



HAL
open science

Les “ communs urbains ” face à la théorie de l’espace social d’Henri Lefebvre (traduction es-fr)

Renaud Lariagon

► **To cite this version:**

Renaud Lariagon. Les “ communs urbains ” face à la théorie de l’espace social d’Henri Lefebvre (traduction es-fr). 2020. hal-04794614

HAL Id: hal-04794614

<https://hal.science/hal-04794614v1>

Submitted on 20 Nov 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Traduction au français de:

Lariagon, R. 2020. « Los “Comunes Urbanos” Frente a la Teoría del Espacio Social de Henri Lefebvre », *ACME, An International Journal of critical geographies*, Vol 19, n°3, Special Issue: "Producción Social del Hábitat y Comunes Urbanos", pp. 610-627.
En ligne : <https://acme-journal.org/index.php/acme/issue/view/120>

LES « COMMUNS URBAINS » FACE A LA THEORIE DE L'ESPACE SOCIAL D'HENRI LEFEBVRE

Introduction

Dans le contexte d'une urbanisation rapide, globale et soutenue par les politiques néolibérales, l'accaparement des ressources et la destruction de la nature se sont intensifiés. Il en est de même pour les biens et les services urbains : démantèlement des services publics comme l'éducation, privatisation des ressources comme l'eau, brevetage des connaissances ou cession d'espaces publics aux entreprises. Face à ces différentes situations, des acteurs disparates se mobilisent pour défendre ces « nouveaux communs urbains », malgré la diversité de leurs aspects et de leurs significations. La profusion des termes pour qualifier les « communs urbains » invite à s'interroger sur le bien-fondé de ces supposés concepts et à évaluer si chaque « commun » correspond à une situation particulière, ou si au contraire une théorie générale de ceux-ci peut être élaborée.

De manière générale, deux approches des communs urbains se distinguent (Dellenbaugh *et al.*, 2015). Castro-Coma et Martí-Costa (2016) les identifient comme « néo-institutionnels » et « néo-marxistes ». La première a été initiée par le célèbre *Governing the Commons* d'Elinor Ostrom (1990). Elle s'inspire de cas de gestion collective efficiente des ressources naturelles pour proposer des montages institutionnels intégrant la figure communautaire et ses ressources, et ainsi dépasser les schémas de gouvernance classiques, généralement caractérisés par le partenariat public-privé. La seconde approche est développée par des auteurs tels que Hardt et Negri (2009), Linebaugh (2009) ou Harvey (2012a), qui s'attèlent à construire une économie politique des communs. Ces derniers soutiennent que « le commun » est lié aux projets d'autonomies et de résistances aux attaques du marché et au contrôle de l'État. Si des auteurs comme Dellenbaugh *et al.* (2015) cherchent à concilier ces deux positions en affirmant que les deux reconnaissent la nécessité de former une communauté

pour avoir quelque chose en commun, il reste à mettre en évidence leurs divergences, notamment en distinguant leurs fondements épistémologiques, et ainsi mettre en évidence l'antagonisme des propositions politiques qui en découlent.

L'objectif de l'article est de dialoguer théoriquement avec les approches mentionnées et la théorie de l'espace social développée par Henri Lefebvre. En effet, cet auteur est régulièrement mentionné dans les débats autour des « communs urbains », à travers son ouvrage *Le droit à la ville* (1968). Pourtant, celui-ci n'est qu'une entrée, ou plutôt une porte de sortie (une proposition politique), de la théorie globale qu'il établit dans *La production de l'espace* (1974). Pour en montrer la robustesse, nous commencerons par définir l'*architectonique spatiale* et la triade conceptuelle (espace perçu, conçu, vécu) élaborée pour déchiffrer le processus de production de l'espace. Ceci se fera selon la dialectique matérialiste, méthode qui relie le *sujet* et l'*objet* que la tradition cartésienne a séparés. Ensuite, à travers une analyse sociohistorique, nous identifierons *la communauté* comme une formation sociale transhistorique et nous poserons l'évolution de son espace (social) rural en relation avec le mode de production capitaliste et l'inexorable urbanisation du monde qu'il sous-tend. C'est ainsi que se dévoile l'entrée dans la *Zone critique* anticipée il y a 50 ans par Lefebvre (1970). Nous expliciterons donc le caractère aliénant de cette *société urbaine* qui tend à isoler les différences sociales et à les mettre en compétition. Enfin, ayant observé qu'un objet n'est pas commun *de facto*, et qu'un sujet social n'est pas nécessairement porteur de mise en commun, le *droit à la ville* pourrait se rapprocher d'une compréhension du *commun* comme *mode de production*. Ainsi, malgré les divergences observées chez les néomarxistes, nous défendrons une compréhension du *droit à la ville* comme d'une appropriation de l'espace-temps nourrit par la différence, c'est-à-dire de dynamiques de subjectivation des classes populaires urbaines qui s'appuieraient sur l'objectif de *communiser la ville*.

I - La production de l'espace : une conception relationnelle

L'architectonique spatiale comme fondement

Lefebvre a entrepris la construction d'une théorie unitaire de l'espace après avoir constaté que régnait un « abîme théorique » entre les approches mentale et physique de celui-ci. Cette théorie ne prétend pas nier l'existence de divers espaces logico-épistémologiques, mais plutôt d'établir des médiations entre eux, en proposant le social comme unificateur du tout (Lefebvre,

2000/1974, 7-19). Cette théorie n'était pas destinée à remplacer celle de la lutte des classes, mais plutôt à la compléter.

En reprenant les travaux de Leibniz, Lefebvre (2000/1974, 197-200) explique que l'espace existe en soi [See Endnote] et qu'il est infini, de sorte qu'il n'a pas de forme ou d'orientation assignable. Cela ne signifie pas qu'il est *inconnaissable*, mais qu'il est *indiscernable*. L'espace ne contient pas préalablement les nombres ou les représentations comme le défendent Descartes et Spinoza. Ce n'est pas non plus la somme des choses qu'il contient. C'est à travers l'infinité de la matière, « depuis son intérieur » que l'on peut discerner des choses uniques ou des ensembles d'objets, les distinguer les uns des autres, dessiner leurs contours et comprendre leurs relations. Ceci ne veut pas dire que Leibniz adopte une posture subjectiviste en considérant que l'observateur définit l'espace en le mesurant. Au contraire, un corps appréhende l'espace en « l'occupant » à travers sa propre existence, se distinguant des choses qui l'entourent tout en restant en relation avec elles (ne serait-ce que visuellement). L'espace est donc *absolument relatif*. Ce premier fondement permet d'aborder la question du commun comme celle de l'espace, puisque ce dernier devient discernable par l'*activité sociale*. Et pour ce qui nous intéresse dans cet article, une ressource naturelle devient commune en raison de l'intérêt et du travail qu'une communauté lui dédie.

Lefebvre (2000/1974, 19-23) soutient ainsi le caractère relationnel et dynamique de l'espace, expliquant comment les éléments sont connectés *à travers* – et transformés *par* – les flux d'énergie qui les traversent. Le temps est cette intensité de l'énergie entre les éléments, le contenu même des relations. Il est donc relatif à l'espace, ce qui concorde avec la théorie de la relativité d'Einstein : le temps est la quatrième dimension de l'espace. Inspiré par Nietzsche, il illustre aussi comment l'activité sociale, au même titre que les phénomènes physiques (la météo, les incendies, la tectonique des plaques, etc.), est une énergie en mouvement avec ses orientations, ses stagnations relatives, ses regains brutaux comme ses phénomènes d'usure lente.

Conformément à ce qui précède, la spatialisation du processus de représentation est un des apports majeurs de la théorie lefebvrienne. En opposition au *cogito* cartésien et en considérant le sujet comme résultat de son expérience, la subjectivation se fait à partir d'une certaine configuration d'objets et de signes ; c'est-à-dire dans un contexte matériel et social qui conditionne l'action. C'est d'ailleurs pour cela que Lefebvre distingue (à la fin du chapitre éponyme) l'*architectonique spatiale* de l'*espace global* ; c'est-à-dire les *lois de l'espace* du *déploiement spatial de l'histoire sociale* (2000/1974, 262). En ce sens, la mondialisation capitaliste n'était pas déterminée par la nature ou une essence humaine. Elle s'est configurée à

travers le développement des forces productives, la lutte de classes et une immense liste d'autres facteurs.

Les trois moments de la production (sociale) de l'espace (social)

Pour Lefebvre (2000/1974, 39-40), l'espace originel est la *Nature* tandis que la spatialité sociale, fruit du travail humain intentionnel et de l'organisation de la société, est devenue une « seconde nature ». Cette dernière fait l'objet de la recherche géographique et la considérer comme espace social implique d'étudier les modalités de sa production. Pour cette raison, le terme *production* ne doit pas être réduit au sens économique, mais plutôt englober la transformation continue de la matière, permettant de distinguer et de croiser la production d'œuvres (uniques) et de produits (répétitifs) (Ibid.: 85).

Les différents modes de production, en conjonction avec d'autres relations sociales, produisent leurs espaces et leurs temps, devenant ainsi des instruments pour la pensée et l'action. Nous nous accordons alors avec la lecture de León Hernández (2011), qui définit l'espace comme *médiateur dynamique*, car il est à la fois la *prémisse*, le *moyen* et le *résultat* de l'action. L'espace étant dynamique, son étude doit capter les phases stables, les changements, les continuités et les discontinuités. Lefebvre avertit à de nombreuses reprises sur le fait que c'est le *processus de production* qui doit être étudié, et non le « produit fini » (statique) ; surtout dans le monde des marchandises. En effet, celles-ci ne disent pas la vérité, elles parlent dans leur langue (celle des signes de l'échange marchand) et cachent leur origine : le travail social (2000/1974, 97). De la même manière, l'espace produit par le capitalisme cache aussi ses vérités et Lefebvre (2000/1974) propose une triade conceptuelle pour les déchiffrer. Cela met en évidence la triplicité qualitative de l'espace : trois « niveaux » ou espaces (perçus, conçus et vécus), qui peuvent aussi être assimilés à des « moments¹ » pour souligner que chacun se déploie selon sa propre temporalité.

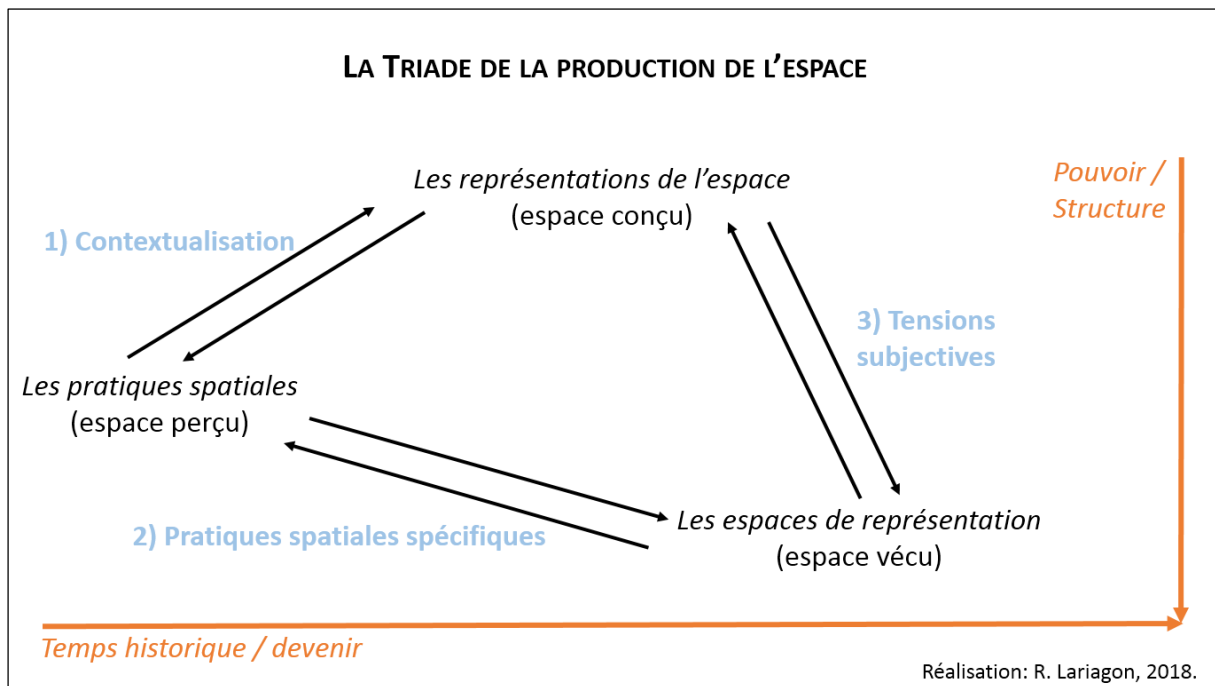
Premièrement, les *pratiques spatiales* ou *espaces perçus* (pratico-sensibles) sont physiquement perceptibles. Ce ne sont pas des interprétations, mais des pratiques quotidiennes assimilées par un groupe dans une société donnée, avec ses réseaux de communication et ses frontières, ses types d'architectures, ses lieux d'échange, etc. Proche du concept d'infrastructure, c'est l'espace façonné à travers l'histoire, l'économie et les impératifs de la reproduction biologique et sociale. Deuxièmement, les *représentations de l'espace* ou *espaces*

¹ Pour une définition de la *théorie des moments* et une introduction à la « situation » situationniste, voir Hess (1988, 211-219).

conçus (abstrait-mentaux) sont des conceptions dominantes de l'espace et de la société qui (im)posent un contexte pour toute pensée et action dans des temps et territoires donnés. À travers les institutions officielles, ils justifient et actualisent les relations de l'ordre social, écrasant toujours le troisième niveau: les *espaces de représentation*. En effet, ces derniers, aussi appelés *espaces vécus* (relationnels-socialisés), sont les espaces à partir desquels les sujets produisent leurs propres représentations du monde, comme les cosmologies ou l'art. Ils sont liés à la dimension clandestine de la vie quotidienne et peuvent provenir de l'histoire ou de l'imaginaire social. Ils suggèrent et encouragent une restructuration alternative et révolutionnaire des représentations institutionnelles. Ce sont des lieux de réinvention perpétuelle où l'aliénation révèle ses faiblesses.

La figure 1 propose une synthèse dans laquelle certaines clés de lectures ont été ajoutées pour comprendre chaque moment en fonction des deux autres. Ainsi, l'axe du devenir historique a été établi de gauche à droite, faisant de l'espace *perçu* le point de départ analytique. D'un point de vue matérialiste, c'est l'espace socialement hérité, le contexte social-matériel, infrastructurel, à partir duquel le *conçu* est élaboré et auquel s'adapte le *vécu*. Pour marquer la puissance des représentations dominantes et les assimiler au concept de *superstructure*, un axe vertical a été inclus, de haut en bas, signifiant que le *conçu* spécule à partir du *perçu* et écrase le *vécu*. Enfin, il faut considérer une clé phénoménologique qui n'est pas signifiée sur le schéma, car elle concerne tous les sujets : l'espace est toujours une expérience vécue avant d'être matériellement perçu ou conçu de façon abstraite.

Figure 1



Cette triade doit être utilisée comme une proposition qui sépare et unifie simultanément les trois moments afin d'appréhender les tensions dialectiques entre eux. En effet, il est impossible de les dissocier dans la réalité, notamment pour le sujet qui les expérimente simultanément. En bleu sur la figure 1, nous avons signalé les trois étapes méthodologiques élaborées dans notre recherche doctorale (Lariagon, 2018) pour étudier la dimension spatiale des processus de subjectivation politiques. Selon son objet d'étude, le chercheur peut se concentrer sur tel ou tel espace, mais la rigueur de l'analyse oblige à ne jamais les dissocier.

Ainsi, l'espace social ne se réduit pas à l'espace *socialisé*, celui approprié par une société. Plus que d'être en contact avec lui, elle y est immergée. Le social comble donc le vide théorique indiqué auparavant, car il relie la réalité physique aux abstractions mentales. Anthropologiquement parlant, toute théorie de l'espace est sociale (même celles qui le nient), car elle est élaborée à partir d'un espace socialement produit qui contient également des représentations socialement produites. Plus qu'une théorie culturelle du modelage de l'espace, Lefebvre a développé une théorie sociale critique de l'espace-temps à partir d'une conception matérialiste de la connaissance. La triade illustre ainsi la complexité du processus de production de l'espace, et en veillant à ne conférer aucune suprématie à l'un des trois « espaces » ou « moments », elle neutralise les déterminismes souvent reprochés au marxisme : l'historicisme, le structuralisme, l'économisme, mais aussi le plus récent relativisme culturel postmoderne.

Dépasser le séparatisme pour redécouvrir la complexité

Lefebvre n'est pas un auteur à associer à la soi-disant « dialectique socio-spatiale » ou au « spatialisme ». Au contraire, cette approche dualiste fonde la conception bourgeoise de l'espace et guide son intervention spatiale (urbanisme, aménagement du territoire, etc.) avec la conviction que modifier l'espace engendrera mécaniquement des changements dans la vie sociale (Kipfer, 2019). Cela participe à l'instrumentalisation politique de l'espace, donc par extension, à celle des « biens communs » aussi. Cette tradition philosophique est fondée sur la séparation cartésienne objet-sujet, qui a initié avec elle l'impossible quête de l'essence humaine. Descartes a établi la *raison absolue* comme fondement de la pensée libérale et de la science moderne. Sa métaphysique est devenue hégémonique au point de contaminer les interprétations matérialistes et de générer des théories réductionnistes dans toutes les sciences sociales. En ce qui nous concerne, aborder le problème de l'espace à partir de cette approche le réduit à un seul terme (une chose : l'espace), en relation simpliste avec un deuxième terme (une autre chose : la société), alors que ces deux termes sont matériellement indissociables.

Proposer notre propre synthèse de la triade vise donc à argumenter contre des interprétations largement répandues. Pire encore que la dialectique socio-spatiale, Soja (1999) a proposé une « trialectique » socio-spatio-temporelle, démantelant la triade en trois termes. Acteur de la dérive culturaliste postmoderne, cet auteur était clairement imprégné d'idéalisme cartésien et a amplifié la tendance à la séparation. Quant à Harvey (1998), pour clarifier une triade qu'il jugeait lui-même confuse, il a limité l'expérience à une dimension matérielle définie par le fondement économique de la société. Mais l'espace social est produit à travers un système de relations complexes et la fabrication de représentations est inséparable des relations sociales en général. La structure objective ne se limite donc pas à l'économique, elle englobe également les productions politiques et culturelles qui, dans une tradition cartésienne, sont nommées à tort « immatérielles » ou « idéelles ». Par conséquent, nous sommes d'accord avec Schmid (2008) quand il souligne qu'il est nécessaire d'avoir une connaissance de la phénoménologie et de ses critiques pour comprendre cette triade de la production de l'espace.

Pour illustrer le type de réductionnisme que peut engendrer l'utilisation idéaliste de concepts matérialistes, il est éclairant d'observer comment l'interprétation de Harvey a été reprise par Eizenberg (2012) afin de plaider en faveur de sa proposition de « biens communs réellement existants ». Castro-Coma et Martí-Costa (2016) situent les travaux de cette auteure dans la tendance néo-institutionnaliste. En effet, Eizenberg considère que les jardins communautaires de New-York sont des communs urbains, puisque des dispositifs

institutionnels les reconnaissent comme tels, comme n'étant ni publics ni privés. La formulation s'inspire de la proposition du « néolibéralisme réellement existant » de Brenner et Theodor (2002), par laquelle ils défendent, bien au contraire, que la réalité concrète du néolibéralisme contredit ses propres principes théoriques, confirmant la filiation idéaliste-cartésienne de celui-ci. Si nous sommes d'accord avec Eizenberg sur la matérialité effective (perçue) des jardins communautaires, elle situe la politisation des *commoners* dans le *conçu*, car il s'agirait de « nouvelles représentations ». De notre point de vue, cette politisation se situe du côté du *vécu*, puisque les connaissances produites proviennent précisément de leur(s) expérience(s) du conflit avec le pouvoir (qui conçoit). En ne reliant pas dialectiquement les trois moments, elle minimise donc l'antagonisme structurel. Les jardins communautaires ne sont pas que des espaces de protestation, mais aussi, et en même temps, des espaces de cooptation citoyenne du fait du contrôle exercé par la municipalité. L'éclectisme méthodologique d'Eizenberg l'a ainsi amenée à séparer les trois moments de la triade, manquant une occasion d'enrichir l'analyse. Avec un objectif similaire, Morange et Spire (2017) proposent un concept plus efficace : le *droit à la ville de fait*. En se focalisant sur les configurations existantes, elles intègrent des appropriations informelles, existantes *de fait*, et montrent ainsi en quoi la normativisation néolibérale de l'espace est un processus d'inclusion sélective dans la ville, et que l'adaptation et la (ré)invention des pratiques est une nécessité pour y rester.

Nous insistons sur le fait que la triade a son utilité pour saisir la complexité des phénomènes sociaux si elle est comprise selon la dialectique matérialiste qui la fonde. Nous ne citerons pas les différents travaux philosophiques et méthodologiques que Lefebvre a menés pour étayer cette méthodologie scientifique, mais nous illustrerons ci-dessous comment cela lui a servi pour étudier les changements socio-spatiaux de l'histoire du capitalisme.

II - Du rural à l'urbain et de l'évolution des communs

Les communs ruraux face à l'industrialisation

Si Bollier (2014) parle « d'une renaissance urbaine » des communs, pour Festa (2016), il s'agit d'« une invention » située dans la modernité : « la question urbaine permet d'évacuer le retour nostalgique à un commun prémoderne idéalisé qui joue le rôle du mythe fondateur des communs ». Bien qu'elle invite à ne pas faire d'histoire, cette phrase dévoile pourtant quelques indices : quel est ce mythe fondateur et comment définit-il le commun ? Pourquoi ce qui se

situé historiquement si près de la naissance du capitalisme disparaît-il à l'entrée dans la modernité ?

Armés d'une conception sociale de l'espace, nous pouvons à présent étudier, dans une perspective sociohistorique, comment le *rural* a été subordonné à l'*industrialisation*, et comment cette dernière l'a été à l'*urbanisation* (Lefebvre, 1970: 9-26). Pour caractériser les espaces ruraux et urbains non seulement par leurs *formes*, mais aussi par leurs *structures* et leurs *fonctions* sociales, l'histoire de la relation ville-campagne doit être reliée à celle des « communs ». Cependant, par souci de concision, et parce que le sujet a déjà été traité dans de nombreux ouvrages (entre beaucoup d'autres: Echeverría, 2013; Mumford, 1961) nous nous contenterons de résumer le mouvement général à la lumière des principaux ouvrages de Lefebvre qui abordent cette question (2009/1968 ; 2000/1970 ; 2000/1974).

Le passage du rural à l'industriel a commencé en Europe à la fin du Moyen Âge lorsque les villes sont redevenues des centres de création, de production et d'échanges, principalement grâce aux surplus agricoles. Les marchands ont été progressivement intégrés dans les villes jusqu'à occuper une place centrale. Les religions, dans un effort pour survivre, ont fait leurs réformes au XVI^e siècle, adoptant et légitimant ces différences sociales émergentes qui ont permis le développement des banques et des prêts (Lefebvre, 2020/1970). Ces changements sociaux et représentationnels ont ouvert la possibilité d'affirmation du *Capital* comme un ensemble d'actifs physiques et monétaires moteurs de la production.

La bourgeoisie marchande a progressivement dominé ces villes médiévales où se faisait l'expérience d'un « communisme urbain ». Paradoxalement, ces villes se sont révélées être le tombeau du féodalisme et le berceau du capitalisme. En effet, la philosophie des Lumières a eu un grand impact sur l'établissement progressif d'une nouvelle *ontologie politique* basée sur la métaphysique cartésienne (Negri, 2008/1970). Les monarques absolutistes s'appuyaient chaque fois davantage sur l'initiative économique, et ont ainsi soutenu de nombreuses révoltes citadines et bourgeoises visant l'obtention de statuts particuliers contre les impôts et l'autorité des seigneurs. Ces derniers affaiblis, ils furent combattus ou absorbés par les États modernes naissants.

L'*industrialisation* a signifié le passage d'un *capitalisme commercial* à un *capitalisme productif*, donc encore plus *compétitif*, qui s'est matérialisé par un double mouvement : le développement de l'appareil productif (manufactures, infrastructures, etc.) dans les villes ; et la privatisation des terres agricoles, qui a généré la fragmentation et la clôture des terres. Ce processus connu sous le nom d'*enclosure* a commencé en Angleterre avant de se généraliser en Europe à partir du XVIII^e siècle, prenant différentes formes selon les configurations

sociopolitiques. De nombreuses formes traditionnelles d'accès aux ressources naturelles ont ainsi été démantelées, telles que le lien entre les serfs et la terre, les champs ouverts, les droits communaux, etc. Il s'agit alors d'un basculement du *droit d'usage* vers le *droit de propriété privée*. Sans nier l'état de servitude dans lequel se trouvait la grande majorité des paysans dans le système féodal, ces attaques libérales contre les propriétés collectives et d'usages courants ont massivement détruit les communautés rurales en leur enlevant leurs moyens de (re)production. Le *paysan* (travailleur) a été privé des *moyens* (la terre) et de son *produit* (les récoltes). Il se transforma ainsi en *prolétaire*, avec la seule option d'offrir sa force de travail aux détenteurs des moyens de production en échange d'un salaire, et ainsi de travailler dans les nouvelles usines situées chaque fois plus près des villes. Marx (2010/1867) a souligné que la généralisation du rapport salarial et l'industrialisation n'auraient pu avoir lieu sans cette dépossession massive de terres, moment communément considéré comme celui de l'*accumulation primitive*. Ainsi, la ville industrielle naît en subordonnant le milieu rural (forme) par la spoliation des terres paysannes et la négation de son rôle agricole et d'autosubsistance (fonction) et en s'attaquant aux communautés (structure).

Dans cette perspective historique, il est fort probable que les « communs prémodernes » que nous recherchions soient les communaux qui caractérisaient les sociétés paysannes traditionnelles. C'est ainsi qu'on trouve des traces de droits communs dans l'Égypte antique ou dans l'Empire romain (Bollier, 2014). Des archéologues et ethnologues s'accordent même à dire que les chasseurs-cueilleurs du Paléolithique étaient déjà des communautés nomades vivant de la nature, avec laquelle ils formaient une « unité de subsistance » (Blanquart, 1997). Par conséquent, ces *communs ruraux* semblent être aussi vieux que l'humanité et ce n'est que du XVIIIe au XXe siècle qu'ils ont subi des attaques de la part d'ordres libéraux et ont observé un recul notable. Selon les statuts des propriétés, les droits d'usage, l'évolution des forces politiques et d'autres facteurs propres à chaque contexte, la privatisation des terres a pris et prend toujours des rythmes et des formes différentes. Le processus peut même être réversible, comme ce fut le cas en Amérique latine avec des réformes agraires majeures qui, au début du XXe siècle, restituèrent des propriétés collectives aux peuples autochtones et populations rurales (Demélas et Vivier, 2003). Ceci explique aussi pourquoi sur ce même continent, les communautés paysannes et/ou indigènes, qui souffrent actuellement de multiples formes de dépossession, se mobilisent et mettent le commun et l'autonomie au centre de leurs revendications (Gutiérrez, 2015).

Nous affirmons donc qu'il n'y a pas de « communs prémodernes », mais des communs ruraux, dont les expressions varient selon les territoires et les époques. Et en suivant Lefebvre

(1970), si le capitalisme tend inexorablement à urbaniser la planète, cela implique que les communs ruraux sont tendanciellement en voie d'extinction, ce qui expliquerait pourquoi dans les pays occidentaux, face à un processus d'industrialisation-urbanisation si avancé, ils ont déjà pratiquement disparu.

Urbanisation et dépossesion de la fabrique urbaine

Quant à l'*industrialisation*, elle induit de fait l'*urbanisation*. Cette dernière se caractérise notamment par le processus d'implosion-explosion (Lefebvre, 1970: 24-26), soit le mouvement contradictoire de l'accumulation, simultanément centripète et centrifuge. Le développement industriel, la croissance incontrôlée du prolétariat et son arrivée désordonnée dans les villes les ont fait grandir jusqu'à « exploser ». Les industriels se sont chargés de construire des logements en série et à moindre coût, afin de les louer à leurs propres ouvriers. Les pratiques de spéculation immobilière ont ainsi fait leur apparition et l'exploitation, la surpopulation et l'insalubrité des habitats devinrent les facteurs de nombreuses et violentes protestations.

La crise de suraccumulation de 1847-1848 en France illustre d'ailleurs à quel point l'*industrialisation* stimule l'*urbanisation* et comment se préfigure dès cette époque la domination de la seconde sur la première. Harvey (2012b) documente comment les grands travaux urbains (égouts, monuments, éclairage public, etc.) entrepris à Paris par Haussman ont d'abord été des solutions à une crise de suraccumulation du capital. Et si le discours hygiéniste justifiait la percée de grandes avenues pour « aérer » la ville, l'objectif était aussi de faciliter la circulation des marchandises et de contrôler les révoltes populaires afin de rassurer la bourgeoisie conservatrice. Cependant, la transformation de Paris n'a pas eu l'effet mécanique escompté. En 1871 a éclaté la *Commune de Paris*, événement où la ville a fait l'objet d'une mise en commun par un sujet collectif de la même échelle : les classes populaires parisiennes.

Toujours en « remodelage interne » du fait même de la dynamique d'accumulation du capital et des conflits sociaux, l'idée d'*implosion* de la ville n'est donc pas une simple métaphore. C'est d'ailleurs précisément dans ce contexte qu'est né l'*urbanisme*. Bien qu'il ait des origines sémantiques plus anciennes, il a été créé au XIXe siècle en tant que discipline technique pour résoudre les problèmes urbains. La planification urbaine s'inspire ainsi de la logique entrepreneuriale. La ville doit être organisée pour la production et gérée selon la *rationalité industrielle*. Si la résolution des problèmes sociaux urbains peut aussi répondre à un certain humanisme, elle cherche avant tout à empêcher la paralysie de la thermodynamique

industrielle (Blanquart, 1997). Justifié par le développement scientifique de l'époque, l'urbanisme a favorisé la formation d'un appareil politique technocratique qui monopolise toujours la fabrique urbaine.

On est ainsi passé progressivement de la production industrielle *dans* l'espace à la production *de* l'espace urbain. De la même manière que le *travail abstrait* de Marx est un travail uniforme et quantifiable qui permet de calculer un salaire et de générer de la plus-value, *l'espace abstrait* de Lefebvre (2000/1974) peut être découpé, comparé et vendu grâce à son homogénéisation préalable. C'est aussi l'espace fictif de la publicité qui vend des lieux à la carte pour séduire les consommateurs. Ce processus génère une rareté théorique autour de la centralité choisie par et pour l'accumulation, ségréguant les périphéries. Le capitalisme convertit ainsi l'espace (et non la terre), par l'abstraction, en une *force productive*. C'est depuis la Seconde Guerre mondiale que la production de l'urbain est devenue la principale source de profit et une solution toujours à disposition pour investir le surplus de capital lorsqu'aucune opportunité n'est possible dans d'autres branches (Harvey, 2012a). C'est donc l'accumulation capitaliste qui engendre le phénomène d'implosion-explosion, expression spatiale de la lutte inachevée de la bourgeoisie pour conquérir les centres et transformer la ville en vue du profit. La *révolution urbaine* de Lefebvre (1970, 193) visait à démontrer ce changement que le capitalisme a opéré, de la même manière qu'il avait auparavant fait sa *révolution industrielle*, chacune ayant radicalement changé le monde.

Cette brève histoire de l'évolution de la relation rural-urbain et des communs nous a permis de nous rappeler que la ville capitaliste n'est pas naturelle. Elle se construit sur le déracinement des paysans et la dépossession de la fabrique urbaine, ainsi que sur l'exploitation par le travail salarié qui leur est concomitante. Grâce à la triade conceptuelle lefebvrienne, nous avons donc observé comment les *espaces conçus* par la bourgeoisie et la technocratie naissante spéculaient sur les *pratiques spatiales* (perçues) héritées du monde rural et industriel, niant une infinité d'*espaces vécus* populaires, successivement ceux des communautés paysannes et des travailleurs urbains. En ce sens, pour Linebaugh (2009), l'histoire de la colonisation, de l'esclavage et des attaques perpétuelles contre les communs doit être relue, avec une double intention du capitalisme de créer de nouveaux espaces de profit et d'affaiblir les capacités d'auto-organisation des peuples.

À ce stade, faisons un bilan d'étape. L'approche théorique et historique développée jusqu'à présent contraste avec la séparation analytique du commun en trois éléments, comme on la retrouve dans beaucoup de travaux sur le sujet : une *ressource* comprise comme un objet, une *communauté* et une pratique de mise en commun ou *commoning* (Festa, 2016). Ce constat

nous alerte sur le fond idéaliste-libéral de ces travaux, nous invitant à rejeter certaines catégorisations de biens communs comme celle présentée par Dellenbaugh *et al.* (2015) : rural, urbain, informationnel, social et culturel, etc. Tout comme l'espace ne le peut, une ressource (objet) ne détermine pas l'existence d'une communauté (sujet). Nous avons montré que nous ne pouvons avoir des relations à l'espace et aux objets qu'à travers l'*activité sociale*. Ainsi, le social-rural et le social-urbain produisent des cultures et des objets différents. L'étude des communs urbains comme objets localisés risque donc de masquer la nature sociale et transhistorique du phénomène. De même, le commun n'est ni privé ni public, et les travaux d'Ostrom (1990) ont au moins ce mérite d'avoir montré comment les communs ruraux ont souffert de l'élargissement de ces deux domaines.

III - Le commun dans la Zone Critique

Critique de l'économie politique urbaine

La *spatialogie* (science de l'espace) présentée jusqu'à présent ne visait pas à limiter la recherche à l'étude de l'espace social en soi, mais plutôt à élaborer une *économie politique de l'espace* (Lefebvre, 2000/1974, 124). Dans un travail rigoureux qui fait dialoguer le travail de Lefebvre avec celui de Marx, Espinosa (2020) montre comment le premier avait l'intention de compléter le travail du second grâce à l'*espace social*, afin de démêler le problème de « la reproduction des rapports sociaux de production ». Lefebvre s'est donné cet objectif en soutenant que Marx avait une analyse ancrée dans son époque, qui l'empêchait d'anticiper les mutations du capitalisme. Cet ancrage aurait donné lieu à une lecture historiquement située de la théorie de l'*accumulation primitive*. Ainsi, Marx n'aurait pas envisagé comment l'expropriation, en plus de la production de valeur, faisait partie du *modus operandi* intemporel du capital pour se reproduire. C'est à partir de cette lecture de Lefebvre qu'Harvey a proposé le supposé nouveau concept d'*accumulation par dépossession* (Ibidem).

Ce débat a le mérite de confirmer l'essence violente du capital par sa pratique expropriatrice, point commun qui relie les *enclosures* « classiques » aux « nouvelles » *enclosures* urbaines. Mais selon Espinosa (Ibid., 523), si pour Marx la survie du capitalisme s'explique surtout par « la subsomption formelle et réelle du processus de travail immédiat par le capital », l'*espace social*, comme résultat et outil de reproduction des relations de la

production capitaliste, est un concept qui propose en réalité de clarifier « la canalisation, la neutralisation et la réorientation de la temporalité de la révolution ».

Par conséquent, le concept de *société urbaine* (l'urbain) doit être relié à celui de *vie quotidienne* (entre autres : Lefebvre, 1961). Jusqu'à présent, on a observé théoriquement et diachroniquement comment l'*urbain* a conditionné l'industriel. Il est maintenant nécessaire d'ajouter des outils méthodologiques pour avoir une vision synchronique. À ce sujet, Lefebvre propose trois niveaux : le niveau *global* (G) est celui de la logique globale, de l'État et des stratégies politiques ; le niveau *mixte* (M) est le niveau médiateur, la ville, l'urbain ; le niveau *privé* (P), est celui de l'habiter, de la vie quotidienne. Dans cette seconde phase critique², le *global* (G) conditionne l'*urbain* (M) et l'*urbain* conditionne l'*habiter* (P). En d'autres termes, les intérêts du capital atteignent la vie quotidienne en imposant ses temporalités à travers la production de l'urbain (Lefebvre, 1970, 118-136).

Communautés urbaines : entre compétition et cooptation

Castro-Coma et Martí-Costa (2016, 134) ont réalisé des classifications et des typologies de communs en se fondant sur leurs échelles. Il existe ainsi des ressources urbaines localisées, liées à des communautés locales ou de « quartier » (niveau P) : jardins et vergers communautaires, marchés de rue, parcs et espaces publics, maisons occupées, coopératives d'habitations, et même des « communautés fermées » ou *gated communities*. Certains équipements sont également considérés comme des « communs urbains » dans la mesure où ils forment les infrastructures de base de la ville (niveau M) : ports et autoroutes, réseaux de distribution d'eau ou d'électricité, réseau de collecte et de traitement des déchets, écosystèmes naturels en ville ou systèmes de régulation des sols.

Eizenberg (2012) montre comment les jardins communautaires peuvent être des espaces matériels appropriés par des communautés locales qui se politisent par l'*habiter*. Cependant, cette réalité de niveau P entre en tension avec les niveaux M et G, car elle est aussi un espace de cooptation citoyenne et participe par exemple à la gentrification. Bien que ce processus présente des nuances selon les villes, la dynamique du marché et les différents cadres législatifs des territoires correspondants, il s'inscrit dans une réalité globale. Ceci remet en question le fait que des communs tels que l'habitat coopératif servent à lutter contre la gentrification, comme

² Subordination de l'industriel par l'urbain. La première phase critique étant celle de la subordination du rural par l'industriel.

le suggère Miralles Buil (2019). Si ces initiatives peuvent effectivement réhabiliter la valeur d'usage « en interne », ces usages peuvent valoriser le territoire et contribuer à augmenter la valeur d'échange des terres et des biens immobiliers à proximité, valeur qui sera captée par le capital immobilier. Pour les mêmes raisons, des initiatives communes inscrites dans une critique de la propriété privée ont fini par promouvoir des processus de gentrification malgré leur volonté, comme ce fut le cas des squats de Berlin-Est. Les gouvernements municipaux en sont venus à utiliser ces centres sociaux et les espaces occupés à caractère artistique dans le cadre de leurs politiques de régénération urbaine (Holm et Kuhn, 2016).

Par ailleurs, les luttes urbaines de ce type peuvent revêtir un caractère conservateur par la défense de ressources et d'intérêts privés qu'elles portent. À Paris, des voisins de classe moyenne préoccupés par la présence de jeunes Africains dans un parc de leur quartier ont impulsé, à travers leur auto-organisation et en collaboration avec les autorités, un processus participatif de rénovation. Les habitants ont progressivement assumé le rôle de l'État en développant une culture de « citoyens vigilants » et de gestion « par le haut » du parc, finissant par restreindre l'accès à celui-ci (Newman, 2012). À ce sujet, Garnier et Goldschmidt (1978) avaient déjà souligné comment l'institutionnalisation de la devise du *droit à la ville* et sa réduction à une demande d'accès étaient des instruments de la pacification urbaine aux services des classes dominantes.

Plus concrètement, l'analyse de niveau P révèle l'infinité potentielle de communs qui peuvent émerger des usages quotidiens et fournit des informations sur la « consistance » de leurs communautés. En effet, tous les habitants et usagers prennent possession, de manière transitoire et temporaire, et selon des intensités variables, de divers objets et services en ville. Ce processus, concomitant à une subjectivation individuelle et collective, peut conduire à des sentiments d'identité collective. Ainsi, chaque personne peut potentiellement être multicommunautaire et nourrir de très nombreux liens sociaux, de façon plus ou moins lâche. Cette idée permet d'éclairer la façon dont les contours des classes sociales ont été modifiés, expliquant que la métropole est devenue le lieu de Nouveaux Mouvements Sociaux qui se battent pour des questions de reconnaissance, d'identité et de consommation (Susser et Tonnelat, 2013). Il faut rappeler ici que cet argument a notamment permis d'acter la fin du mouvement social ouvrier, et par une extension malhonnête, la fin de la lutte de classes.

Pour saisir ce processus, il est pertinent d'observer comment l'ancrage spatial et la cohérence des communautés réelles sont soumis à la production urbaine capitaliste. Prenons l'exemple du tourisme en tant que phénomène typique de la mondialisation. Diaz-Parra et Jover (2020) exposent comment la « commercialisation-touristification » du centre historique de

Séville par le tourisme l'a rendu « inauthentique », tant pour les touristes que pour ses habitants. Cependant, les « habitants authentiques » ont été déplacés vers des quartiers éloignés en raison de la hausse des prix du logement dans le centre-ville. Ils subissent ainsi une aliénation de lieu (*place alienation*) qui se traduit par un sentiment grandissant de séparation et d'incapacité à participer à leur(s) communauté(s) actuelle(s) (famille, amis, quartier, etc.). Il faut donc considérer que l'urbain capitaliste déterritorialise et déstructure les groupes sociaux, ce que nous avons caractérisé comme étant la *dimension spatiale de la subalternisation* (Lariagon, 2018). Ainsi, la production capitaliste de l'espace dilue les classes sociales, mais ne fait pas disparaître pour autant la problématique classiste.

Le contre-exemple parfait est celui d'une communauté territorialisée qui coïncide avec une homogénéité sociale. Sur ce point, les communautés fermées (*gated communities*) représentent clairement une stratégie d'*enclosure* collective pour protéger les intérêts d'une communauté : sécurité et/ou valeur du patrimoine et/ou mode de vie. Le quartier peut également être conceptualisé en tant que territoire quand il permet une certaine reproduction sociale et répond en partie aux besoins domestiques (Castro-Coma et Martí-Costa, 2016).

Il n'est donc pas surprenant que les « communautés urbaines » aient des compositions sociales et des intérêts divergents, car en tant que regroupement de membres qui reconnaissent un lien entre eux, le concept de communauté ne se réfère pas directement aux relations de classe, car celles-ci sont à la fois internes et/ou trans-communautaire (Gallissot, 1998). Cela explique qu'elles peuvent être exclusives ou inclusives, régressives ou progressives (Castro-Coma et Martí-Costa, 2016), faisant de la ville le résultat de stratégies, de représentations, d'appropriations et de pratiques contradictoires, voire antagonistes, qui se déroulent selon des modèles culturels, intérêts spécifiques des groupes et positions de classe (Lefebvre, 2000/1973, 53).

Ce panorama offre une piste d'interprétation des observations de Bollier (2014) lorsqu'il relate que de nombreux *commoners* ne se soucient pas d'élaborer une théorie unifiée du commun. Si cette attitude s'explique par la nécessité d'investir toujours davantage d'énergie dans le travail quotidien, c'est aussi le reflet d'une tendance à concevoir les expériences locales comme des *réalités particulières* (uniques), soit l'expression même de l'aliénation métropolitaine et de l'existence d'intérêts divergents. En effet, l'*espace abstrait* et ses signes dans l'espace favorisent une lecture du phénomène urbain à partir des *objets* et des *communautés* particulières, dissimulant ainsi la profondeur de l'abîme.

Dépossession et aliénation dans la Métropole

La proposition du *capitalisme cognitif* suppose que la productivité des entreprises dépend de plus en plus des capacités de coopération, de communication et d'auto-organisation des individus urbains, c'est-à-dire de « l'intelligence sociale » ou du *General Intellect*, selon les termes de Marx (Negri et Vercellone, 2008). Cette « force productive immédiate » précède la valorisation qu'une entreprise peut en faire, car ce sont les facultés cognitives, linguistiques, affectives et relationnelles des individus (Brancaccio, 2019). Le *General Intellect*, comme « attribut du travail vivant des sujets »³ (Virno, 2003, 96) pourrait être relié à l'*espace vécu* lefebvrien, puisqu'il s'agit de représentations produites à partir d'une expérience quotidienne de l'espace, participant à la production de l'espace urbain, et renouvelant ainsi les propres conditions socio-spatiales du *General Intellect*.

Il resterait à débattre du caractère *urbain* et/ou *cognitif* du capitalisme contemporain, nous allons pour le moment considérer une certaine compatibilité entre la théorie lefebvrienne et celle de Hardt et Negri (2009), puisque ces derniers affirment que l'usine de la classe ouvrière a été remplacée par la métropole de la *multitude*. Effectivement, en substance, l'urbain a un effet multiplicateur parce qu'il condense des personnes, des choses, des idées et des énergies dont les rencontres, les affrontements et les associations produisent inévitablement des différences matérielles, sociales et culturelles. La philosophie est née dans la ville avec la division du travail (Lefebvre, 2009/1968, 27) et des milliers d'années plus tard, de nouveaux usages, fonctions, innovations, continuent à « germer » de plus en plus dans la métropole, renforçant sa concentration comme son extension, se potentialisant chaque fois davantage comme un *champ différentiel* (Lefebvre, 1970, 73-75).

Ainsi, un parallèle devient possible entre les « nouvelles enclosures » du savoir et de l'espace. D'une part, l'importance croissante des connaissances dans la production favorise les enclosures du savoir socialisé, limitant son accès par les barrières de la propriété intellectuelle (Brancaccio, 2019). D'autre part, les différences socioculturelles urbaines sont captées et/ou encouragées par le capital, car le caractère exceptionnel de chaque identité – son particularisme – contient la rareté, et donc un fort potentiel de valeur ajoutée. Cela révèle comment la marchandisation croissante de la culture est liée à la production marchande d'*espaces sociaux typiques*, « lieux consommés et de consommation » (Lefebvre, 2000/1974, 145). Ces enclosures, auxquelles il faut ajouter la privatisation des services publics (le salaire socialisé),

³ De notre traduction.

caractérisent le néolibéralisme et mettent en évidence le poids croissant de la rente dans les stratégies d'accumulation du capital (Negri et Vercellone, 2008).

Ainsi, les politiques urbaines néolibérales cherchent à maîtriser l'espace urbain pour s'approprier la *valeur d'usage* et d'*échange*, mais aussi pour réprimer les formes de sociabilité qui proposeraient d'autres modes de production (Hodkinson, 2012). Au-delà de cette domination socio-économique, les travaux de Lefebvre ont spatialisé le processus d'aliénation. Dans sa prétention à l'homogénéisation, l'urbain fragmente, non seulement en polarisant et ségréguant, mais aussi en produisant d'« agréables cocons », propices aux replis identitaires déjà nourris par le relativisme contemporain. Le contexte de notre expérience et de notre subjectivation est donc ce produit spatial qui contient les signes de la marchandise et du pouvoir. Les codes sociaux imposés par les classes dirigeantes s'y sédimentent et appauvrissent la vie quotidienne. Combiné aux rythmes intenses de la vie urbaine, la créativité se retrouve limitée et orientée vers la consommation (Lefebvre, 1961). Par conséquent, l'*espace abstrait* du capital est également *instrumental* (Lefebvre, 2000/1974, 323-335). Selon Bolivar Echeverría (2006), c'est précisément cette compréhension de l'*aliénation* en restructuration perpétuelle qui fait la grandeur de l'œuvre de Lefebvre.

En résumé, la rationalité industrielle a réduit la problématique urbaine au problème du logement, l'*habiter* à l'*habitat* (Lefebvre, 1970, 109-115). La rue, historiquement lieu de rencontre et d'échange, est aujourd'hui réduite à la circulation. Les besoins ont été réduits à des choses-localisations dans l'espace et le vivre ensemble est nié en tant que « commun de base ». Face à l'urbain fragmenté d'une société en décomposition, les urbanistes tentent de le suturer avec des transports, des infrastructures, des espaces publics, et de plus en plus souvent avec un discours sur l'espace. Le marketing urbain glorifie la métropole avec ses quartiers bucoliques, son patrimoine historique, ses espaces verts, sa culture cosmopolite... mais elle demeure une « urbanisation sans urbanité » (Garnier, 2014). La Métropole d'aujourd'hui est cette *Zone Critique* anticipée par Lefebvre il y a 50 ans, un espace qui, en plus de guider les nouvelles dynamiques d'accumulations, développe un fort potentiel aliénant.

IV - Droit à la ville et forces matérielles urbaines

De l'objet commun au sujet communisateur

Au-delà de ses apports incontestables, il convient d'insister sur le fait que les analyses d'Ostrom suivent une filiation libérale. Elles portent sur les arrangements locaux, un « micro-institutionnalisme » qui minimise l'importance de l'environnement public-étatique. En réduisant le rôle des institutions économiques (marché, entreprises, etc.), elle sous-estime comment la répartition des richesses dans le capitalisme influence la logique du pouvoir, au sein et entre les institutions (Weinstein, 2013). Dit en termes lefebvriens, c'est comme si le *conçu* ne dialoguerait qu'avec le *vécu* (dans le champ des idées), ignorant le *perçu* (réalité matérielle et socio-économique).

En ce sens, l'économie institutionnelle d'Ostrom soutient le discours hégémonique de la gouvernance. Si ce dernier prétend établir une citoyenneté mondiale, il nie, par son fétichisme de l'abstraction, l'hétérogénéité des acteurs et des rapports de forces entre eux, notamment l'important contrôle que la finance exerce sur la société. À cet égard, les différents niveaux de gouvernement, y compris les collectivités locales, doivent être compris comme différentes versions et relais de cette politique globale (Pouch, 2005). En ce sens, ceux-ci forment des *communautés mythifiées* en ce qu'ils présupposent une identité transcendante, déjà-là et qui s'expliquerait par elle-même, comme les sectes ou les religions (Gallissot, 1998). A contrario des communautés construites à partir d'une pratique commune, celles-ci le sont depuis un pouvoir surplombant qui efface les différences sociales en homogénéisant leur espace, tout comme l'État qui fonde son pouvoir en construisant un territoire national pour justifier la légitimité de son existence *a posteriori* (Lefebvre 2000/1974, 324).

Contrairement à l'approche réifiante d'Ostrom et à la gouvernance hégémonique, les approches néo-marxistes ou postopéraistes présentent le commun comme un *mode de production* basé sur le *commoning* (Negri et Hardt, 2009 ; Harvey 2012a). Giuliani et Vercellone (2019) le présentent comme un mode de production émergent au sein du capitalisme, et qui aurait le potentiel de devenir dominant face à la logique étatique et à l'économie de marché. Contrairement à Harvey (2012a), ces auteurs considèrent que le commun n'est pas seulement une réaction défensive aux nouvelles enclosures, mais un véritable mouvement offensif qui pose les bases d'une autre organisation socio-économique.

Ces auteurs proposent d'élargir la logique de coopération sociale en la soutenant par la création d'un « revenu garanti inconditionnel », qui serait fondé sur la reconnaissance productive du *General Intellect* (Negri et Vercellone, 2008), permettant ainsi de libérer du temps pour multiplier les activités dans la ville (Brancaccio, 2019). On peut se demander si ces propositions réformistes sont inspirées par la prééminence de l'institutionnalisme dans ces débats et/ou par la tendance croissante à déprécier l'approche classiste. Cela expliquerait leur

formulation d'un « commun inclusif » (certainement trans-classe) très politiquement correct par rapport à un « communisme revanchard » contre la bourgeoisie. De son côté, à partir du même corpus théorique, mais en restant dans la lignée de l'autonomisme, Virno (2003, 89-116) reconstruit au contraire une politique radicale et appelle à un *Exode*. Il ne défend pas une fuite existentielle aux marges du désastre, mais appelle à la défection de l'État pour construire une *sphère publique non étatique* via une *action politique* visant la réappropriation de *l'intellectualité de masse*.

Lefebvre ayant assumé l'horizon communiste et une critique radicale de l'État tout au long de sa vie, son *droit à la ville* (2009/1968) est probablement plus proche de la deuxième proposition, mais pourrait rester utile à la première, par la construction d'un rapport de force favorable à l'obtention de changements dans les structures juridiques. Alors qui, et comment, au milieu de la métropole aliénante, peut entreprendre cette stratégie ? Seraient-ce les communautés urbaines ? Oui et non. Considérant qu'une communauté est une formation anthropologique qui se maintient malgré les changements de modes de production, et qu'elle n'est pas une *force productive* (une formation pour produire) (Lefebvre, 2000/1970, 28-34), il faut écarter son essence révolutionnaire. Et comme nous l'avons vu, certaines défendent même leurs intérêts particuliers, tandis que d'autres participent à la reproduction de la structure de domination. Par conséquent, les communautés urbaines peuvent, mais n'incarnent pas nécessairement, le sujet révolutionnaire :

« Seuls les groupes, classes ou fractions de classes sociales capables d'initiatives révolutionnaires peuvent prendre en charge et mener jusqu'à plein accomplissement les solutions aux problèmes urbains ; de ces forces sociales et politiques, la ville rénovée deviendra œuvre » (Lefebvre, 2009/1968, 103).

Le défi urbain d'une subjectivation de classe des dominés

Selon Lefebvre « pour changer la vie, il faut changer l'espace » (2000/1974, 220). En dehors de tout dualisme, changer l'espace (social) signifie le produire avec d'autres rapports sociaux. Il ne s'agit donc pas d'un changement sociétal, de la recherche d'un nouveau style de vie, comme pourrait le prétendre les Nouveaux Mouvements Sociaux, mais bien d'un changement social (Garnier, 2020 :70). Le *droit à la ville* vise cet objectif. Si le terme « droit » rappelle le champ juridique et explique probablement des réappropriations légalistes, il ne s'agit pourtant

pas d'une simple demande d'accès ou de retour à une ville traditionnelle : « il ne peut être formulé que comme un droit à la vie urbaine, transformée, renouvelée » (Lefebvre, 2009/1968, 108).

Maringanti (2011) expose comment à Hyderabad en Inde, il existe deux formes d'accès à la vie urbaine associées au droit à la ville : la « croissance inclusive » soutenue par l'État et « l'urbanisme insurgé » comme moyen alternatif de s'approprier et de construire la ville. Cependant, ces deux initiatives de grande ampleur n'ont pas réussi à contrer les graves problèmes de pollution des plans d'eau de la région urbaine, car leurs réalités dépassent les juridictions et les régimes de propriété. L'auteur défend donc une conception globale du *droit à la ville* qui devrait s'élaborer avec un *droit aux biens communs*, ici compris comme les ressources naturelles nécessaires à la vie. En ce sens, le droit à la ville ne peut donc se limiter à une *forme* revendiquée sans remettre en cause la *structure* et la *fonction* de la ville capitaliste. Et si le *droit à la ville* a été interprété de diverses manières, Lefebvre avait néanmoins proposé deux orientations stratégiques qui éclairent sur son contenu original (2009/1968, 104) :

« a) Un programme politique de *ré-forme* urbaine : il ne se réduit pas au réformisme, mais à un changement radical de la *forme urbaine* selon d'autres besoins *structurels* et *fonctionnels*.

b) L'élaboration de projets urbains avancés : ils seront inventés et proposés à la pratique. Il s'agit d'investir l'imagination dans l'appropriation du temps et de l'espace. »

La proposition a) implique d'avoir le pouvoir (la capacité) d'entreprendre des changements au niveau M, ce qui implique nécessairement une confrontation avec le niveau G. Elle confirme des aspirations révolutionnaires puisqu'elle implique de surmonter le culte de l'économie et de la croissance pour entreprendre une (auto)planification inspirée des besoins sociaux émergents. Il s'agit d'un projet autogestionnaire (mode d'organisation) qui a une orientation précise, celui du dépassement de la domination capitaliste. Quant à la proposition b), elle est plus accessible et concomitante à la valorisation de l'usage. L'*appropriation* (faire propre à soi), toujours en conflit avec la « propriété », doit se déployer et s'orienter vers *un usage politique de l'espace*, une pratique qui sera révélatrice de ressources, de situations spatiales et de stratégies (Lefebvre, 2000/1974, 411-412).

En observant comment les discours sur la ville globale appellent à une « intégration » incohérente avec un espace qui atomise le social, il est essentiel de combiner *le droit à la ville*

avec *le droit à la différence* (Kipfer, 2019). En effet, il faut surmonter les nombreux pièges de la métropole et de l'idéologie moderniste. On peut au moins lister trois variantes du même problème, toutes liées à l'habitude cartésienne de surévaluation du pouvoir des idées et des idéologies, expression de l'hégémonie de la philosophie (libérale) dans la structuration de notre rapport au monde : le « retour » à la campagne ou le « rupturisme » autonomiste qui favorisent l'illusion d'une fuite; l'*essentialisation* d'une situation qui conduit à l'isolement et à la négation de la totalité; la *sacralisation* des idéologies qui cimente les ghettos militants. Les différences, assimilées à des particularités, sont érigées comme des barrières idéologico-identitaires qui distinguent et séparent, empêchant la coopération. Pourtant, ces pratiques peuvent être le chemin de la reconnaissance mutuelle de différentes subjectivités populaires partageant des expériences similaires de domination.

Si Lefebvre (2020/1970) a vu un potentiel subversif dans le *différentialisme*, il ne peut constituer un programme politique. Il s'agit plutôt de reconnaître que la différence est déjà là et qu'elle est, si non le *point de départ* de l'expérience urbaine, au moins l'une de ses caractéristiques saillantes. Par conséquent, les sujets porteurs du *droit à la ville* doivent *appréhender la différence* pour que celui-ci soit socialement inclusif. C'est ainsi qu'il pourrait être compris comme un *droit coutumier*, produit par une habitude collective, *de facto* opposé au *droit libéral*, établi à partir d'un principe théorique et générique de l'homme, et s'appliquant à tous *sans faire de différence*.

Cette orientation impliquerait de construire des réseaux de groupes, de voisins, d'organisations, de syndicats, etc., pour tisser un *habiter* de plus en plus dense et étendu. Sur la base de l'observation des réseaux de collectifs de lutte et d'organisations populaires à Mexico, Navarro (2016) illustre comment les groupes se sont politisés à travers les liens d'interdépendance qu'ils ont créés entre eux. Ils reconnaissent des problèmes communs et décident comment diriger leurs énergies vitales pour prendre soin d'eux-mêmes et satisfaire des besoins partagés. À Barcelone, les membres de la coopérative d'habitation La Borda se connectent à d'autres projets (parcs, potagers, centres sociaux occupés, etc.) pour développer des pratiques communautaires à l'échelle de la ville (Miralles Buil, 2019). Créer des espaces pour que différents groupes se rencontrent et échangent sur des problèmes similaires (logement, transport, accès aux services, etc.) peut participer à forger une conscience de classe à travers la reconnaissance d'une même condition d'exploitation (Morange et Spire, 2017). Dans une perspective similaire, Virno (2003) propose de réutiliser la figure du *soviet* comme une organisation décentralisée qui permet la convergence des différences.

Ainsi, face aux mutations du rapport capital/travail et à l'affaiblissement et/ou au discrédit croissant des syndicats professionnels, il devient nécessaire de constituer des *forces matérielles* correspondantes aux défis de l'ère post-fordiste, c'est-à-dire *urbaines*. Il s'agit de construire de vastes réseaux solidaires (cohérents) de groupes qui reconnaissent des ennemis communs : le capitalisme et l'État. Ces forces matérielles pourront autant chercher à produire des conjonctures conflictuelles qu'à trouver leur utilité dans d'autres situations, pariant ainsi sur un saut qualitatif dans l'optique de *socialiser la ville*.

De la nécessité de se territorialiser aux communs de première nécessité

Selon Susser et Tonnelat (2013), la formulation originale de Marx concernant l'émergence de la conscience ouvrière dans l'usine est déjà un concept spatial. En effet, la formation d'un sujet politique est concomitante à sa spatialisation. Son *autonomisation politique* (émancipation) passe par sa *territorialisation*, c'est-à-dire par une maîtrise croissante de l'espace nécessaire à son existence, permettant de garantir la reproduction des rapports sociaux qui le constituent et le rendent différent (Lariagon, 2018). À ce titre, la tradition anarchiste a été porteuse de stratégies de ce type pour conquérir la vie quotidienne, cherchant à tisser des relations sociales basées sur la différenciation et le développement de l'entraide, ainsi que par la mise en œuvre de politiques pré-figuratives via la formation d'espaces ou de *zones autonomes* (Ince, 2012). Pour autant, ces initiatives autonomes ne doivent pas être fétichisées, mais *dialectisées* avec leur environnement et toujours chercher à s'étendre socialement à travers leur territorialisation. La praxis sociale doit donc être orientée vers la conquête et la production d'espaces urbains qui constitueront des *moyens de production* permettant d'autres temps sociaux. Rien ne sert non plus de fétichiser les tactiques. Sans abandonner aucun type d'initiative subversive, la voie légale ne doit pas être interdite (au prétexte de son impureté) si elle peut servir à stabiliser certains projets. Cependant, il faut chercher à éviter la cooptation par les pouvoirs officiels ou son absorption par le marché.

Ce défi organisationnel « horizontal » se croise avec un autre défi, cette fois « vertical ». En effet, le défi de l'autogestion réside dans la relation dialectique entre la reproduction de la vie quotidienne et les objectifs de transformation sociale (Ramírez, 2013). La situation est particulièrement difficile en milieu urbain, car les sujets sont quotidiennement en contact avec l'État et le marché. Se pose alors la question des besoins essentiels et des ressources à partager. Susser et Tonnelat (2013) proposent trois catégories de communs urbains prioritaires pour

couvrir les besoins sociaux actuels : d'abord le travail, la consommation et les services publics; ensuite les espaces publics et les médias; et enfin l'art. Selon eux, les espaces publics et l'art sont nécessaires pour célébrer les différences et exercer une démocratie radicale. Les services publics, aujourd'hui sous la coupe de l'État, sont donc des *biens communs potentiels*. Les nombreux mouvements sociaux qui ont traversé les pays développés au cours des dernières décennies révèlent leur caractère stratégique pour la reproduction de la vie et spécifiquement pour les classes populaires.

D'autre part, une piste sérieuse est celle de la *Production Sociale de l'Habitat* (PSH) qui, selon la définition de la Coalition Internationale/Habitat (1995), est un « processus et produit résultant de l'effort collectif des gens pour construire leur propre habitat ». S'il est plus exact de parler de production *socialisée*, la PSH vise à dépasser la « simple » autoconstruction du logement en promouvant des dynamiques d'autogestion de toute la production, depuis la conception jusqu'à la transmission de la propriété collective. Cette piste de mutualisation concrète participe à la création d'une vie sociale autour d'une pratique, couvrant au passage un besoin fondamental. La PSH recouvre ainsi des initiatives inspirantes par lesquelles les habitants se reterritorialisent en recréant un habiter qui met l'usage au centre de l'organisation sociale (Miralles Buil, 2019).

Si la volonté principale est de s'émanciper de la valeur d'échange, ces initiatives rencontrent néanmoins des difficultés et peuvent devenir d'autres variantes du marché immobilier (Rodríguez *et al.*, 2013). Cependant, Di Virgilio et Rodríguez (2013) insistent sur le fait que, compte tenu des asymétries de pouvoir existantes, la PSH n'entend pas se limiter à l'objet habitat, mais plutôt à développer les capacités des secteurs populaires à transformer leurs conditions de vie et à renforcer leur souveraineté locale. Ils illustrent comment, dans certains contextes, cette stratégie a permis l'émergence de mouvements de masse à forte identité sociopolitique, comme c'est le cas de la Fédération uruguayenne de coopératives de logements et d'entraide (FUCVAM⁴) d'inspiration communiste libertaire, qui a fêté ses 50 ans en 2020.

Conclusion

Comme on a pu le constater, les philosophies idéalistes et matérialistes ont nourri des compréhensions divergentes du monde, de l'espace et des communs. Si des nuances et des

⁴ Federación Uruguay de Cooperativas de Vivienda y de Apoyo Mutuo (FUCVAM).

discussions, à la fois analytiques et politiques, se sont développées entre les deux positions épistémologiques, la théorie lefebvrienne de la production de l'espace (1974) fournit des arguments décisifs pour prendre parti. En effet, nous avons observé comment la subordination du rural par l'urbain n'est pas un processus naturel, mais caractérise le déploiement spatial du capitalisme. Parallèlement, l'hégémonie progressive de la pensée cartésienne et libérale, en séparant sujet et objet, société et nature, économie et politique, a permis l'affirmation et la consolidation de l'*idéologie bourgeoise*, et ainsi de justifier les attaques incessantes contre le travail et les choses communes, conscientisant et assumant un mode de production fondée sur une permanente *accumulation par dépossession*. Quant à la nouvelle économie institutionnelle promue par Ostrom (1990), elle s'inscrit toujours dans cette tradition philosophique et politique. Elle reproduit une conception *réifiée* et non relationnelle des objets. La qualification de ces derniers par l'adjectif « communs » révèle une logique d'instrumentalisation par ceux qui ont le pouvoir de l'attribuer. Par conséquent, cela se traduit politiquement par la flexibilisation des schémas de gouvernance pour favoriser l'intégration politique *formelle* de ces objets, alors que l'économie mondiale, métropolitaine et urbanisatrice, continue de désintégrer le social.

En observant comment le capitalisme s'est emparé du processus de production de l'espace (représentations et processus de production) pour garantir sa propre reproduction, Lefebvre (1968) a élaboré le *Droit à la ville* pour spatialiser la (ré)appropriation de la vie quotidienne urbaine. Son travail appelle à la *socialisation de l'espace* urbain pour en faire un *moyen de production* des classes dominées. Il ne s'agit pas seulement de changer la *forme*, mais aussi la *structure* et la *fonction* de l'urbain pour lui restituer sa valeur d'usage, son utilité sociale. C'est ainsi que se révèle l'importance du travail de Lefebvre pour forger cette conception sociale et relationnelle de l'espace. Une *connaissance* qui, contrairement à la conception libérale, ne s'érige pas en un savoir séparé du *vécu* et du *perçu*.

Nous avons aussi montré comment la communauté n'est pas un sujet révolutionnaire en soi. C'est peut-être pour cette même raison que Lefebvre n'a jamais utilisé la notion de « commun ». Aborder l'analyse à partir de l'objet commun ou des communautés urbaines, non seulement dissimule la dimension classiste du problème, mais pose également la fragmentation comme *essence urbaine*. Dans un sens contraire et processuel, cette *société urbaine* est notre point de départ et seule une *mobilisation transcommunautaire des classes subalternes urbaines* peut entreprendre la révolution sociale. Pour cette raison, il est essentiel de passer d'une « multitude d'identités égocentriques » à une *multitude solidaire* fondée sur la reconnaissance simultanée des différences et de la condition commune d'exploitation capitaliste. C'est

d'ailleurs avec cette intention, comme attention au présent métropolitain, que nous avons accepté de rédiger la préface de la réédition du *Manifeste différentialiste* (2020/1970).

Loin du « socialisme réel » et de l'autoritarisme d'État, le *communisme* de Lefebvre parie sur la reconquête de la vie quotidienne par le bas, par l'autonomie. Il vise une *reterritorialisation durable* opposée à l'éphémère postmoderniste, à se constituer comme *force matérielle urbaine* par la communisation des moyens de production pour la reproduction de la vie humaine. Par conséquent, rejeter l'idéalisme libéral et promouvoir l'usage politique de la ville doit passer par le développement de pratiques concrètes, et non par des messages abstraits de « justice sociale » si chère à de nombreux universitaires et politiciens. Réaffirmer ici une critique radicale du libéralisme vise avant tout à éviter à la praxis d'idolâtrer les idées. Nous espérons donc que cet article servira au moins à convaincre quelques lecteurs de prendre au sérieux, si ce n'est de reprendre en main, le projet *métaphilosophique* d'Henri Lefebvre, c'est-à-dire celui de la « liquidation de la métaphysique occidentale » (Lefebvre 2000/1974, 468).

Bibliographie :

- Blanquart, Paul. 1997. *Une histoire de la ville. Pour repenser la société*. Paris: La Découverte.
- Bollier, David. 2014. *La Renaissance des communs*. Paris: ECLM.
- Brancaccio, Francesco. 2019. Changer la ville. André Gorz et les communs urbains. *Variations* 22.
Doi : <https://doi.org/10.4000/variations.1170>
- Brenner, Neil y Nik Theodore. 2002. Cities and the geographies of “actually existing neoliberalism”. *Antipode* 34(3), 349-379.
- Castro-Coma, Mauro y Marc Martí-Costa. 2016. Comunes urbanos: de la gestión colectiva al derecho a la ciudad. *EURE* 125, 131-153.
- Coalición Internacional/Hábitat. 1995. *Producción Social del Hábitat*. Consultado en línea el 22/10/19: <https://habitat-worldmap.org/es/palabras-clave/produccion-social-del-habitat/>
- Dellenbaugh, Mary, Marcus Kip, Majken Bieniok, Agnes Müller y Martin Schwegmann (eds.). 2015. *Urban Commons: Moving Beyond State and Market*. Berlin: Birkhäuser.
- Demélas, Marie-Danielle y Nadine Vivier (eds.). 2003. *Les propriétés collectives face aux attaques libérales (1750-1914): Europe occidentale et Amérique latine*. Rennes: PUR.
- Di Virgilio, María y María Rodríguez (eds.). 2013. *La Producción Social del Hábitat*. Buenos Aires: Café de las Ciudades.
- Díaz-Parra, Ibán y Jaime Jover. 2020. Overtourism, place alienation and the right to the city: insights from the historic centre of Seville, Spain. *Journal of Sustainable Tourism*. Doi: [10.1080/13604813.2012.709403](https://doi.org/10.1080/13604813.2012.709403)

- Echeverría, Bolívar. 2013. *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. México: Itaca.
- Echeverría, Bolívar. 2006. Lefebvre y la crítica de la modernidad. *Revista Veredas* 7, 33-37.
- Eizenberg, Efrat. 2012. Actually existing commons: Three moments of space of community gardens in New York City. *Antipode* 44(3), 764-782.
- Espinosa, Rolando. 2020. El proyecto de espaciología de Henri Lefebvre. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía* 29(2), 505-525.
- Festa, Daniela. 2016. Les communs urbains. L'invention du commun. *Tracés. Revue de Sciences humaines*. <https://doi.org/10.4000/traces.6636>
- Gallissot, René. 1998. Communauté. En, Georges Labica y Gérard Bensussan (eds.), *Dictionnaire Critique du Marxisme, 3ème édition*. Paris: PUF. pp. 194-199.
- Garnier, Jean-Pierre. 2014. El "Gran París": una urbanización sin urbanidad. Premoniciones lefebvrianas acerca del porvenir metropolitano. *Bitácora* 24, 83-94.
- Garnier, Jean-Pierre y Denis Goldschmidt. 1978. *La Comédie Urbaine ou la cité sans classes*. Paris: Maspero.
- Giuliani, Alfonso y Carlo Vercellone. 2019. From New Institutional Economics of the Commons to the Common as a Mode of Production. *South Atlantic Quarterly* 118(4), 767-787.
- Gutiérrez, Raquel (ed.). 2018. *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común. Debates contemporáneos desde América Latina*. Oaxaca: Colectivo Pez en el Árbol.
- Hardt, Michael y Toni Negri. 2009. *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- Harvey, David. 2012a. *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. Verso: Londres.
- Harvey, David. 2012b. *Paris, capitale de la modernité*. Paris: Les Prairies ordinaires.
- Harvey, David. 1998. *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hess, Rémi. 1988. *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*. Paris : A.M. Métailié.
- Hodkinson, Stuart. 2012. The new urban enclosures. *City* 16(5), 500-518. Doi: [10.1080/13604813.2012.709403](https://doi.org/10.1080/13604813.2012.709403)
- Holm, Andrej y Armin Kuhn. 2016. Squatting and gentrification in East Germany since 1989/90. En, Freia Anders y Alexander Sedlmaier (eds.). *Public goods versus economic interests. Global perspectives on the history of squatting*. London/New York: Routledge. pp. 278-304.
- Ince, Anthony. 2012. In the shell of the old: Anarchist geographies of territorialisation. *Antipode* 44(5), 1645-1666.
- Kipfer, Stefan. 2019. *Le temps et l'espace de la (dé)colonisation. Dialogue entre Frantz Fanon et Henri Lefebvre*. Paris: Eterotopia/Rhizome.
- Lariagon, Renaud. 2018. *Dimensión territorial de las experiencias estudiantiles. Entre dominación, conflicto y emancipación en la Universidad Tecnológica de la Costa Grande de Guerrero (UTCGG, Petatlán, Guerrero, México) y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM, CDMX, México)*. Tesis de doctorado en geografía, Federico Fernández Christlieb y Jean-Marc Fournier (dirs.). Universidad Nacional Autónoma de

México - Université de Caen Normandie. Disponible en: <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-01963742/document>

- Lefebvre, Henri. 2020/1970. *Le manifeste différentialiste*. Caen: Grevis.
- Lefebvre, Henri. 2009/1968. *Le droit à la ville*. Paris: Anthropos.
- Lefebvre, Henri. 2000/1974. *La production de l'espace*. Paris: Anthropos
- Lefebvre, Henri. 2000/1970. *Du rural à l'urbain*. Paris: Anthropos.
- Lefebvre, Henri. 2000/1973. *Le droit à la ville II : Espace et politique*. Paris: Anthropos.
- Lefebvre, Henri. 1970. *La révolution urbaine*. Paris: Gallimard.
- Lefebvre, Henri. 1961. *Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*. Paris: L'Arche.
- León Hernández, Efraín. 2011. Territorialidad campesina y contrareforma agraria neoliberal en México. En, Georgina Calderón Aragón y Efraín León Hernández (eds.). *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina*. México: Itaca. pp. 179-208
- Linebaugh, Peter. 2009. *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons For All*. Berkeley: University of California Press.
- Maringanti, Anant. 2011. No estoppel: Claiming right to the city via the commons. *Economic and Political Weekly* 50, 64-70.
- Marx, Karl. 2010/1867. *El capital, Crítica de la economía política. Tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Miralles Buil, Diego. 2019. L'habitat coopératif, vecteur de nouveaux communs territoriaux à Barcelone. *Espaces et sociétés* 175, 69-86.
- Morange, Marianne y Amandine Spire. 2017. Mise en ordre, mise aux normes et droit à la ville : perspectives croisées depuis les villes du Sud. *Metropoles*. Doi: <https://doi.org/10.4000/metropoles.5574>
- Mumford, Lewis. 1961. *The city in History*. San Diego: Harcourt Inc.
- Navarro, Mina. 2016. *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía urbana*. Puebla: ICSyH-BUAP
- Negri, Antonio. 2008/1970. *Descartes político*. Madrid: Akal.
- Negri, Antonio y Carlo Vercellone. 2008. Le rapport capital/travail dans le capitalisme cognitif. *Multitudes* 32, 39-50.
- Newman, Adrew. 2012. Gatekeepers of the urban commons? Vigilant citizenship and neoliberal space in multiethnic Paris. *Antipode* 45(4), 947-964.
- Ostrom, Elinor. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Pouch, Thierry. 2005. L'idéologie sécuritaire du capitalisme: la « gouvernance ». *L'Homme & la Société* 155: 27-46. Doi: [10.3917/lhs.155.0027](https://doi.org/10.3917/lhs.155.0027)
- Ramírez, Homero. 2013. Autogestión: dimensiones, contradicción y transformación. La historia de la SeLVIP. En, María Di Virgilio y María Rodríguez (eds.), *La Producción Social del Hábitat*. Buenos Aires: Café de las Ciudades. pp. 79-90.

- Rodríguez, Carlos, Martha Bohórquez y César Ubaque. 2013. Modelo de producción social de hábitat frente al modelo de mercado en la construcción de vivienda de interés social. *Tecnura*, 17(38), 37-52.
- Soja, Edward. 1999. Thirdspace: expanding the scope of the geographical imagination. En, Doreen Massey *et al.* (eds.), *Human Geography Today*. Londres: Politi Press. pp. 260-278.
- Schmid, Christian. 2008. Henri Lefebvre's theory or the production of space: Towards a three dimensional dialect. *Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*. Londres: Routledge. pp. 27-45.
- Susser, Ida y Stéphane Tonnelat. 2013. Transformative cities: The three urban commons. *Focaal* 66: 105-121.
- Virno, Paolo. 2003. *Virtuosismo y revolución: la acción política en la era del desencanto*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Weinstein, Olivier. 2013. Comment comprendre les « communs » : Elinor Ostrom, la propriété et la nouvelle économie institutionnelle. *Revue de la régulation* 14. Doi: 10.4000/regulation.10452

Endnote: Pour éviter toute confusion, il aurait été préférable de dire ici que l'espace existe objectivement, qu'il est la Nature et qu'il est infini. En revanche, la locution "en soi" renvoie au statut ontologique de l'objet en question. Si l'espace existait "en soi", cela signifierait qu'il a une existence autonome par rapport au reste de la réalité, qu'il s'expliquerait par lui-même et que l'on pourrait découvrir les lois qui le régissent. Cette position illustre justement le fétichisme de l'espace que Lefebvre dénonce et qui trouve son origine dans la pensée dichotomique cartésienne. Or, étant donné que tout sujet ne « s'extrait de la nature » que pour interroger et établir la spatialité de certains phénomènes, et que les objets s'expliquent par les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres, l'espace est bien un concept relationnel.