverte, 2013, p. 421.

<sup>2</sup> « 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 c'est seulement cette activité pratique qui peut produire un nouveau sujet collectif [...] 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.* », *ibid.*, p. 49.

rupture avec le naturalisme de l'orthodoxie économique standard, en même temps qu'elle reconnaît sur le plan théorique l'actualité et l'effectivité de pratiques collectives souvent fort anciennes. Cette théorie introduit la dimension fondamentale des *institutions* dans la naissance et dans la gestion des communs, ce qui permet d'en conclure que ce n'est pas tant la qualité intrinsèque du bien qui vient déterminer sa 'nature' de commun que le système organisé de gestion qui institue une activité et son objet en commun<sup>3</sup>.

En effet, l'analyse d'Ostrom défend, par opposition à la thèse hardinienne de la tragédie des communs, qu'une stratégie coopérative pourrait rendre possible une gestion économiquement efficiente des biens communs. Elle apparaît donc se concentrer sur les relations sociales, notamment les stratégies de coopération, plutôt que sur la nature et l'analyse des biens communs. Cela s'explique par une approche en termes de théorie des jeux. Ce qui l'intéresse d'abord est l'efficacité comparée des stratégies non coopératives (qui, selon l'approche de Hardin, doivent échouer en ce qui concerne la gestion des biens communs) par rapport aux stratégies coopératives (dont elle considère qu'elles permettent une gouvernance économiquement efficiente des communs réfutant ainsi la prophétie hardinienne).

Pourtant, si elle parle de « communs » (*commons*), insistant d'avantage sur les relations de gouvernance, elle ne rompt pas, pour autant, avec l'analyse économique orthodoxe et accorde une importance cruciale à la typologie économique des biens due à Samuelson. Elle insiste, en effet, sur le fait que la stratégie coopérative qu'elle étudie s'applique seulement aux biens communs, du fait de leur structure (non-exclusifs mais rivaux<sup>4</sup>) et non aux biens privés (exclusifs et rivaux) dont la gestion a vocation à obéir aux mécanismes de marché. Il y aurait donc, en raison de la nature des biens communs, un type de gestion collectif spécifique, économiquement efficient qui ne conduirait pas à la tragédie, mais qui serait distinct à la fois des mécanismes de marché et de la contrainte étatique<sup>5</sup>. C'est précisément cette intuition qui nous apparaît devoir être retenue et soulignée : par leur nature même, les biens communs induisent des contraintes décisionnelles spécifiques que nous nous attacherons à analyser pour les généraliser. Cependant quelque attrayante qu'elle soit, l'approche d'Ostrom, dans la mesure où elle est spécifique à certains types de ressource, est moins englobante et totalisante que celle de Dardot et Laval qui voient dans le commun un principe général des sociétés<sup>6</sup>.

Dardot, Laval et Ostrom partagent néanmoins une conviction que l'on pourrait décrire comme spontanéiste dans la mesure où ils ont une préférence théorique et pratique pour l'auto-

---

<sup>3</sup> Pierre Dardot et Christian Laval, *op. cit.*, p. 186.

<sup>4</sup> Voir typologie de Samuelson, art. cit.

<sup>5</sup> Elinor Ostrom, *op. cit.*, p. 28 et suivantes.

<sup>6</sup> Pierre Dardot et Christian Laval, *op. cit.*, p. 23

organisation. C'est un point avec lequel nous prendrons une distance. En effet, les stratégies fondées sur le développement par le bas des biens communs (*community-based*), comme c'est le cas du mouvement coopératif, ne sont pas nécessairement à la hauteur de ce qu'exige la prise en charge des biens communs tels que nous les avons définis<sup>7</sup>. Il est bien connu que les coopératives ou les communs au sens d'Ostrom ne sont pas intrinsèquement vertueux d'abord parce qu'ils autorisent le développement, en leur sein, de rapports de domination<sup>8</sup>. Coopératives et communs ne sont pas intrinsèquement vertueux également parce qu'ils se conduisent comme des agents économiques comme les autres dans leurs échanges avec le reste de la société marchande qui est la nôtre et ne sont pas véritablement en mesure d'en changer ou d'en réguler les cadres normatifs. C'est pourquoi, quelque utile que soit leur défense, ils ne parviennent pas à se présenter comme des garants solides des biens communs. Nous défendons, au contraire de l'approche spontanéiste, l'importance de la coercition publique accompagné d'une théorie renouvelée de la vertu civique dans le cadre d'une république des biens communs<sup>9</sup> dont nous nous proposons de définir les cadres.

Nous consacrerons au champ ouvert par ces théories, le dernier moment de notre analyse. Nous rejoindrons Dardot et Laval quand ils considèrent qu'en agissant ensemble, nous produisons quelque chose qui dépend moins de la structure des biens et des ressources que des formes et des effets de notre agir. Cependant Dardot et Laval, refusant de décrire comme un *bien* ce que nous produisons ensemble par cet agir commun, négligent à la fois la question de la valeur collective de ce produit (même s'il s'agit d'une réalité inappropriable et inaliénable), et la façon dont cette chose commune induit des contraintes et procédures normatives tout à fait différentes de celles qui dérivent de l'économie des biens privés. Centrer notre analyse sur les biens communs n'implique pas, néanmoins, que, à la manière de l'analyse économique, nous en fassions une catégorie

---

<sup>7</sup> Voir par exemple Benoît Borrits, *Au-delà de la propriété*, Paris, La découverte, 2018.

<sup>8</sup> Pierre Crétois et Caroline Guibet Lafaye, « Réflexions politiques et éthiques contre la possibilité d'une autonomisation radicale des communs », *Éthique publique* [En ligne], vol. 17, n° 2 | 2015, mis en ligne le 18 avril 2016, consulté le 07 octobre 2024. URL : <http://journals.openedition.org/ethiquepublique/2225> ; Voir également Rémi Schweitzer, « Logiques d'appropriations et *communs*, le cas des bisses valaisans (Suisse) », Dans Pierre Crétois, *L'accaparement des biens communs*, Paris, Presses Universitaires de Nanterre, 2018.

<sup>9</sup> Notons que l'expression la « république des biens communs » a déjà été mobilisée dans le titre d'un ouvrage collectif. Mais ce très riche ouvrage, porté par des économistes hétérodoxes, porte davantage sur une série d'expériences concrètes que sur une théorisation normative. Certes, les auteurs conçoivent les biens communs comme une opportunité de refonder la citoyenneté et c'est un point sur lequel nos analyses convergent. Mais en l'absence de théorie claire de la république, ils ne parviennent pas à donner à l'expression un contenu mieux déterminé. C'est, au contraire, ce à quoi nous nous attachons dans cet ouvrage. Voir Nicole Alix, Jean-Louis Bancel, Benjamin Coriat et Frédéric Sultan (dir.), *Vers une république des biens communs*, Les liens qui libèrent, 2018. David Bollier défend également une idée assez proche en voyant les communs des lieux d'expérimentation de nouvelles formes de coopération en rupture avec les logiques marchandes, David Bollier, *La Renaissance des communs. Pour une société de coopération et de partage*, Paris, Editions Charles Leopold Meyer, 2014.

spécifique. En effet, si les biens communs sont des *biens*, il nous semble qu'il ne s'agit pas d'une espèce de biens située entre les biens privés et les biens publics, mais que l'on peut les penser comme relevant d'une catégorie englobante.

Nous entendons montrer enfin que la ressaisie collective et volontaire des biens communs, entendus comme ce que nous faisons ensemble, la plupart du temps sans en avoir conscience, sur le plan politique peut être conçue comme le fondement d'une république des biens communs. Nous nous proposons de montrer que la structure propre aux biens communs ainsi produits exige nécessairement des décisions partagées d'une autre nature que les mécanismes de marché. L'ordre par les biens communs apparaît ainsi comme conduisant à un mode d'organisation social tout à fait rival de celui qui nous a été imposé par l'idéologie propriétaire et les logiques marchandes.

### *Pourquoi l'analyse économique a pu considérer que les biens communs posaient problème ?*

Avant de préciser ce que nous pouvons entendre par une république des biens communs, il convient de rappeler les obstacles théoriques qui lui font face. Il s'agit, pour cela, de revenir à certaines critiques des biens communs opérées par les défenseurs de l'économie de marché afin de voir s'il est possible de les renverser pour en dégager une théorie politique positive des biens communs. L'intérêt des réfutations que nous allons reprendre est qu'elles montrent que les biens communs doivent être considérés comme économiquement suboptimaux du fait des contraintes normatives que leur structure impose aux choix des agents économiques. À l'inverse, le régime de propriété privée et du marché devraient prévaloir parce que les contraintes formelles qu'il introduit seraient de nature à maximiser l'efficacité économique.

Le paradigme de la « tragédie des communs » s'est imposé avec Garrett Hardin dans la suite de son célèbre article de 1968. Cet article a été au cœur d'un débat dans le sillage duquel Ostrom se situe avec la ferme intention de réfuter la thèse d'une pente tragique des communs. Mais avant de proposer son alternative, Ostrom restitue les motivations théoriques sous-jacentes à la position hardinienne. Elle souligne qu'il existe principalement trois modèles influents qui justifient le rejet des communs : (i) la tragédie des communs, (ii) le jeu du dilemme du prisonnier et (iii) la logique de l'action collective olsonienne avec la figure du passager clandestin (*free rider*)<sup>10</sup>. Revenons d'abord plus en détail et de façon plus systématique que nous ne l'avons fait jusque-là sur les critiques

---

<sup>10</sup> Ostrom, *op. cit.*, p. 14-19.

adressées aux biens communs par les défenseurs du marché en complétant le dénombrement qu'en fait Ostrom par d'autres critiques notamment celles de James Buchanan.

- *Le problème de la « tragédie des communs ».*

La « tragédie des communs » renvoie à l'épuisement des ressources qui doit nécessairement résulter du coût sur les biens communs d'activités individuelles maximisatrices dans un contexte non coopératif. Pour reprendre le célèbre exemple d'Hardin, dans la gestion d'un bien commun, comme un champ partagé, chacun serait prisonnier d'un calcul où il maximiserait son intérêt au détriment de la conservation du bien commun. Pour Hardin, comme chacun peut profiter des biens communs sans limite en privatisant les gains et collectivisant les pertes, les biens communs ne permettent pas une gestion efficace et sont voués à la surexploitation.

En effet, du fait de la nature du calcul d'intérêt que chacun opère, les individus vont préférer accroître leur profit individuel en consommant autant que possible les biens en libre-accès pour leur utilité propre parce que la perte est collectivisée et représente donc, pour chacun, qu'une fraction de ce qu'ils gagnent (et plus le nombre de co-usagers s'accroît, plus la dilution de la perte est grande ainsi donc que son caractère insensible). Par conséquent, chaque individu est incité à consommer le plus possible des ressources communes jusqu'à ce qu'elles s'épuisent.

*A contrario*, l'introduction de mécanismes d'appropriation privative permettrait de transformer le calcul d'intérêt opéré par les individus : en effet, cette fois chaque unité de pâturage consommée par l'introduction d'une tête de bétail supplémentaire représenterait une perte entière pour chacun des propriétaires des lopins. L'internalisation des coûts, vient donc déjouer l'emballement des externalités, et aurait pour effet mécanique de rendre chacun beaucoup plus responsable quant à la consommation des ressources auparavant communes d'une façon qui en permette la préservation, la gestion raisonnable et durable tout en maximisant la satisfaction de l'intérêt de chacun. Certains mécanismes de marché parviendraient en même temps à introduire des contraintes favorisant la préservation des biens communs tout en accroissant le niveau de satisfaction des individus. C'est une méthode souvent utilisée une fois généralisée à l'image des compteurs individuels mis en place dans les immeubles à système de chauffage collectif : l'internalisation du coût de l'usage collectif par des mécanismes de droits de tirage individuels permettrait ainsi de façon bien plus efficace de responsabiliser les personnes. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle bien des institutions internationales comme la Banque Mondiale ont longtemps considéré qu'il était important de sortir les pays en développement des formes de possession traditionnelle à dimension souvent collective

pour leur imposer des mécanismes d'appropriation privative plus favorables à la responsabilisation, au développement et à la préservation de la ressource<sup>11</sup>.

- *Le problème du dilemme du prisonnier.*

Comme Ostrom le souligne, un autre des problèmes qui se pose tient au fait que, dans certains jeux non coopératifs, la meilleure stratégie que des agents maximisateurs vont adopter est, en réalité, sous-optimale sur le plan collectif. C'est, par exemple, le cas du dilemme du prisonnier où deux personnes accusées d'un même crime, pensant se disculper en dénonçant l'autre (convaincues également que l'autre va les dénoncer), se trouvent dans une situation d'être l'une et l'autre reconnues coupables. Le résultat de leur choix détériore donc la situation qui serait la leur si elles avaient adopté une stratégie de coopération en plaçant non-coupables<sup>12</sup>. L'existence, dans certains cas, de choix individuels apparaissant individuellement plus utiles alors qu'ils conduisent à une perte collective est précisément l'intuition pessimiste qui anime la réflexion de Hardin et qui le conduit à défendre l'introduction de contraintes empêchant l'existence de ce type de tentation. Si ces situations existent, c'est aussi que la prophétie de Smith selon laquelle chacun accroîtrait nécessairement l'utilité collective en travaillant pour son utilité propre est au moins discutable sinon fausse<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Voir par exemple Terry L. Anderson, Pamela S. Snyder, *Water Markets: Priming the Invisible Pump*, Washington D.C., Cato Institute, 1997. Terry L. Anderson, art. cité. En France, Max Falque s'est fait le porteur de ces idées venues d'outre-Atlantique : Max Falque, « Libéralisme et environnement », *Futuribles*, 97, 1986, p. 40-55 ; Max Falque, « Protéger l'environnement : gestion patrimoniale et/ou nouvelle économie des ressources », *Politiques et Management Public*, 1992, p. 1-32 ; Max Falque, Henri Lamotte (éd.), *Biodiversité : Droits de propriété, économie et environnement*, Bruxelles, Bruylant, 2012. Voir Fabien Locher, « Les pâturages de la guerre froide : Garrett Hardin et la « tragédie des communs », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2013/1 n° 60-1, p. 7 à 36, p. 31 et suivantes.

<sup>12</sup> Ce dilemme formalisé par Albert W. Tucker peut être décrit de la façon suivante : deux suspects sont emprisonnés de façon séparés (de sorte qu'ils ne puissent pas coopérer ni savoir ce que l'autre dira). Le juge sait qu'ils sont coupables mais ne dispose d'aucune preuve. Chacun a deux possibilités : soit avouer le crime soit nier. S'ils nient, le juge les prévient qu'il leur infligera une peine mineure. S'ils avouent, ils auront une peine allégée. Si l'un avoue et que l'autre nie, le premier aura une peine très allégée et l'autre une peine très sévère. Comme ils ne peuvent communiquer, ils vont choisir de dénoncer l'autre pour voir leur peine très allégée. De cela résulte que, par intérêt, ils sont conduits à faire un choix qui leur inflige à l'un comme à l'autre la peine la plus lourde.

<sup>13</sup> « Nous ne pourrions guère avancer vers cet optimum tant que nous n'aurons pas explicitement exorcisé l'esprit d'Adam Smith dans le domaine de la démographie pratique. En économie, *La Richesse des nations* (1776) a popularisé 'la main invisible', l'idée qu'un individu qui 'ne pense qu'à son propre gain' est, pour ainsi dire, 'conduit par une main invisible [...] pour l'intérêt de la société.' Adam Smith n'affirmait pas que cela soit invariablement vrai, et peut-être aucun de ses disciples ne l'a fait par la suite. Mais il contribua à une tendance dominante qui empêche l'action positive fondée sur l'analyse rationnelle : la tendance à supposer que les décisions individuelles seront en fait les meilleures pour toute la société. Si cette hypothèse est correcte, elle justifie le maintien de notre politique actuelle de laissez-faire en matière de reproduction. Si elle est correcte, nous pouvons supposer que les hommes contrôleront leur fécondité individuelle afin de

- *Le problème du free-riding.*

Un dernier modèle critique structurant, selon Ostrom, le paradigme hardinien de la « tragédie des communs », est lié au précédent et tient à la nature même des biens communs qui favoriserait les mécanismes de passagers clandestins tels qu'ils ont été formalisés par Mancur Olson dans son célèbre *Logique de l'action collective*<sup>14</sup>. Voici comme Ostrom en restitue l'idée :

Olson entreprend une remise en cause systématique du grand optimisme exprimé dans la théorie de groupe, selon laquelle des individus aux intérêts communs agiront volontairement pour tenter de servir ces intérêts [...]

L'argument d'Olson repose largement sur le principe qu'un individu ne peut être exclu de la jouissance des bénéfices d'un bien collectif, une fois que le bien est produit, n'est guère incité à contribuer volontairement à la fourniture de ce bien<sup>15</sup>.

Les biens communs sont non exclusifs, ce qui signifie qu'il est difficile ou coûteux d'exclure quelqu'un de leur utilisation. Par exemple, les ressources halieutiques dans l'océan ou l'air pur sont accessibles à tous. Ainsi, quand un bien est commun, cela inciterait les individus qui veulent en profiter à adopter des comportements de passagers clandestins au sens où Buchanan y a également insisté dans le sillage de Mancur Olson en faisant référence à un exemple dû à Hume d'une zone marécageuse assainie par une communauté villageoise<sup>16</sup>. Dans ce cas, chacun a tout intérêt à laisser les autres faire le travail pour profiter de l'assainissement de la zone sans avoir à fournir d'effort, c'est-à-dire à assumer le fardeau engagé par la mise en valeur du terrain commun. Alors les membres de la communauté qui auront travaillé à l'amélioration de la zone seront lésés par ceux qui n'auront rien fait mais profiteront néanmoins des effets positifs de l'effort des premiers. Ainsi, à l'image des parcelles asséchées par l'effort de certains, les biens communs bénéficient gratuitement à tous alors qu'en réalité ils représentent un coût, ils demandent de l'entretien ou une prise en charge quelconque de leurs usagers. Chacun a donc intérêt à faire peser le coût de la prise en charge des biens communs sur les autres tout en profitant de l'avantage que représente le fait d'y avoir un accès gratuit.

---

produire la population optimum. Si cette hypothèse est erronée, nous devons réexaminer nos libertés individuelles pour voir lesquelles sont défendables. » Garrett Hardin, *op. cit.*, p. 25-26.

<sup>14</sup> Mancur Olson, *op. cit.*

<sup>15</sup> Ostrom, *op. cit.*, p. 18-19.

<sup>16</sup> James Buchanan, *Les limites de la liberté, op. cit.*, p. 44.

La définition des droits de propriété permettrait, au contraire, de responsabiliser les individus mais aussi de rendre contraignant le fait de payer pour avoir accès à un avantage ou à une ressource. Alors que chacun peut bénéficier de l'éclairage public sans payer d'impôts, les mécanismes de marché créent des contraintes formelles qui font obstacle à l'accès gratuit et à l'incitation à se conduire comme un passager clandestin. En effet, si j'ai une orange et que vous avez une pomme, si je veux votre pomme, il faudra que je vous paie en vous donnant l'orange dont vous avez envie. Je ne pourrai avoir votre pomme gratuitement sans être contraint de la payer<sup>17</sup>. Les mécanismes de marché par l'appropriation privative évitent ainsi que se produisent des phénomènes de passager clandestin et favorisent une coordination spontanée fondée sur le consentement de tous les partenaires sans que nul ne soit lésé. Ils permettent donc la coordination des agents en les engageant de façon contraignante dans des conduites de coopération plutôt que les attitudes individualistes voire égoïstes des *free-riders* jouissant gratuitement des biens communs.

- *Biens communs et profitabilité*

Nous avons là restitué les trois lignes critiques repérées par Ostrom comme étant constitutives de la position hardinienne. Mais celles-ci ne restituent pas exhaustivement les réserves de bien des théoriciens orthodoxes de l'économie de marché à l'endroit des biens communs. Une autre objection que nous n'approfondiront pas porte sur l'absence de profitabilité des biens communs et leur incapacité à produire de la richesse du fait même que, les droits de propriété n'étant pas définis en leur sein, ils ne peuvent donner lieu à des échanges marchands.

Les transactions à leur sujet sont coûteuses pour ceux qui les financent sans pour autant créer de marché lucratif. Ainsi, la non exclusivité propre à la nature des biens communs rend difficile la création de droits de propriété clairs, ce qui est, au contraire, fondamental pour le fonctionnement des marchés. En effet, pour pouvoir rendre lucrative l'exploitation d'un bien ou pour pouvoir le vendre, il faut qu'il y ait sur lui des droits de propriété exclusifs définis, ceux-ci étant la condition des échanges marchands. Ainsi, Hernando de Soto dans son *Mystery of Capital* a bien montré le lien profond entre régime d'appropriation privative et développement d'un capitalisme capable d'enrichir toute la société<sup>18</sup>. C'est précisément l'absence de droits de propriété et le collectivisme qui expliqueraient la pauvreté irréductible de l'ex-Union Soviétique. Il n'est pas ici le lieu d'y revenir dans le détail.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>18</sup> Hernando de Soto, *The Mystery of Capital*, *op. cit.*



- *Le problème de la dictature de la majorité.*

Au-delà de cet argument relativement évident, portant sur l'apparente supériorité économique des biens privés par rapport aux biens communs, il existe d'autres objections qui attaquent de façon plus fine les failles propres à la gestion des biens communs, objections que nous avons d'ores et déjà évoquées mais que nous rappelons synthétiquement pour clarifier l'exposition. Ainsi, disent les théoriciens du marché comme Buchanan, les décisions au sujet des biens communs ne réunissent pas les conditions d'un accord unanime à leur sujet, c'est-à-dire d'un accord qui fasse l'objet d'un consentement entier de tous sans coercition. La seule façon de parvenir à un consensus entre les multiples usagers des biens communs suppose soit d'admettre que l'on ne peut mettre tout le monde d'accord et de renoncer à cette perspective, soit des procédures artificielles permettant un choix collectif et ayant nécessairement pour effet de contraindre une ou plusieurs des parties prenantes minoritaires qui doivent alors se plier à la décision de la majorité<sup>19</sup>.

Or, contre la logique nécessairement coercitive à laquelle conduit la structure des biens communs, on pourrait opposer les décisions volontaires et spontanées auxquelles donnent lieu les transactions marchandes. En effet, la définition des droits de propriété permettrait l'émergence des marchés et rendrait aussi seuls possibles des contrats consentis par toutes les parties prenantes. Quand quelqu'un achète un produit sur le marché, il ne le fait pas du fait d'une coercition externe, il le fait parce qu'il y consent et il y consent parce qu'il améliore ainsi son utilité malgré la dépense nécessaire à son acquisition : la dépense est toujours moins importante que le gain (sinon la transaction n'aurait pas lieu) alors que la dépense sous la contrainte du collectif en matière de biens communs peut être plus importante que le gain (c'est souvent ainsi que le financement des biens publics par la fiscalité est conçu comme une pure et simple extorsion).

Ainsi, au contraire de la gestion des biens communs, les marchés n'améliorent jamais la position de l'un en dégradant celle d'un autre, ils sont efficaces ou optimaux. Par conséquent, la rupture de la communauté des biens, la définition des droits de propriété et les mécanismes de marché devraient être privilégiés parce qu'ils permettent l'intégration harmonieuse des volontés individuelles dans une coopération fondée sur le consentement et le bénéfice mutuel au sein des marchés.

- *Le problème des coûts de transaction.*

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 46.

Enfin, un dernier argument porte sur le caractère coûteux des prises de décisions portant sur les biens communs, autrement dit sur ce que les économistes appellent les « coûts de transaction ». En effet, les délibérations démocratiques rendues nécessaires par la structure même des biens communs ont un coût non négligeable si l'on veut parvenir à l'intégration des intérêts individuels dans une décision collective. En effet, si les biens communs appartiennent à tous leurs usagers alors il faut qu'il existe des procédures de négociation entre ces *n* usagers pour parvenir à une décision véritablement collective<sup>20</sup>. Or, le temps pris à ces délibérations démocratiques où l'intérêt des uns est discuté par l'intérêt des autres est coûteux en temps et donc en ressources qui pourraient être investies dans des activités productives. La démocratie induite par les nécessités de gestion des biens communs doit donc nécessairement avoir un impact négatif sur la productivité générale au sein de la société.

C'est précisément parce que les coûts de transaction portant sur les biens communs sont infiniment plus importants que ceux qui concernent des transactions privées où il ne s'agit que de mettre d'accord les deux ou trois parties prenantes au contrat que Buchanan considère qu'il est économiquement plus efficace d'en passer par des mécanismes d'appropriation privée permettant le marché plutôt que par les biens communs. Y compris pour les marchés, les coûts de transaction ne sont jamais nuls, il n'empêche qu'ils sont grandement diminués par rapport à la lourdeur des procédures démocratiques impliquées par l'existence d'un bien commun.

C'est aussi pour cela que la gestion des biens communs est souvent déléguée à une administration qui les prend en charge à la place des usagers. S'il fallait, en effet, réunir tous les usagers de la bibliothèque pour définir les fonds, les règlements... le temps pour sa gestion serait énormément allongé et il n'est pas certain que les usagers seraient prêts à assumer le coût en temps de cette gestion vraiment commune du bien commun. Mais, cette délégation pose à nouveaux frais le problème du consentement présumé des usagers aux décisions de l'administration, consentement présumé qui peut être vu comme un consentement extorqué. C'est aussi pour cette raison que la plupart des théoriciens de l'économie de marché considèrent que le financement d'un bien commun comme une bibliothèque peut être exigé de tous mais que sa gestion serait mieux assurée par un prestataire privé qui obéit aux mécanismes de marché.

Nous ne revenons pas ici dans le détail de la critique des institutions publiques et de la démocratie par Hayek ou Buchanan qui ne font, globalement, qu'approfondir ces critiques et en tirer des

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 44.

conséquences sur les règles d'une gestion publique efficiente à l'aune des standards de l'économie de marché.

- *Biens communs et coordination.*

Hardin et Buchanan ont précisément insisté sur les raisons pour lesquelles la structure des biens communs devait avoir des conséquences indirectes bien plus défavorables que la structure des biens privés et des mécanismes de marché que permet leur définition. Ce constat est, en soi, d'une pertinence remarquable : le problème n'est pas que les biens communs soient communs, il est que, ce faisant, ils interdisent que les choix individuels puissent s'inscrire dans des structures permettant le maximum d'efficacité. C'est précisément sur ce point qu'Ostrom les contredit. Elle remarque également que les biens communs modifient les contraintes formelles s'imposant aux choix des agents.

Elle commence par démontrer que la conception hardinienne des biens communs est réductrice – dans la mesure où un bien commun n'est pas nécessairement un bien en libre-accès – et que, dans certains cas, les structures qu'ils induisent peuvent être optimales si leurs usagers mettent en place des stratégies coopératives qui leur permettent d'éviter les conséquences tragiques du dilemme du prisonnier. Ostrom n'est pas une économiste hétérodoxe qui renoncerait à la théorie de l'agent rationnel maximisateur. Elle montre seulement que la structure propre aux biens communs change les contraintes formelles du choix ou du calcul rationnel et que ce changement de la structure du choix peut être optimal pour certains types de ressources partagées.

La gouvernance des biens communs nous oblige, en effet, à coopérer d'une autre façon que par le marché :

- (a) la gouvernance des biens communs exige que les préférences ne soient pas satisfaites immédiatement. Elle nécessite que, dans un premier temps, tous se mettent d'accord par des formes de délibération ou de négociation (non par des échanges bilatéraux mutuellement bénéfiques) sur la façon dont chacun sera autorisé à satisfaire ses préférences dans un cadre collectivement accepté (il faut, par exemple, que les membres d'une pêcherie collective discutent entre eux des droits de tirage individuel, des heures de pêches, de ses modalités...),
- (b) dans la mesure où les biens communs sont rivaux mais non exclusifs (les usagers des biens communs ostromiens jouissent néanmoins d'un droit d'exclusion), la gouvernance des biens communs suppose que tous y aient un accès garanti au travers d'un faisceau de droits partiels, discuté en commun, et qui permette de coordonner les usagers les uns vis-à-vis

- des autres en organisant les rapports sociaux portant sur la ressource partagée (au contraire des propriétés privées qui permettent la coordination par exclusion réciproque),
- (c) les biens communs exigent enfin que chacun prenne sa part de l'agir commun nécessaire à leur production et à leur préservation par une structure coercitive, assortie de droits, devoirs et de sanctions (sous la forme d'une responsabilisation collective distincte des logiques de marché).

Ainsi les critiques des biens communs élaborées par certains défenseurs de l'économie de marché négligent leur capacité à produire des phénomènes de coordination dans le cas où les agents mettraient en place des stratégies coopératives. Elinor Ostrom conteste donc le fait que pour jouir d'un bien d'une façon économiquement efficiente, il faudrait laisser à un propriétaire le bénéfice de toutes les libertés économiques qu'il est capable de comporter. En réalité, des conceptions plus distributives des droits partiels s'articulant les uns aux autres pour gérer des ressources partagées permettent d'organiser les relations sociales en s'appuyant sur des formes de gouvernance collectives parfois économiquement mieux adaptées que l'appropriation privative. Il apparaît donc incontestable que le partage peut devenir un mode de gestion alternatif (qui n'exclut pas certains types de marchandisation), ce partage inclut nécessairement des formes démocratiques de prise de décision<sup>21</sup>.

D'autre part, il convient de le souligner également, les phénomènes de marché centrés sur l'échange intéressé des biens privés censés surmonter la tragédie des communs, sont aussi responsables d'échecs de la coordination. Pensons aux coûts sociaux de la pollution dont nous avons parlé. En ce sens, les marchés fonctionnent souvent d'une façon qui ressemble au dilemme du prisonnier : chacun cherchant à y maximiser son intérêt sans coopération participe à faire des choix qui détériorent le niveau d'utilité collectif en matière de pollution et en matière sociale. Le marché qui part de la définition des droits et libertés individuels séparés dans l'espoir qu'il en ressortira nécessairement de façon indirecte une situation mutuellement bénéfique échoue, en réalité, à coordonner les individus de façon globale. C'est pourquoi la production et la conservation des biens communs sur le plan global ne doivent pas seulement être espérées comme des effets indirects et involontaires de l'optimum marchand, mais doivent pouvoir être un objet directement pris en charge.

---

<sup>21</sup> Cf. Elinor Ostrom et Edella Schlager , « Property-Rights Regimes and Natural Resources: A Conceptual Analysis », *Land Economics*, n°68, 1992 ; Fabienne Orsi, « Elinor Ostrom et les faisceaux de droit : l'ouverture d'un nouvel espace pour penser la propriété commune », *Revue de la régulation* [En ligne], 14 / automne 2013, mis en ligne le 14 février 2014, consulté le 26 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/regulation/10471>

*Dépasser Ostrom par une approche extensive des biens communs.*

Les communs d'Ostrom renvoient à des biens communs spécifiques. Les biens gouvernables en commun sont des ressources locales (pêcheries, forêts communales...) dont la communauté qui les prend en charge est délimitée et exclusive. Sont exclus des biens communs ostromiens ainsi que de leur gouvernance, ceux qui ne font pas partie de la communauté qui en a la charge et la jouissance. En outre, les *commoners* se conduisent comme des agents économiques vis-à-vis du monde extérieur : ils achètent des services, vendent les produits de leur travail dans des logiques de marché. Par conséquent, ils s'insèrent harmonieusement dans un monde marchand dont ils ne permettent pas de contester le principe. Enfin, les communs d'Ostrom se réduisent à une certaine catégorie de biens productifs, ils ne valent pas comme un modèle général d'organisation politique. Nous prétendons au contraire tenter de proposer un paradigme alternatif au modèle marchand.

Ainsi, l'approche d'Ostrom est fondamentalement prisonnière d'une conception étroite des biens communs qui tient au caractère positif et empirique de son étude. Pourtant, sur le plan normatif, il est légitime de se demander pour quelle raison limiter les biens communs aux seuls biens communs locaux observables comme les pêcheries, les forêts, les systèmes d'irrigation alors que ceux-ci s'inscrivent eux-mêmes toujours dans des biens communs plus vastes ? En effet, les biens communs ostromiens sont, eux-mêmes, des portions de biens communs plus vastes dont ils ne peuvent factuellement être extraits ou séparés : la pêche fait partie d'un écosystème marin, d'une société humaine, des marchés d'achat et de vente de poisson, d'ensembles plus vastes qu'elle contribue à façonner directement ou indirectement et dont elle ne peut être détachée.

Or, nous l'avons dit, selon Ostrom, les *commoners*, à l'image des propriétaires privés, disposent d'un droit d'exclure les tiers du commun qu'ils exploitent<sup>22</sup>. En ce sens, l'originalité de la gouvernance des communs sur le plan interne des rapports que les membres de la communauté entretiennent entre eux vis-à-vis de la ressource partagée, n'implique aucune différence avec la propriété privée quant à la faculté que les *commoners* ont d'exclure ceux qui seraient étrangers à la communauté des usagers. C'est du fait de ce droit d'exclure qu'une difficulté surgit dans la recherche d'une véritable théorie des communs. En effet, l'idée que certaines personnes puissent ne pas être prises en compte dans la gouvernance d'un bien commun indique que celui-ci n'est, en réalité, pas complètement commun. Il est commun seulement pour une communauté limitée d'usagers.

Or, si le bien commun local ne peut pas être séparé de biens communs plus vastes dans lesquels il s'insère, il n'existe pas de justification normative définitive à ce droit unilatéral pour une

---

<sup>22</sup> Elinor Ostrom et Edella Schlager, « Property-Rights Regimes and Natural Resources: A Conceptual Analysis », *Land Economics* (68/3), University of Wisconsin Press, p. 249-262, 1992, p. 252.

communauté d'exclure les tiers. Si cette thèse est juste, cela signifie que les biens communs ne sont pas seulement des dispositifs économiques subordonnés à la volonté et à la maximisation de l'intérêt de ceux qui les exploitent fussent-ils membres d'une communauté. Un bien réellement commun n'est pas tel que nous aurions le droit librement d'y inclure ou d'en exclure qui nous voulons en fonction de nos intérêts. Au contraire, s'il est véritablement commun, il fait surgir un ensemble d'obligations à l'égard de toutes les autres personnes usagères ou impliquées de fait par son usage ou son exploitation, sous un angle ou un autre.

C'est pourquoi, nous proposons de politiser l'approche d'Ostrom en défendant que les biens communs sont des réalités premières englobantes. Si l'on admet que toute chose particulière est nécessairement prise dans des biens communs, alors il convient de partir de ce fait pour penser la part légitime du propre. Loin de défendre un ordre par la propriété où la distribution optimale résulterait spontanément de la définition des droits individuels, nous défendons donc, au contraire, un ordre par les biens communs. Celui-ci ne nie pas la nécessité de délimiter le mien et le tien mais propose de le faire sur la base d'une réflexion sur leur insertion dans la logique des biens communs sur une base démocratique.

Cette thèse s'appuie sur une redéfinition de la notion de biens communs qu'il convient de formuler explicitement. Un bien commun est tel parce que son usage a des conséquences sur tous (ou potentiellement sur tous), c'est la raison pour laquelle on a appelé commun un bien dont la valeur d'usage est partagée au-delà du seul propriétaire privé (ou de la seule communauté d'usagers directs). Notre définition vaut évidemment pour les biens communs globaux comme l'eau, l'air, les océans, la calotte glaciaire, la biodiversité... Elle fonctionne également pour les biens communs socialisés comme les services publics quelle que soit leur nature. Mais, paradoxalement, elle est également valide pour les biens privés. L'exemple des moyens de production le démontre de toute évidence : même s'ils appartiennent à un propriétaire, leur usage ou leur gestion ont un effet sur les salariés, les actionnaires, les clients, le voisinage ou plus largement.

Nous pouvons également prendre l'exemple d'une ville souvent considérée comme une addition ou une juxtaposition de propriétés privées. Or, y compris la façade d'une maison privée dans un ensemble urbain contribue à façonner l'espace collectif et a donc une valeur d'usage qui ne regarde pas le seul propriétaire. À ce titre, sous une certaine perspective cette façade est un bien commun ou un aspect d'un bien commun. De la même manière, les espaces intermédiaires : routes, trottoirs, terrains vagues qui ont été conçus comme de simples passages d'un lieu privé à un autre, ne sont pas seulement des lieux par où l'on passe, mais des lieux où l'on vit ensemble dans le même espace.

La ville est précisément ce bien commun qui appartient à tous et que nous participons tous à produire sans même en avoir conscience<sup>23</sup>.

Le droit de propriété ne saurait donc nous permettre de nous accaparer absolument les choses à l'exclusion des autres, il doit être repris dans la structure inclusive des biens communs et ne fait qu'organiser les relations sociales qui se déploient en eux. En effet, nos droits de propriété empiètent sans même que nous le sachions, sur les lieux dans lesquels ils s'insèrent et que l'on ne peut les en retrancher totalement sans injustice. Comme l'écrit très justement Sarah Vanuxem, les choses ne sont pas des réalités que l'on peut prendre pour soi à l'exclusion des autres, ce sont des lieux qui nous hébergent et où nos milieux de vie se croisent et s'interpénètrent<sup>24</sup>.

L'essentiel des choses que nous achetons et utilisons s'intègre dans des écosystèmes. Ces choses dépendent, par exemple, d'un système de production ou de retraitement, qui interdit de les considérer comme des biens strictement privés. Une brosse à dent y compris quelle que soit son apparence inoffensive ou triviale a été produite par un système de production exploitif ou polluant. Sa production comme son devenir déchet également concernent tous ceux qui peuvent en être affectés. Aussi, en achetant et jetant une brosse à dent, nous ne faisons pas seulement une action qui nous regarde et affecte nos préférences et notre utilité mais nous participons avec les autres à produire ou à reproduire un bien ou un mal commun qui sollicite notre responsabilité politique. Aussi, dans la mesure où l'usage de toute chose a des effets sur les autres parce qu'il s'inscrit dans un écosystème plus large dont on ne peut l'arracher ni le séparer par des clôtures, cet usage participe d'un agir commun. Considérer que cet agir commun *produit quelque chose* qui est un bien ou un mal commun nous semble alors décisif pour penser les conditions d'une responsabilité collective issue du retour réflexif sur ce que nous faisons ensemble, y compris dans nos activités quotidiennes les plus triviales, sans même en avoir conscience ni même le vouloir.

Selon cette approche extensive, les biens communs ne sont pas une catégorie de biens située à côté des biens privés, ils sont une catégorie originaire et englobante. On ne peut retirer à une chose, y compris privée, la qualité d'être, à certains égards, commune parce que les conséquences, notamment coûteuses de son usage ou de son exploitation, ne sont pas limitables à son seul propriétaire. Pourtant, la représentation que nous avons de la propriété privée fait obstacle à la démocratisation et à l'introduction de normes et d'obligations sociales qui devraient pourtant s'imposer aux propriétaires s'il est vrai que ce qui leur appartient est toujours un fragment d'un bien commun.

---

<sup>23</sup> Mickaël Labbé, *Aux alentours. Regard écologique sur la ville*, Paris, Rivages et Payot, 2021.

<sup>24</sup> Sarah Vanuxem, *La Propriété de la terre*, Marseille, Wildproject, 2018, p. 70.

À l'issue de ce développement, il apparaît que les biens communs tels que nous les définissons entraînent, par leur structure même, des conséquences normatives essentielles :

- (a) ils impliquent une responsabilité collective contraignante qui interdit le *free-riding*,
- (b) ils sont la source d'une nouvelle forme de vertu qui oblige chacun à assumer une responsabilité politique, et qui lui interdit de ne pas prendre la part de ce qui est commun (y compris dans ses conduites privées les plus quotidiennes),
- (c) ils imposent de façon obligatoire la prise en compte à égalité de dignité du point de vue de tous ceux qui sont concernés par leur bon ou mauvais usage,
- (d) ils contraignent chacun à entrer dans des procédures de décision collective permettant aux préférences des uns de s'ajuster avec celle des autres non dans un cadre de négociations stratégiques mais pour parvenir aux meilleures décisions collectives,
- (e) ils imposent une structure de droits et de devoirs qui permet la coordination de l'activité de chacun à celle de tous dans le cadre d'un agir qui est indiscernablement individuel et collectif.

C'est à l'examen de ces conséquences normatives impliquées par la structure des biens communs que nous proposons maintenant de consacrer la suite de notre propos dans le but de clarifier ce que nous entendons par la formule « république des biens communs ».

#### *Conséquences normatives découlant de l'existence des biens communs.*

Il n'y a pas d'ordre complet qui découle de la propriété notamment parce que celle-ci n'entraîne aucune forme de responsabilisation en matière de sauvegarde des biens communs. Elle favorise même l'irresponsabilité vis-à-vis d'eux. C'est un constat qu'Hardin avait déjà opéré<sup>25</sup>. En effet, chaque propriétaire fait comme si son bien n'avait rien de commun et il contribue, tout en en profitant pour lui seul, à collectiviser les coûts induits par l'usage ou l'exploitation de celui-ci. Si la propriété déresponsabilise chacun à l'égard de l'aspect commun de son bien, seule une responsabilité de nature politique semble pouvoir être en mesure de contraindre chacun à assumer les coûts dont la propriété le protège. C'est, précisément, le fait que tout bien, y compris privé participe toujours d'un bien (ou d'un mal) commun qui génère une responsabilité politique autorisant le collectif à exercer une coercition sur ses membres. C'est pourquoi nous défendons le principe d'un ordre politique par les biens communs. Considérer les biens privés comme participant de certains biens communs, soulève ainsi des conséquences normatives de premier ordre.

---

<sup>25</sup> Garrett Hardin, *La tragédie des communs*, *op. cit.*



En effet, un bien commun n'est un bien réellement commun que si tous acceptent d'assumer les coûts nécessaires à sa production et à son entretien, c'est-à-dire de s'investir dans l'agir commun qui en permet l'existence et la conservation. Les biens communs font donc partie du genre de chose dont on ne peut pas dire que l'on a le droit de se détourner. Si un bien commun semble, comme nous l'avons rappelé au début de ce chapitre, sur le plan de l'analyse micro-économique, favoriser le *free-riding*, il doit, sur le plan de l'analyse politique normative, exclure absolument ces conduites. C'est pourquoi les biens communs font surgir une responsabilité nouvelle qui n'est ni économique ni juridique mais politique.

Là où un bien privé est dit exclusif parce qu'il est subordonné à la seule volonté du propriétaire excluant tout autre, la nature d'un bien commun, inclusive, est inversement telle que l'on ne peut soustraire personne à la décision qui le concerne. La notion de droit d'exclure en est donc sinon totalement retirée au moins très largement modérée, autant que le droit de s'exclure soi-même par le *free-riding*. Cette thèse s'explique précisément par le fait que l'usage des biens communs n'a pas des effets bornés à leurs seuls usagers immédiats et qu'il est prohibé de dégrader les biens et les conditions de vie des autres de façon non-consensuelle. Cela implique donc que toute personne susceptible de subir les effets directs ou indirects de leur utilisation ou exploitation devrait pouvoir participer à leur gouvernance. Par ailleurs aucune personne, incluse dans un bien commun et qui en jouit directement ou indirectement, ne peut s'excepter des charges que la conservation de celui-ci lui impose.

De ce fait, le groupe de ceux qui ont vocation à prendre des décisions au sujet des biens communs n'a pas de limite *a priori* parce qu'il renvoie à toute personne susceptible d'être affectée et l'ensemble de ces personnes ne peut faire l'objet d'une énumération définitive. Il est ouvert à toute nouvelle revendication. On comprend que la dimension normative des biens communs en tant qu'elle est contraignante et qu'elle impose à tous de prendre en compte le point de vue d'autrui, rend nécessaire le développement d'un point de vue civique et donne naissance à des forums. En ce sens, elle s'oppose aux logiques du marché qui permettent à chacun de faire prévaloir ses préférences et de n'être pas contraint de prendre en compte autrui. Par ailleurs, rappelons-le, les défenseurs du marché reprochent aussi aux biens communs d'exiger la participation de tous aux décisions qui concernent leur gouvernance, et donc d'être dispendieux en coûts de transaction<sup>26</sup> et de donner le droit aux majorités de faire prévaloir leur préférence en dégradant la situation des

---

<sup>26</sup> La théorie économique de l'État montre que l'importance des coûts de transaction en ce qui concerne les biens communs n'est pas fatale puisque l'État est une façon de déléguer leur gestion qui permet de diminuer les coûts de transaction. Voir la théorisation des coûts de transaction par Oliver Williamson, *The Mechanisms of Governance*, New York, Oxford University Press, 1996.

minorités. En effet, les biens communs ne fondent en rien des transactions économiques mais des relations politiques. Or c'est précisément parce qu'ils font droit à la relation politique démocratique qu'ils nous semblent, au contraire, précieux et fondateurs.

Ainsi, l'élargissement de la théorie ostromienne des biens communs impose un tournant normatif à notre réflexion. En effet, la prise en charge des biens communs ne peut pas être soumise aux seules préférences individuelles mais fait surgir des obligations universellement contraignantes<sup>27</sup> :

(a) les biens communs ne sont pas du type de ceux dont on a le droit d'exclure une personne concernée par leur usage ou impliquée sous un aspect ou un autre par les conséquences de leurs usages (au contraire de l'idée que les biens communs donnent à la communauté qui les gère le droit d'exclure les tiers) ;

(b) les biens communs ne sont pas tels que nous aurions le droit de nous en exclure nous-mêmes en nous en détournant ou en refusant de prendre en charge les obligations afférentes à leur existence (nous y reviendrons ultérieurement, car de là peut être déduit une conception spécifique de la vertu dans une république des biens communs).

#### *Des enjeux normatifs des biens communs à la responsabilité collective*

En outre, il y a un autre point de divergence partiel avec Ostrom : elle se concentre sur la gouvernance des *pool communs de ressources*, or notre définition des biens communs ne saurait être réductible à une approche ressourciste. Un bien commun n'est commun que relativement à l'agir dont il est investi : ce que nous participons à produire avec les autres est indiscernablement un bien et le résultat d'un agir collectif, pris dans et interrogeant cet agir. Les biens communs, en ce sens, sont une autre façon de penser ce qui anime cette réflexion à savoir la façon dont nos activités individuelles participent à produire des effets globaux sans même que nous n'en ayons conscience, effets qui sont susceptibles de recevoir une valeur (justes/injustes, bonnes/mauvaise, utiles/inutiles...). Ainsi le bien commun est non seulement un bien dont la valeur d'usage est partagée mais aussi un bien (ou un mal) qui est le produit de nos activités conjointes à partir duquel nous devons penser un agir et un vouloir commun, c'est-à-dire une nouvelle forme de responsabilité qui n'est pas juridique. En effet, nous produisons conjointement avec les autres sans même en avoir tout à fait conscience, des biens (ou des maux) communs qui ont une valeur

---

<sup>27</sup> Pierre Crétois, *La copossession du monde*, *op. cit.*

collective et qui, pour cela, ne sont pas appropriables ni appropriés mais sollicitent notre responsabilité collective.

Ce que nous contribuons à produire par notre activité ne se réalise pas comme un effet du destin ou d'une main invisible, mais, résulte d'un agir commun qui s'ignore. Aussi Iris Marion Young a-t-elle montré que la justice ou l'injustice n'étaient pas seulement des caractéristiques se rapportant à l'activité individuelle quant à ce dont elle serait directement coupable (comme l'établissait Hayek dans sa critique de la justice sociale), nos activités peuvent également être justiciables d'une forme de responsabilité à l'égard de ce que nous participons à faire avec les autres sans même le vouloir<sup>28</sup>. Une telle conception de la responsabilité collective nous invite à repenser nos modes de vie dans le cadre des configurations sociales qu'ils participent à produire et reproduire.

De nombreuses injustices sociales, par exemple, ne sont pas le résultat d'actions individuelles intentionnelles, mais plutôt de structures et de systèmes institutionnels implicites ou explicites qui sont des produits collectifs qui interrogent notre agir. C'est pourquoi elles peuvent être considérées comme des injustices non pas relativement à l'activité individuelle isolée de tel ou tel, mais comme effet indirect de nos activités qui participent, en ce sens à produire des arrangements sociaux systémiques qui se présentent comme des biens (ou des maux) communs. Par exemple, le racisme systémique, le sexisme, et la pauvreté n'existent pas d'eux-mêmes suspendus, ils n'existent que supportés par des structures d'action, des normes institutionnelles et des pratiques. Ce sont des maux communs que nous participons à produire et à reproduire avec les autres. En effet, les individus sont connectés à des structures justes ou injustes à travers leurs actions quotidiennes et leurs rôles sociaux sans en être directement et individuellement coupables. Aussi, les individus se trouvent-ils collectivement convoqués à prendre en charge une réflexion sur ce qu'ils participent à faire ensemble quand ils reconduisent ces structures en termes de dégradation des biens communs.

Mais il faudrait encore préciser. On pourrait dire que comme nous avons tous une responsabilité partielle dans la préservation des biens communs ou la production de maux communs, il faudrait que nous agissions tous dans nos choix quotidiens en vue de renforcer les biens et de diminuer les maux que nous participons tous à réaliser de concert avec les autres. S'il y a des phénomènes de destruction ou de préservation auxquels nous participons, ce sont des phénomènes collectifs qui ne peuvent être pris en charge qu'au niveau collectif par des choix partagés et contraignants. On peut considérer que la reconnaissance des biens et maux communs et de la façon dont nous participons tous à les produire est un moyen d'intégration et de coordination auquel aucune société ne peut échapper si elle prétend offrir un cadre pour éviter les échecs auxquels conduit

---

<sup>28</sup> Iris Marion Young, *op. cit.* Voir également Marie Garrau, art. cit.

nécessairement la coordination capitaliste par le marché. En ce sens, il ne s'agit pas de dire que nous sommes individuellement partiellement responsables des échecs de la coordination et de l'intégration, mais que nous disposons d'un pouvoir et d'une légitimité collectifs nous autorisant à agir ensemble sur les effets indirects de nos choix sur le marché.

Pour parvenir à une reconnaissance partagée de notre responsabilité à l'égard des biens et maux communs et à la formulation collective des conditions de notre participation à leur prise en charge, il est nécessaire de prendre en compte le point de vue de toutes les parties prenantes. Pour cette raison, la prise en charge des biens (et maux) communs ne saurait relever d'une coordination par le marché mais d'une coordination par la délibération démocratique de tous où chacun s'efforce de parvenir, avec les autres, à la production d'un point de vue englobant sur le monde commun qu'il participe à produire avec les autres. Les biens communs en un sens élargi supposent, en effet, que puissent s'accorder l'ensemble de leurs usagers/producteurs non pas à travers une coordination intéressée agrégeant sans les changer les préférences individuelles mais une coordination démocratique se basant sur l'intégration des volontés individuelles dans une volonté collective animée par une représentation globale des biens et des maux communs<sup>29</sup>.

La supériorité de la logique des biens communs, par rapport à celle du pur marché, est précisément qu'elle met tous les agents sur le plan d'un intérêt partagé pour un même bien au lieu de les séparer dans la recherche de la maximisation de leur avoir individuel. Cela les oblige à délibérer en prenant en compte le point de vue de leurs partenaires. Les biens communs sont donc politiquement plus fondamentaux que les biens privés et ils peuvent être conçus comme la base sur laquelle penser l'architecture de coordination de la société, c'est-à-dire le grand partage du mien et du tien. En ce sens, le caractère hautement intérateur des biens communs les rend supérieurs à l'intégration par le marché, celle-ci étant, nous l'avons rappelé à plusieurs reprises, parfois défailante.

Ainsi conçus comme nécessitant l'intégration des volontés de tous par des formes délibératives démocratiques, les biens communs doivent permettre la coordination des efforts de tous. Plutôt qu'une coordination par la coïncidence extérieure des anticipations, chère à Hayek, les biens communs permettent une coordination par le partage des intérêts. Ils imposent à la fois la coordination dans la dépense mais aussi dans l'agir. Même s'il est possible de déléguer partiellement la prise en charge d'un bien commun, sa production, son exploitation ou son entretien et sa conservation, elle nécessite toujours la participation active de chacun des partenaires. En effet,

---

<sup>29</sup> Alberto Lucarelli, *La démocratie des biens communs. Nouvelles frontières du droit public*, Paris, L'Harmattan, 2024.

toute décision portant sur sa production ou sa conservation demande une action de chacun sur son mode de vie et invite les individus à articuler son activité avec celle des autres.

*Les biens communs et les droits.*

L'usage de tous les droits concédés ou garantis à un individu a des effets sur le monde commun où ils s'inscrivent. C'est pourquoi ces droits et leur usage ne sont pas des réalités purement individuelles. Ils doivent pouvoir s'insérer harmonieusement dans un monde copossédé. La copossession du monde, en ce sens, est le fait sur la base duquel la distribution des droits sur les choses peut avoir lieu de façon légitime. Cette thèse suppose que l'ordre ne vienne pas de la définition préalable, stricte et immuable, du mien et du tien mais d'une base commune toujours présente en deçà de l'appropriation des droits. Dans cette perspective, on ne peut définir le mien et le tien indépendamment de leur participation directe et indirecte à la production des biens ou des maux communs.

On pourrait évidemment redouter qu'une telle conception du fait juridiquement fondateur de la copossession du monde puisse mettre en péril les droits individuels. Or la structure des biens communs n'invite pas à la négation du langage des droits mais conduit plutôt à le penser dans un cadre réciprocaire et relationnel plutôt qu'à partir du modèle absolutiste qui a gouverné la conception des droits subjectifs depuis Locke en passant par la déclaration des droits de l'homme et du citoyen<sup>30</sup>. Les droits ne peuvent pas être définis isolément mais doivent l'être dans le cadre d'une organisation de la réciprocité où leur définition et leur usage sont pensés comme ayant toujours des conséquences possibles sur tous les autres co-usagers.

Ainsi, la prise en charge des biens communs par tous rend nécessaire des règles strictes de coordination fondées sur la définition et la délimitation réciproques d'une structure de droits et de devoirs collectivement discutée. Un bien commun est un bien véritablement commun parce que chacun a des droits sur lui qu'il peut opposer ou réclamer à tous mais aussi parce que chacun a des devoirs qui l'empêchent d'entamer les droits que les autres peuvent réclamer aussi légitimement que lui. Parmi les droits que l'on peut réclamer légitimement sur les biens communs, on peut compter le droit d'en jouir, de les utiliser y compris, dans certains cas, d'en tirer profit d'une façon qui soit compatible avec un ensemble de droits similaires bénéficiant aux autres. Parmi les devoirs ou les charges que font naître les biens communs, il y a ceux qui relèvent de la participation aux

---

<sup>30</sup> Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2013.

décisions à leur sujet, à leur financement, et aux abstentions ou aux renoncements nécessaires à leur non-destruction ou à leur non-pillage.

En outre, les droits de participer aux décisions qui portent sur les biens communs sont fondamentalement égaux. En effet, si les droits de décider des biens communs étaient inégaux, cela traduirait une tendance à leur privatisation. Au contraire, les biens communs n'étant communs qu'à partir du moment où l'ensemble illimité de leurs usagers sont considérés comme des partenaires égaux, on peut déduire de leur nature même l'égalité prétention de tous à jouir des droits qui leur sont liés et l'égal droit de tous à participer aux décisions qui les concernent. De cette égalité des partenaires peut également dégager l'égalité face aux obligations et aux coûts liés à la conservation des biens communs.

Sans rompre complètement avec la nécessité d'un recours à l'État, notre approche conduit aussi à ne pas réduire les questions de justice au seul recours à l'État-providence<sup>31</sup> auquel serait délégué le soin des biens communs (soit par la redistribution soit par des politiques de conservation). La logique des biens communs rompt en ce sens avec le principe systématique de la délégation de l'agir et sollicite tous les individus dans leur responsabilité partielle.

Dans ce cadre, nous définissons l'État comme État garant ou État gardien des biens communs. Cet État garant ou gardien des biens communs doit être distingué de l'État souverain de la tradition moderne qui, par sa position de supériorité, serait la source ultime de l'ordre juridique<sup>32</sup>. Dans le cadre proposé, l'État ne crée pas l'ordre juridique à partir de rien, il est la matérialisation de la conscience d'un agir commun, de la façon dont celui-ci produit des biens et des maux communs et une responsabilité politique corrélative qui pèse sur tous. Aussi cet État n'est pas constitué par la délégation de l'agir mais précisément comme garantie contre les effets indirectement destructeurs de celui-ci. Il est gardien des biens communs, et ce faisant de la société, dans une approche qui, à certains égards, contient, en écho, des formes d'organisation traditionnelles réactualisées<sup>33</sup>. Ainsi,

---

<sup>31</sup> D'autant plus que comme le soulignait Rawls, l'État-Providence suppose le libre-échange en vue de produire les subsides nécessaires à son financement, comme l'État-Providence était, en quelque sorte, le complice du marché. Voir John Rawls, *La justice comme équité...*, *op. cit.*

<sup>32</sup> Cet État-gardien des biens communs doit être distingué de l'État-partenaire élaboré par Michel Bauwens dans le cadre de sa réflexion sur le pair-à-pair (Michel Bauwens, *Sauver le monde*, Paris, Les liens qui libèrent, 2015). Un tel État favorisant ou accompagnant le développement des communs est insuffisant s'il ne peut pas garantir que ces communs fonctionnent, sur le plan global, d'une façon qui soit respectueuse du fait que les biens constitués par notre agir commun produisent le moins de maux communs possibles.

<sup>33</sup> Danouta Liberski Bagnoud, *La souveraineté de la terre*, Paris, Seuil, 2013 : « Dans l'univers voltaïque, toute affaire de 'limites de terre' est du ressort du gardien de la Terre, ou des gardiens de sanctuaire boisé. S'il fallait résumer d'un trait la fonction de ce personnage, nous dirions qu'il est 'celui qui fait habiter'. Souvenons-nous : lui seul a autorité pour partager et donner la terre aux migrants, pour conduire les rites de fondation d'une maison, pour ouvrir un nouveau champ en brousse, pour inaugurer et clore le cycle de la

toute chose égale par ailleurs, la croyance andine dans la Terre-mère (Pachamama) illustre sans doute l'idée d'une priorité des biens communs sur toute autre considération et la position relative de l'organisation politique non comme souveraine mais comme gardienne<sup>34</sup>.

Le détour par les biens communs permet aussi d'éviter la fossilisation de la république dans une conception de l'ordre civique purement coercitive ou dans un ensemble de valeurs *a priori* définies comme délimitant les contours du bien commun. Les biens communs ne doivent pas être considérés comme les reflets de valeurs ou d'une identité partagées mais comme l'objet polémique de l'agir commun avec les délibérations qu'ils nécessitent en ce qui concerne les efforts réciproques auxquels tous doivent consentir et la nature des droits réciproques qu'ils peuvent réclamer. En ce sens, le fondement de la volonté générale se situe simplement dans le fait que chacun reconnaisse qu'il n'a pas le droit de se détourner de la question des biens communs et de leur prise en charge active. Qu'il y ait ensuite des désaccords sur ce qu'exige cette prise en charge active est précisément la vie démocratique qui naît de la république et la maintient vivante comme le montrait déjà en son temps Machiavel<sup>35</sup>.

Dans ce cadre, ce ne sont pas les valeurs qui créent des effets de communion mais les biens communs et l'urgence de les produire ou de les préserver. C'est aujourd'hui ce dans quoi l'engagement politique trouve une énergie mobilisatrice nouvelle faisant revivre de façon originale la forme traditionnelle qu'est la république. Un tel renouvellement de l'incarnation de la république nous invite à prendre une distance par rapport aux formes délégataires d'agir et à considérer que les institutions matérialisant la prise en charge des biens communs sont centrales et sollicitent l'agir de tous.

### *La république des biens communs.*

Il est remarquable que les biens communs se présentent aujourd'hui comme une des sources des manifestations de communion dans nos sociétés frappées par les catastrophes climatiques et, par conséquent, comme une des motivations fondamentales de la vie politique en réaction aux formes

---

graine [...]. Par ses gestes, il fonde le territoire des hommes et il assure qu'il demeure un territoire, par-delà les heurs et les malheurs de la communauté. » (p. 365-366).

<sup>34</sup> « ...la Terre-Mère, la Pachamama, est érigée comme la norme écologique non seulement des styles de vie mais aussi des politiques publiques. Conçue comme animée, consciente et pleine de pouvoirs, la Pachamama est censée constituer « une société parallèle à la terre humaine avec laquelle elle est en interaction constante » (K. Allen, *The Hold Life Has*, Smithsonian Institution Press, Washington, 1988, p. 24). » Franck Poupeau, « La Bolivie entre Pachamama et modèle extractiviste », *Écologie & politique*, 2013/1, n° 46, p. 109-119. Poupeau montre les ambiguïtés et ambivalence de la référence à Pachamama qu'il ne s'agit pas d'idéaliser naïvement.

<sup>35</sup> Marie Gaille, « L'ordre conflictuel du politique : une formule ambiguë », *Multitudes*, 2003/3, n° 13, p.165-175.

très individualisantes et atomisantes du marché. C'est pourquoi ils représentent une perspective de renouvellement de l'idée républicaine sous la forme d'une république des biens communs.

Ce qui fait des biens communs la source du renouveau du *vivere civile*, tient à une de leurs caractéristiques normatives exposée. En effet, nous l'avons montré, les biens communs interdisent le *free-riding*. Cela rend impossible la subordination de leur gestion aux seules logiques du marché fondées sur le libre consentement individuel. Du fait de la responsabilité que l'on a à leur égard, on ne peut pas choisir de ne pas assumer le fardeau de leur conservation. Il y a ici une justification de la contrainte collective qui est, au contraire, ce à quoi tente d'échapper la logique marchande d'une part mais aussi les approches spontanéistes d'autre part.

Selon la logique marchande, nul ne peut nous contraindre à acheter ou à vendre quelque chose. Comme nous sommes propriétaires, nous disposons comme nous l'entendons des choses qui sont à nous. En ce sens, si nous n'avons pas envie d'aller voir un spectacle, nous avons le droit de ne pas dépenser notre argent pour aller y assister et de nous en détourner. Au contraire, un bien commun est tel que tous sont tenus de s'en préoccuper et d'accepter les fardeaux nécessaires à sa prise en charge. S'y intéresser ou non n'est pas un choix qui peut être laissé à l'arbitraire individuel, c'est un devoir contraignant. Parce que leur gestion ne saurait se réduire à la logique marchande des contrats privés, elle suppose la mise en place d'une sphère publique irréductible aux mécanismes de marché. Les biens communs peuvent donc apparaître comme le lieu et le ciment de toute vie politique : il n'y a de politique que quand il existe des biens communs, essentiellement partagés qui mobilisent le jugement et l'action de tous.

Ces thèses se situent dans le sillage de la tradition républicaine qui donne à la chose publique et aux relations sociales un rôle politique constitutif dans la définition de la catégorie de liberté indistinctement individuelle et collective<sup>36</sup>. La notion de république a une longue histoire sur laquelle nous ne pouvons pas revenir en détail : issue de l'antiquité latine principalement, elle est reprise à la Renaissance comme l'ont montré les auteurs de l'école de Cambridge<sup>37</sup>. Pour cette dernière école, le républicanisme néo-romain correspond surtout à une conception de la liberté comme non-domination<sup>38</sup>. Cette liberté ne consiste pas seulement dans le fait d'interdire l'interférence des uns sur les autres mais dans le fait de modérer les rapports de pouvoirs dans la

---

<sup>36</sup> Voir Jean-Fabien Spitz, *La République ? Quelles valeurs ? Essai sur un nouvel intégrisme politique*, Paris, Gallimard, 2022.

<sup>37</sup> John Pocock, *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, trad. L. Borot, Paris, PUF, 1997 [1975] ; Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. J. Grossman et J.-Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2001 [1978].

<sup>38</sup> Même si elle a été préparée par Skinner, la conceptualisation précise de la liberté républicaine comme non-domination a été opérée par Philip Pettit, *Républicanisme*, Paris, PUF, 2000. Jean-Fabien Spitz, « De la liberté comme non-interférence à la liberté comme non-domination », dans *Philip Pettit. Le républicanisme*, Paris, Michalon, 2010, p. 51-85.



société pour éviter que les uns soient en mesure d'exercer une domination sur les autres et pour garantir à tous un statut d'homme libre. Pour cela, il convient de faire droit aux désaccords internes à la société à travers l'idée d'une égalité politique de tous.

Dans ce cadre, nous défendons l'idée selon laquelle la non-domination n'est possible que si nul ne peut s'accaparer privativement les biens communs. D'ailleurs, la notion même de république renvoie à celle de chose publique, de chose du peuple. Aussi, pour Cicéron, la liberté des citoyens tenait très largement au fait que la chose publique soit celle du peuple et qu'elle ne soit pas accaparée par le petit nombre<sup>39</sup>. C'est aussi ce qui fait dire à Rousseau que la république suppose que la chose publique soit entièrement subordonnée à la souveraineté législative du peuple à travers l'idée d'une liberté indissociablement individuelle et collective. L'idée que la république est une chose, plutôt qu'un ensemble de valeurs, chose qui ne doit pas être accaparée par une minorité est donc constitutive du républicanisme et de la non-domination.

Mais au-delà de Cicéron et de Rousseau, passer par les biens communs pour comprendre ce qui est en jeu au cœur de l'idée de république permet de ne pas concevoir la chose publique comme une et formant un seul bloc, la chose publique est un ensemble de choses partagées investies par le peuple réclamant, à travers leur prise en charge, la souveraineté sur leur usage et leur gouvernance contre leur accaparement par un petit nombre de propriétaires. Or, quand chacun peut, sans solliciter le consentement des autres, participer à des activités qui produisent des maux communs, il s'accapare alors, comme lui appartenant, les biens communs et se met en situation d'imposer arbitrairement aux autres sa volonté dans des formes de domination implicites qui méritent d'être mises au jour. Ainsi, la captation privative des biens communs et les relations de domination qu'elles permettent peuvent apparaître comme la nouvelle frontière pour la théorie républicaine.

À l'inverse, réinvestir collectivement les biens communs est constitutif de l'exercice d'une souveraineté exercée contre l'accaparement et d'une aspiration à renouer autrement le lien politique. La chose publique naît précisément de la prise de conscience de notre agir commun et de la façon dont il nous engage relativement à la conservation des biens communs et de ceux à qui ils nous lient. Ainsi, un détour par les biens communs pour penser la république, permet de saisir de façon renouvelée la nature de la chose commune sur laquelle les citoyens doivent exiger une forme de souveraineté tout en repensant la nature de l'exercice de la souveraineté et de la définition de la structure des droits et des devoirs permettant une coordination respectueuse du statut d'être humain libre.

---

<sup>39</sup> « Qui donc appellerait chose du peuple, c'est-à-dire république, un État où tous subiraient l'oppression cruelle d'un seul, où il n'y aurait aucun lien de droit, aucun accord, aucune volonté de vie commune, où manquerait donc ce qui fait un peuple ? » (Cicéron, *De Republica*, Livre III, §31). Voir Claudia Moatti, *op. cit.*

L'approche républicaine nous conduit à réactiver, comme nous l'avons d'ores et déjà vu, le lexique de la vertu. Pour des raisons qui tiennent à l'économie civique de l'estime, à la dimension sociale de l'identité humaine et à la valeur intrinsèque des relations sociales, le recours au lexique de la vertu politique mériterait d'être reconsidéré comme un élément motivationnel constitutif sans lequel aucun agir collectif et donc aucun bien réellement commun ne sont possibles.

Au contraire, des solutions promues par ceux qui défendent le « tout marché », l'expression de la vertu par le marché notamment dans la consommation, que l'on appellera éthique ou responsable, au travers du développement de ce qu'Estelle Ferrarese a appelé « le marché de la vertu<sup>40</sup> », n'est pas satisfaisante. L'une de ces raisons mérite d'être rappelée : les préférences vertueuses de certains qui « achètent éthique » ne peuvent être imposées aux autres précisément parce que chacun aurait le droit d'avoir ses propres préférences et de soutenir le marché qui les satisfait. Or, nous l'avons montré, ce que nous appelons vertu minimale relativement aux biens communs interdit à quiconque de s'en excepter, elle ne laisse, politiquement, aucun choix à ce sujet. Un bien commun est, en effet, un bien dont on n'a pas le droit de se détourner et qu'on n'a pas le droit de souiller ou de surexploiter sinon, il ne serait plus commun, il deviendrait une ressource subordonnée à l'intérêt privé. Par conséquent, comme ils ne relèvent pas d'un choix de consommation, il n'y a aucune bonne raison de laisser la prise en charge des biens communs au marché. C'est pourquoi il nous semble incontournable d'avoir recours au lexique de la vertu politique dans son caractère d'obligation universelle et non d'option individuelle.

Il y a une autre raison plus positive qui permet de justifier le recours au lexique de la vertu et qui plonge ses racines à la fois dans les considérations rousseauistes et les considérations solidaristes sur la dette sociale. Léon Bourgeois à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle défendait une perspective selon laquelle « l'homme naît débiteur de l'association humaine » en raison précisément de l'héritage transmis par les générations passées<sup>41</sup>. Pour cette raison également, aucun citoyen peut ne pas se reconnaître en dette à l'égard des biens communs dont il dépend dans la mesure où il leur doit tout ce qu'il est et ce qu'il : le savoir produit et transmis, la nature préservée par l'effort de tous, l'enrichissement dû à la coopération laborieuse des générations passées et actuelles. De la même manière qu'un solidariste comme Léon Bourgeois cherchait à dériver, notamment, le devoir de payer l'impôt du paiement de la dette sociale que nous aurions à l'égard de la société, de même, dans une république

---

<sup>40</sup> Estelle Ferrarese, *op. cit.*

<sup>41</sup> Léon Bourgeois, *Solidarité* [1912], 7<sup>e</sup> édition, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, p. 43 ; voir également Pierre Crétois, *Le renversement de l'individualisme possessif*, *op. cit.* et Pierre Crétois et Cédric Rio, « Est-il conséquent de mobiliser le concept de « dette sociale » dans une approche de la justice libérale ? », dans Jean-François Bissonnette, Pierre Crétois, Naël Desaldeleer, Cédric Rio et Stéphanie Roza (dir.), *La dette comme rapport social. Liberté ou servitude ?* Lormont, Le Bord de l'Eau, 2017.

des biens communs, il s'agit de dériver l'engagement tant délibératif qu'actif, de la dette que nous avons à leur égard et qui justifie que nous ne pouvons pas y être indifférents et que nous ne pouvons jamais nous sentir quitte envers eux avant d'avoir payé la dette qui est la nôtre.

Ce rapport de dette très largement lié au fait que nous héritons des biens communs et que nous avons le devoir de les conserver et de continuer de les produire avec les autres, n'implique pas un conservatisme. Nous l'avons dit, les biens communs sont des objets contestés, la seule chose que nous n'avons pas le droit de faire à leur égard est de les négliger. Mais nous avons sur eux un droit d'inventaire et toutes les perspectives de révision possibles qui empêchent de penser le lien d'obligation à leur égard comme conservateur.

### *L'importance des préférences relationnelles*

Les biens communs ne doivent pas seulement être défendus en tant que modalité efficiente de gestion de certains types de ressources, comme le suggère Ostrom, mais aussi parce qu'ils font surgir des relations sociales démocratiques de fraternité civique.

Cela nous commande de revoir les critiques adressées aux fonctionnements démocratiques relatifs à la gestion des biens communs parce qu'elles seraient coûteuses en temps. Les biens communs, en effet sont de nature à satisfaire certaines de nos aspirations fondamentales à vivre dans des collectivités fraternelles avec nos semblables. Au contraire la condamnation des biens communs au nom du fardeau qu'ils représentent dus notamment à James Buchanan suppose que des préférences fondamentales pour les relations sociales n'existent pas et que la démocratie serait nécessairement une relation sociale imposée et un fardeau coûteux. On pourrait dire que cette erreur d'analyse tient au caractère utilitariste de l'approche de Buchanan et qu'il conviendrait, pour la critiquer, de développer un argumentaire anti-utilitariste. Mais il nous semble qu'y compris dans un cadre utilitariste, considérer les interactions démocratiques sous le seul prisme du coût est une affirmation qui contient des hypothèses trop lourdes et non démontrées sur les préférences de base des agents. De telles hypothèses méritent d'être discutées.

Au-delà de la théorie des choix publics, l'analyse des simples relations marchandes permet de faire la démonstration du fait qu'elles ne tiennent jamais seulement à la logique du bénéfice mutuel et qu'elles expriment un goût pour les relations humaines qu'elles rendent possibles. Si cela est vrai, il est possible de dire que, y compris, dans les sociétés marchandes se jouent autre chose que de pures relations intéressées, mais souvent également un intérêt intrinsèque pour les relations. En effet, la qualité très spécifique du rapport humain qui se constitue au cours des transactions marchandes entre deux personnes qui cherchent chacune leur intérêt économique, n'est pas l'objet de l'échange bien qu'elle revête une importance centrale pour chacun des partenaires. C'est ce que certains

économistes ont appelé des « biens relationnels ». Benedetto Gui définit les biens relationnels comme des « “biens” non matériels, qui ne sont cependant pas des services qui se consomment individuellement, mais sont liés aux relations interpersonnelles<sup>42</sup> ».

Un bien relationnel désigne un type de bien ou de valeur qui émerge des relations interpersonnelles et des interactions sociales plutôt que de la consommation ou des possessions individuelles qu’elles rendent possibles. Contrairement aux biens matériels, qui peuvent être consommés ou utilisés par une personne, les biens relationnels dépendent de la qualité et de la nature des relations entre les individus. C’est précisément ce qui peut expliquer que les stratégies coopératives en plus d’être efficaces pour la conservation des biens communs, comme le défend Ostrom, peuvent être également intrinsèquement préférées pour les relations de fraternité civique qu’elles permettent de développer. En effet, les relations sociales dont l’existence est étroitement dépendante de l’intervention de plusieurs individus peuvent être valorisées indépendamment du temps qu’elles prennent ou du coût économique qu’elles représentent.

L’échange d’idées, la coopération, l’entraide, la politesse, le don sont autant d’actions ou de manières d’agir qui ne peuvent exister que par l’entremise de plusieurs individus et qui sont reconnues comme ayant une valeur pour lesquels il est admis qu’il faut consacrer du temps et des dépenses parfois sans compter. Cela montre que le bien-être des individus ne dépend pas seulement de l’échange de ressources permettant la satisfaction des besoins matériels immédiats mais aussi de la qualité des relations sociales. Comme l’ont montré Amartya Sen ou Martha Nussbaum, le bien-être a aussi une dimension sociale de sorte que la possibilité de participer à des relations sociales peut être vue comme essentielle à l’accomplissement humain<sup>43</sup>.

C’est ce type de préférences qui a pu intéresser un anthropologue comme Marcel Mauss qui, dans son *Essai sur le don*<sup>44</sup>, montre qu’il existe des transactions qui n’ont pour seul objet que le renforcement des relations sociales et qui sont donc visées comme ayant une valeur intrinsèque. Offrir un cadeau à un ami est, en ce sens, une façon de manifester l’importance de notre relation à lui et de la renforcer. C’est pourquoi, s’il ne reçoit ou n’accepte pas le cadeau, c’est la relation elle-même qui est mise en cause. Et lorsqu’il donne un cadeau à son tour (quels que soient son prix ou sa valeur), il n’entre pas dans une transaction marchande instrumentale, il vient manifester l’attachement qu’il a à la relation en se montrant prêt à assumer un coût sans bénéfice immédiat. Y compris, dans les transactions marchandes, d’autres choses peuvent être poursuivies que la pure

---

<sup>42</sup> Benedetto Gui, « Éléments pour une définition de l’économie communautaire », *Notes et documents de l’Institut International Jacques Maritain*, n° 19-20, 1987, p. 33-42, p. 37.

<sup>43</sup> Martha C. Nussbaum, *Capabilités. Comment créer les conditions d’un monde plus juste ?*, trad. S. Chavel, Paris, Flammarion, 2012.

<sup>44</sup> Marcel Mauss, *Essai sur le don* [1925], Paris, PUF, 2023.

maximisation par chacun de son avoir. Ainsi quand on achète quelque chose chez un marchand, un bien passe d'une main à l'autre en échange d'un autre de valeur égale, mais dans la qualité humaine de l'échange, la politesse, la gentillesse, autre chose se joue qui est propre à la relation et qui est recherché comme tel comme ayant une valeur intrinsèque. Par conséquent, tout n'est pas marchand dans les échanges marchands du fait de la valeur intrinsèquement recherchée du rapport humain comme tel, qui persiste et se maintient malgré le caractère de plus en plus impersonnel de l'ordre marchand.

Ce type de phénomène prouve que la façon dont Hayek récuse l'importance des sentiments de solidarité dans la grande société est très largement trompeuse. Si notre hypothèse est exacte, cela signifie que ce qui motive les agents au sein de la grande société humaine ne doit pas seulement relever du bénéfice immédiat qu'ils doivent retirer des transactions quant à la maximisation de leur avoir. Or, précisément, la prise en charge des biens communs conduit nécessairement à développer des relations démocratiques et une forme renouvelée de fraternité civique. La capacité des individus à se consacrer aux biens communs se fonde sur et alimente une préférence fondamentale pour les relations sociales. Demander aux agents humains de renoncer à ces préférences pour les relations sociales dans la façon dont ils déterminent ensemble les bases de leur organisation politique relève d'une restriction arbitraire que la référence à la Grande Société libérale ne suffit pas à justifier. Aussi, Adam Smith avait-il sans doute raison de considérer qu'au-delà des rapports marchands instrumentaux, le fondement du lien social relevait aussi des liens de bienveillance qui nous conduisent à donner une valeur au bonheur de l'autre mais aussi à l'attention mutuelle que nous nous portons. De ce point de vue, la vie démocratique rendue nécessaire dans le cadre d'une république des biens communs, bien qu'économiquement coûteuse, peut très bien faire partie des activités intrinsèquement valorisées en tant qu'elle permet et renforce l'existence d'un lien politique.

Dans ce cas, il serait intéressant de considérer que la démocratie n'est pas une sorte de transaction économique où chaque citoyen chercherait le meilleur avantage comparatif entre des proposition concurrentes sur le marché de l'offre politique parce qu'il cherche aussi, par-là, à développer avec les autres des relations sociales de fraternité civique renouant avec la conception républicaine classique du *vivre civile*. Cela suppose de repenser la politique dans sa capacité à produire et à renforcer les liens entre les citoyens, liens qui peuvent avoir une valeur intrinsèque pour un animal politique. La démocratie comme lien social, bien qu'étant coûteuse en temps, peut, dans la logique du don, être pensée comme un ensemble de relation intrinsèquement valorisées, informant en réalité tous les espaces de la vie humaine au-delà de la vie politique proprement dite.

Aussi, plutôt que de refuser la démocratie pour son coût au nom de raisons économiques, il faudrait, au contraire, promouvoir la démocratisation du monde économique ce qui suppose d'accepter de faire de ce monde économique aussi un bien commun soumis à la délibération et de renouer avec la valeur des relations envisagées pour elles-mêmes<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Il en est ainsi par exemple, monde du travail. L'organisation du travail par l'échange démocratique est une manière nouer des liens politiques dans un espace qui, sinon, réduirait les liens des travailleurs à des rapports purement instrumentaux. La démocratisation des relations laborieuses peut en ce sens très largement éviter le préjudice moral que constitue le fait d'être soumis à quelqu'un qui exploite notre travail (voir Massimo de Angelis, *op. cit.*).