

# QUEL AVENIR POUR LES COMMUNS ?

---

Qu'est-ce qu'un commun ? Est-ce un bien dont les bénéfices sont partagés, que ce bien soit accessible à tous ou au contraire exclusif ? Est-ce qu'il importe qu'il soit local ou mondial, matériel ou intellectuel ? Une seule chose est sûre, s'agissant du commun, c'est que le capitalisme menace en permanence de le détruire. En interrogeant la définition même des communs, David Harvey nous propose un modèle qui permettra d'envisager les communs comme l'unité structurelle à même de fonder de nouveaux rapports sociaux. Par **DAVID HARVEY\***

Ce texte a initialement été publié dans *Radical History Review*, n° 109, hiver 2011, p. 101-107.

\* **David Harvey** enseigne l'anthropologie à CUNY (City University of New York). Il est notamment l'auteur de *Géographie de la domination* (Les prairies ordinaires, 2008), *Géographie et capital. Vers un matérialisme historico-géographique* (Syllepse, 2010) et *Le Capitalisme contre le droit à la ville. Néolibéralisme, urbanisation, résistances* (Éditions Amsterdam, 2011)

## Quel avenir pour les communs ?

Je ne compte plus le nombre de fois où j'ai pu voir l'article classique de Garrett Hardin, « La tragédie des communs », utilisé comme un argument imparable en faveur de l'efficacité du droit de la propriété privée en ce qui concerne la terre et l'utilisation de ses ressources, et, par conséquent, servir de justification irréfutable à la privatisation. Cette lecture malencontreuse de la thèse de Hardin trouve en partie son origine dans l'utilisation qu'il fait de la métaphore du bétail : plusieurs individus, désirant maximiser l'utilité individuelle de leur propriété privée, décident de faire pâturer leurs troupeaux sur une parcelle de terre commune. Si le bétail était lui aussi « propriété commune », cette métaphore, bien sûr, ne tiendrait plus, dans la mesure où il serait alors clair que ce sont bien la propriété privée du bétail et les comportements de maximisation de l'utilité individuelle qui consti-

souvent organisées autour de deux pôles : la propriété privée d'une part et une intervention autoritaire de l'État de l'autre. D'un point de vue politique, l'ensemble du problème est brouillé par une réaction épidermique en faveur de l'enclosure, ou contre elle, généralement saupoudrée d'une bonne dose de nostalgie pour une prétendue économie morale de l'action commune digne des contes de fées.

Dans *La Gouvernance des biens communs*, Elinor Ostrom semble rompre avec un certain nombre de ces présupposés. Fondant sa réflexion sur des données historiques, sociologiques et anthropologiques, Ostrom montre que les individus sont capables d'inventer des moyens ingénieux et tout à fait efficaces de gérer les ressources relevant de la propriété commune (*common property resources*) afin de maximiser les bénéfices individuels et collectifs. Ses études de cas « font exploser en mille morceaux la conviction – fermement enracinée

---

*Les possibilités inédites de gestion des ressources communes qui existent à une certaine échelle ne doivent pas et ne peuvent pas être exportées à des problèmes comme celui du réchauffement climatique.*

---

tuent le cœur du problème. Mais ce n'était pas là le problème fondamental de Hardin. Son problème, c'était la croissance démographique. Il craignait que la décision personnelle d'avoir des enfants ait à terme pour conséquence la destruction pure et simple du bien commun mondial (ce qu'a également soutenu Thomas Malthus). C'est dans la nature familiale et privée de cette décision que résidait le problème crucial. Selon lui, la seule manière d'y remédier était de mettre en place un contrôle autoritaire afin de réguler la population.

## Un problème d'échelles

Si je restitue ici la logique de Hardin, c'est afin de mettre en lumière le fait que la réflexion sur les communs eux-mêmes se fonde trop souvent sur un ensemble trop étroit de présupposés le plus souvent inspirés de l'exemple du processus d'enclosure des terres mis en œuvre au XVI<sup>e</sup> siècle en Angleterre, ce qui a pour résultat que les solutions proposées aux problèmes posés par les communs se sont le plus

chez la plupart des analystes politiques – selon laquelle la seule manière de résoudre les problèmes posés par la gestion des ressources communes consiste à l'imposition par une autorité extérieure d'une régulation centralisée ou d'une privatisation complète de ces ressources ». Comme le démontre Ostrom, de telles solutions mettraient en œuvre « un savant mélange de moyens privés et publics<sup>1</sup> ».

Toutefois, la plupart des exemples qu'elle utilise ne concernent quasiment jamais plus d'une centaine de « co-propriétaires » (*appropriators*). Tout groupe plus large (l'un des cas qu'elle étudie implique mille cinq cents utilisateurs) nécessite une structure hiérarchique de prise de décision, plutôt que des négociations directes entre individus. Nous avons ici clairement affaire à un « problème d'échelle » qui a échappé à l'analyse d'Ostrom. Les possibilités inédites de gestion des ressources communes qui existent à une certaine échelle, par exemple la constitution d'un accès à l'eau partagé pour une centaine de fermiers vivant près du bassin d'une



petite rivière, ne doivent pas et ne peuvent pas être exportées à des problèmes comme celui du réchauffement climatique, ou bien même celui posé par le rejet d'un dépôt acide par les centrales électriques dans leur environnement immédiat. Si nous faisons un «saut d'échelle» (comme aiment à dire les géographes), les problèmes posés par la gestion des ressources et les solutions qu'il est possible de leur apporter changent radicalement de nature. Ce qui semble être une bonne solution à une certaine échelle ne l'est plus à une autre. Pire, les bonnes solutions à une certaine échelle (disons, locale) ne s'additionnent pas pour former ce qui pourrait être ne serait-ce que des ébauches de bonnes solutions à une autre échelle (disons à l'échelle mondiale). C'est pour cette raison que la métaphore de Hardin nous fourvoie : il utilise des exemples à une toute petite échelle pour expliquer un problème mondial. Incidemment, c'est aussi la raison pour laquelle les leçons tirées de la gestion des ressources naturelles à travers l'expérience des petites communautés d'économie solidaire ne peuvent pas être traduites en solution mondiale, à moins, une nouvelle fois, d'avoir recours à une structure hiérarchique de prise de décision. Malheureusement, de nos jours, «hiérarchie» est un anathème pour une grande partie de la gauche radicale.

Le fétichisme associé à une préférence organisationnelle (la pure horizontalité, par exemple) empêche trop souvent de réfléchir à des solutions plus appropriées et plus efficaces. Précisons que je n'insinue absolument pas que l'horizontalité est mauvaise – je pense au contraire qu'elle est un excellent objectif –, mais je pense qu'il est important de reconnaître ses limites en tant que principe organisationnel hégémonique afin d'être prêt à adopter de nouveaux modèles d'organisation quand cela est nécessaire.

#### **Des formes différentes de communs**

Les questions des communs sont contradictoires et de ce fait toujours contestées. Derrière ces contestations se cachent des intérêts sociaux conflictuels. En effet, comme le remarque Jacques Rancière, «*la politique, c'est la sphère d'activité d'un commun qui ne peut être que litigieux*<sup>2</sup>». En fin de compte, l'analyste se retrouve face à une décision simple : dans quel camp est-il ? Quels intérêts cherche-t-il à protéger ? De nos jours, les riches ont pris l'habitude de s'emmurer dans des *gated communities*<sup>3</sup> au sein desquelles sont définis des biens communs à usage exclusif. Il arrive également que des collectifs de la gauche radicale – parfois par le biais de l'exercice du droit de propriété privé (par exemple, quand des

militants rachètent un centre d'action communautaire) –, créent des espaces dans lesquels ils peuvent mettre en œuvre des politiques d'intérêts communs. Ils peuvent aussi créer un soviet ou une communauté au sein d'un espace protégé.

Toutes les formes de communs ne sont pas libres d'accès. Certains, comme l'air que nous respirons, sont accessibles à tous, tandis que d'autres, comme les rues des villes, ouvertes en principe, sont en réalité régulées, policées, et même gérées de manière privée sous la forme de « zones d'amélioration commerciales<sup>4</sup> ». D'autres, enfin, comme par exemple une source d'eau commune contrôlée par une cinquantaine de fermiers, sont dès le départ destinées à l'usage exclusif d'un groupe social particulier. La plupart des exemples d'Ostrom relèvent de ce dernier cas. Plus encore, elle limite son enquête à des ressources prétendument naturelles, comme la terre, les forêts, l'eau, les pêcheries, etc. (Si je dis « prétendument naturelles », c'est que toute ressource n'est que le fruit d'une évaluation technologique, économique et culturelle, et que par conséquent, toute ressource est définie avant tout par son utilité sociale.)

Par la suite, à l'instar de beaucoup de mes collègues, Ostrom s'est intéressée à d'autres formes

de communs : le matériel génétique, la connaissance, ou encore la culture, tous aujourd'hui en grand danger du fait de leur enclosure et de leur marchandisation. Il suffit par exemple de penser à la manière dont les communs culturels sont transformés en marchandise (et le plus souvent expurgés) par l'industrie du tourisme historique. La propriété intellectuelle et le brevetage du matériel génétique et de la connaissance scientifique en général constituent clairement l'un des enjeux les plus importants de notre époque. La question de savoir ce qui doit ou non faire partie des communs de la connaissance devient particulièrement évidente si l'on pense au fait que les maisons d'édition font payer les lecteurs pour lire des articles tirés de leurs publications techniques et scientifiques.

Contrairement à la plupart des ressources naturelles, la logique de la rareté et de l'usage exclusif ne s'applique pas aux communs culturels et intellectuels, comme l'ont souligné Toni Negri et Michael Hardt dans *Commonwealth*. Nous pouvons tous, au même moment, écouter la même émission de radio ou regarder la même émission télévisée. Le commun culturel, écrivent Hardt et Negri, « est dynamique, et implique à la fois le produit d'un travail et les moyens de la production

## EXTRAIT COMMUNAUX ET ENCLOSURE

Pendant la période féodale, même dans les régions où la terre était possédée de manière indépendante, de vastes étendues de pâtures, de forêts, de marais et de friches étaient couvertes par un réseau complexe de droits communaux. Bien que le seigneur local soit le propriétaire d'un bois ou d'une pâture, les paysans avaient le droit de faire paître le bétail sur les champs en friche, d'emmener leurs cochons dans les forêts, et d'y ramasser du bois pour faire du feu ou pour réparer leurs bâtiments et leurs clôtures. Dans certaines régions, de vastes étendues de terres forestières étaient réservées aux jeux privés du roi (c'est le sens légal du mot forêt à l'époque médiévale). Les paysans n'avaient pas le droit de tuer les cerfs (vous vous souvenez de l'histoire de Robin des Bois ?). Ils n'avaient même pas le droit de les chasser de leurs propres champs, mais ils pouvaient, en contrepartie, avoir droit au bois tombé et aux autres produits de la forêt.

Même dans les villages où la terre était exploitée de manière indépendante, chacun était limité par les droits des autres. Une famille pouvait, par exemple,

avoir le droit de faire paître son bétail dans les champs d'une autre famille après la moisson.

Les seigneurs possédaient la terre, mais elle ne leur appartenait pas dans le sens où une propriété privée nous appartient. La tradition des droits communaux les empêchait de modifier l'usage d'une terre. Un seigneur ne pouvait pas, si c'était son bon plaisir, faire abattre une forêt dans laquelle les gens ordinaires avaient des droits [...]. La société féodale était encore guidée par le principe de l'usage et non celui du gain [...].

Le déclin de la fertilité de la terre fut une des causes du changement des formes traditionnelles d'agriculture. D'autres pressions vinrent de l'émergence d'une économie de marché qui se substitua progressivement à l'économie féodale [...]. En Angleterre, nombre de propriétaires arrêtaient de cultiver les céréales et les légumes pour la consommation locale et se mirent à élever des moutons pour le marché de la laine en pleine expansion [...]. Élever des moutons demandait moins de paysans que cultiver des céréales. Il était plus facile de le faire dans des

terres clôturées, ceintes de barrières.

Les profits aussi avaient tendance à être mieux assurés quand les décisions étaient prises par un seul propriétaire [...] plutôt que par une organisation communale [...].

Les propriétaires fonciers commençaient à faire pression pour enclore. Les clôtures en effet transformaient la terre en propriété privée sous le contrôle d'une seule personne, détruisant le réseau de droits et d'obligations mutuelles qui caractérisaient le village médiéval. Au XVII<sup>e</sup> siècle, les clôtures se multiplièrent et s'étendirent des forêts et des friches aux champs et à la terre labourée [...].

La mise en clôtures fut spécialement désastreuse pour ceux qui vivaient en marge de la société : ceux qui squattaient les prés communaux et les paysans les plus pauvres, qui complétaient des récoltes trop maigres par le produit de la forêt et des marécages ; les ouvriers agricoles aussi, qui n'avaient pas de quoi vivre avec leur maigre salaire.

Starhawk, « Appendice A : le temps des bûchers », *Femmes, magie et politique*, trad. A. Morbic, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, p. 263-268.



future. Ce commun, ce n'est pas seulement cette terre que nous partageons, mais aussi les langages que nous créons, les pratiques sociales que nous établissons, les modes de socialités qui définissent nos relations, et ainsi de suite». Ce commun est construit à travers le temps, et, en principe, est accessible à tous. Selon cette logique, il est même possible de considérer «la métropole comme une usine destinée à la production du commun<sup>5</sup>». Les qualités humaines d'une ville émergent des pratiques que nous mettons en œuvre dans les divers espaces de celle-ci, même si ces espaces sont sujets à des enclosures, qu'elles soient d'ordre privé ou le fruit d'une propriété étatique, du contrôle social, des appropriations, et des contre-mouvements des habitants destinés à exercer ce que Henri Lefebvre a appelé «le droit à la ville»<sup>6</sup>. Par leurs activités quotidiennes et leurs luttes, les individus et les groupes sociaux créent le monde social de la ville, et, ce faisant, créent une sorte de commun, un cadre au sein duquel nous pouvons tous vivre. Même si ce commun issu de la créativité culturelle ne peut être détruit par son usage, il peut tout de même se retrouver dégradé et banalisé s'il subit trop de mauvais traitements.

#### **Derrière le problème des communs, celui de la propriété individuelle**

Il me semble que le vrai problème ici, ce ne sont pas les communs en eux-mêmes, mais bien plutôt l'échec du droit de propriété privé individualisé à satisfaire nos intérêts communs comme il est censé le faire. Pourquoi, par exemple, quand on parle de la métaphore de Hardin, l'accent est-il toujours mis sur le pâturage en tant que commun, et jamais sur le troupeau en tant que propriété individuelle ? Après tout, ce qui dans la théorie libérale justifie le droit de propriété privée, c'est que ce droit peut servir à maximiser le bien commun quand il est intégré à la société par le biais d'institutions garantissant un marché libre et équitable. Comme le soutient Hobbes, les intérêts privés concurrentiels produisent effectivement une sorte de communauté de biens (*commonwealth*) quand ils sont encadrés par un pouvoir étatique suffisamment fort. Cette opinion, soutenue et développée par des théoriciens libéraux comme John Locke ou Adam Smith, continue à être ardemment défendue, même si l'on a tendance à minimiser la nécessité d'un pouvoir d'État fort. En s'appuyant quasiment exclusivement sur les thèses de Hernando de Soto, la Banque mondiale continue à soutenir que pour supprimer la pauvreté mondiale, il suffirait d'accorder des

---

*Il me semble que le vrai problème ici, ce ne sont pas les communs en eux-mêmes, mais bien plutôt l'échec du droit de propriété privé individualisé à satisfaire nos intérêts communs comme il est censé le faire.*

---





---

*Le travail collectif et créateur de valeur doit servir à fonder un droit de propriété collectif et non plus individuel. La valeur, le temps de travail socialement nécessaire, voilà le bien commun capitaliste.*

---

droits de propriété privée aux habitants des bidonvilles et de développer l'accès à la microfinance (et plus particulièrement aux institutions de microfinance qui garantissent un taux de rendement juteux aux acteurs de la finance mondiale). Une fois que, grâce à la microfinance et à la propriété, les pauvres auront appris à libérer leur instinct naturel d'entrepreneur, alors tout sera pour le mieux, et le drame de la pauvreté chronique sera enfin éradiqué.

Pour Locke, la propriété individuelle est un droit naturel qui se manifeste à l'instant où l'individu crée de la valeur en travaillant la terre : dès ce moment, le fruit de son travail n'appartient qu'à lui, et à lui seul. Voici, résumé en une phrase, l'essentiel de la théorie de la création de la valeur par le travail de Locke. Les échanges sur le marché socialisent ce droit dans la mesure où chaque individu reçoit de nouveau la valeur qu'il a créée en l'échangeant contre une valeur équivalente créée par un autre individu. En réalité, les individus maintiennent, étendent et socialisent leur droit de propriété privée à travers la création de valeur et les échanges sur un marché supposé libre et équitable. C'est à la fois la manière la plus simple de créer la richesse des nations et la meilleure manière de servir le bien commun.

Cela induit bien sûr que les marchés *peuvent* être libres et équitables, et l'économie politique classique présuppose que cela est rendu possible par l'intervention de l'État – du moins, c'est bien là ce que préconisait Adam Smith aux dirigeants politiques. Mais il existe un horrible corollaire à la théorie de Locke : les individus qui n'arrivent pas à créer de la valeur n'ont aucun droit à la propriété. À titre d'exemple, la dépossession des populations indigènes d'Amérique du Nord par des colons « productifs » fut justifiée par le fait que les populations indigènes ne produisaient aucune valeur.

Que pense Karl Marx de tout ceci ? Il semble faire sienne la fiction de Locke dans les chapitres introductifs du *Capital* – même si cette acceptation semble bien souvent ironique, par exemple quand il souligne l'étrange rôle du mythe de Robinson Crusoé dans la pensée politico-économique : dans ce mythe, un homme retourné à l'état de nature agit comme s'il n'avait jamais quitté le sol de l'Angleterre. Mais quand Marx explique comment la force de travail est devenue une marchandise individuelle susceptible d'être achetée et vendue sur un marché libre et équitable, la fiction de Locke dévoile son vrai visage : un système fondé sur l'égalité de la valeur d'échange produit une plus-value pour le capitaliste propriétaire des moyens de production grâce à l'exploitation du travail vivant.

La formulation de Locke est encore plus violemment dénoncée lorsque Marx s'intéresse à la question du travail collectif. Dans un monde où il n'y aurait que des artisans individuels, propriétaires de leurs moyens de production et qui échangeraient sur des marchés relativement libres, la fiction de Locke aurait encore un sens. Mais, selon

Marx, l'apparition du système des usines à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle rend les formulations théoriques de Locke définitivement caduques. À l'usine, le travail est organisé collectivement. Si un droit de propriété doit être associé à cette forme de travail, il doit en toute logique être collectif ou associatif, et non individuel. La définition du travail produisant de la valeur, qui fonde la théorie de la propriété privée de Locke, ne relève donc plus des individus mais revient aux collectifs de travailleurs. Le communisme devrait ici émerger sur la base d'une « *réunion d'hommes libres travaillant avec des moyens de production communs, et dépensant, d'après un plan concerté, leurs nombreuses forces individuelles comme une seule et même force de travail social* »<sup>7</sup>. Marx ne défend pas une propriété étatique mais une forme de propriété investie par la production collective des travailleurs en vue du bien commun.

Marx établit la manière dont un tel type de propriété peut apparaître retournant lui-même l'argument de Locke sur la production de la valeur. Supposons, nous dit-il, qu'un capitaliste démarre sa production avec un capital de mille dollars, et qu'il fasse, la première année, une plus-value de deux cents dollars grâce au travail de la terre par ses employés, et qu'il consacre cette plus-value à sa consommation personnelle. Après cinq ans, ces 1000 dollars devraient appartenir aux travailleurs collectifs, puisque ce sont eux qui ont travaillé la terre. Le capitaliste a consommé l'intégralité de son capital d'origine. En effet, tout comme les populations indigènes d'Amérique du Nord, les capitalistes méritent de perdre leurs droits de propriété, puisque, comme ces derniers, ils n'ont produit aucune valeur.

Si cette logique peut sembler un peu tirée par les cheveux, c'est pourtant bien elle qui est à l'œuvre dans le plan que proposa le Suédois Rudolf Meidner à la fin des années 1960 : l'instauration d'une taxe sur les profits de l'entreprise dont le fruit – à condition que les syndicats acceptent que les salaires soient gelés – serait placé dans un fonds contrôlé par les travailleurs et destiné à investir dans leur entreprise pour, à terme, la racheter, et donc la mettre sous le contrôle commun des travailleurs associés. Le capital rejeta cette idée de toutes ses forces, et ce plan ne fut par conséquent jamais appliqué. Mais cette idée mérite d'être reconsidérée. Ce qui en ressort, c'est que le travail collectif et créateur de valeur doit servir à fonder un droit de propriété collectif et non plus individuel. La valeur, le temps de travail socialement nécessaire, voilà le bien commun capitaliste. Il est représenté par l'argent, l'équivalence universelle grâce à laquelle il est possible de mesurer la richesse commune. Le commun, par conséquent, n'est pas quelque chose qui aurait existé à une certaine époque et qui se serait par la suite perdu dans les limbes, mais quelque chose qui, à l'instar des communs urbains, est en permanence

en train d'être produit. Le problème, c'est que le capital est également en permanence en train de confisquer ce commun sous sa forme monétaire ou marchande. Une communauté qui se bat pour maintenir une certaine diversité ethnique dans un quartier et refuse la *gentrification*, par exemple, peut voir les prix de l'immobilier de son quartier monter en flèche, pour peu que les agents immobiliers centrent justement leur stratégie commerciale sur ce « caractère » multiculturel pour attirer les potentiels nouveaux arrivants. Ce qui a pour résultat, écrit Marx, que le capital, contraint par les dures lois de la concurrence à maximiser (comme les propriétaires de bétail dans l'histoire de Hardin) l'utilité (c'est-à-dire la profitabilité), produit « un progrès non seulement dans l'art d'exploiter le travailleur, mais encore dans l'art de dépouiller le sol; chaque progrès dans l'art d'accroître sa fertilité pour un temps [produit] un progrès dans la ruine de ses sources durables de fertilité. Plus un pays, les États-Unis du nord de l'Amérique, par exemple, se développe sur la base de la grande industrie, plus ce procès de destruction s'accomplit rapidement. La production capitaliste ne développe donc la technique et la combinaison du procès de production sociale qu'en épuisant en même temps les deux sources d'où jaillit toute richesse: la terre et le travailleur<sup>8</sup> ».

Cette « tragédie » est similaire à celle que décrit Hardin, mais elle découle d'une logique complètement différente. Le problème des communs est ici redéfini, en même temps qu'est proposée toute une gamme de solutions possibles. Abandonnée à elle-même, sans régulation, l'accumulation individuelle du capital menace en permanence de détruire les deux ressources fondamentales de propriété privée qui sous-tendent toutes les formes de production: le travailleur et la terre. Et, dans la mesure où l'accumulation du capital connaît elle-même un fort taux de croissance (généralement, le niveau d'acceptation minimal est de 3 %), plus le temps passe et plus cette double menace gagne en intensité et en virulence.

Aux violentes attaques néolibérales menées, du Chili à l'Angleterre, et depuis les années 1970, contre les droits et la puissance du travail syndiqué s'ajoute aujourd'hui un plan mondial d'austérité extrêmement sévère qui, de la Grèce jusqu'à la Californie, entraîne une perte de droits et de valeurs pour une grande partie de la population, le tout associé à l'absorption prédatrice par la dynamique capitaliste de populations jusqu'ici marginalisées. Vivant avec moins de deux dollars par jour, ces populations, qui représentent plus de deux milliards d'humains, sont considérées par la microfinance comme les cibles potentielles de « *prêts à haut risque les plus risqués de tous les prêts à haut risque* »: il s'agit en un mot de dépouiller ces populations de leur richesse pour mettre du marbre dans les palais des riches. C'est exactement ce qui s'est passé sur le marché immobilier des États-Unis

avec la politique prédatrice des prêts hypothécaires à haut risque (*subprimes*), immédiatement suivie de saisies. Les communs environnementaux ne sont pas moins en danger: pour s'en convaincre, il suffit de comprendre que les solutions envisagées, comme les échanges de droit d'émission de carbone ou le développement des nouvelles technologies environnementales, reviennent à proposer de sortir de l'impasse en se servant des outils mêmes qui nous y ont acculés, à savoir l'accumulation du capital et la spéculation. Malheureusement, c'est là une vieille, très vieille histoire: toutes les initiatives majeures qui ont vu le jour depuis 1945 pour résoudre le problème de la pauvreté mondiale ont maintenu l'usage exclusif de moyens – l'accumulation du capital et le marché – qui sont à l'origine de la pauvreté relative, et parfois de la pauvreté absolue. Ce n'est par conséquent pas une grande surprise qu'il y ait encore des pauvres, ni même qu'il y en ait toujours davantage.

Le démantèlement des cadres régulateurs et des outils de contrôle destinés à brider – sans grand effet, avouons-le – le penchant de l'accumulation du capital aux pratiques prédatrices a rendu possible la mise en pratique d'une logique du type « après moi, le déluge », c'est-à-dire une spéculation financière et une accumulation du capital devenues folles, et qui se sont aujourd'hui transformées en un véritable fléau. Les dommages qui s'en suivent ne peuvent aujourd'hui être limités que par la socialisation de la plus-value associée à la production et à la répartition, c'est-à-dire par l'établissement d'une nouvelle communauté de biens accessible à tous.

Ce qui importe ici, ce n'est pas tant une combinaison spécifique d'arrangements institutionnels – une enclosure par ci, l'extension de droits de propriété collectifs par là – que la somme des effets désignant le capital comme seul responsable de la détérioration galopante des ressources communes en terre et en travail (y compris les ressources rattachées à la « seconde nature » de l'environnement construit). Dans cette optique, le « *savant mélange de moyens* » qu'Ostrom a commencé à identifier – des moyens non seulement publics et privés, mais aussi collectifs et associatifs, hiérarchiques et horizontaux, exclusifs et ouverts à tous – va bientôt être amené à jouer un rôle central dans la recherche de nouvelles manières d'organiser la production, la distribution, l'échange et la consommation capables de répondre aux besoins humains. L'idée, ici, ce n'est pas de satisfaire aux exigences d'accumulation du capital, au seul nom de l'accumulation du capital, pour le bien de la classe qui s'approprie le commun aux dépens de celle qui le produit. C'est bien plutôt de tout changer, d'inventer de nouvelles manières d'utiliser la puissance du travail collectif pour le bien commun. ■

(Traduit de l'anglais par Aurélien Blanchard.)

## NOTES

- 1. Elinor Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 182 [*La Gouvernance des biens communs*, révision scientifique de L. Baechler, Bruxelles, De Boeck, 2010].
- 2. Jacques Rancière, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995, p. 34-35.
- 3. NdT: Sans équivalent en français, les *gated communities* sont, pour reprendre la définition d'Edward J. Blakely, « *des quartiers résidentiels dont l'accès est contrôlé, et dans lesquels l'espace public est privatisé. Leurs infrastructures de sécurité, généralement des murs ou des grilles et une entrée gardée, protègent contre l'accès des non-résidents* ».
- 4. NdT: Les « zones d'amélioration commerciale » (*business improvement district*), nées aux États-Unis dans les années 1970, mais qu'on retrouve également en Angleterre, en Irlande ou en Allemagne, sont des quartiers de la ville dans lesquels les commerçants payent des taxes supplémentaires, en échange de quoi des sociétés privées se chargent de nettoyer les rues, d'en assurer la sécurité, etc.
- 5. Michael Hardt et Antonio Negri, *Commonwealth*, Cambridge, The Belknap Press, 2009, p. 350.
- 6. Henri Lefebvre, *La Révolution urbaine*, Paris, Gallimard, 1970.
- 7. Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, section 1, trad. J. Roy, Paris Maurice Lachâtre, 1872, p. 31.
- 8. *Ibid.*, Livre I, section 4, p. 218.