

**Le bien commun,
un oxymore juridiquement récusable,
axiologiquement mobilisable dans des pratiques citoyennes**

Etienne Le Roy
LAJP, Univ-Paris 1¹

Cette communication repose sur mon expérience de recherches en anthropologie du droit qui ont provoqué chez moi la très forte réticence à utiliser la notion de bien commun à laquelle je vais progressivement préférer celle de Communs². Pour résumer, j'avais observé dès 1969 chez les Wolof du Sénégal (Le Roy et Niang, 1976) tous les éléments constitutifs de ce que David Bollier, par exemple (Bollier, 2014), tient pour constitutifs des Communs, en particulier cette idéologie du partage qui montera progressivement en puissance dans mes analyses des politiques foncières à l'échelle locale (Le Roy, 1973) puis mondiale (Le Roy, 2011). Mais on ne pratique pas dans mon champ de recherche, pourtant large et pluriel, cette notion de commun/Communs qui reste le seul apanage des économistes (Le Roy, 2017b). Et quand je vais, en 1994, confronter mes matériaux de terrains malgaches avec les interprétations d'Elinor Ostrom, grâce à qui, avec son prix Nobel de 2009, les Communs vont acquérir reconnaissance et renommée internationale, je resterai insatisfait des parallélismes proposés entre les matériaux nord-américaines et africains. (Le Roy et al. 2016-1996)

Au tournant du siècle (Le Roy, 2002) et à propos des biens publics mondiaux, je comprends pourquoi il faut récuser l'expression bien commun que je tiens maintenant pour un oxymore, une expression que le dictionnaire *Le Robert* (2012, 1778) traite sous la formule d'oxymoron, « figure qui consiste à allier deux mots de sens contradictoire pour leur donner plus de force expressive », donnant pour exemple l'expression « une douce violence ». A la poursuite de cette « force expressive », en 2011, j'identifie les limites de la propriété et la « pluriversalité »³ sous-jacente des Communs (Le Roy 2011)

¹ Professeur émérite d'anthropologie du droit. Communication à la journée d'études *Les sens du bien commun*, Paris, IPC, 9 novembre 2017. NE PAS CITER CETTE VERSION PRELIMINAIRE

² Par convention j'utilise habituellement « Communs » au pluriel et avec majuscule, ce que ne font pas, par exemple, Pierre Dardot et christian Laval (2014). La majuscule a pour finalité de particulariser ce régime de jouissance de ressources de la partie de l'habitation réservée à la domesticité et le pluriel rend compte de modèles d'usages « multiples, spécialisés et interdépendants ». « Communs » est, tant que faire se peut, préféré à l'expression « bien commun » pour des raisons qui apparaîtront dans le texte.

³ Un terme construit par les adeptes du pluralisme juridique et normatif à partir de la notion d'universalisme ou d'universalité pour restituer conceptuellement l'évidence de la pluralité des mondes, en rupture avec un mode de penser tenu pour trop monologique. Voir Eberhard (2008).

et en 2016 je découvre la bâtardise de la supposée filiation entre Communs et communaux en droit français (Le Roy et al., 2016/1996). Je croyais la question réglée et l'abandon de la formule justifiée mais la publication en septembre 2017 du *Dictionnaire des biens communs* (Cornu, Orsi, Rochfeldd, 2017) apporte des éclairages nouveaux que je ne peux honnêtement ignorer⁴ et qui m'ont conduit à enrichir cette présentation pour examiner la synthèse de Marie Cornu (2017) sur une lecture juridique et l'hypothèse d'une réinterprétation des biens communs à la lumière de la théorie de la propriété commune selon les analyses de Géraldine Salord (2017).

Ces divers arguments confirment tant la complexité de la question que ma méfiance d'anthropologue à l'égard de l'oxymore mais ne justifient pas un abandon complet car on ne peut se passer de toute référence au bien commun. Ce qui, au pluriel des biens communs et juridiquement, emporte un risque élevé d'incohérence et d'ethnocentrisme peut, au singulier et cette fois dans une perspective axiologique, se révéler une des valeurs centrales d'une culture de la citoyenneté qui a bien besoin, ces dernières années, d'être revigorée. Alors, dans la seconde partie, la critique se transformera en une appréciation plus nuancée de cette référence si elle est fondée sur le partage inclusif et ouvre à la solidarité entre citoyens.

Le bien commun comme un oxymore juridique

Précisons tout d'abord que dans l'usage de la notion, c'est la force expressive recherchée dans le discours qui est l'enjeu de la mobilisation de la formulation de bien commun. Cette formulation paraissait aller de soi, surtout pour un juriste un peu distrait, dès lors que la référence au bien saturait notre culture économique, juridique et politique dominée par le propriétaireisme (Le Roy, 2011a ; 2015b). Face à la prévalence du bien, l'adjectif commun peut être entendu au sens premier du dictionnaire comme « qui appartient, qui s'applique à plusieurs » (Le Robert, 2012, 480). À supposer que le locuteur use spontanément de la définition du bien comme « chose matérielle susceptible d'appropriation et tout droit faisant partie du patrimoine » (Le Robert, 250), la référence dans ces deux définitions aux notions voisines d'appartenance ou d'appropriation autorise à interpréter l'expressions bien commun comme un **mode particulier d'appropriation à plusieurs** ? Je crois qu'on a là une expression de « sens commun »⁵ dans laquelle se retrouvent les économistes, en particulier s'ils sont influencés par des conceptions anglo-saxonnes de leurs métiers⁶. Qu'en disent les juristes ?

⁴ J'en profite pour informer que ce dictionnaire reflète lui-même une de ces mauvaises pratiques professionnelles d'éditeurs en abandonnant le titre « Dictionnaire des communs » qui avait recueilli l'accord initial de 193 auteurs pour privilégier avec ce nouveau titre le racolage de lecteurs peu regardants quant à la pertinence d'un projet scientifique.

⁵ Commun prend ici une connotation péjorative, à la limite du vulgaire, du populaire ou du superficiel.

⁶ Philippe Hugon en a fait une approche épistémologique très compréhensive dans une contribution à paraître dans Delmas, Le Roy, (à paraître)

Je vais d'abord rendre compte des analyses de Marie Cornu puis confronter la notion de bien commun à de la théorie de la « propriété commune » dont Me Géraldine Salord a traité dans sa notice du dictionnaire comme un apport doctrinal restituant une évolution des pratiques juridiques et judiciaires.

L'approche juridique de Marie Cornu⁷

Reconnaissant les « *fortes singularités disciplinaires* » des deux notions « bien » et commun » invoquées, l'auteure confirme que « *la notion est affectée d'une forte dimension juridique. Il s'agit bien de réfléchir au régime des biens* » (2017-101), le cœur du problème, en examinant successivement, « *la charge juridique de la notion de bien* », « *l'appréhension du commun par la notion de bien* » puis « *la difficulté de spécification du commun dans le droit des biens* » (2017, 102-103). Dans un second temps, notre collègue s'attache à illustrer les renouvellements de la pensée juridique contemporaine en association avec la notion connexe de patrimoine commune (que je pratique largement et sans réticence) ou des politiques culturelles.

Après avoir relevé les rapports entre régimes des biens et régimes de propriété, Marie Cornu explique fort justement que « *l'interposition de la notion de bien contient l'analyse du commun dans un certain espace de réflexion : celui des choses appropriées ou appropriables susceptibles d'être qualifiées de biens communs, direction de travail qui, sinon en détermine, au moins en influence l'appréhension* » (2017-102). Notre auteure poursuit alors « *[p]ostulant l'existence d'une propriété, l'approche ainsi initiée évacue l'idée que le commun puisse être juridiquement pensé en dehors de tout schéma propriétaire* ». (Ibidem) Et c'est bien là pour un anthropo-juriste le « kairós » l'instant décisif où une formule juridique accède, ou non, à l'universalité, comme je le reprendrai plus loin. D'ailleurs, malgré de nombreuses applications et illustrations intéressantes à l'époque contemporaine, Marie Cornu reconnaît que « *la notion n'existe pas dans les textes, dans le langage du droit, tout au moins dans le sens générique et synthétique. Elle ne l'est pas non plus dans les discours sur le droit, le métalangage au sens où l'entend Michel Troper* ». (2017, 103) C'est une notion en construction dont l'utilité peut être appréciée selon plusieurs critères que l'auteure examine dans la seconde partie de son analyse dans les rapports entre le commun et le collectif et dans la protection du patrimoine archéologique, par exemple. Dans une notice particulière de ce même dictionnaire je plaide pour une approche résolument « commune » des problèmes de domanialité (Le Roy, 2017c), et pour un approfondissement de cette « troisième voie, entre le public et le privé » (Cornu, 2017, 106) dans ma synthèse des politiques foncières (Le Roy, 2011). Enfin, je me demande si Marie Cornu a bien pris la mesure des mutations en cours lorsque, en conclusion, elle observe que « *les biens communs peuvent être tout à fois des biens privés et des biens publics. Simplement ils sont sous un certain régime de commun. La propriété, en ce sens, doit faire avec le commun et non l'inverse* » (Cornu, 2017, 107)

La propriété commune justifiée par l'exclusivisme

On pouvait supposer qu'une conception de la propriété commune pourrait amender la prévalence de théorie des biens, dans la mesure où les arguments de C. Salord se concentrent sur la place de l'exclusivisme dans la théorie de la propriété. Mais l'auteure

⁷ J'ai une grande estime pour Marie Cornu et l'obligation de faire court ne rendra pas justice à la subtilité et à la cohérence de ses explications. Je la prie de m'en excuser.

me paraît sous-estimer la difficulté, que je juge critique, du rôle de l'absolutisme, dès lors que la propriété est non seulement exclusive mais aussi, selon la définition de l'article 544 du Code civil, absolue. Cet absolutisme entre en contradiction directe avec la définition contemporaine des Communs et confirme mes réticences dans l'emploi juridique de l'oxymore. J'emprunte à la notice plusieurs des idées de l'auteure en ne citant que les passages sensibles.

L'idée première est que, dans la conception classique des civilistes, la propriété est « *par essence individuelle, puisque tout pouvoir concurrent sur le même bien est exclu* » (2017, 961). La propriété commune ne peut donc apparaître que comme une forme dérogatoire, « *dégradée, dans laquelle les caractéristiques d'absolutisme et d'exclusivisme sont préservées mais dont l'effectivité est limitée* » (Ibidem). Elle ne s'applique que dans trois applications, l'indivision (seule développée dans la notice), la mitoyenneté et la copropriété.

C'est donc une formule marginale et qui doit être reconnue comme telle : *[d]ans un système qui fait de l'exclusivité la pierre angulaire de la notion de propriété, il semble que la propriété commune ne soit qu'une forme altérée de la propriété individuelle. Une telle acception est cependant réductrice et repose sur la confusion de l'exclusivité et de l'individualisme* » (2017, 962). On suit d'autant mieux les développements de notre consœur sur l'impact de cette distinction que mettre l'accent sur le seul « particulier » (art. 537 CC) donc sur la seule personne physique est négliger les applications doctrinales et jurisprudentielles de la théorie de la personnalité morale. L'obstacle étant ailleurs, l'exclusivisme n'interdit en rien de traiter d'une propriété collective, d'une propriété étatique, donc d'une propriété commune si on peut en réaliser discrétionnairement l'aliénation. Notre auteure conclue sa notice sur le paragraphe suivant. « *Ainsi, la propriété commune s'entend du rapport privatif établi par une communauté de personnes sur un bien, qui confère aux membres de ladite communauté, pris ensemble à l'exclusion de tout tiers à la communauté, un pouvoir absolu de jouissance et de disposition des utilités de la chose sur la totalité de la chose. La totalité des prérogatives est exercée en commun sur la totalité du bien, aucun ne se voit reconnaître de prérogatives spécifiques* » (Idem, 964). Doctrinalement correct, anthropologiquement insuffisant.

Car tout cela est fort beau <chez nous > mais ce ne sont pas sur de tels syllogismes que reposent l'expérience originelle de l'humanité qui continue d'irriguer les conceptions et les pratiques de deux à trois milliards d'habitants de notre planète puis la révolution des Communs (Le Roy, 2016b) qui se généralise à travers le monde par le biais des logiciels numériques en *open access*. En ces temps de mondialisation, ces limites exigent une meilleure maîtrise du vocabulaire du commun ou des Communs.

L'idée de Communs et l'obstacle de l'absolutisme

La communauté ainsi décrite par les juristes dans le paragraphe ci-dessus de C. Salord est un non-sens anthropologique mais surtout la traduction de choix de société politiquement et idéologiquement travaillés depuis la philosophie des lumières et transcrits dans le droit révolutionnaire, les textes les plus notables étant la déclaration des droits de l'homme de 1789 en son article 17 révisité en 1793, la loi Le Chapelier de 1791 et la transformation des communs médiévaux en communaux par les textes réformateurs de mai et juin 1793. Substantiellement, la philosophie pratique des juristes est idéaliste (Le Roy, 1999) et a pour inconvénients, entre autres, d'oublier les

fondements historiques et institutionnels des procédures juridiques. La représentation implicite de la communauté dans la conclusion de notre collègue ci-dessus est, disons, navrante, un adjectif qui respecte la personne en condamnant les idées car l'auteure n'est ici que le porte voix de nombreuses générations de juristes positivistes qui emploient toute leur intelligence, qui est grande, à justifier une conception monologique du droit lui même produit exclusif de l'État (Le Roy, 2017b).

Dans la « vraie vie » de ces milliards d'êtres humains que j'ai déjà évoqués, chacun des éléments peut faire l'objet de qualifications différentes ou opposées : le rapport n'est pas privatif mais inclusif, la communauté ne porte ni sur un bien ni sur une chose mais sur des pratiques et des ressources selon des utilités diversifiées et toujours traitées de manière multiple, spécialisée et interdépendante selon les exigences d'un pluralisme normatif. Si l'exclusion est nécessaire ou justifiée, il existe des modes compensatoires de réallocation de ressources pour préserver la solidarité à l'échelle la plus large de la société. Il ne peut exister de totalité qui serait unitaire mais au contraire une diversité de régimes et de solutions, chaque ressource pouvant bénéficier d'un régime particulier et l'ensemble des droits et des faisceaux de droits reposant sur un principe de complémentarité, là où la pensée néo-aristotélicienne privilégie le principe de l'opposition et du contraire.

Pour résumer, à la suite de David Bollier (2014), une communauté c'est un collectif faisant « communs », réuni autour d'une ou de ressources toujours déterminées et appliquant des règles de gestion que ce collectif s'est donné ou qu'il a choisi d'appliquer. Donc à l'inverse de ce que suppose notre collègue « chacun (et non aucun) *se voit reconnaître des prérogatives spécifiques* » en relation avec la pluralité des statuts qui lui sont reconnus. On ne peut continuer à invoquer le monologisme quand non seulement on observe une pluralité de types de communautés et de types de statuts au sein d'un collectif large mais qu'en outre, dans les sociétés africaines et les communautés autochtones canadiennes, tout membre a vocation à accéder à une pluralité de statuts, donc à une pluralité de communautés qui sont dès lors institutantes de pratiques de partages multiples et non instituées selon des normes de droit positif.

Enfin, mais sans doute pas à la fin, dans ce type d'approche, l'absolutisme hérité chez nous de représentations judéo-chrétiennes ensuite transférées à État, avatar de Dieu (Le Roy, 2014), est inconcevable. Plusieurs auteurs, tel Pierre Legendre, ont commencé à défricher cette zone opaque dans laquelle se débattent nos sociétés post-modernes et j'emprunterai à Dardot et Laval (2014) la conclusion qu'ils en tirent en expliquant pourquoi il peut y avoir ici de la « non-propriété », donc de l'inappropriable⁸, des ressources qui non seulement ne peuvent pas mais ne doivent pas être appropriées. A l'encontre de la philosophie politique de John Locke, la propriété peut être inconcevable pour des raisons parfaitement logiques, mais oubliées ou récusées par des sociétés individualistes.

Pour résumer les termes de l'oxymore on a d'une part une propriété « moderne » qui est exclusive et absolue et qui justifie un droit de disposition, donc de destruction, totalement discrétionnaire même s'il est encadré par la loi et les règlements. De l'autre la conception transgénérationnelle des Communs qui renaît devant nous est inclusive,

⁸ On considérera en particulier leur chapitre 6 « le droit de propriété et l'inappropriable », p. 233-283.

fondée sur une pluralité de collectifs et de droits et ne reconnaît l'exercice du droit de propriété que sous des conditions très strictes. En particulier, elle l'exclut généralement, dans les pays du Sud, pour les ressources foncières et cette exclusion continue à générer des oppositions frontales à des politiques agricoles ou environnementales fondées par exemple sur les acquisitions de terres à grande échelle et au niveau mondial⁹ (Le Roy, 2015c).

Si nous ignorons ces nouvelles ouvertures et enseignements, nous restons inféodés à la « force expressive » de l'oxymore « Bien (s) commun (s) » que nous traquons depuis le début de cette section et qui reste alors juridiquement associée, dans des sociétés obsédées par l'accumulation, la consommation et l'ostentation, à la prévalence spontanée de la notion de bien sur celle de commun, cet adjectif, dans son acception générale ne proposant pour nous ni limites ni contraintes explicites. Tout juste s'agit-il avec cet adjectif, du rappel d'un contexte syntaxique : tout n'est pas à moi mais je garde la volonté de tout contrôler car il en va de ma liberté, depuis John Locke ou René Descartes d'un homme maître et possesseur de la nature. Mais il peut y avoir aussi d'autres histoires à considérer.

Le bien commun comme formule emblématique d'une vision profane d'une axiologie citoyenne

Quand, dans la formule de l'oxymore, la notion de commun prévaut sur celle de bien qui prend le sens de « ce qui possède une valeur morale, ce qui est juste, honnête, louable » (Le Robert, 250), alors l'idée de partage caractéristique de celle de Communs trouve applications et justifications en étendant à un collectif (si large qu'il peut être l'humanité toute entière) des valeurs à poursuivre sur le plan moral. C'est ce qu'on dénomme une axiologie. Cette « science et théorie des valeurs morales » (Le Robert, 200) a dans nos sociétés occidentales été fondamentalement marquée par les représentations chrétiennes qui seront illustrées par Thomas d'Aquin et ce n'est qu'avec la modernité de ces trois derniers siècles que l'expression prendra une inflexion profane (plutôt que laïque) et que nous la retrouvons actualisée dans une culture de la citoyenneté.

Les origines chrétiennes

Thème aristotélien déjà reconnu, le bien commun a pris chez Thomas d'Aquin une inflexion nouvelle par rapport à une histoire des idées romaines, lesquelles pourraient

⁹ Dans les pays du Sud où je travaille, lorsqu'on mobilise l'expression bien commun dans ce contexte c'est manifestement dans l'esprit de généraliser la propriété sur ces biens particulièrement recherchés que sont les terres des pays tropicaux sous l'apparence d'une prise en compte des conceptions locales. Mais ce type de pratiques relève des logiques dites « placebo » où on maquille un objectif en travestissant le vocabulaire et les valeurs de l'adversaire. A moins d'accepter d'être les complices de ces dépossessions, on se doit de rejeter à la fois l'expression « les biens communs » et les pratiques que révèle ici son usage.

actuellement trouver de nouvelles applications avec les conceptions contemporaines de la citoyenneté. Nous n'en disons ici que quelques mots, en renvoyant à nouveau le lecteur vers ce chapitre de Dardot et Laval (2014) intitulé « Archéologie du commun ».

Idées romaines

Nos auteurs relèvent en particulier deux usages. Le premier chez Cicéron, est inscrit dans une conception républicaine et influencé par la philosophie stoïcienne où « *le service de l'utilité commune sera réclamée de l'homme vertueux* » car « *c'est à l'homme honnête et sage de savoir ce qu'est cet <avantage commun >* » (2014, 27). Et pour Cicéron, « *l'utilité de tous (omnium utilitas) est l'utilité commune (utilitas communis)* ». Le second usage, plus problématique à mes yeux, est développé par les auteurs de la période impériale. Dardot et Laval parlent « *d'une 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 (...)* » (idem, 27). On voit ici un effet d'attraction des représentations du pouvoir impérial (le *publicum*) sur les avantages collectifs et la pérennisation d'un jeu de distinctions où « *[l]e public s'oppose au privé comme le commun s'oppose au propre* » (ibidem). Nos auteurs parlent dès lors d'une « *étatisation du commun* » (p. 29) dans le contexte d'une romanisation puis d'une christiannisation des idées grecques originelles.

Récupérations chrétiennes

Chez les Chrétiens du premier millénaire, le bien commun « *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* » (2012, 30). Il relève de la cité de Dieu au sens augustinien. Puis, au début du second millénaire, Albert le Grand et Thomas d'Aquin vont préciser ces représentations. « *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, et la civitas perfecta est elle-même ordonnée à la marche vers le bien commun qu'est Dieu* ». (idem, 31)

Nos auteurs parlent dès lors d'une « *dissociation de l'homme et du citoyen* » sous l'influence « *d'une conception de la communauté chrétienne comme corps mystique. (...) En ce sens le commun thomiste est une <mise en ordre> selon le plan de Dieu, qui est de la responsabilité des pouvoirs temporel et spirituel. On comprend alors pourquoi cette théologie du bien commun fait bon ménage avec la théorie de la souveraineté terrestre pour autant que cette dernière reste soumise à la loi divine* » (Ibidem).

Ces idées et représentations vont perdurer parfois jusque l'époque contemporaine. Dardot et Laval ont un jugement sévère à l'égard de ceux qui voudraient, moralement, se recommander de l'oxymore. Ces auteurs « *ignorent généralement de quel héritage elle [la notion théologico-politique] 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 toujours couvrir et justifier des formes de dominations archaïques, dans la mesure même où l'Eglise prétend encore détenir la connaissance du bien commun et, à ce titre, exercer un magistère sur les relations sociales* » (op. cit).

Cet avertissement est bienvenu mais ne nous interdit pas de regarder du côté du politique et de la crise de la démocratie et d'examiner si, et comment, cet oxymore décrié moralement peut être de quelque utilité éthiquement.

Usages citoyens plus ou moins associés à la révolution des Communs

Les emplois religieux de notre oxymore ont été, dans une perspective post-moderne, donc dans des contextes très contemporains, <profanés>, c'est à dire qu'ils ont quitté le domaine de la morale et de la religion pour s'inscrire dans le registre de l'éthique et ce d'une manière que je juge plus stimulante politiquement que le classique débat sur la laïcité qui peine à ne pas apparaître comme une autre religion conçue en décalque du Christianisme et passible de commentaires critiques dans son culte de la souveraineté étatique, par exemple, l'État apparaissant comme un avatar de Dieu.

L'idée originale de profanation que je défends ici n'agresse pas les gardiens des temples chrétiens ou laïcs. Elle se propose seulement d'examiner l'intérêt des nouveaux comportements se réclamant du « bien commun » dans une perspective politique, privilégiant une éthique¹⁰ de l'altérité, des cultures de la paix dans la reconstruction des pratiques de pouvoirs et qui valorisent ainsi des formes diverses d'exercices de responsabilités (IRG, 2015) que j'associe à l'idéologie de la citoyenneté. Voyons ses sources d'inspiration puis quelques applications.

Autour de la citoyenneté

Nous sommes tous, d'une certaine façon, en élisant nos représentants et en payant nos impôts, des spécialistes de la citoyenneté. Pourtant, elle est trop souvent un angle mort ou un trou noir de nos recherches. On suppose qu'il y passe quelque chose car cela vibronne mais on se contente trop souvent d'approximations ou d'idées fausses. C'est donc durant les années 1990 parce qu'à chaque fois que je m'associais à une recherche sur la citoyenneté elle « tournait en eau de boudin » que nous avons choisi, avec quelques amis spécialistes de la recherche interculturelle, il y a une quinzaine d'années, de promouvoir un cadre à la hauteur de nos attentes qui a été dénommé REGARDS, un acronyme signifiant « Repenser Et Gérer nos Altérités pour Refonder la Démocratie et nos Solidarités »¹¹.

En ce début du XXI^e siècle, nous étions proches de ce qu'écrivait Alain Policar dans le *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, à l'entrée <citoyenneté>. Il suggère d'abord une bonne dose d'esprit critique par rapport aux représentations grecques et romaines de la démocratie et à leurs sources conceptuelles. Il privilégie ensuite la citoyenneté ordinaire selon les analyses de Sophie Duchène : « être citoyen c'est assurer ses liens avec ses concitoyens » (2003, 51) et ceci selon deux modèles, l'un de l'héritage où est posée une équivalence stricte mais de plus en plus contestée entre

¹⁰ Sur la distinction entre morale et éthique et la place d'une éthique de la responsabilité dans une approche citoyenne à partir de l'exemple maghrébin, voir Le Roy, 2011c.

¹¹ <http://dautresregards.semi-k.net>

citoyenneté et nationalité, l'autre plus « universaliste », voire cosmopolitiste. Dans ce modèle, « *le citoyen est d'abord un être humain contraint d'organiser sa vie au milieu de frontières dont il ne reconnaît pas la légitimité parce qu'elles engendrent une déformation de l'identité de chacun en créant des ressemblances entre membres d'un même pays, qui gênent la communication entre tous les humains. Ici nul privilège n'est reconnu à celui qui a la même nationalité (...)* » (2003, 52). Sans doute l'individu « *ne peut-il, sans scrupules (c'est le nom donné à ce modèle) recevoir sans rien donner en échange* » mais ce modèle est vécu « *sur le mode de l'obligation* » (Ib.).

Toutefois, dans la pratique quotidienne, la « *citoyenneté à la française* » est, avec ses sources de tensions et ses contradictions, le fruit de ces deux modèles et l'enjeu contemporain pourrait être « *de corriger la démocratie libérale de son défaut majeur, à savoir le repli sur nos intérêts égoïste au détriment de la participation à la vie de la cité* » (p. 54). C'est là où la révolution des Communs pourrait être féconde pour « *nourrir le concept de communauté politique* » et donner « *les moyens de vivifier, dans l'espace public démocratique, une culture commune fondée sur la tolérance et le pluralisme* » (idem, 55).

L'apport des Communs à une « koinonia », partage citoyen

Pour introduire ce dernier point, il faut d'abord accepter qu'un principe de mouvement et de rupture nous sorte des vieilles lunes de la représentation politique et nous inscrive dans un processus ouvert sur le partage et la relation à l'autre. Traitant de « Vers la citoyenneté, l'étape de l'émotion », J.-P. Esquenazi conclue ainsi son propos ;

« L'émotion n'est pas l'ennemi du politique ni de la réflexion politique. Peut-être même faudrait-il dire : au contraire. Dans ses Essais sur le politique Claude Lefort écrit : <La démocratie s'institue et se maintient dans la dissolution des repères et de la certitude. Elle inaugure une histoire dans laquelle les hommes font l'épreuve d'une indétermination dernière, quant au fondement du Pouvoir, de la Loi et du Savoir, et au fondement de la relation de l'un avec l'autre> ». (cité par Esquenazi, 2004), Evoquant ensuite un « trouble de nos repères et de nos certitudes que le régime de la démocratie suscite » cet auteur considère que le processus émotionnel « peut entraîner une réévaluation de notre conception du collectif, des différentes appartenances qui cohabitent les unes avec les autres. (...) Il lui faut conserver sa capacité de nous obliger à nous décentrer, à construire une nouvelle individuation collective au sein de laquelle chacun a la place de composer son identité propre » (Ibidem).

La révolution des Communs dont nous avons commencé à illustrer les caractéristiques dans la première section peut nous offrir de répondre à une telle attente en privilégiant non pas l'inscription institutionnelle statique mais ce que l'anglais dénomme « *commoning* » (Bollier et Helfrisch 2015), faire commun comme on disait jadis faire société. J'avais déjà souligné que la vertu du commun est d'être instituant et non institué, de provoquer des agrégations de forces et de moyens autour d'utilités effectivement identifiées pratiquement et ceci selon un modèle polyarchique¹² (Le Roy, 2017) et pluraliste. Sur ces bases, la capacité de développer une démocratie

¹² Ce modèle a été présenté et discuté lors d'un samedi de REGARDS –cf ci-dessus note 11- à la suite d'autres modèles de démocratie participative à l'initiative de Stéphane Tessier. Le rôle des Communs en politique sera abordé le samedi 18 novembre 2017 et la contribution consultable à l'adresse ci-dessus.

participative s'en trouve démultipliée si on sait mettre à distance les effets de séniorité, de pouvoirs et de prestiges qui pèsent sur les expériences des communautés africaines, selon une exigence de non discrimination. Par ailleurs, elle doit se donner une base « *dans une économie collaborative qui est la clef de l'efficacité future de nos services publics, donc d'un modèle européen qui devra, pour combiner solidarité et efficacité, développer des systèmes locaux inclusifs, associant différemment entreprises publiques et privées et acteurs citoyens* » (Roger-Lacan, 2017).

Comme on l'a relevé, un commun s'élabore à partir de la délibération explicite ou implicite d'un collectif à propos de ressources mais le trait diacritique qui avait été largement souligné en son temps par Elinor Ostrom (1990) est la capacité à négocier des règles de gestion puis d'en imposer l'application, voire d'en sanctionner les dépassements. Cette expérience de mise en commun favorise donc l'apprentissage, l'investissement personnel et la conduite du débat, initie à la formalisation de la norme au plus près des besoins quotidiens, donc oblige à une pragmatique dans la mesure où le commun n'est pas statique (chose ou bien) mais dynamique (un jeu de conduites et de pratiques toujours menacées par l'entropie). Cette inscription dans la durée peut être « à géométrie variable », du plus immédiat au très éloigné mais peut rencontrer la décision politique comme l'art des choix en valorisant une démarche dite base/sommet (*bottom/up* en anglais) qui peut conduire du local à l'universel.

Pour caractériser cette approche, j'ai repris dans le titre de la sous-section la notion grecque de « *koinonia* », action d'avoir en commun, de partager ou de participer à, la communauté dans son principe actif¹³. On y reconnaît la racine *koinos* qui, en adjectif, signifie commun à plusieurs personnes et en substantif (*to koinon*) l'État, le gouvernement et au pluriel (*ta koina*) les affaires publiques. Il est symptomatique de constater la place reconnue ici au vocabulaire du partage par rapport à celui de l'échange qui sature la littérature de la propriété. Dans cette perspective, en privilégiant le commun, l'oxymore « bien commun » prend une signification nouvelle. Le « bien » devient un adjectif et signifie, selon mon dictionnaire, « ce qui est convenable, comme il faut, distingué » (Le Robert, 250) ou à distinguer, alors que le commun désigne ce qu'on partage, entre quels acteurs et sous quelles règles. Dès lors, et si on est encore attaché à l'emploi de cette expression, notre oxymore désigne, parmi les objectifs poursuivis et partagés, ceux qui valorisent plus particulièrement ou plus convenablement les intérêts et les enjeux des acteurs réunis en l'invoquant.

Conclusion : une co-civilisation est-elle en train de naître ?

Dans cette note substantiellement consacrée à des problèmes de vocabulaire puis aux enjeux de société qu'ils révèlent, nous avons d'abord montré que d'un point de vue du droit civil, l'oxymore bien commun est totalement contradictoire, donc insensé, puisque le commun est justement ce dont on ne peut disposer discrétionnairement alors que le bien l'est « par nature ». Dire l'absolutisme du droit de propriété et son contraire dans une même expression est injustifiable si cette formulation trop générale n'est pas corrigée par une construction théorique spéciale que nous retrouvons effectivement

¹³ On peut consulter le riche vocabulaire grec dans le *Dictionnaire grec français* de A. Bailly, p. 1110 & 1111.

dans l'expression « propriété commune » mais qui ne s'applique qu'à trois situations, et à elles seules.

Dans un second temps, nous avons examiné sa portée selon un point de vue axiologique pour conclure que, dans sa dimension morale, les avancées réalisées par la doctrine thomiste dans la poursuite d'idées grecques ou romaines pouvaient, sous l'apparence d'une ouverture à des valeurs universelles, conforter des positions sociales et idéologiques réactionnaires comme nous en avertissent Pierre Dardot et Christian Laval. Les diktats moraux de tous les fondamentalismes, qu'ils soient chrétiens, musulmans, bouddhistes ou autres, ne sont pas compatibles avec les valeurs de cette société des citoyens sur laquelle nous débouchons en fin d'analyse. Sans doute avons-nous « réduit la voile » axiologique pour nous situer dans une perspective éthique, donc à l'échelle de chaque individu et de son « tribunal des consciences ». Notre lecture a privilégié la citoyenneté ordinaire selon les analyses de Sophie Duchène et une approche du commun qui retrouve ce qu'écrivait Cicéron au 1^o siècle avant J.C. (« *c'est à l'homme honnête et sage de savoir ce qu'est cet <avantage commun >* ») et qui s'ouvre sur ce que, dans des travaux récents (Le Roy, 2016) je qualifie de co-civilisation ou de civilisation du « co » pour commun, communauté, collectif et se déclinant en co-propriété, co-location, co-working, co-voiturage, co-valorisation d'énergies, etc. Pour répondre à la complexité de nos sociétés et à ses incertitudes, s'inventent devant nos yeux de nouvelles manières de pratiquer le rapport à la propriété, moins addictive et plus respectueuses de nos environnements tant sociaux qu'écosystémiques (Le Roy, 2016c). Mais, dans les contextes où ces pratiques s'observent, la formule du bien commun peut apparaître si usée qu'elle pourrait être soit bonne au recyclage, comme toutes ces ressources qui ont vocation à servir l'intérêt général en retrouvant une nouvelle utilité par une approche solidaire, soit purement et simplement abandonnée.

Références bibliographiques

Bailly Anatole, 1963, *Dictionnaire grec français*, Paris Hachette, 26^o édition.

Bollier David, 2014, *La renaissance des communs, pour une société de coopération et de partage*, trad. frse., Paris, Editions Charles Léopold Mayer.

Bollier David, Helfrich Silke (eds.), 2015, *Patterns of Commoning*, Amherst, MA, Off the Common Books.

Cornu Marie, Orsi Fabienne, Rochfeld Judith, 2017, *Dictionnaire des biens communs*, Paris, PUF.

Cornu Marie, 2017, « Biens communs (approche juridique) », in Marie Cornu Marie, Fabienne Orsi, Judith Rochfeld, 2017, *Dictionnaire des biens communs*, Paris, PUF, p. 101-107.

Dardot Pierre, Laval Christian, 2014, *Commun, essai sur la révolution au XXI^o siècle*, Paris, La Découverte.

Eberhard Christoph, 2008, « De l'univers au plurivers. Fatalité, utopie, alternative ? » in A.-M. Dillens, *La mondialisation, utopie, fatalité, alternative ?* Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, p. 67-104.

Esquenazi Jean-Pierre, 2004, « Vers la citoyenneté, l'étape de l'émotion » *Mots, les langages du politique*, [en ligne], 75/2004, <Emotion dans les médias>, p. 47-57.

Hugon Philippe, à paraître, « Les <biens > communs, renouveau d'un thème classique de l'économie politique et nouveaux enjeux en économie du développement », in B. Delmas, E. Le Roy, *Les communs aujourd'hui, enjeux planétaires d'une gestion locale de ressources renouvelables*, Paris, Karthala.

Institut de Recherche et de débat sur la gouvernance (IRG), 2015, « Tous responsables ? », *Chroniques 2015 de la gouvernance*, Paris Editions Charles Léopold Mayer.

Le Petit Robert, 2012, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Le Robert.

Le Roy Etienne, Niang Mamadou, 1976, *Systèmes fonciers africains : le régime juridique des terres chez les Wolof ruraux du Sénégal*, Paris, LAJP, 3^e éd.

Le Roy Etienne, 1973 *Parenté et communautés dans le Vermandois, de 1570 à l'époque contemporaine*, Paris, LAJP.

- 1999, *Le jeu des lois, une anthropologie 'dynamique' du Droit*, Paris, LGDJ, col. Droit et société, série anthropologie.

- 2002, « Quels biens, dans quel espace public mondial ? », J.-J. Gabas, Ph. Hugon, E. Le Roy, F. Lille. Ch. Marty, F.-. Verschave, A. Vinokur, *Biens publics à l'échelle mondiale*, Bruxelles, Colophon, p. 31-39.

- 2011, *La terre de l'autre, une anthropologie des régimes d'appropriation foncière*, Paris, LGDJ, col. Droit et société, série Anthropologie, 441p

- 2011b, « L'émergence de pratiques communes trans-modernes ; à propos d'une démarche de déroutement en anthropologie du droit », *La sérendipité, le hasard heureux*, sous la dir. de Danièle Bourcier et Pek van Andel, Paris, Herman, 299-310.

- 2011c, "L'apport des anthropologues maghrébins à une éthique du bien commun," ; Journées d'études Ethique et anthropologie", Tunis, 19-20 décembre 2008. *Maghreb et sciences sociales 2011*, "Marges, normes et éthique", p. 217-229.

-2014, "Le monologisme juridique, le droit constitutionnel et le défi du pluralisme, contribution à une juridicité intégrative", Congrès mondial de droit constitutionnel, Oslo,

- 2015a, « How I Have Been Conducting Research on the Commons for Thirty Years Without Knowing It », David Bollier and Silke Helfrich (eds.), *Patterns of Commoning*, Amherst, MA, Off the Common Books, pp. 277-296.

- 2015b, « Les communs et le droit de la propriété foncière, entre concurrences et convergences », *La Revue foncière*, mars-avril, p. 39-45.

-2015c, "Les appropriations de terres à grande échelle et les politiques foncières au regard de la mondialisation d'un droit en crise. A propos de Chouquer Gérard, *Terres porteuses, entre faim de terres et appétit d'espace*" Arles, Actes-Sud & Paris, Errance, 2012, 247 p. in. *Droit et société*, vol. 89, p. 193-206.

- 2016, en co-édition avec A. Karsenty et A. Bertrand), *La sécurisation foncière en Afrique*, Paris, Karthala, 1^o ed. 1996.

- 2016b « Des Communs <à double révolution> », *Droit et Société*, Etudes, vol. 94, 2016, p. 603-624.

-2016c, « La dette infinie, représentations africaines, solidarité écologique et développement durable », in *La dette écologique : définitions, enjeux et perspectives*, sous la dir. de Agnès Michelot, *Vertigo, la revue électronique en sciences de l'environnement*, hors série 26, 9 septembre, 2016. <http://vertigo.revues.org/17506>

-2017, “De la chefferie à la polyarchie. Réintroduire la dimension communautaire des pouvoirs locaux africains”, sous la dir. de M. Leclerc-Olive, *Anthropologie des prédatons foncières, entreprises minières et pouvoirs locaux*, Paris, Editions des archives contemporaines, p. 73-84.

- 2017b, *Une juridicité plurielle pour le XXI^e siècle. Une approche anthropologique d'une propédeutique juridique*, Sarrebruck, Editions européennes universitaires.

- 2017c, « Maîtrises foncières et fruitières (approche anthropologique du droit) », in Marie Cornu , Fabienne Orsi, Judith Rochfeld, 2017, *Dictionnaire des biens communs*, Paris, PUF, p. 781-785.

Ostrom Elinor, 1990, *Governing the Commons : The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge/New York, The Cambridge University Press.

Policar Alain, 2003, « Citoyenneté », in *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*, sous la dir. de Gilles Ferréol et Guy Jucquois, Paris, Armand Colin, p. 48-55.

Roger-Lacan Cyril, 2017, « Renouveler la coopération franco-allemande » *Le Monde*, 19 Octobre, Cahier Idées, p . 7.

Salord Géraldine, 2017, « Propriété commune », in *Dictionnaire des biens communs*, sous la dir. de Marie Cornu, Fabienne Orsi, Judith Rochfeld, Paris, PUF, p. 960-964.