

Pagine Inattuali

La frontiera del possibile.
Utopia, e distopia, tra aggiunzioni e
dissonanze

A cura di
Roberto Colonna
e
Didier Contadini

Federico II University Press



fedOA Press

Numero 9 della rivista elettronica «Pagine Inattuali»

ISSN 2280-4110

«Pagine Inattuali»

La frontiera del possibile. Utopia, e distopia, tra aggiunzioni e dissonanze

Ottobre 2022

Direzione:

Roberto Colonna

Comitato Scientifico:

Tommaso Ariemma (Accademia di Belle Arti di Lecce); Giancarlo Alfano (Università degli Studi di Napoli, Federico II); Daniele Barbieri (Accademia di Belle Arti di Bologna); Horacio Cerutti Guldberg (Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)); Fabrizio Chello (Università degli Studi di Napoli, Suor Orsola Benincasa); Didier Contadini (Università degli Studi di Milano-Bicocca); Serge Gruzinski (École des hautes études en sciences sociales (EHESS)); Stefano Lazzarin (Université-Jean Monnet Saint-Etienne); Mario Magallón Anaya (Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)); Armando Mascolo (Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (ISPF)); Stefano Santasilvia (Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP)); Giovanni Sgrò (Università degli Studi eCampus)

In copertina:

L'utopia non è fuga nell'irreale; è scavo per la messa in luce delle possibilità oggettive insite nel reale e lotta per la loro realizzazione (Bloch E., *Marxismo e utopia*, Roma: Editori Riuniti, Roma, 1984, p. 137)

Tutto il materiale pubblicato è distribuito con licenza “Creative Commons - Attribuzione” (CC-BY 4.0).

DIDIER CONTADINI

Un'etica possibile nel quotidiano
La Comune di Parigi
come sperimentazione utopica secondo H. Lefebvre

*On l'a tuée à coups de chassepot,
À coups de mitrailleuse
Et roulée avec son drapeau
Dans la terre argileuse.
Et la tourbe des bourreaux gras
Se croyait la plus forte.
Tout ça n'empêche pas Nicolas
Qu'la Commune n'est pas morte.
Tout ça n'empêche pas Nicolas
Qu'la Commune n'est pas morte!*

Eugène Pottier, *Elle n'est pas morte!*

Henri Lefebvre è un teorico che ha costantemente posto l'accento sul tema dell'utopico e dell'utopia, riconoscendovi un concetto che lega la rivoluzione del modo di produzione capitalistico e la trasformazione radicale dei modi di darsi dei rapporti quotidiani tra gli individui. Mai separatosi da una prospettiva marxista di critica del reale e dall'idea della necessità imprescindibile di una rivoluzione globale, ma presto allontanatosi da un'adesione passiva a un dogma dominante, egli ha fatto uso di questo plesso nozionale per connettere gli elementi separati e contestatari rinvenibili nelle pieghe del reale, dunque per coltivare le sue contraddizioni, per far crescere il *possibile* disperso nel quotidiano, per provocare la scintilla capace di trasfigurare il "grigio" agire routinario. È in conformità a questo intento al contempo epistemologico, etico e politico che il pensatore di Hagetmau richiama l'esperienza potente, originaria, ispiratrice della Comune parigina del 1871, in cui almeno una parte dei protagonisti era consapevole di stare scrivendo la storia. Nel *Cri du peuple* di fine marzo del 1871, leggiamo significativamente:

La Commune est proclamée. C'est aujourd'hui la fête nuptiale de l'idée et de la République. Demain, citoyens-

soldats, pour féconder la Commune acclamée et épousée la veille, il faudra reprendre, toujours fiers, maintenant libres, sa place à l'atelier et au comptoir. Après la poésie du triomphe, la prose du travail¹.

Per poter cogliere la funzione etica che la Comune parigina ricopre all'interno del pensiero di Lefebvre, proponiamo un excursus lungo il quale faremo emergere la trama di nessi concettuali che legano tra loro l'evento storico della Comune, la nozione di utopia e la rivendicazione di una socialità radicalmente altra ma concretamente possibile in base a una eticità di fondo che, in una certa misura, attende di potersi manifestare pienamente.

A instradarci è la *Premessa* apposta al lavoro collettaneo *Du contrat de Citoyenneté*, reso pubblico in occasione della ricorrenza dell'anniversario della Rivoluzione francese. Sin dalle prime righe gli autori, raccolti intorno a Lefebvre nel cosiddetto *gruppo di Navarrenx*, si domandano:

Contratto di cittadinanza? Si tratta di andare verso una nuova etica e un nuovo modo di vita. Si tratta di andare verso nuovi rapporti tra individuo e società, individuo e Stato. Se quest'ultimo è un'istituzione che opprime, è anche un'istituzione che organizza. Ciò complica il processo di consunzione dello Stato, dello Stato-nazione. Contratto di cittadinanza non significa però rinunciare a questa consunzione, a questa fine dello Stato. Tutt'altro! Quello che

¹ Editoriale «La Fête» del *Cri du peuple*, giovedì 30 marzo 1871, riportato in H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, La fabrique, Parigi 2018, p. 327. Avvertenza generale: laddove i testi citati siano in lingua, le traduzioni sono sempre nostre.

bisogna fare, è cogliere le vie che ai nostri giorni vi conducono².

Queste problematiche sono quelle che senza dubbio muovono Lefebvre per primo quando deve formulare il proprio progetto utopico e quando, per farvi riferimento, si richiama alle esperienze storiche che permettono di concepirne la possibilità e l'esempio pratico. È «in questa prospettiva che bisogna intendere “contratto di cittadinanza”: instaurazione di nuovi rapporti tra le istituzioni e la gente»³. Un nuovo ordine di relazioni che, prima ancora di essere politico-istituzionale, è espressione di una nuova e diversa eticità, in cui il livello di sintesi istituzionale – simbolica, rappresentativa e vincolante – non fa più riferimento a categorie quali il potere, la violenza e il dovere giuridicamente garantito.

1. “Apprendere a vivere”

All'inizio degli anni '70 del secolo scorso, Lefebvre dirige un convegno dedicato all'*Actualité de Fourier*, che significativamente si tiene al *Centre du Futur* di Arc-et-Senans. La riattualizzazione di un autore per lo più ricordato dalle posizioni (teoriche e politiche) riformiste è motivata dal fatto che nel suo pensiero si può ritrovare un elemento specifico irriducibile al riformismo stesso: il desiderio costante di «non accettare più il quotidiano e il vissuto fuggendo altrove, nell'astrazione o nel sogno, nella letteratura e nella scrittura, nelle immagini e nei simboli, in breve, attraverso scappatoie»⁴. Nel pensiero e nella proposta etico-politica di «Fourier l'utopista», al netto di contraddizioni e derive, vi è l'incontro tra la «conoscenza del reale» e il «volere che libera dal

² H. Lefebvre et al., *Du contrat de citoyenneté*, Ed. Syllepse-ed. Périscope, Parigi 1990, p. 11.

³ *Ibidem*, p. 12.

⁴ H. Lefebvre, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Actualité de Fourier*, Edizioni Anthropos, Parigi 1975, p. 10 [anche le citazioni successive].

reale» con lo scopo dichiarato di «apprendere a vivere» – in opposizione esplicita a ogni «logocentrismo» e «logomachia». L'*ipotesi Fourier* è dunque una proposta forte: riconoscere nella prefigurazione utopica non la fuga in un altrove, specchio del presente, bensì l'intervento deciso e preciso *per* e *nella* trasformazione della quotidianità.

L'appello al Vivere, in Fourier, è un appello al corpo totale: sesso e cervello, e il gusto, e l'odorato; cosa che richiede il possesso di un'arte della cucina come di un'arte dell'amore, dei profumi, degli edifici. E così via. Il corpo non frammentato dalla «civiltà», produttore di armonia, ha molte esigenze⁵.

Questo passo chiama in causa nuclei del pensiero lefebvriano rilevanti per il nostro procedere. Anzitutto, l'idea che non sia sufficiente interrompere il processo economico di generazione del capitale dal pluslavoro affinché i parametri dominanti della formazione sociale in cui viviamo siano rivoluzionati. In secondo luogo, l'idea che la trasformazione debba passare dalla fisicità delle relazioni tra gli individui. Infine, l'idea che questo complesso debba essere pensato come trasformazione dell'eticità moderna⁶. Dunque, Lefebvre rinvia implicitamente al dibattito intorno alla forma etica che devono assumere i rapporti sociali una volta abolito il capitale e instaurata la società socialista/comunista; un dibattito a lungo serpeggiato, più o meno carsicamente, nel *milieu* marxista e che ha assunto la forma predominante del legame tra la

⁵ *Ibidem*, p. 11.

⁶ In tal senso si esprime più chiaramente André Vergez, uno degli altri oratori del convegno, la cui posizione d'altra parte è solo relativamente riconducibile a quella di Lefebvre: «Fourier è un autentico precursore di Freud e di Wilhem Reich: annuncia l'etica del desiderio e della non-repressione celebrata oggi, in particolare dall'Internazionale Situazionista» (A. Vergez, *L'immoralisme religieux de Charles Fourier*, in H. Lefebvre (a cura di), *Actualité de Fourier*, cit., p. 21).

normatività morale kantiana e il dettato marxiano⁷. Contro questa ipotesi, Lefebvre propone un connubio radicalmente alternativo: quello tra la riflessione marxiana, *ça va sans dire*, e un certo Nietzsche. Il rapporto tra i membri della società nuova deve costruirsi nella piena accoglienza della ricchezza espressiva e percettiva corporea che è, insieme e inevitabilmente, già accoglimento di una dialettica storica della sua stessa costituzione⁸. L'etica deve dunque costruirsi come «attitudine di attesa attenta» che valorizzi «sia il soggettivo deluso sia l'oggettività delle idee come dei legami» in modo da «raccor[dare] il passato storico all'attualità e il presente al futuro (al possibile e all'impossibile)»⁹. Si tratta dunque del progetto di un'etica *sperimentale* – traslando il significato della nozione di «utopia sperimentale» – «non basata sulla costruzione di modelli, di identità» bensì basata «su un processo di esplorazione aperto e flessibile, del tutto spoglio da obiettivi telici, volto alla *riappropriazione collettiva del possibile*»¹⁰.

⁷ Cfr. E. Agazzi (a cura di), *Marxismo ed etica. Testi sul dibattito intorno al «socialismo neokantiano» 1896-1911*, Feltrinelli, Milano 1975. Sulla valutazione lefebvrina di quest'area di ricerca teorica e politica, si veda per esempio il capitolo I «Le condizioni storiche del leninismo», in H. Lefebvre, *Pour connaître la pensée de Lénine*, bordas, Parigi-Montréal 1957, pp. 22-66.

⁸ Cfr. H. Lefebvre, *Nietzsche*, Éditions sociales internationales, Parigi 1939, pp. 44-50. Qui Lefebvre commenta la *II inattuale* nietzschiana. Ma si veda anche il passo riportato qui di seguito, dove parafrasi e commento al pensiero di Nietzsche sul tema si accavallano e confondono: «Cosa siamo? “Una” volontà? No. “Un” io [moi]? No. Come il mondo intero, così ciascuno di noi è un intreccio di forze, di cui ciascuna è già un io [moi] parziale – un groviglio di voleri e istinti, di funzioni con livelli differenti di tensione. Questo insieme è immerso nell'immenso insieme di centri, di forze e di attività che chiamiamo universo. *Noi siamo il risultato di tutta la storia del mondo e la portiamo dentro di noi. L'io [moi] emerge per semplificazione; si costituisce attraverso la lotta e la selezione tra le tendenze*» (ivi, p. 74; sottolineatura nostra).

⁹ H. Lefebvre, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Actualité de Fourier*, cit., p. 13.

¹⁰ C. Fontana, *Sperimentare i limiti del possibile, Lefebvre e l'utopia*, in «Sociologia urbana e rurale», 118 (2019), p. 48.

Lo sguardo su Fourier consente anche di rivolgerci a un altro tema strettamente connesso a quelli finora presentati: la spazialità delle relazioni e, dunque, la necessità di un ripensamento dei rapporti etici a partire dal loro effettivo e potenziale dispiegamento nei luoghi socialmente e storicamente plasmati. Infatti, come ebbe a dire altrove Lefebvre: «“cambiare la vita”, “cambiare la società”» sono slogan che «non vogliono dire nulla se non vi è produzione di uno spazio appropriato» a queste rivendicazioni¹¹. Tale tematica compare in Fourier nella proposta immaginifica del Falansterio, essa però può, legittimamente e più proficuamente, essere trasferita nella critica della configurazione spaziale attuale – che è configurazione delle relazioni di potere e dei modi di dispiegarsi delle condotte individuali¹².

Lefebvre ricorda però che è anche necessario saper abbandonare Fourier. Il filosofo di Besançon è infatti un sovversivo ma non un rivoluzionario. Egli si limita a «riunire»¹³, «assemblare con intelligenza quel che esiste nella natura» storica; «da nessuna parte egli propone una trasformazione fondamentale, l'abolizione di qualche cosa (la proprietà, per esempio) o la creazione di qualcosa». Questa la ragione per cui Fourier va rubricato tra gli utopisti e non tra gli utopiani; egli presenta

¹¹ H. Lefebvre, *L'espace: produit social et valeur d'usage*, in «La nouvelle revue socialiste», 18 (1976), p. 11. Citato da J.-Y. Martin, *Une géographie critique de l'espace du quotidien. L'actualité mondialisée de la pensée spatiale d'Henri Lefebvre*, in «Articulo - Journal of Urban Research», 2 (2006), su <http://journals.openedition.org/articulo/897> [online dal 17.07.2006, ultimo accesso il 22.10.2019].

¹² In tal senso, per esempio, Lefebvre osserva: «La Francia si incarna e si rispecchia in uno spazio mentitore che le dissimula la sua propria verità: Parigi. “L'origine del monopolio di Parigi risale a Luigi XIV”. [...] Questo monopolio viene investito di una sacra autorevolezza: le provincie non oserebbero credere che uno dei suoi abitanti sia geniale fintanto che Parigi non l'abbia consacrato» (ivi, pp. 15-16).

¹³ H. Lefebvre, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Actualité de Fourier*, cit., p. 18 [anche per le cit. successive].

«un'immagine dell'avvenire che conserva le condizioni attuali pur rappresentandole in un'altra realtà, in un'altra società»¹⁴. Distinzione questa fondamentale per poter comprendere il progetto utopiano¹⁵ dello stesso Lefebvre e il suo approccio alla Comune:

Faccio una distinzione fra utopie astratte e utopie concrete, fra utopie positive e utopie negative, fra utopie tecnologiche e utopie sociali. Faccio anche una distinzione tra utopisti [*utopistes*] e utopiani [*utopiens*]. I primi sono sognatori astratti, mentre i secondi elaborano progetti concreti¹⁶.

L'utopiano¹⁷, quale lo stesso Lefebvre ritiene di essere, considera «sperimentalmente»¹⁸ la proposta di rivoluzione della socialità esistente via la trasformazione spaziale, «studiandone sul terreno implicazioni e conseguenze» e dando risposte a domande come: «Quali tempi, quali ritmi di vita quotidiana s'iscrivono, si scrivono, si prescrivono negli spazi “realizzati”, ovvero favorevoli alla felicità?». L'utopia a cui pensa Lefebvre «non nega dunque la

¹⁴ H. Lefebvre, *Spazio e politica. Il diritto alla città II*, ombre corte, Verona 2018, p. 79.

¹⁵ «L'utopia controllata dalla ragione dialettica costituisce l'antidoto alle finzioni cosiddette “scientifiche” e a un immaginario fuorviante e permette alla riflessione di sottrarsi all'ipoteca del programmato. Il movimento dialettico si presenta come un rapporto tra la scienza e la forza politica, come un dialogo, il che attualizza i rapporti tra “teoria-pratica” e tra “positività-negatività critica”» (H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, ombre corte, Verona 2016, p. 111).

¹⁶ H. Lefebvre, *Il tempo degli equivoci*, Pgreco, Milano 2015, p. 180.

¹⁷ Lefebvre utilizza il termine *utopiani* in quanto «rinvia, etimologicamente, all'abitante dell'utopia» che è colui il quale coglie come «il “possibile” faccia «parte integrante del reale» (G. Busquet. *L'espace politique chez Henri Lefebvre : l'idéologie et l'utopie*. Justice spatiale - Spatial justice, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, UMR LAVUE 7218, Laboratoire Mosaiques, 2012, Utopies et justice spatiale, 5, <http://www.jssj.org/article/lespace-politique-chez-henri-lefebvre/ideologie-et-lutopie/>).

¹⁸ H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, cit., p. 106 [anche per le cit. successive].

realtà (sociale, spaziale, storica), al contrario se ne fa carico – ne fa la sua materia – con lo scopo di esplorarne le potenzialità»¹⁹.

Per poter cogliere come è possibile fare dell'utopia realtà (o, come è utopiano fare del possibile, realtà) è necessario ora delineare alcuni elementi che Lefebvre ritiene caratteristici della formazione sociale capitalistica contemporanea – e che riproducono l'esistente ostacolando così possibilità alternative – per poi passare a quell'utopia concreta che fu la Comune parigina.

2. Sulle relazioni sociali nell'epoca del *Capitale*

Di fronte all'economicismo imperante nel campo marxista, Lefebvre insiste nel definire come fondamentale il ruolo teorico giocato dalla riproduzione dei rapporti sociali di produzione, momento che, secondo il filosofo di Hagetmau, va distinto e autonomizzato da quello produttivo²⁰. Lo stesso Marx, afferma Lefebvre²¹, aveva colto l'importanza fondamentale di questo aspetto sin dal 1863 quando, dopo aver studiato Quesnay, scriveva all'amico Engels: «considera con un po' di attenzione, se ti è

¹⁹ G. Busquet. *L'espace politique chez Henri Lefebvre : l'idéologie et l'utopie*, cit.

²⁰ In tal senso, ma non è una sorpresa, egli si trova in una posizione diametralmente opposta a quella del gruppo althusseriano, che lavora a cogliere l'interazione e il funzionamento complessivo dei momenti produttivo e riproduttivo colti come inscindibilmente connessi: cfr. E. Terray, *Le marxisme devant les sociétés primitives*, François Maspero, Parigi 1979². La stessa incompatibilità riguarda gli altri concetti chiave (dal concetto di transizione a quello di modo di produzione) dell'epistemologia del reale. Si veda in generale, H. Lefebvre, *La re-production des rapports de production*, in Id., *La survie du capitalisme*, Edizioni Anthropos, Parigi 2002³, pp. 37-87.

²¹ «È nel 1863, che Marx scopre il concetto di “riproduzione totale”. [...] L'espressione appare in una lettera a Engels, del 6 luglio, che commenta il famoso quadro economico di Quesnay. [...] Dunque, non si tratta più della riproduzione dei mezzi di produzione [cfr. *ibidem*, pp. 38-39] ma della *riproduzione dei rapporti sociali*» (H. Lefebvre, *La re-production des rapports de production*, cit., p. 42).

possibile con questo caldo, il “*Tableau Economique*” qui accluso» che «abbraccia tutto il processo di riproduzione»²².

Questa rifocalizzazione del tema porta alla necessaria riformulazione del quesito che richiede un’impellente risposta: dove trovare «il luogo centrale in cui si producono e si riproducono i rapporti globali»²³? Infatti, «le generazioni passano; gli uomini cambiano» ma «i rapporti “strutturali” persistono». Allora: «come e perché è possibile? Dove si produce la riproduzione?». Solo riuscendo a risolvere questi dilemmi è possibile tentare la formulazione di un’etica alternativa non astratta e nemmeno illusoria. Non astratta poiché si prende carico dei meccanismi reali che ne determinano nel quotidiano le espressioni concrete. Non illusoria poiché mette in luce delle leggi storiche che *la decidono* nella forma esistente e che certamente lo farebbero anche in quella ancora da elaborare. Per rispondere a queste domande lo stesso Lefebvre richiama il suo pluridecennale lavoro sulla vita quotidiana.

Implicito nella *Critica della vita quotidiana* all’inizio, il concetto della riproduzione dei rapporti sociali si staglia in tutta la sua chiarezza grazie al confronto tra l’analisi critica del quotidiano, quella dei fenomeni urbani, quella della crescita economica e dell’economicismo, ambiti legati tra loro da connessioni [...] Cosa si scopre così? Un «continente» [...] con le sue «dimensioni»: il quotidiano, l’urbano, la differenza o piuttosto le differenze²⁴.

²² K. Marx, F. Engels, *MEOC*, Editori Riuniti, Roma 1973, vol. XLI, p. 399.

²³ H. Lefebvre, *La re-production des rapports de production*, cit., p. 45 [anche per le cit. successive].

²⁴ *Ibidem*, pp. 54-55.

Vedere all'opera questa complessità, che non è già *d'emblée* totalità²⁵, significa cogliere il fatto che non è vero che «persiste un solo problema, quello della *riproduzione dell'ideologia*»²⁶. Infatti, se, per Lefebvre, è indubbio che l'ideologia sia efficace, d'altra parte però tale efficacia è «limitata: maschera le contraddizioni per e all'interno della coscienza (nelle rappresentazioni)»²⁷. Ma mascherare non significa sopprimere²⁸, vuol dire invece essere in grado di differirne gli effetti.

La vita quotidiana ordinaria si alimenta «per mezzo della razionalità burocratica e del consumo», processi che subordinano «l'attività creatrice e trasformativa dell'azione umana [...] al persistente processo di spettacolarizzazione della sfera sociale»²⁹ e di alienazione³⁰, che si alimentano tramite processi ideologici ma anche – e, anzi, soprattutto – processi di mistificazione.

Nel proseguo dei suoi studi, Lefebvre estende ulteriormente l'ambito in cui sviluppare la critica ai processi capitalistici e su cui andare ad agire: «non è» più «solo la *società intera* che diventa il luogo

²⁵ «L'ipotesi che [proponiamo] sarà la seguente: non vi è mai sistema compiuto bensì sforzo di sistematizzazione – verso la coerenza e la coesione – a partire *dai rapporti di produzione* e dalle loro *contraddizioni*. [...] Quando la sistematizzazione inizia a funzionare, significa che la deflagrazione (che sta per provocare) si prepara. La finalità nasconde il deperimento» (*ibidem*, p. 62).

²⁶ *Ibidem*, p. 63.

²⁷ *Ibidem*, p. 64. «Le rappresentazioni dissimulano la situazione concreta, “esprimendola” a modo loro. Contribuiscono a conservarla. Non è possibile dissociare l'ideologia dalla pratica, “presentandola” da sola» (ivi, p. 65).

²⁸ Cfr. *ibidem*, p. 64.

²⁹ F. Biagi, *Henri Lefebvre. Una teoria critica dello spazio*, Jaca Book, Milano 2018, p. 186.

³⁰ Cfr. H. Lefebvre, *La vita quotidiana. Volume I*, Dedalo, Dedalo, Bari 1977. Si veda *ibidem*, p. 287 per il movimento dialettico a cui pensa Lefebvre. Per una considerazione generale: cfr. A. Merrifield, *Metromarxism. A Marxist tale of the City*, Routledge, NY-Londra 2002, p. 79. Sul significato anti-esistenzialista e non fenomenologico che Lefebvre assegna al concetto: cfr. L. Husson, *Sartre et Lefebvre: aliénation et quotidienneté*, in E. Barot (a cura di), *Sartre et le marxisme*, La dispute, Parigi 2011, pp. 217-239.

di riproduzione (dei rapporti di produzione e non più solamente dei mezzi di produzione), ma è *lo spazio interos*³¹, il quale «occupato dal neo-capitalismo, settorializzato, ridotto a un ambiente omogeneo e ciononostante frammentato, sbriciolato (solo le briciole di spazio si possono vendere alla “clientela”), diventa sede del potere»³². In che termini? Non solo nei termini rappresentazionali classici quali possono essere quelli di un palazzo di giustizia che si erge imponente (fedele alla logica della verticalità simbolica in cui il «Fallico si congiunge con il politico»³³) e attorniato dal vuoto che ne concretizza l'intangibilità ieratica. Anzi, soprattutto in termini rappresentazionali quotidiani, banali, più “semplici” e “amichevoli”:

Il potere è ovunque, onnipresente e assegnato all'essere. Ovunque nello spazio! Tanto nei discorsi quotidiani e nelle rappresentazioni banali che nei manganelli della polizia e i blindati dell'esercito. Tanto negli «oggetti d'arte» o in un oggetto «kitsch» quanto in un missile. Tanto nella predominanza diffusa del «visivo» e nell'occhio quanto nella sistemazione significante delle sedie, a scuola, a teatro, nel

³¹ H. Lefebvre, *La re-production des rapports de production*, cit., p. 79.

³² *Ibidem*, pp. 79-80. Più avanti: «La strategia globale qui rivelata (piuttosto che scoperta) sul piano teorico, costituisce una totalità nuova i cui elementi appaiono al contempo *congiunti* (nello spazio, dall'autorità e dalla quantificazione) e *disgiunti* (in questo stesso spazio frammentato, dalla stessa autorità che riunifica separando e separa unendo sotto il suo potere). Vi è il *quotidiano*, ridotto alla consumazione programmata, allontanato dalle possibilità che offre la tecnica. Vi è l'*urbano*, ridotto in briciole intorno alla centralità statale. Vi sono infine le *differenze ridotte* all'omogeneo dalle potenze vincolanti [*puissances contraignantes*]» (ivi, p. 81).

³³ *Ibidem*, p. 84. Ancor più esplicito è nell'ultimo volume della tetralogia sullo Stato: «Questo spazio è anche fallico, come ampiamente dimostrano le torri con la loro arroganza. Fallico, ottico, visivo, logico-logistico, omogeneo e spezzato, globale e frammentato: così vengono denominati e immaginati i caratteri dello spazio del modo di produzione statale» (H. Lefebvre, *Lo Stato. 4. Le contraddizioni dello Stato moderno*, Dedalo, Bari, 1978, p. 193).

Parlamento. Tanto nelle cose quanto nei segni, i segni degli oggetti e gli oggetti-segno. Ovunque e in nessun luogo³⁴.

Lo spazio intero è dunque pervaso non dalla semplice simbolicità del potere bensì dai suoi processi effettivi, attraverso i quali riproduce le proprie dinamiche di «riproduzione dei rapporti sociali di produzione capitalistica». Lo slittamento che Lefebvre opera qui tra potere e dominio di classe è al contempo significativo (per noi) e indifferente (per lui). Il potere è infatti l'altra forma, o meglio l'altra faccia del dominio di classe e del complesso di vincoli che determinano la riproduzione delle relazioni sociali di produzione. Il rifiuto³⁵ di usare il concetto di egemonia³⁶ – che ha incontrato tanto in Gramsci, contro cui si pone costantemente, ma anche in Lenin – all'interno dello sviluppo teorico di questi aspetti è ciò che gli impedisce di avvalersi di questo strumento di elaborazione sia critica che politica che permetterebbe di formulare una separazione ma non un isolamento tra i due piani del potere e del dominio, introducendovi il terzo termine, com'è noto, di direzione consensuale. Ma su questo aspetto non possiamo qui soffermarci oltre.

Per riprendere il discorso, lo «spazio architettonico e urbanistico» giocano un ruolo fondamentale che «contribuisce attivamente e apertamente alla riproduzione dei rapporti sociali». È quello che Lefebvre chiama lo «spazio programmato»³⁷. In questo spazio, in parte consapevolmente e in parte inconsapevolmente, *si* plasma l'individuo, che poi «riproduce a suo

³⁴ H. Lefebvre, *La re-production des rapports de production*, cit., p. 82.

³⁵ Non altrimenti ci sembra si possa definire un atteggiamento che evita di confrontarsi con il concetto anche in quelle situazioni, come i testi della raccolta *Dal rurale all'urbano*, in cui il discorso sviluppato mostra una potenziale fertilità e una consonanza con lo sguardo gramsciano su temi simili.

³⁶ Cfr. A. Tosel, *Henri Lefebvre lettore di Antonio Gramsci?*, in «Materialismo storico», 1 (2017), 2, pp. 297-322.

³⁷ H. Lefebvre, *La re-production des rapports de production*, cit., p. 84.

modo i rapporti sociali, li introduce nei rapporti immediati, nella famiglia, nel matrimonio, nel sesso, nelle relazioni genitore-figlio, nei rapporti tra “superiore” e “sottoposto”»³⁸. In un testo presentato al *Centre de prospective* nell'autunno del 1962, Lefebvre è ancora più esplicito:

la città³⁹ proietta sul suolo una società nella sua interezza, una totalità sociale o una società considerata come totalità, compresa la sua cultura, le sue istituzioni, la sua etica, i suoi valori, in breve le sue sovrastrutture, compresa la sua base economica e i rapporti sociali che costituiscono la sua struttura propriamente detta. Questa proposizione racchiude un certo numero di nozioni conosciute, la nozione marxista di sovrastruttura, o la nozione corrente in sociologia di istituzione. [...] nella città esse si materializzano, si incarnano in opere, opere delle quali è facile vedere che si tratta dei monumenti, degli edifici pubblici e privati, nei quali e attraverso i quali la società globale si presenta o si rappresenta; e che sono molto spesso dei simboli. Partendo da questa idea, si può studiare sul suolo, sociologicamente, l'intensità di azione di queste opere che incarnano nello spazio, sul suolo, le istituzioni, la cultura, l'etica, i valori, le strutture e le sovrastrutture. Queste opere sono anche, per così dire, degli atti sociali continui⁴⁰.

Se lo studio può produrre una consapevolezza delle dinamiche in gioco – solo a certe condizioni indispensabili, secondo Lefebvre, per definire un corretto e non dogmatico quadro epistemologico – , non è quanto domina nel quotidiano. Nel quotidiano a dominare

³⁸ *Ibidem*, p. 83.

³⁹ Non ci soffermiamo ora sulla distinzione, per altro essenziale, tra città e spazio urbano, poiché per il contesto e il senso che qui vogliamo sottolineare essa non è rilevante.

⁴⁰ H. Lefebvre, *La vita sociale nella città*, in Id., *Dal rurale all'urbano*, Guaraldi, Rimini 1973, p. 159.

sono l'ideologia e la mistificazione. L'ideologia ha come obiettivo di alterare il reale nel riconoscimento, nella rappresentazione di esso che ciascuno si dà al di là della sua concretezza. Essa «sostituisce alla conoscenza del reale una rappresentazione astratta»⁴¹. La mistificazione, per suo conto, è rappresentazione che «*inverte* il reale e sconvolge il possibile»⁴² – concetto, quest'ultimo, già nominato e su cui torneremo tra poco. La mistificazione è «quel momento della coscienza sociale, – dell'ideologia – in cui vecchie forme in via di sparizione diventano menzognere»⁴³; detto altrimenti è la «menzogna attiva»⁴⁴ che si esercita su tutti i livelli e collettivamente. Per rimanere all'interno del bagaglio concettuale marxiano, lo stesso Lefebvre riformula: la mistificazione è l'«utilizzo di una forma che nasconde al suo interno il contrario del suo precedente contenuto»⁴⁵.

Quindi, secondo il significato che gli attribuisce Lefebvre, l'ideologia può essere combattuta in un confronto diretto; al contrario, la mistificazione produce un effetto pervasivo che richiede un lungo *détour*. Bisogna passare per le contraddizioni esistenti, per le differenze, per il possibile così da poter combattere un'arma (la mistificazione) la cui caratteristica innerva «la vita quotidiana – sentimentale e sociale»⁴⁶; bisogna spezzare il circolo prodotto dalle «due condizioni» che ne consentono la reiterazione: «1° si vuole altro rispetto a quel che esiste; 2° ciò che esiste si presenta come altro da ciò che è realmente». La mistificazione si fonda, dunque, su una «contraddizione tra il desiderio e il fatto».

⁴¹ H. Lefebvre, N. Guterman, *Préface à la 2^{nde} édition*, in *Ibid.*, *La conscience mystifiée*, Syllepse, 1999, p. 22.

⁴² *Ibidem*, p. 22.

⁴³ H. Lefebvre, N. Guterman, *La conscience mystifiée*, cit., p. 79.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 71. Caso esemplare è il fascismo che è «una mistificazione totale e multiforme: utilizza abusivamente forme, contesti, momenti della realtà. Li rivolge contro il movimento storico impedendo il loro oltrepassamento, e ciò a profitto della forma capitalistica di società» (*ibidem*, p. 90).

⁴⁵ *Ibidem*, p. 90.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 115 [anche per le cit. successive].

Conseguentemente, il punto etico e politico su cui è necessario lavorare con urgenza è la riconciliazione tra questi due poli. Su di essa e solo su di essa si può fondare una riflessione di trasformazione dello spazio: poiché le opere urbanistiche e sociali sono «condensatori sociali»⁴⁷ e non generatori di nuove concezioni di vita⁴⁸.

Se l'obiettivo politico è il volere *il possibile* contro il reale smascherato, esso implica inevitabilmente un'etica che tenga conto del desiderio come delle relazioni intersoggettive, della manipolazione dello spazio come della pratica che vi prende corpo. Non è un caso che quest'etica richieda allora la soppressione di quella che è la grande divisione definita dal capitale sin dalle sue origini, la separazione e concorrenza reciproca di città e campagna. È questa la ragione per cui Engels, secondo Lefebvre, chiama in causa proprio Fourier per rendere più forte la sua critica a Dühring, che non voleva l'abolizione della divisione del lavoro definita dai rapporti sociali capitalistici⁴⁹. Poiché è proprio Fourier ad aver ben compreso che è necessario prendere «in considerazione [...] la molteplicità degli aspetti della vita, della fatica come del piacere».

3. Categorie dell'utopico

Dunque, «la rivoluzione non si definisce soltanto con l'eliminazione della borghesia come classe politica, ma attraverso il superamento dei rapporti socio-economici che costituiscono l'armatura della società borghese» e che trovano nell'alienazione all'interno della vita quotidiana un fenomeno essenziale e nella

⁴⁷ H. Lefebvre, *La rivoluzione urbana*, Armando Armando Ed., Roma 1973, p. 102.

⁴⁸ È in questo senso che bisogna leggere e interpretare i tentativi sovietici di superamento della dicotomia tra città e campagna, dibattito raccolto in A. Kopp, *Città e rivoluzione. Architettura e urbanistica sovietiche degli anni Venti*, Feltrinelli, Milano 1972, a cui lo stesso Lefebvre rinvia nel passaggio succitato. Cfr. anche G. Busquet, *L'espace politique chez Henri Lefebvre : l'idéologie et l'utopie*, cit.

⁴⁹ Cfr. H. Lefebvre, *Spazio e politica. Il diritto alla città II*, cit., p. 82 [anche per le cit. successive].

mistificazione un'arma potente⁵⁰. In alcun caso, come indicavamo inizialmente, questi fenomeni e l'etica alternativa, che è necessario costruire, possono essere declinati nella forma di una trasformazione psicologica e/o emotiva, per di più magari in chiave individualistica. È il capitale stesso che vuole far passare l'idea secondo cui «il socialismo [...] è uno stato psicologico, una morale» o, ancora, che esso «è il rispetto e l'affetto reciproco dei membri della comunità nazionale»⁵¹ presi nella loro autonoma individualità.

Il superamento dei rapporti socioeconomici esistenti e il sorgere di una nuova etica devono essere formulati come trasformazione concreta. Una trasformazione pratica, reale, che non può e non deve fondarsi sul già noto, cioè sulla riproduzione delle dinamiche esistenti. Essa deve invece presentarsi come *utopia* che prende corpo a partire dal *possibile*: «l'utopia concreta si fonda sul movimento di una realtà di cui essa scopre le possibilità»⁵². Nel pensiero di Lefebvre, utopia e *possibile* sono due termini che senza coincidere rinviano uno all'altro: «Utopia vuol dire solamente che

⁵⁰ «L'accento messo quasi incondizionatamente sul “modo di produzione” non corrisponde solamente a una fissazione del pensiero marxista. Ha anche un altro senso e un'altra portata: la *coerenza* messa al di sopra della contraddizione si erige a criterio. [...] I *rapporti di produzione* contengono delle contraddizioni e soprattutto delle contraddizioni di classe (capitale-salario) che si amplificano divenendo contraddizioni sociali (borghesia-proletariato) e politiche (governati-governanti). Mostrare come si riproducono i rapporti di produzione, ciò non vuol dire che mettiamo l'accento su una coesione interna al capitalismo; ciò vuol dire anche e soprattutto che mostriamo come si amplificano e si approfondiscono a livello mondiale queste contraddizioni. Sovrapporre il modo di produzione ai rapporti di produzione esattamente come la coerenza alla contraddizione [...] non ha che un significato: liquidare le contraddizioni, espellere i conflitti (o perlomeno alcuni conflitti essenziali), mascherando quel che succede a questi conflitti e ciò che vi deriva» (H. Lefebvre, *La re-production des rapports de production*, cit., p. 59).

⁵¹ H. Lefebvre, N. Guterman, *La conscience mystifiée*, cit., p. 92.

⁵² H. Lefebvre, *Spazio e politica. Il diritto alla città II*, cit., p. 83 [anche per le cit. successive].

la realizzazione del progetto rivoluzionario» prima «non era ancora possibile» ma ora lo diventa. Dunque, il possibile è *dialettica del reale*: «il possibile è una categoria della realtà» che, invece di immobilizzarla, ne disvela e attiva le «*tendenze*». Nel reale vi sono interstizi, fessure, crepe, che impediscono alla rappresentazione dominante di essere realmente assoluta. In questi vuoti⁵³ del presente risuona il passato: «il passato diventa o torna a essere presente in funzione della realizzazione dei possibili racchiusi oggettivamente»⁵⁴ in esso.

Per approfondire il senso etico assunto dal concetto di utopico lefebvriano come slancio concreto per un'azione di trasformazione del quotidiano capitalistico, dobbiamo ora soffermarci su due categorie a esso inerenti: quella dell'*abitare* e quella di *spazio urbano*.

Con la prima tocchiamo uno dei punti in cui Lefebvre rinvia più chiaramente ed esplicitamente a categorie filosofiche di ordine etico. E lo fa riprendendo il pensiero di Heidegger, che ritiene essere stato capace di approfondire il tema del disconoscimento dell'essere umano liberandolo dalle pastoie metafisiche e chiarendo, al contempo, i nessi problematici del suo profondo significato⁵⁵. Il filosofo di Hagetmau cita, in particolare, un passo di *Costruire, abitare, pensare* in cui Heidegger sottolinea che l'uomo, in quanto essere mortale, nell'abitare dispiega la sua capacità più propria di aver cura: «i mortali abitano nel modo dell'aver cura della

⁵³ Non si tratta per Lefebvre di “spazi altri”, di eterotopie: cfr. H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, Moizzi Editore, Milano 1976, p. 29; Id., *La rivoluzione urbana*, cit., pp. 46-47, 144-146; F. Biagi, *Henri Lefebvre. Una teoria critica dello spazio*, cit., in particolare p. 151.

⁵⁴ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, cit., p. 42.

⁵⁵ In una serie di testi successivi Lefebvre formula più chiaramente gli elementi che lo distinguono dalla prospettiva heideggeriana: cfr. D. Vazquez Pizzi, *Henri Lefebvre e la critica marxista dell'abitare*, in «Sociologia urbana e rurale», 118 (2019), pp. 119-120. Si veda l'intero articolo per una critica in ottica marxista dell'uso della categoria sia in termini generali che all'interno del pensiero di Lefebvre.

Quadratura nella sua essenza»⁵⁶. Dunque, i mortali liberano la terra «per la sua essenza propria», «accolgono il cielo come cielo»⁵⁷, curano la speranza come rinvio a un'eccedenza dell'umano per come esso si è finora (di)mostrato⁵⁸ – almeno è questa un'interpretazione consona alla griglia di lettura lefebvrina – e si fanno carico della propria finitudine come individualizzazione di un'appartenenza collettiva⁵⁹. Lefebvre cita il passo⁶⁰ che riassume conclusivamente queste quattro caratteristiche dell'abitare (omettendo singolarmente il riferimento al cielo e non nominando il concetto heideggeriano di «quadratura») per dare sostanza all'affermazione filosofico-politica che il termine «“abitare”», prima dell'avvento massiccio dei processi capitalistici, significasse «partecipare alla vita sociale, fare parte di una comunità, di una città o di un villaggio». Le virgolette e il tempo al passato hanno la precisa funzione di monito. L'aura metafisico-teologica delle parole heideggeriane non può essere assunta semplicemente; essa porta con sé un ineluttabile carattere transtorico e ontologico. Così, quell'abitare precapitalistico non è, per il nostro autore, né essenza

⁵⁶ M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 100 [anche per le citazioni successive].

⁵⁷ Da intendere in questo senso: «Essi lasciano al sole e alla luna il loro corso, alle stelle lasciano il loro cammino, alle stagioni dell'anno le loro benedizioni e la loro inclemenza, non fanno della notte giorno, né del giorno un affannarsi senza sosta» (*ibidem*).

⁵⁸ «... attendono i divini come divini. Sperando, essi li confrontano con l'inatteso e insperato. Essi attendono gli indizi del loro avvento, e non misconoscono i segni della loro assenza. Non si fanno da sé i loro dei e non praticano il culto degli idoli. Nella disgrazia, essi attendono ancora la salvezza che si è allontanata da loro» (*ibidem*).

⁵⁹ «I mortali abitano in quanto conducono la loro essenza propria – che è l'esser capaci della morte in quanto morte - all'uso di questa capacità, affinché sia una buona morte. Condurre i mortali nell'essenza della morte non significa affatto porre come fine la morte intesa come vuoto nulla; né vuol dire oscurare l'abitare dell'uomo con uno sguardo ottusamente fissato sulla fine» (*ibidem*).

⁶⁰ Cfr. H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, cit., p. 29 [anche per la cit. successiva].

negata dall'*habitat* moderno borghese né modello a cui tornare⁶¹. La comunità precapitalistica è *à jamais révolue*. D'altra parte, non è certo la forma dell'*habitat* borghese, in cui è sancito l'«avere l'uso di un certo spazio per organizzare la propria vita “privata”, individuale e familiare»⁶², a rappresentare un modello. Questa forma risponde alla «crescita senza sviluppo sociale (crescita quantitativa senza sviluppo qualitativo)» della società borghese dai suoi albori a oggi, sotto la quale si nasconde «la stagnazione dei rapporti sociali essenziali»⁶³ e l'atrofizzazione delle relazioni etiche. L'*habitat* amputa il potenziale sociale dell'uomo, ne fissa, mortifica e irrigidisce lo slancio etico.

Allora, che cos'è per Lefebvre l'*abitare*? L'«abitare è un fatto antropologico»⁶⁴, nel senso che «inerenti all'essere umano» sono «l'abitazione, la dimora, il fatto di fissarsi al suolo (o di staccarsene), il fatto di mettere radici (o di sradicarsi), il fatto di vivere qui o là (e quindi di partire, di andare in un luogo diverso)». Siamo abituati a chiamare l'«homo (l'uomo come specie) [...] *faber, sapiens, loquens, ludens, ridens, etc.*» e non dobbiamo dimenticare di inserire l'*abitare* in questa lista virtualmente inesauribile. Sarebbe scorretto affermare che qui Lefebvre oscilla tra uno sguardo essenzialista e uno sguardo storicizzante. Egli piuttosto cerca in

⁶¹ Sullo sguardo rispetto alle formazioni sociali passate, si veda per esempio: H. Lefebvre, *Problemi di sociologia rurale. La Comunità contadini e i suoi problemi storico-sociologici*, in Id., *Dal rurale all'urbano*, cit., pp. 17-38. Al riguardo ci sembra sia dunque da assumere un atteggiamento interpretativo più cauto rispetto a quello adottato in F. Biagi, *Henri Lefebvre. Una teoria critica dello spazio*, cit., p. 116 e in T. Paquot, *habitat, habitation, habiter*, in «Informations sociales», 123, 3 (2005), pp. 48-54. Cfr. H. Lefebvre, *La rivoluzione urbana*, cit., p. 94.

⁶² H. Lefebvre, *Introduzione allo studio dell'habitat della casa individuale suburbana*, in Id., *Dal rurale all'urbano*, cit., p. 171. Cfr. anche H. Lefebvre, *Préface*, in H. Raymond, N. Haumont, M.-G. Dezès, A. Haumont, *L'habitat pavillonnaire*, L'Harmattan, Parigi 2001, pp. 7-21.

⁶³ H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, cit., p. 134.

⁶⁴ H. Lefebvre, *Introduzione allo studio dell'habitat della casa individuale suburbana*, cit., pp. 174-175.

maniera consapevole di applicare un correttivo allo sguardo sociologista, secondo il quale tutto dipenderebbe dalle condizioni sociali contingenti, attraverso l'introduzione dello sguardo naturalista sulla specie, al quale corrisponde una trasformazione storico-materiale legata alla fisicità corporea (e non a un qualche vitalismo). Dunque, l'abitare deve corrispondere a un senso dell'umano che non lo definisce in termini ontologici ma che lo descrive a partire da caratteri espressivo-evolutivi che lo contraddistinguono naturalisticamente e storicamente. In tal senso, Lefebvre è fortemente debitore delle analisi marxiane (ed engelsiane) delle formazioni sociali precapitalistiche, dove emergono i concetti chiave e i riferimenti quadro che consentono di formulare l'idea di un non ancora a cui però non risponde un modello veritativo (essenzialista).

Gli esseri umani, da quando esistono socialmente, vale a dire in quanto specie, con i loro aspetti specifici, hanno avuto una abitazione, le cui modalità hanno cambiato profondamente nel tempo: esiste una storia dell'abitare e dell'abitazione. Una certa analogia fra la capanna e la casa individuale non deve essere seguita fino a cancellare le differenze. L'abitazione è mutata con la società, con il modo di produzione, anche se certi tratti (la chiusura di uno spazio, per esempio) conservano una relativa costanza. L'abitare è mutato in funzione di queste totalità che costituiscono la cultura, la civiltà, la società alla scala globale: i rapporti e i modi di produzione, le strutture e le sovrastrutture.

L'abitare si caratterizza allora per una dialettica che è racchiusa nel suo intimo. Da un lato, esso è espressione ricorrente dell'essere umano e, dall'altro, si declina storicamente in modi assai vari e in figure ricche di specificità che dipendono dai molteplici piani della convivenza sociale (simbolico, produttivo, riproduttivo, "sovrastrutturale" – e quindi religioso, morale, ludico, giuridico, di

potere ecc.). L'abitare è così al contempo specchio e punto su cui agire affinché «l'invenzione e la scoperta» restino «possibili»⁶⁵. L'«abitazione» deve tornare a essere concepita come «un luogo aperto» in cui «l'essere umano deve poter affermarsi e potersi dire volta a volta *faber, sapiens, ludens, ridens, amans, creator, etc...*». Se l'abitazione non può creare, poiché come abbiamo già visto, non è degli architetti o degli urbanisti la possibilità di generare del nuovo – nuova socialità, nuova eticità, nuova società –, essa però deve rivelarsi non costrittiva. Attraverso questa nozione estesa dell'abitare si organizza un'opposizione netta allo spazio di dominazione (dominato, dominante, in cui dominano le relazioni di dominio)⁶⁶. L'abitare come azione dell'essere umano nel mondo deve tenerne aperte le possibilità di realizzazione più piena.

Il problema che prende forma a partire da queste considerazioni è quello di dare concretezza al fatto che «l'essere umano non può non fabbricare e dimorare, cioè avere una dimora dove vivere, senza qualcosa di più (o di meno) che se stesso: la sua relazione col possibile come con l'immaginario»⁶⁷. Questa relazione non sta «al di là o al di qua del “reale”, del visibile e del leggibile»⁶⁸, risiede invece nella «dimora e nell'abitare» poiché la «casa e il linguaggio sono i due aspetti complementari dell'“essere umano”». Dunque, ciò che lo contraddistingue sono «discorso e le realtà urbane»: «L'essere umano» (non diciamo “l'uomo”) non può non abitare da poeta». Il relazionarsi reciproco è sin dall'inizio un essere assieme nello spazio comune della realtà urbana e quest'ultima è iscrizione segnica di quel relazionarsi.

A questa differente, rivoluzionaria e dunque possibile ma utopica prospettiva aperta dal concetto di abitare corrisponde il

⁶⁵ *Ibidem*, p. 176 (sottolineatura nostra) [anche per le cit. successive].

⁶⁶ Cfr. L. Stanek, *Henri Lefebvre on Space: Architecture, Urban Research, and the Production of Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis-Londra 2011, pp. 87, 200.

⁶⁷ H. Lefebvre, *La rivoluzione urbana*, cit., p. 94 [anche per la cit. successiva].

⁶⁸ *Ibidem*, p. 95 [anche per le cit. successive].

concetto dell'urbano, a cui abbiamo inizialmente accennato e che è utilizzato per sostituire la prospettiva dominante che si concentra sulla città facendone un luogo chiuso, secondo una visione angusta e conservatrice conforme alla reiterazione dei rapporti capitalistici. Che cos'è l'urbano?

L'urbano [...] È un *campo* di rapporti che comprende, in particolare, quello del tempo (o dei tempi, ritmi ciclici e durate lineari) con lo spazio (o con gli spazi: isotopie-eterotopie). In quanto luogo del desiderio e del legame dei tempi, *l'urbano* potrebbe presentarsi come il *significante* di cui cerchiamo i *significati* (vale a dire le «realtà» pratico-sensibili che permetterebbero di realizzarlo nello spazio con una base morfologica e materiale adeguata). [...] *L'urbano* si fonda sul valore d'uso.⁶⁹

Concepire lo spazio urbano significa dunque «il superamento simultaneo del vecchio “animale sociale” e dell'uomo della città antica, l'animale urbano, in direzione dell'uomo urbano, polivalente, polisensoriale, capace di rapporti complessi e trasparenti col mondo (l'intorno e se stesso)»⁷⁰. L'urbano oltrepassa la dimensione della città; dunque, abroga – almeno come punto di vista – l'opposizione tra città e campagna e proietta la sua prospettiva sull'intero globo.

Vi sono al suo interno indubbi spunti di un ecologismo di classe⁷¹ su cui non possiamo soffermarci ma che rinviano a un atteggiamento, a una pratica, sociale ed etica, radicalmente alternativa. È in tal senso che va colto il legame tra il «diritto alla

⁶⁹ H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, cit., pp. 84-85.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 103.

⁷¹ Esso è stato per certi versi ripreso e per altri disatteso da vari autori contemporanei tra cui ricordiamo qui N. Brenner (a cura di), *Implosions/Explosions. Towards a study of planetary urbanization*, Jovis Verlag, Berlino 2014.

città» e la rivendicazione dell'*urbano*. Il diritto alla città non vuol essere la rivendicazione di un «diritto di visita»⁷² di kantiana memoria⁷³. Non può voler dire la sopportazione degli altri, secondo la più tarda e ben nota formulazione di Hannah Arendt, tramite la cessione limitata di sovranità sulla propria proprietà e individualità. Esso non può nemmeno essere il «ritorno verso le città tradizionali»⁷⁴. Il diritto alla città è il «*diritto alla vita urbana*, trasformata, rinnovata»; è fare dell'urbano un «luogo di incontro», luogo in cui si afferma la «priorità del valore d'uso», luogo in cui si realizza l'«iscrizione nello spazio di un tempo promosso al rango di bene supremo tra i beni».

Affinché la rivendicazione possa procedere e formularsi positivamente è necessario prendere in carico anche la dimensione corporeo-desiderante, «pratico-sensibile», che è già comparsa nei paragrafi precedenti. Lefebvre parla di «corpo carnale (spazio-temporale)»⁷⁵, di «corpo totale» e di riabilitazione del «sotterraneo», del «laterale», del «labirintico, forse [del]l'uterino» e del «femminile»:

non si tratta di un ritorno alle origini, all'arcaico, al dato antropologico; si tratta dell'attualità, del «nostro» corpo, assorbito, frantumato dall'immagine, disprezzato e, ancor più che disprezzato, omissso. Non è né una ribellione politica, sostituto della rivoluzione, né una rivolta del pensiero, dell'individuo, della libertà; è una rivolta elementare e

⁷² H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, cit., p. 113 [trad. modificata].

⁷³ Ricordiamo quel che Kant scrive nel «*Terzo articolo definitivo per la pace perpetua*»: «Qui [...] si tratta di [...] diritto [...] un *diritto di visita*, che spetta a tutti gli uomini, di proporsi come membri della società per via del diritto al possesso comune della superficie della Terra, su cui [...] devono infine sopportarsi a vicenda, e originariamente nessuno ha più diritto che un altro a stare in un luogo di essa» (I. Kant, *Per la pace perpetua*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 177).

⁷⁴ H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, cit., p. 113 [anche per le cit. successive].

⁷⁵ H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, cit., p. 202.

mondiale che non cerca il proprio fondamento teorico, ma vuole ritrovarlo e riconoscerlo attraverso la teoria, e che soprattutto domanda alla teoria di non occultarglielo, di non ostruire il passaggio. Questa ricerca non si rituffa nella natura e nella finzione dello «spontaneo» ma esplora il «vissuto»: ciò che è stato svuotato da un gioco di dirottamenti, riduzioni, estrapolazioni, figure linguistiche, analogie e tautologie. Incontestabilmente, lo spazio sociale è il luogo delle proibizioni [... ma] Lo spazio non è soltanto lo spazio del «no», ma anche quello del corpo, e di conseguenza quello della vita, del «sì». Non si tratta dunque soltanto di una critica teorica, ma di un *ribaltamento del mondo capovolto* (Marx), di una inversione di senso, di una sovversione che *spezza le tavole della Legge* (Nietzsche).

È in questo senso che – facendo un passo oltre – il diritto alla città deve rivendicare la «festa popolare»⁷⁶ come apertura di «nuove possibilità» in cui il «vero soggetto» è il corpo. Nella festa si afferma un'eticità creativa che attraverso il riso si sottrae ai vincoli costrittivi della normatività morale borghese. Ancora una volta, etica e politica convergono nel pensiero di Lefebvre nel segno di Marx e Lenin. In particolare, ricordiamo quanto scrive quest'ultimo agli inizi del XX secolo:

Le rivoluzioni – diceva Marx – sono le locomotive della storia. La rivoluzione è la festa degli oppressi e degli sfruttati. Mai la massa popolare è capace di operare in quanto creatrice attiva di nuovi ordinamenti sociali come durante la rivoluzione. In tali epoche, se le si considera dal punto di vista

⁷⁶ H. Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres*, Casterman, Tournai 1975, p. 34 [anche per le cit. successive].

ristretto, piccolo-borghese, del progresso graduale, il popolo è capace di fare miracoli⁷⁷.

Nella festa si scatena il corpo (individuale e sociale) e il riso. Più precisamente, il riso diventa qui sovrano: esso «nega e distrugge ciò che opprime, ciò che “aliena” l’uomo nella vita sociale, nelle istituzioni, nella vita quotidiana e pratica»⁷⁸. Nel riso, dunque, l’uomo si vendica ma «senza crudeltà». È il suo stesso meccanismo che determina una modificazione di “essenza” e di prospettiva del corpo che lo manifesta: «rido e sono liberato [*délivré*]; sollevo il peso» che mi opprime – osserva Lefebvre in assonanza con le riflessioni sulla risata prodotte nella prima metà del secolo in ambito mittel- e nordeuropeo⁷⁹. In questo modo vedo le cose «per come sono e le annullo», senza più «illusioni, senza idealismo: so che bisogna ancora distruggerle concretamente» e d’altra parte «questa distruzione inizia con il riso», poiché esso «racchiude un’alta consapevolezza del rapporto tra la vita di ogni uomo e le sue condizioni». Secondo Lefebvre, il riso ha un valore altamente etico poiché accomuna *nella* consapevolezza e *nella* propensione al cambiamento dello status quo:

implica ottimismo: la certezza che questo rapporto possa diventare migliore, e che l’uomo (individuale e sociale) possa

⁷⁷ Lenin, *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica* [luglio1905], in Id., OC IX. *Gingno-novembre 1905*, Ed. Riuniti, 1969², p. 100. Cfr. J. Salem, *Sull’idea di rivoluzione in Lenin*, in «Quaderni materialisti», 5 (2006), pp. 205-221.

⁷⁸ H. Lefebvre, *Rabelais*, Les Éditions Français Réunis, Parigi 1955, p. 269 [anche per le cit. successive].

⁷⁹ Si pensi, in via orientativa alle riflessioni di Huizinga (il cui testo sull’importanza fondamentale del gioco è del 1938) o a quelle di Bergson ma anche a tutto il dibattito tedesco (dove potremmo schierare da un lato Rang, Unger, Nietzsche e dall’altro i francofortesi). Per quanto riguarda la relazione con Nietzsche, c’è da sottolineare anche l’uso analogico che Lefebvre fa della nozione di spazio teatrale: cfr. G. Borelli, *Henri Lefebvre: la rivoluzione come festa*, in «Sociologia urbana e rurale», 118 (2019), p. 98.

rigettare tutto quel che gli si contrappone. Non solo la parte avversa della natura, ma anche la parte avversa della società. In termini marxisti: la sovrastruttura che perpetua il disaccordo tra il modo di produzione e le forze produttive. Queste sovrastrutture sono profondamente comiche. Comiche persino quando si mostrano brutali, crudeli, tiranne. E gli uomini (la loro serietà o apparenza di serietà, le loro giustificazioni, la loro pedante pesantezza o mancanza di sostanza) sono comici quanto le cose⁸⁰.

A fondamento di tali concezioni di festa, di riso, di corpo e della sua espressività sociale⁸¹, bisogna porre «una teoria integrale della città e della società urbana» formulata «utilizzando le risorse della scienza e dell'arte»⁸². «La vita urbana presuppone incontri, confronti tra differenze, reciproca conoscenza (anche nel confronto ideologico e politico) dei modi di vivere, dei “pattern” che coesistono»⁸³ nello stesso spazio. Ancora una volta, l'implicita influenza del Marx dei *Grundrisse* si fa qui sentire. Così Lefebvre produce uno slittamento immediato dal corpo alla classe operaia: «Solo la classe operaia può divenire agente, portatore o sostegno sociale di questa realizzazione». L'esperienza della Comune è stata manifestazione di tutto ciò:

Durante il XIX secolo, la democrazia di origine contadina, la cui ideologia animò i rivoluzionari, avrebbe potuto trasformarsi in democrazia urbana. Questo fu, e rimane ancora oggi per la storia, uno dei significati della Comune. Poiché la democrazia urbana minacciava i privilegi della

⁸⁰ H. Lefebvre, *Rabelais*, cit., pp. 269-270. Cfr. G. Borelli, *Henri Lefebvre: la rivoluzione come festa*, cit., pp. 99-100.

⁸¹ Anche qui vi è senza dubbio qui un'assonanza forte con le riflessioni sviluppate nei primi trent'anni del Novecento in ambito tedesco che possiamo qui solo segnalare.

⁸² H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, cit., p. 113 [anche per la cit. successiva].

⁸³ *Ibidem*, p. 28 [anche per la cit. successiva].

nuova classe dominante, questa ne impedì la nascita. In che modo? Allontanando il proletariato dal centro urbano e dalla città stessa, distruggendo l'«urbanità».

4. Il possibile fattosi storia: la Comune

La lotta di cui testimonia la Comune è quella che, procedendo «lungo percorsi oscuri»⁸⁴, si pone gli obiettivi di «cambiare la vita quotidiana, bloccare il rullo compressore dell'omogeneizzazione»; ciò che Lefebvre chiama anche il «*differire*». L'insurrezione parigina svela anzitutto come il reale possa aprire al *possibile* secondo occasioni contingenti che non sono prevedibili in anticipo. La guerra franco-prussiana e poi l'assedio bismarckiano che sancisce la sconfitta francese interrompono il flusso ordinario del tempo, il funzionamento routinario degli apparati ideologici e delle narrazioni mistificatrici. «La disintegrazione intacca profondamente i rapporti sociali, i rapporti di proprietà e di produzione»⁸⁵. Questo processo è accresciuto dalla tenacia con cui il capitale continua a far valere le proprie regole concorrenziali: «le moratorie delle scadenze di pagamento [...] e degli affitti [...] paralizzano gli scambi, la circolazione delle merci e del denaro». Così:

La vita economica, che nessun organismo statale tiene sotto controllo e alimenta, si decompone. [...] A Parigi, la destrutturazione della società capitalistica avviene rapidamente. L'ambiente dei dirigenti, dei capitalisti, dei

⁸⁴ H. Lefebvre, *Il manifesto differenzialista*, Dedalo, Bari 1980, p. 60 [anche per le cit. successive].

⁸⁵ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, cit., p. 161 [anche per le cit. successive].

finanziari e soprattutto dei brokers sono impopolari, proprio in quanto sono ancora al loro posto.

Si tratta di un quadro di crollo di tutti i capisaldi che fin qui hanno tenuto in piedi la società borghese francese: è la «disintegrazione, durante l'assedio, della vita quotidiana, dei modelli e ruoli sociali più comuni e maggiormente riconosciuti, degli stessi fondamenti pratici della vita sociale»⁸⁶. In queste condizioni, avrebbe potuto instaurarsi la barbarie (ipotesi non paventata da Lefebvre ma implicitamente considerata). Invece, un aspetto preciso di quella società capitalistica che è la Francia della seconda metà del XIX secolo consente al *possibile* di manifestarsi: il fatto che vi sia una sovrapposizione senza obliterazione della «Parigi militare» e della «Parigi ufficiale (statale e governamentale), con i loro palazzi, i loro monumenti e le loro strade, proiezione sul terreno della struttura sociale e politica» alla «Parigi popolare»⁸⁷. Questa differenza consente di differire dalla rovina. Sottolinea Lefebvre: di fronte a questo cedimento strutturale, non è l'intera società che si disintegra, non è l'intera socialità che si annichila. È

⁸⁶ *Ibidem*, p. 162.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 122. Per il quadro generale di questa considerazione si veda H. Lefebvre, *Lo Stato. 3. Il modo di produzione statale*, Dedalo, Bari 1977, pp. 161-214. Questa considerazione genera qualche dubbio proprio in quell'aspetto che consentirebbe di avvicinare lo sguardo di Lefebvre a quello della Scuola di Francoforte. Infatti, Lefebvre sembra qui sostenere che la capacità di azione della massa degli sfruttati, l'«istinto rivoluzionario che cerca la sua via e la sua espressione» (ivi, p. 75), esiste nella misura in cui non è stata ancora corrotta sia da condizioni di vita migliorate, che rendono sopportabile lo stato di dipendenza dal capitale, sia dal meccanismo mistificatorio che subdolamente introducono le merci con la loro presenza duratura. Qui apparirebbe, dunque, un giudizio più moralista che morale e che, anche politicamente, porterebbe a conclusioni problematiche per una pratica di lotta politica contemporanea. Ci sembra, d'altra parte, che questa formulazione sia qui espressa come effetto del tentativo di salvare l'elemento centrale di quanto Lefebvre vuole mettere in luce, cioè, per l'appunto, la capacità di uno slancio rivoluzionario da parte degli oppressi.

quella specificatamente borghese. Infatti, di fronte all'abisso che minaccia l'eticità – o, meglio, una certa eticità – «è il popolo di Parigi che scende per strada, ovunque, in tutti i quartieri, che inonda, sommerge il potere esistente»⁸⁸. Un movimento spontaneo che va al di là della programmazione politica e dei vari scacchi che subiscono i «capi dell'insurrezione», che “supera” «i dirigenti “rossi”», i quali, infatti, sono «presi di sorpresa dagli “accadimenti”» e «entrano in scena in ritardo». Lo spontaneismo, a cui questa occasione storica lascia così campo aperto, si porta dietro una confusione, una ingenuità, un'inesperienza che storicamente gli impediscono di cogliere tutte le opportunità che gli si presentano⁸⁹ e ne determinano in ultimo la sconfitta militare. Non significa certo che l'esperienza sia negativa, al contrario! Questi caratteri sono piuttosto interpretati da Lefebvre come genuinità del gesto storico. Inoltre, a esso corrisponde anche una certa capacità di organizzazione, di strutturazione alternativa ai modelli statali/capitalistici imposti. Così «la massa in effervescenza diventa comunità, diventa comunione»⁹⁰, «questa vita sociale e quotidiana» è il pericolo di cui i generali ancora in città non si rendono conto per tempo e che sarà considerata dai borghesi vincitori la colpa più grave degli insorti⁹¹.

Vi è allora una completa inutilità dell'organizzazione politica, di chi si è formato, ha studiato (società, politica e tattica militare), ha teorizzato l'opposizione alla formazione capitalistica e al potere che la reitera e la tutela? Se è indubbio, com'è noto, che Lefebvre sia uno strenuo oppositore degli apparati gerarchici e burocratici, ciò non toglie che veda chiaramente la necessità di una dimensione

⁸⁸ *Ibidem*, 193 [anche per le cit. successive].

⁸⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 102-105, 251-253, 255, 272, 307.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 220.

⁹¹ Riporta Lefebvre dalle parole dello storico Lissagaray: «I servizi pubblici furono gestiti con abilità ed equilibrio economico “da uomini che non erano di carriera, e questo risultò uno dei crimini maggiori agli occhi della borghesia versaillese”» (ivi, p. 275).

organizzativa: «è il dispositivo di cui il Comitato centrale è la chiave di volta, sono gli uomini del Comitato e dell'Internazionale che entrano in azione»⁹². Ma non lo fanno dal chiuso di sedi partitiche, non lo fanno rispondendo a ordini promanati dal vertice, lo fanno «sulla base territoriale decentralizzata, quella della federazione stessa: i quartieri». E non lo fanno a partire da un modello etico già predisposto e semplicemente da applicare, bensì secondo uno *slancio etico aperto al possibile*. Si tratta dunque di un felice connubio, quello di cui l'esperienza della Comune di Parigi è la più importante testimonianza: il convergere di capacità organizzativa e di propulsione spontanea per la realizzazione delle necessità da soddisfare, il provare l'inesplorato nelle relazioni etiche in vista di una eticità quotidiana radicalmente alternativa. È così che, in questo sovvertimento degli ordini precedenti, il movimento concertato, ritmato e spontaneo della cittadinanza plebea⁹³ di Parigi, si prende carico dei «servizi pubblici al di là di qualsiasi burocrazia statale»⁹⁴.

Dobbiamo a questo punto tornare a un aspetto che avevamo inizialmente nominato, quello del “corpo totale”, della presa in carico dell'apertura eccedente del corpo come parte fondamentale di una nuova formulazione dell'etica. «Noi non sappiamo di cosa il corpo è capace»⁹⁵, dichiara Lefebvre rinviando tra parentesi a Spinoza. Il corpo è «vulnerabile», «carnale e terrestre». Lasciargli

⁹² *Ibidem*, p. 234 [anche per la cit. successiva]. Sull'autogestione, in riferimento al complesso della riflessione di Lefebvre, si vedano S. Sangla, *Lo Stato, lo spazio e l'autogestione*, in «Sociologia urbana e rurale», 118 (2019), pp. 131-140; S. De Simoni, *La Comune di Parigi come archetipo della rivoluzione urbana*, in «Il Ponte», 3 (2018), pp. 101-110.

⁹³ Rinvio, per il senso del termine “plebeo” che ho qui introdotto e che necessiterebbe di un autonomo sviluppo, a A.G. Linera, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Siglo del Hombre Editores y Clacso, Bogotá 2009.

⁹⁴ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, cit., p. 275.

⁹⁵ H. Lefebvre, *La re-production des rapports de production*, cit., p. 85 [anche per le cit. successive].

libera espressione significa consentire che si esponga e si manifesti al di là del Logos. È questo che dà un rilievo così importante a quel momento della «Festa» di cui la Comune fa il proprio «stile»⁹⁶. Senza qui soffermarci sul riferimento (dialettico) a Nietzsche – e anche a Bataille⁹⁷ – sottolineiamo come Lefebvre sintetizzi i caratteri innovativi e rivoluzionari della Comune riferendoli proprio alla Festa.

La Comune di Parigi? Fu anzitutto un'immensa, grandiosa festa, una festa che il popolo di Parigi, essenza e simbolo del popolo francese e del popolo in generale, offrì a se stesso e al mondo. Festa di primavera nella Città [*Cité*], festa dei diseredati e dei proletari, festa rivoluzionaria e festa della Rivoluzione, festa totale, la più grande dei tempi moderni, essa di sviluppo anzitutto nella magnificenza e nella gioia.

Liberi dalle pastoie e dalle briglie della normatività produttiva capitalistica, la popolazione parigina non si lascia andare a un lassismo e a una lascivia degeneranti – quel che paventa in continuazione l'eticità sterile e coatta della socialità borghese – bensì a una creatività e a una generatività che sono in grado di darsi forma compiuta, durevole e feconda⁹⁸.

Ci sembra che il punto possa essere ben colto considerando il passaggio in cui il filosofo di Hagetmau si sofferma sull'«immagine» che la popolazione ha «della società» cui appartiene. La dicotomia manichea tra poveri e ricchi, che viene ovunque applicata, mostra dei tratti peculiari e significativi laddove è avanzata dal popolo e

⁹⁶ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, cit., p. 28 [anche per la cit. successiva].

⁹⁷ Cfr. per esempio H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana. Volume II*, Dedalo, Bari 1977, p. 407.

⁹⁸ Rinvio qui, per completezza, alla *querelle* che su questa questione si accese tra Lefebvre e i Situazionisti: cfr. F. Biagi, *Henri Lefebvre. Una teoria critica dello spazio*, cit., pp. 160-171.

non dalla borghesia. Con essa, infatti, si esprime un'idea di povertà che nulla ha a che vedere con la classica rappresentazione che oppone il povero al feudatario e nemmeno con quella piccoloborghese di odio verso l'opulento ricco. L'«immagine della povertà»⁹⁹ popolare, pur rimanendo una rappresentazione, contiene un elemento essenziale: «l'etica del lavoro», che in quanto fondata su «una praxis» non è un'ideologia. Il povero, nella rappresentazione popolare, ha dunque un'etica del lavoro e al contempo esprime dei bisogni: «pane e vino», ma anche «fratellanza»¹⁰⁰, «solidarietà», «libertà», cioè «parlare e vivere a modo proprio», e «eguaglianza». Queste esigenze vengono rappresentate “confusamente”, passando da un piano materiale a uno etico e a uno culturale, senza precisa definizione. In ogni caso si tratta, per Lefebvre, di una postura etica che non cede al servilismo nei confronti dei meccanismi capitalistici di accumulazione. In ciò riconosce l'elemento di verità che appartiene a questa rappresentazione narrata e auto-narrata:

L'immagine etica della povertà non è un mito né una menzogna. Allontana l'ideologia borghese del lavoro-sofferenza, del lavoro-sacrificio, e della vita sacrificata alla fatica. Secondo quest'etica, la realizzazione dell'umano [*l'accomplissement humain*] nel e attraverso il lavoro non tollera dubbi. E quel che si recrimina di più alla società borghese è il suo non realizzarsi nel e tramite il lavoro. Quest'etica non si legittima con principi semplicistici [...] Non comporta che una quantità minima di moralismo e in ciò si differenzia dalla moralità borghese. La gente povera di questo periodo [...] s'aspetta di ottenere da sola, dalla propria virtù, la compensazione per i dolori della vita. Questa compensazione risiede nella sua stessa coscienza. Compie con impegno il suo duplice mestiere: la professione, la vita quotidiana durante la

⁹⁹ *Ibidem*, p. 112 [anche per le cit. successive].

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 113 [anche per le cit. successive].

quale cresce (più o meno bene) i figli, ama (più o meno) il congiunto (legale o di fatto).

L'analisi che sviluppa qui Lefebvre è sottile. Egli segue il filo dell'immagine che si staglia nel discorso identitario dello stesso soggetto popolare e riconosce in questa autorappresentazione non un'ideologia e men che meno una mistificazione, bensì la verità della condizione etico-sociale di quel soggetto:

Spontaneamente, il povero di quest'epoca si vede come uomo ricco, nel senso in cui Marx utilizza questo termine nei *Manoscritti del 1844*: l'uomo ricco di una vera vita umana, che oppone alla povertà umana di quelli che hanno come unica ricchezza il denaro. I non-possidenti si oppongono radicalmente e senza compromessi ai possidenti, in quanto poveri contrapposti ai ricchi, e veri ricchi contrapposti ai reali poveri.

È qui l'aggancio che usa Lefebvre per riprendere anche i testi di lettura politica della Comune prodotti all'epoca dei fatti dallo stesso Marx¹⁰¹. Non si tratta di ritornare a un'analisi premarxista rinunciando alle categorie scientifico-politiche di classe e di conflitto. Da un punto di vista scientifico e teorico politico è indubbio, ribadisce Lefebvre, che la formulazione del dualismo manicheo sia prepolitica e prescientifica ma non pre-etica. Ed è questo l'elemento che qui più gli interessa mettere in luce. È l'elemento etico quell'aspetto che, attraverso il tema della vita quotidiana, consente di ripensare la socialità rivoluzionaria alternativa al modello dominante e quindi il piano dell'interruzione della riproduzione dei rapporti sociali di produzione. Questo almeno è quanto è riuscito alla Comune. Infatti, la separazione

¹⁰¹ Cfr. K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi*, Edizioni Alegre, Roma 2001.

netta rispetto ai ricchi, «costituisce comunque una coscienza di classe a uno stadio ingenuo ma forte»¹⁰²; la coscienza popolare dell'ingiustizia sociale della povertà «non si riduce a una coscienza dei rapporti sociali, ma si estende a una concezione etica del mondo e della storia». È questa l'etica di una «coscienza sociale inserita direttamente nella prassi». In essa si manifesta il principio dell'«arte di vivere», cioè il fatto che «l'essere umano consideri la sua propria vita – la realizzazione, l'intensificazione della sua vita – non quale mezzo per un “altro” fine, ma come il suo proprio fine»¹⁰³.

Alla «destrutturazione, che», così, «dall'alto in basso colpisce la società esistente» in quel momento storico, risponde «una nuova ristrutturazione che va dal basso verso l'alto» e che innalza le proprie fondamenta dalla «vita dei quartieri, quella dei club, ancor di più quella dei battaglioni e delle schiere della guardia [nazionale], e infine [dal]la volontà generale di azione e di lotta che rafforza, in mezzo alla disintegrazione delle forme e strutture abituali, l'esistenza della comunità»¹⁰⁴. Ciò significa che la Comune è testimonianza concreta di un aspetto essenziale: il poter fare a meno dello Stato, non solo come emanazione di potere e costrizione ma, anche e soprattutto, come invero e sanzione della vera eticità. L'abolizione dello Stato significa una determinazione autonoma dell'essere umano nelle sue relazioni reciproche. Più che sul tema della fiducia, vogliamo qui soffermarci sull'idea che la razionalità a cui si riferisce Lefebvre non è dunque quella che trova nella normazione giuridica la sua espressione oggettiva e la tutela del suo esercizio; è piuttosto quella che lascia spazio alla dimensione emozionale ed emotiva, dunque corporea e simpatetica, la quale trova nella festa – intesa tanto in termini concreti che come simbolo generale – *il contesto e il momento* per rinsaldare vincoli a partire dall'espressione libera delle individualità

¹⁰² H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, cit., p. 115 [anche per le cit. successive].

¹⁰³ H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana. Volume I*, Dedalo, Bari 1977, p. 230.

¹⁰⁴ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, cit., p. 162.

corporee (non in senso mitico come pensava Nietzsche¹⁰⁵). Un passo lefebvriano di forte lirismo, su cui chiudiamo, lo esprime bene:

Quel mattino [19 marzo 1871] tutto è possibile, poiché ciò che rendeva impossibile le possibilità della vita è svanito. Tutto è possibile: un'altra vita, una vita altra, la Libertà. Parigi si sveglia libera, la prima città [*citê*] libera da quando esistono delle città [*cités*]. Proverà una nuova vita: la nuova vita nella quale gli uomini prenderanno in mano il loro destino. Su una base sociale determinata, né troppo grande né troppo piccola – il quartiere –, la gente parteciperà agli affari pubblici, ciò che la riguarda. Creeranno, su questa base, l'autogestione, il lavoro libero nella gioia: organizzeranno la decentralizzazione¹⁰⁶.

Quel che ci propone Lefebvre nella forma dell'esperienza storica della Comune e soprattutto nella forma del possibile utopico per il presente è il lasciar libero spazio alla «vita spontanea e creatrice»¹⁰⁷ in grado di prendere forma concreta tessendo nuovi legami etici: una tensione etica verso una quotidianità *in comune* rivoluzionaria e capace di garantire l'«omeostasi» senza cristallizzazioni e sclerotizzazioni statuali.

¹⁰⁵ Cfr. H. Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche o il regno delle ombre*, cit., p. 34.

¹⁰⁶ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, cit., p. 261.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 128.