

Marx, le vol de bois et la question de la propriété

Nous publions ci-dessous le résumé d'une première contribution présentée par Daniel Bensaïd, dans le cadre du « cycle Marx », à l'université d'été de la LCR qui s'est tenue à Port Leucate du 24 au 29 août 2007.

Introduction : de la loi sur le vol de bois aux nouvelles enclosures, actualité d'un vieil article.

I. La loi sur le vol de bois et le droit coutumier des pauvres.

Pour Marx, c'est « la première occasion de s'occuper des questions économiques » : amorce le dépassement du « moment rationaliste libéral ».

1. Le débat de la Diète rhénane est lié au développement du « paupérisme rural ». La proposition de loi soumise à la Diète au nom de Frédéric-Guillaume, « Roi de Prusse par la grâce de Dieu », concerne « les dérobements suivants » : 1. Tout bois de forêt n'étant pas encore abattu ; 2. Tout bois vert, hors des forêts, destiné à l'exploitation ; 3. Tout bois cassé accidentellement ou renversé en troncs entiers dont l'ajustage n'a pas encore commencé ; 4. Les copeaux et bois d'œuvre se trouvant dans la forêt ou aux dépôts de bois non encore aménagés ». Les différents articles établissent une règle d'évaluation des délits et des peines correspondantes, selon que « le vol est commis pendant la nuit ou un jour férié », que « l'auteur

^{1/} Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, 1972, p. 115.

est emmitoufflé ou s'est noirci le visage » pour ne pas être reconnu, qu'il a donné de fausses informations sur son identité, etc. L'article 14 stipule : « Toutes les amendes dues pour vol de bois, même si elles doivent être acquittées par plusieurs personnes en tant que complices ou bénéficiaires, reviennent toutes au propriétaire de forêt, ainsi que le travail forcé de tous les condamnés insolubles ». L'article 16 précise : « Si, en raison de l'indigence de l'auteur ou des personnes responsables à sa place, l'amende ne peut pas être recouvrée, elle sera remplacée par un travail ou une peine d'emprisonnement. » Et l'article 19 ajoute : « Le travail forcé que le condamné doit effectuer consiste d'abord dans le travail forestier pour le propriétaire de la forêt. » Lascoumes et Hartwig résumant fort bien le fond du litige : « L'État prussien était tenu de régler, une fois pour toutes, les problèmes juridiques relevant de la contradiction entre le droit des ayants droit et le droit de propriété. Cette question devait déboucher sur le problème de la jouissance individuelle d'un bien acquis par le moyen du droit d'usage. Pouvait-on considérer le bois distribué aux ayants droit comme leur propriété, ou devait-on par contre le classer comme « bien naturel » ne pouvant être utilisé que pour la satisfaction immédiate de besoins élémentaires ?

2. La marchandisation du bois rend sa valeur d'usage et sa valeur d'échange indissociables, mais Marx n'a pas encore forgé ces catégories, c'est pourquoi il adhère encore à la critique proudhonienne de la propriété comme vol : « En considérant indifféremment comme vol toute atteinte à la propriété sans désignation plus précise, toute propriété privée ne serait-elle pas du vol ? ». Et c'est aussi pourquoi une part importante de sa critique porte sur la question des délits et des peines. L'évaluation

du délit confié au garde forestier privé privatise la justice : au lieu de l'élever au point de vue de l'État, la loi abaisse l'État au niveau de la propriété privée.

II. L'enjeu : de « nouvelles définitions de la propriété » (E.P. Thompson) et un nouveau partage entre domaine privé et domaine public.

1. Offensive du capital contre « l'économie morale » et « le droit coutumier des pauvres » : suppression des secours aux pauvres poussés sur le marché du travail, « privation de droits anciens », et clarification de « formes hybrides et incertaines de propriété » (Marx).

2. Des précédents : l'ordonnance de Colbert sur les Eaux et Forêts (1669) et la suppression du droit de glanage ; la loi anglaise sur les pauvres et l'abrogation de la loi Speenhamland, comme « gros fait de solidarité sociale » (Polanyi). La loi de Speenhamland, affirme Polanyi, « interdit efficacement, jusqu'à son abrogation en 1834, la création d'un marché concurrentiel du travail ^{1/} ». La loi sur les pauvres de 1834 signifiait donc l'abolition du « droit de vivre » : « La cruauté scientifique de la loi choqua tant le sentiment public dans les années 1830 et 1840 et les protestations des contemporains furent si véhémentes, que la postérité se fit de la situation une idée déformée. C'est vrai : nombre des pauvres les plus nécessaires furent abandonnés à leur sort quand les secours à domicile furent supprimés, et parmi ceux qui en souffrirent le plus amèrement, se trouvèrent les pauvres méritants, trop fiers pour entrer à l'asile (les *workhouses*) qui était devenu le séjour de la honte. Jamais peut-être, dans toute l'époque moderne, un acte aussi impitoyable de réforme sociale n'a été perpétré ; en prétendant simplement fournir un critère du dénuement

authentique, avec l'épreuve de la *workhouse*, il écrasa des multitudes de vie [...]. Cependant, le gros des plaintes provenait en réalité de la brutalité avec laquelle on avait extirpé une institution ancienne, et appliqué précipitamment une réforme radicale. Pourtant, si l'on n'avait tenu compte que des revenus en argent, on n'aurait pas tardé à estimer que la condition populaire s'était améliorée [...]. Si, avec Speenhamland, on avait pris soin des gens comme de bêtes sans grande valeur, on attendait désormais qu'ils prissent soin d'eux-mêmes ; et cela avec toutes les chances contre eux. Si Speenhamland représentait l'abaissement d'une misère protégée, le travailleur était désormais sans abri dans la société. Si Speenhamland avait abusé des valeurs de la localité, de la famille et du cadre rural, désormais l'homme était coupé de son foyer et de ses parents, arraché à ses racines et tout milieu qui eût un sens. Bref, Speenhamland, c'était le pourrissement de l'immobilité, le risque était désormais de mourir de froid ^{2/}. » Il est clair pour Polanyi que l'évaluation de la situation sociale des pauvres est radicalement différente, selon qu'on la mesure en termes de solvabilité monétaire ou de garanties des besoins élémentaires. Marx fait une remarque analogue lorsqu'il distingue, dans l'*Introduction de 1844* à la critique de la philosophie du droit, la pauvreté résultant de conditions naturelles (catas-

trophes naturelles, caprices climatiques), de « la pauvreté produite artificiellement » par les rapports sociaux d'exploitation modernes.

3. La notion « d'économie politique populaire » invoquée par Marat et Robespierre pour opposer le droit à l'existence au droit de propriété (à l'occasion notamment des débats sur le maximum du prix du pain) s'inspirent de ce droit coutumier des pauvres interprété comme droit naturel. On en trouve encore la trace chez Hegel sous la forme du « droit de détresse » (et aujourd'hui dans le droit français sous celle d'un « droit de nécessité ») primant le droit de propriété : « Dans le danger suprême et dans le conflit avec la propriété juridique d'autrui, [la vie] a un droit de détresse à faire valoir (non comme concession gracieuse, mais comme droit), en tant que d'un côté il y a une violation infinie de l'être et donc une absence totale de droit, de l'autre la violation seulement d'une existence limitée de la liberté [...]. Du droit de détresse découle le bénéfice de l'immunité que le débiteur reçoit sur sa fortune ; on lui laisse ses outils d'atelier et ses instruments de culture pour autant que cela est considéré nécessaire pour servir à son entretien, en tenant compte de sa situation sociale. La détresse révèle la finitude et par suite la contingence du droit aussi bien que du bien-être ^{3/}. » Ce droit de détresse n'est pas une « concession gracieuse », une forme publique et compassionnelle de la charité, mais bel et bien un droit opposable au droit de propriété dans des situations d'urgence sociale. Prenant la défense du correspondant de Moselle de la *Rheinische Zeitung* contre les attaques du président de la Diète von Schaper, Marx utilise lui aussi le terme de « détresse ». Dans l'article du 15 janvier 1843, il justifie le style rugueux de celui « qui perçoit de façon immédiate et fréquente la voix impi-

toyable de l'indigence ou se trouve le peuple ». C'est alors « un devoir politique » que de tenir publiquement « ce langage populaire de la détresse ».

4. À propos de l'ambivalence des « us et coutumes ». Derrière la légitimité de la coutume, il peut y avoir le meilleur et le pire : le droit des pauvres et le privilège des puissants. Derrière la coutume, il y a pour Marx le conflit entre deux droits antagoniques : « Si les droits coutumiers nobles sont des coutumes contraires à la notion de droit raisonnable, les droits coutumiers de la pauvreté sont des droits contraires à la coutume du droit positif. » C'est à ces droits coutumiers de la pauvreté, et non aux privilèges coutumiers, que s'attaquent avec partialité « les législations éclairées ».

À travers les coutumes, « la classe pauvre » savait saisir « avec un instinct sûr la propriété par son côté indécis » pour satisfaire ses besoins naturels. Parler de « coutume populaire » pour l'opposer à la coutume des privilégiés n'est donc nullement un pléonasme. Le droit coutumier est lui aussi l'expression de rapports de forces. Le « droit coutumier des pauvres » est opposable à l'égalité formelle entre les partenaires d'un contrat de dupes : « Nous autres, gens qui ne sommes pas pratiques, nous revendiquons au nom de la foule pauvre, démunie politiquement et socialement, ce que cette horde docile de domestiques, ces soi-disant historiens ont inventé comme la véritable pierre philosophique pour transformer toute prétention impure en pur or juridique. Nous réclamons pour la pauvreté le droit coutumier, plus précisément un droit coutumier qui ne soit pas local, mais qui soit celui de la pauvreté dans tous les pays. Nous allons plus loin encore, et nous soutenons que le droit coutumier, par sa nature, ne peut être que le droit de cette masse du bas de l'échelle, de cette

^{2/} *Ibid.* p. 120.

^{3/} Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 127 et § 128. On trouve dans le droit français un écho à ce droit de détresse sous le nom de « droit de nécessité ».

^{4/} K. Marx, article du 25 octobre 1842. Il écrit plus loin dans le même article : « Ces coutumes propres à la classe pauvre sont régies ainsi par un sens instinctif du droit ; leur racine est positive et légitime et la forme du droit coutumier est ici d'autant plus proche de la nature que l'existence même de la classe pauvre n'est jusqu'à présent qu'une simple coutume de la société civile qui n'a pas encore trouvé une position adéquate au sein de l'organisation consciente de l'État ».

masse élémentaire qui ne possède rien ^{4/}. » ! Ces textes sont intéressants par rapport à l'utilisation faite aujourd'hui par les zapatistes ou les mouvements indigènes d'Amérique latine des « us et coutumes » comme points de résistance à la mondialisation capitaliste.

III. Une guerre des propriétés

« Bientôt, ce sera entre ceux qui possèdent et ceux qui ne possèdent pas que s'établira la lutte politique ; le grand champ de bataille sera la propriété et les principales questions politiques rouleront sur les modifications plus ou moins profondes à apporter au droit des propriétaires ^{5/}. »

1. Deux justifications juridiques du droit de propriété :

– un « droit d'occupation », en fait de prédation (la prise de terre) au nom du *jus nullius* (terres vierges, biens vacants), développé à propos des droits de la mer pour légitimer la colonisation ;

– un droit fondé sur l'appropriation par le travail : « Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains » constituent « le bien propre » de chacun : « Tout ce qu'il a tiré de l'état de nature par sa peine et son industrie appartient à lui seul [...]. Quand est-ce que les choses qu'il mange commencent à lui appartenir en propre ? Lorsqu'il les digère ou lorsqu'il les mange, ou lorsqu'il les cuit, ou lorsqu'il les porte chez lui ou lorsqu'il les cueille ? Il est vi-

^{5/} Tocqueville, *Souvenirs*, 1978, Paris, Folio Gallimard, p. 48.

^{6/} Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Garnier Flammarion, 1984, p. 195-196.

^{7/} Voir Mac Pherson, *La Théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Folio Essais, 2004, p. 234.

^{8/} Voir Hobbes, *Léviathan*, Paris, Folio Gallimard, 2000, p. 297, 383, 482.

^{9/} Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971, p. 220.

sible qu'il n'y a rien qui puisse les rendre siennes, que le soin et la peine qu'il prend de les cueillir et de les amasser. Son travail distingue et sépare alors ces fruits des autres biens qui sont communs ; il y ajoute quelque chose de plus que la nature, la mère commune de tous, n'y a mis [...]. Le travail qui est mien, mettant ces choses hors de l'état commun où elles étaient les a fixées et me les a appropriées ^{6/}. »

2. Chacune de ces justifications est lourde de contradictions. Le droit d'occupation parce qu'il n'est pas généralisable, chacun ayant le droit naturel d'occuper ; et le droit d'appropriation par le travail, considéré comme prolongement de la propriété de soi-même, parce qu'il confond possession et propriété. C'est cette contradiction qui surgit au grand jour avec le mouvement des Niveleurs sous la Révolution anglaise. Dans son Appel de juillet 1647, le niveleur Overton proclame : « A tout individu vivant ici-bas est naturellement donnée une propriété individuelle que personne n'a le droit de violer ou d'usurper, car ce qui fait que je suis moi, c'est que je suis propriétaire de ce moi. Autrement, n'ayant pas de moi, je ne serais pas moi. Personne n'a pouvoir sur mes droits et sur mes libertés ; et je n'ai pouvoir sur les droits et les libertés de personne. » Être libre, c'est être propriétaire de soi-même, et par extension des moyens et des produits de son travail ^{7/}. Le point de départ des Niveleurs n'est donc pas une critique de la propriété mais une conception de l'égalité étayée par un argument théologique.

3. C'est pour surmonter cette contradiction que Hobbes ne considère plus la propriété comme un droit naturel, mais comme une institution fondée et garantie par l'État : « C'est une attribution de la souveraineté, que toute la puissance de prescrire des règles par les-

quelles chacun peut savoir de quels biens il peut jouir et quelles sont les actions qu'il peut faire sans être pris à partie par ses congénères ; et c'est cela qu'on appelle propriété [...]. La distribution des matières premières de la nourriture est la constitution du mien, du tien et du sien, c'est-à-dire en un mot, de la propriété ; et celle-ci revient en tous types d'État à la puissance souveraine. En effet, là où l'État n'existe pas, il y a une guerre perpétuelle de chacun contre ses voisins, et donc toute chose est à celui qui l'obtient et la conserve par la force, ce qui n'est ni propriété ni communauté, mais incertitude ».

L'introduction de la propriété est donc « un effet de l'État ». Cette conception a pour corollaire que la prétention de « chaque individu à la propriété de ses biens » tend à « dissoudre l'État ^{8/} ». De même, pour Rousseau, le droit de propriété n'est plus naturel, mais « de convention et d'institution humaine ». En émettant l'hypothèse de lois qui « donnèrent de nouvelles entraves aux faibles et de nouvelles forces au riche, détruiraient sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégal ^{9/} », son discours sur l'origine de l'inégalité marque un véritable changement d'époque.

IV. « La propriété, c'est le vol » ?

1. Parce que sa légitimité même était devenue problématique, le code civil napoléonien s'attacha à « définir tout ce qui peut tenir à l'exercice du droit de propriété, droit fondamental sur lequel toutes les institutions reposent ». Son article 544 définit ainsi comme propriété le « droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue » dans le cadre de la loi. Il délivre ainsi le droit de propriété des contraintes et des limites coutumières ou familiales. C'est dans ce contexte

que s'intensifie dans les années trente et quarante le débat sur la propriété. Le célèbre pamphlet de Proudhon est de 1840. Il réfute les justifications classiques du droit de propriété. La propriété exclusive des uns a pour corollaire nécessaire la privatisation de propriété des autres. Pourquoi « le bénéfice de cette prétendue loi restreint au petit nombre est-il dénié à la foule des travailleurs ? »

Proudhon interpelle le propriétaire qui clame la légitimité de son bien acquis par le travail : « Tu as travaillé ? Mais n'aurais-tu jamais fait travailler les autres, et alors comment ont-ils perdu en travaillant pour toi ce que tu as su acquérir en ne travaillant pas pour eux ^{10/} ? » Question assassine ! À laquelle il donne lui-même la célèbre réponse : « La propriété, c'est le vol ! Voilà le tocsin de 1793 ! Voici le branle-bas des révolutions ! » Si les principes de liberté, d'égalité, de sûreté, proclamés par les constitutions révolutionnaires sont des droits absolus, la propriété est en revanche « un droit en dehors de la société » qui s'oppose aux autres. Et si on la définit comme un droit naturel, c'est alors « un droit antisocial » : « Propriété et société sont choses qui répugnent invinciblement l'une à l'autre. Il est aussi impossible d'associer deux propriétaires que de faire joindre deux aimants par leurs pôles semblables ». Il faut donc « que la société périsse ou qu'elle tue la propriété » en tant que « faculté d'exclusion et d'envahissement » : « En somme, la propriété, après avoir dépouillé le travail-

leur par l'usure, l'assassine lentement par l'exténuation ; or, sans la spoliation et l'assassinat, elle périt bientôt faute de soutien : donc, elle est impossible ^{11/}. »

2. D'abord lecteur enthousiaste de Proudhon, Marx prend ses distances au fur et à mesure de son propre travail sur l'économie politique, jusqu'à la violente rupture personnelle et théorique consommée en 1847 dans *Misère de la philosophie* (qu'Engels considère comme une sorte de manifeste avant le *Manifeste*). Le différend porte principalement sur l'illusion d'une rétribution équitable du travail, basée sur sa juste mesure. Pour Marx, le travail individuel élémentaire est d'emblée un travail social qui présuppose une accumulation sociale préalable de savoirs et de savoir-faire. Alors que Proudhon oppose les vertus d'un travail originel aux misères du travail asservi, la « valeur réelle » à la « valeur fictive », la production à l'agiotage, Marx découvre au contraire dans l'unité du travail concret et du travail abstrait, de la valeur d'échange et de la valeur d'usage, le secret dévoilé de la marchandise et du monde enchanté du capital. Alors que Proudhon oppose à la « propriété impersonnelle », devenue « la pire des propriétés », l'idéal du petit producteur indépendant, Marx n'éprouve aucun regret pour ces pastorales, et il considère illusoire l'idée de rétribuer à sa juste valeur, par des bons horaires, le travail de chacun. « Votre heure de travail vaut-elle la mienne ? C'est une question qui se débat par la concurrence ! ». Autrement dit, le prix de la force de travail ne peut être déterminé *a priori* par la mesure de sa valeur, mais seulement *a posteriori* par la concurrence sur le marché : « Ce qui détermine la valeur, ce n'est point le temps dans lequel une chose a été produite, mais le minimum de temps dans lequel elle est susceptible d'être produite, et ce

minimum de temps est constaté par la concurrence ^{12/}. »

L'alternative au règne du capital imaginée par Proudhon apparaît alors comme une nouvelle chimère. Sa « théorie de la mutualité », conçue comme « un système de garanties » et son appel philanthropique à « un échange sincère » sont au mieux une niaiserie, au pire une tentative de faire tourner à l'envers la roue de l'histoire ^{13/}.

La réplique de Marx est cinglante : « Troie n'est plus. Cette juste proportion entre l'offre et la demande a depuis longtemps cessé d'exister. » Jadis, la demande commandait l'offre et la précédait, « la production suivait pas à pas la consommation ». Désormais, « la production précède la consommation, et l'offre force la demande ». Selon la chimère proudhonienne d'un échange équitable, les frais de production sont censés « déterminer en toutes circonstances la valeur du produit, et des valeurs égales s'échangeraient toujours contre des valeurs égales ». Le travail de chaque individu serait alors « la seule mesure de ses profits et de ses pertes ». Une heure de travail de Pierre s'échangerait simplement contre une heure de travail de Paul : « voilà l'axiome fondamental de M. Bray ». Les élucubrations de M. Proudhon s'y apparentent fortement : « Donc, si l'on suppose tous les membres de la société travailleurs immédiats, l'échange de quantités égales d'heures de travail n'est possible qu'à la condition que soit convenu d'avance le nombre d'heure qu'il faudra employer à la production matérielle. Mais une telle convention nie l'échange individuel. » Précisément, « les rapports sociaux ne sont pas des rapports d'individu à individu », mais d'ouvrier à capitaliste, de fermier à propriétaire foncier, etc. : « Effacez ces rapports, et vous aurez anéanti toute la société ^{14/}. »

^{10/} Pierre Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, op. cit., p. 129.

^{11/} *Ibid.*, p. 216.

^{12/} Marx, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 358.

^{13/} P. J. Proudhon, *Philosophie de la misère*, op. cit., p. 304.

^{14/} Marx, *ibid.*, p. 361, 369, 401. Dans une lettre du 26 octobre 1847, Engels rapporte avoir dit à Louis Blanc qu'il pouvait considérer ce livre de Marx contre Proudhon (*Misère de la philosophie*) « comme notre programme ».

3. La distinction entre propriété et possession comme éclairage d'un chapitre énigmatique du capital. Proudhon établit une distinction fondamentale entre possession et propriété : « Pour transformer la possession en propriété, il faut autre chose que le travail, sans quoi l'homme cesserait d'être propriétaire quand il cesserait de travailler. » Pour les juristes, la possession est un fait ; la propriété, un droit institué. L'argument fondant le droit à la propriété sur le travail privatise la possession. Marx oppose dans *Le Capital* la propriété individuelle à la propriété privée : « L'appropriation capitaliste constitue la première négation de cette propriété privée qui n'est que le corollaire du travail indépendant individuel. Mais la production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature. C'est la négation de la négation. Elle rétablit non la propriété privée du travailleur, mais sa propriété individuelle fondée sur les acquêts de l'ère capitaliste, sur la coopération et la possession commune de tous les moyens de production, y compris le sol ^{15/}. »

L'opposition de la propriété individuelle à la propriété privée est reprise dans *La Guerre civile en France*. Marx souligne que la Commune de Paris « veut faire de la propriété individuelle une réalité », et « rétablir » ainsi une forme d'appropriation qui soit une propriété personnelle authentique. Quel sens, donner à ce rétablissement posé comme la négation de la négation ? L'individualisation chez Marx ne se confond pas avec la privatisation. Permettant de concilier l'émancipation de chacun avec celle de tous, le rétablissement de « la propriété

individuelle » devient ainsi compatible avec l'appropriation sociale. Mais ce n'est pas, insiste Marx, un simple retour à une communauté originaire ou à un paradis perdu. Le « rétablissement » en question est fondé au contraire sur les « acquêts » de l'ère capitaliste. Ce dont il s'agit, c'est donc de l'émergence d'une collectivité et d'une individualité nouvelles.

V. Du droit coutumier des pauvres aux biens communs de l'humanité.

1. Après la fin du travail, la fin de la propriété ? L'actionnariat populaire comme « dissolution de la propriété privée » ? Dissémination et concentration de la propriété (cf. Peyrelevade, *Le Capitalisme total*).

2. Nouvelles enclosures et privatisation du monde : propriété intellectuelle, brevetage du vivant, recherche et clause de confidentialité. Catherine Tasca, déclarait le 10 juillet 2000 : « L'œuvre de l'esprit, une idée une formule mathématique, des codes logiciels, une expression formelle nouvelle ne sauraient faire l'objet d'une brevetabilité sans précaution pour éviter le risque de tarissement de la création. » Directeur du marketing de Microsoft France, Olivier Ezzeratty se prononçait la même année pour une harmonisation planétaire de la législation : « On assimile les processus qui relèvent du modèle de la recherche à la nécessité de partager la connaissance, alors qu'aujourd'hui, la création d'un logiciel est un processus industriel » qui demanderait à être protégé. Et de conclure : « On ne peut pas encourager les entreprises à créer de la valeur si elles ne peuvent pas la protéger ^{16/}. » On ne saurait mieux dire le conflit d'intérêt entre développement social et intérêt privé. Le principe du logiciel libre enregistre à sa manière le caractère fortement coopératif du travail intellectuel qui s'y trouve cristallisé. Le mo-

nopole privé du propriétaire y est contesté non plus, comme pour les libéraux, au nom de la vertu innovante de la concurrence, mais comme entrave à la libre coopération. Il est intéressant de noter que, par l'ambivalence du terme anglais *free* appliqué au logiciel, liberté rime avec gratuité.

3. Bien commun et droit opposable. Le rapport Stern.

En guise de conclusion

Contrairement à une gauche convertie à l'euphorie boursière, Milton Friedman, le défunt chef de bande des Chicago boys (lesquels auront laissé sur leur passage bien plus de cadavres qu'Al Capone et ses sbires), savait bien que la propriété reste le nerf de la guerre sociale : « La question cruciale n'est pas de savoir si l'on fera jouer le marché ou pas. Toutes les sociétés, – communistes, socialistes, capitalistes – se servent du marché. La question cruciale est celle de la propriété privée ^{17/}. » À bon entendeur... !

« À condition de ne pas la prendre au sens étroit qu'elle reçoit dans le droit de la propriété intellectuelle, et de ne pas la réduire à une conception strictement formelle de la liberté d'accès, de ne pas la défendre par des arguments différentialistes, de ne pas la dissocier de formes alternatives d'organisation de la production, la notion de domaine public peut avoir une portée politique irremplaçable », écrit Grégoire Chamayou. Cela fait beaucoup de conditions, mais ce sont celles d'une lutte efficace contre les nouvelles formes de prédation et d'accumulation capitaliste. Quel rapport, en effet, entre un *copyright* sur un texte et un brevet sur une molécule ? Mêler ces questions sous la rubrique générale de la propriété intellectuelle, en lui opposant le principe du domaine public, risque en effet de semer la confusion : « Il

^{15/} K. Marx, *Le Capital*, Paris, Éditions sociales, tome I, chapitre IV.

^{16/} *Le Monde*, 15 novembre 2000.

^{17/} Milton Friedman, *Le Monde* du 20 juillet 1999.

est vrai que les diverses questions rassemblées sous ces termes n'ont pas le même degré d'urgence ni les mêmes acteurs. Pourtant, je ne peux me défaire de l'idée que les combats de *hackers* qui s'opposent au verrouillage des logiciels propriétaires, des paysans qui s'opposent au contrôle technologique sur les semences, des internautes attachés au modèle *peer to*

peer, des scientifiques soucieux de l'éthique de partage des résultats de la recherche, des bibliothécaires qui défendent le principe de *first sale* contre la taxation de la lecture, des associations qui s'opposent aux brevets sur les médicaments contre la taxation de la santé, des artistes qui pensent que toute création passe par *sampling* et collages en tous genres,

des communautés autochtones pour lesquelles la figure de l'inventeur individuel n'a pas de sens, et de bien d'autres, ne sont pas sans rapport. Et c'est peut-être à intensifier ces rapports, qui ne se dessinent encore qu'en pointillés, que peut servir le concept de « domaine public »^{18/}. »
25 août 2007