



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in
Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

Henri Lefebvre
**La produzione dello spazio, la critica della vita
quotidiana, il diritto alla città**

Relatore
Ch. Prof. Giorgio Cesarale

Correlatore
Ch. Prof. Lucio Cortella

Laureanda
Elisa Mozzelin
Matricola 865570

Anno Accademico
2017/2018

Siedo qui alla finestra; guardo i passanti
E mi specchio nei loro occhi. Credo di essere
Una fotografia silenziosa nella sua vecchia cornice
Appesa fuori della casa, sul muro occidentale,
io e la mia finestra.

(G. Ritsos, *Quarta dimensione*)

Si può trascorrere il proprio tempo a sollevare problemi:

qualche volta bisogna anche risolverli.

(H. Lefebvre, *La rivoluzione non è più quella*)

Indice

Introduzione	1
Capitolo I: Henri Lefebvre: <i>l'aventure du siècle</i>	5
Henri Lefebvre 1901-1991	5
Lefebvre, Marx e il marxismo	12
Louis Althusser e la rottura epistemologica	15
Umanismo, alienazione e sociologia	19
Il metodo del materialismo dialettico: Marx ed Hegel	24
Metafilosofia	28
Marx, Engels e lo spazio	31
Capitolo II: la critica dello spazio e della vita quotidiana	36
Le origini: lo spazio e la <i>polis</i>	36
Che cos'è, allora, lo spazio? «Lo spazio (sociale) è un prodotto (sociale)»	41
La riproduzione dei rapporti di produzione	48
La coscienza mistificata	51
La trialettica dello spazio	56
Il metodo progressivo-regressivo	59
Campagna e città	62
La città post-industriale	69
Dalla città al tessuto urbano	72
La critica della vita quotidiana	74
«L'uomo sarà quotidiano o non sarà affatto»	83
Capitolo III: il diritto alla città	93
Verso la società urbana	93
<i>Habitat versus</i> abitare	101
L'epistemologia del margine	110
<i>Qu'est-ce que c'est le droit à la ville?</i>	114
<i>(Le) droit à la ville e Right to the City</i>	124
Conclusioni	131
Bibliografia	135

Introduzione

Potremmo definire il termine utopia un *topos* che attraversa in lungo e in largo tutta l'opera lefebvrina, e non a caso un τόπος è proprio un luogo, che nel caso di Lefebvre si trova ovunque: a volte è implicito, appare come rimando, altre invece come un monolite che si erge quasi come un *mana* melanesiano, immobile, statico eppure presente, qualitativamente rappresentante l'energia vitale. Sta lì a ricordare a chi scrive e al lettore che quando lo sguardo si alza dal foglio l'orizzonte del possibile acquista più dimensioni, appare sotto gli occhi, sgattaiolato furbescamente nelle pieghe della vita minuta.

È quasi paradossale definire l'uso dell'utopia in Lefebvre come οὐ-τόπος, ovvero come non-luogo, un luogo che non c'è, dato che essa si situa pressoché ovunque. Questo suo non esser luogo sembra quasi rinviare al suo essere in *ogni* luogo: l'utopia sguscia in ogni qual dove, come una sorta di parassita che divora la paradossale consistenza dei luoghi reali. L'utopia rappresenta in questo senso quel termine di scarto, di rimando a un possibile non avverato, che continuamente bussa alle porte del reale, attraverso il ricordo di momenti vissuti autenticamente che aspirano a farsi totalità comprendente. Nel frattempo, gli attimi permangono nella storia collettiva incidendo sulla cortecchia del reale queste geografie di luoghi che sono solo lontani, disegnando le istruzioni per una mappatura dei possibili.

È sintomatico che nel testo a due voci con Catherine Régulier *La rivoluzione non è più quella* il tema dell'utopia emerga proprio nelle pagine finali, quasi a mo' di compimento, di indicazione o di sintesi, dialetticamente parlando. Per Lefebvre e la Régulier dire che la rivoluzione «non è più quella che era»¹ significa discutere della necessità di una nuova

¹ Lefebvre, H., *La rivoluzione non è più quella che era* in *La rivoluzione non è più quella*, Dedalo, Bari, 1980, p. 85.

via, di nuovi strumenti concreti. Dover oltrepassare il vecchio per il nuovo significa sì abbandonare le certezze acquisite, ma significa anche adottare una nuova prassi del possibile a partire da ciò che nel passato non è stato sufficiente a realizzare perché se i mezzi devono cambiare è perché l'oggetto per cui quei mezzi erano stati studiati si è reinventato e le sue critiche sono state inglobate e divenute obsolete². Questo il grande tema che irradia tutta la produzione lefebvrina da cima a fondo: perché se da una parte Lefebvre decostruisce con l'aiuto della critica filosofica la realtà e le sue mistificazioni, dall'altro non si vuol far sfuggire l'opportunità di aprire una via nuova.

Come vedremo nel corso del presente lavoro, una delle più grandi mancanze di cui Lefebvre accusa i suoi contemporanei è quella di aver trascurato il ruolo che lo spazio ricopre nel modo di produzione capitalistico. Attenzione che, posta per la prima volta in maniera attenta ed esplicita proprio dai suoi studi, verrà additata dal sociologo Manuel Castells, come "feticismo dello spazio". Aver trascurato la questione dello spazio, per Lefebvre averne soprattutto dimenticato il peso politico: *politikós* è prima di tutto il pensiero soprattutto filosofico che prende forma a partire dalla *polis*, l'originale organizzazione spazio-politica della Grecia classica³.

Come vedremo nel secondo capitolo però, è con il capitalismo che lo spazio assume una forma visibilmente contraddittoria⁴. Lo spazio, in quanto prodotto, mette in mostra e spiega il carattere di quegli stessi rapporti che lo generano: il suo esser prodotto infatti, presuppone proprio un'attività materiale che lo genera e questa viene codificata a partire dallo specifico modo di produzione in cui questi rapporti sono iscritti. Lo spazio è un prodotto, più esattamente, un prodotto sociale. Sarebbe quindi un errore trascurare questa sua "socialità" perché esso non è tanto un luogo già dato che progressivamente si socializza, ovvero "uno spazio zero" vuoto e inerte che venga pian, piano riempito⁵. Piuttosto esso è quello strumento, quella *conditio sine qua non* dell'esistenza dei rapporti sociali⁶.

Se l'attenzione nei confronti delle tematiche spaziali e urbane già si intravede nelle opere giovanili acquista carattere esplicito a partire dalla fine degli anni '60, per

² Lefebvre, H., *Tesi per una nuova via* in *La rivoluzione non è più quella*, cit. p. 183.

³ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, PGreco, Milano, 2018, p. 38.

⁴ Lefebvre, H., *Lo spazio contraddittorio* in *La produzione dello spazio*.

⁵ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 27.

⁶ *Ivi*, 91.

culminare nel 1974 ne *La produzione dello spazio*. Se in questo lavoro Lefebvre concentra la sua teoria dello spazio è anche vero che per coglierne la complessità e le implicazioni è necessario fare riferimento al pensiero lefebvriano nella sua totalità. Come avremo modo di approfondire nel Capitolo I, già parlare di “produzione dello spazio” significa tenere in considerazione lo stretto rapporto di Lefebvre con Marx, che se da un lato sarà di enorme debito, dall’altro determinerà una burrascosa relazione con le correnti marxiste a lui contemporanee. Non a caso quella di Lefebvre è definita da Hess *l’avventure du siècle*⁷: non solo perché la vita del filosofo si è estesa lungo tutto il XX secolo, ma soprattutto perché ne è stato testimone attivo, vivo interprete di tutte quelle sue sfumature culturali, politiche, economiche e tecnologiche che lo hanno attraversato.

Nel corso del secondo capitolo tenteremo di mostrare come l’attenta lettura di Marx porti il filosofo francese a comprendere perché quei rapporti di produzione alienati che erano destinati ad estinguersi permangono: la “sopravvivenza del capitalismo”⁸ dipende soprattutto dalla riproduzione di questi rapporti, ovvero da cause che non riguardano la sfera della produzione *stricto sensu*. Proprio in questo contesto si inserirà allora l’originale progetto di critica della vita quotidiana, studio portato avanti dal filosofo già a partire dalla fine degli anni ’40 con il volume *La conscience mystifiée* e che continuerà nel tentativo di fornire una spiegazione di come sia proprio a partire dal quotidiano che il capitalismo riesce ad estrarre la propria linfa vitale. Come vedremo infatti, l’ideologia borghese riesce a mantenere la polarizzazione dei rapporti dominanti-dominati attraverso la mistificazione della coscienza individuale.

Come accennato però, nella filosofia di Lefebvre non è presente solo un momento di *pars destruens*, anzi egli individua e pensa una *pars construens*⁹. È proprio per questo motivo che il marxismo non può più perdersi nelle interpretazioni del mondo, adesso si tratta piuttosto di trasformarlo¹⁰. La rivoluzione non è un *revolvere* nel solo senso di rovesciamento, ma anche un ritornare (re-*volvere*), perché questo sovvertimento dello

⁷ Hess, R., *L’avventure du siècle*, Métailié, Paris, 1988.

⁸ Lefebvre, H., *The Survival of Capitalism, Reproduction of the Relations of Production*, Bryant, F. (a cura di), New York, St. Martin’s Press, 1976.

⁹ Biagi, F., *Henri Lefebvre. Una tetralogia dello spazio*, Tesi di Dottorato in Filosofia discussa nel 2018 presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell’Università di Pisa, p. 144.

¹⁰ Lefebvre, H., *La rivoluzione non è più quella*, cit., p. 86. Il riferimento è qui ovviamente all’undicesima tesi su Feuerbach di Marx.

stato di cose ha soprattutto la pretesa di riposizionare il proprio sguardo sull'umano, sull'uomo totale¹¹.

Nel Capitolo III parleremo di come Lefebvre non solo intraveda la possibilità di questa rivoluzione, ma di come la ritrovi anche testimoniata storicamente nell'evento della Comune di Parigi del 1871 e di nuovo la veda riaffacciarsi nel '68, quando i suoi studenti combattono a fianco degli operai immigrati nella *banlieue* di Nanterre. Il 1968 è anche l'anno in cui scrive *Il diritto alla città*: questo reclamo si configura come un grido, un appello¹²... come la domanda di uno spazio diverso, finalmente appropriato. Ma uno spazio diverso presuppone la trasformazione radicale della vita inscritta nel modo di produzione capitalistico. È forse proprio per questo che i *Right to the City Movements* di cui parleremo alla fine del Capitolo III hanno fallito nei loro intenti. Il motto *Changer la vie* infatti, significa soprattutto il superamento di quella condizione di alienazione che è presupposto dal modo di produzione capitalistico ed essa riguarda intimamente il rapporto dell'uomo con il suo spazio, la sua vita, con il suo lavoro. Il togliimento di questa alienazione si realizza proprio nel momento in cui l'attività produttiva, anche quella che genera lo spazio, smette di essere produttiva e diviene poetica, quando lo spazio è finalmente appropriato, vissuto e goduto, quando il non-luogo dell'utopia diviene finalmente presente e si compie nell'opera.

¹¹ Lefebvre, H., *L'uomo totale*, in *Il materialismo dialettico*, Einaudi, Torino, 1949, pp. 119 e successive.

¹² Lefebvre, H., *Il diritto alla città*, Ombre Corte, Verona, 2014, p. 113.

Capitolo I:

Henri Lefebvre: *l'aventure du siècle*

Henri Lefebvre 1901-1991

La vita di Henri Lefebvre potrebbe essere ben riassunta dalle parole di Rémi Hess, suo allievo e biografo francese che ne descrive il lavoro come “*l'aventure du siècle*”¹³. Il filosofo francese nato nel 1901 ad Hagetmau, un piccolo paese della vecchia regione Aquitania, se ne andrà alla veneranda età di novant'anni, nel 1991, attraversando tutti i momenti salienti di quello che Hosbawn ha definito “il secolo breve”. La Rivoluzione Russa, le due Guerre Mondiali, la crisi missilistica cubana, la caduta del muro di Berlino... non solo Lefebvre fu testimone di prima mano dell'era dei grandi cataclismi, ma ne fu vivo e impegnato protagonista attraverso un costante impegno politico e filosofico. Militò infatti nel Partito Comunista Francese, a cui aderì nel 1928 dopo aver conosciuto l'opera marxiana, fortemente convinto che la teoria necessitasse di una traduzione pratica. Strinse inoltre rapporti con le più note avanguardie: dai Dadasti con Tristan Tzara, di cui aveva particolare stima, con i Surrealisti, nello specifico con i poeti Paul Éluard e Louis Aragon, ma anche con l'Internazionale Situazionista, soprattutto con Guy Debord, che conobbe grazie all'amicizia con l'architetto Nieuwenhuys Constant e il pittore Asger Jorn.

Crescerà in una famiglia piccolo-borghese da cui riceverà un'educazione prevalentemente cattolica. Lefebvre descrive la madre come una donna basca particolarmente credente: se da un lato i baschi hanno un forte senso del peccato, dirà

¹³ Hess, R., *Henri Lefebvre ou l'aventure du siècle*, cit..

Lefebvre, dall'altro amano intensamente e contraddittoriamente i piaceri della vita. Il padre di origine bretone invece, viene presentato come uno spirito libero, anticlericale e amante del gioco d'azzardo, familiare da cui avrebbe ereditato la statura massiccia, tanto che in un aneddoto gli si attribuisce: "la testa di Don Chisciotte, il corpo di Sancio Panza".

Le sue prime letture filosofiche risalgono all'età di circa quindici anni, nello specifico intraprenderà lo studio di Spinoza e Nietzsche, filosofo quest'ultimo che difenderà sempre dalla strumentalizzazione nazifascista e la cui influenza è spesso avvertibile nella sua opera. Di Nietzsche apprezzerà infatti il carattere di "devianza" filosofica rispetto alle tendenze del suo tempo: se la tendenza filosofica dominante è quella "socratica" dell'"uomo teoretico", la direzione del tedesco ha tutta l'intenzione di ristabilire la dignità dell'uomo e il suo ineliminabile legame con la terra. La filosofia nietzschiana orienterà positivamente e vitalmente il pensiero del francese che riprenderà i temi del dionisiaco e della tragedia, l'importanza del corpo, dei sensi e della fedeltà alla terra, il tema del mondo come favola, la *poiesis* e l'opera, infine l'oltrepassamento dell'umano.

Negli anni '20 si trasferirà a Parigi dove intraprenderà prima gli studi con il docente cattolico Maurice Blondel, percorso che interromperà per intraprendere la carriera nella marina militare, e che sarà presto costretto ad abbandonare a causa di problemi di salute.

Al suo ritorno a Parigi abbraccerà finalmente gli studi filosofici grazie ai quali conoscerà i colleghi Norbert Guterman, Pierre Mohrange, Georges Friedman, Paul Nizan e Georges Politzer. Con gli stessi fonderà nel 1924 il gruppo *Philosophies*, intenzionato a scagliarsi contro le tendenze filosofiche accademiche dominanti del bergsonismo e del positivismo, ma anche contro il Surrealismo. Se questi ultimi infatti, ambivano alla "*révolution surrealiste*", i *Philosophies* dichiaravano la necessità di una "*révolution philosophique*". La proposta del giovane gruppo sarà quella di operare una svolta urgente e radicale della filosofia, disciplina oramai relegata alle università e all'intellettualismo, svolta che ha lo scopo di riportare il pensiero critico di matrice filosofica a misurarsi con la realtà quotidiana e sociale con l'obiettivo ultimo di trasformarla. La filosofia, per il gruppo *Philosophies* non dev'essere più né metafisica, né idealismo, ma confrontarsi con i problemi che riguardano l'uomo, la sua storia, la società in cui vive. Il gruppo darà vita

anche ad una rivista omonima dal carattere multidisciplinare, luogo in cui appariranno diversi attacchi al movimento Surrealista e al personaggio di Breton.

Nel 1926 verrà poi fondata la nuova rivista *Esprit*, connotata da tratti pre-esistenzialisti e che nel 1929 vedrà la redazione scindersi tra seguaci della corrente esistenzialista e tra chi sceglierà un nuovo progetto editoriale a partire dallo studio dell'opera di Marx: la *Revue Marxiste*. I rapporti di Lefebvre con la corrente esistenzialista non saranno mai favorevoli, il filosofo dedicherà l'opera *L'existentialisme* (1946) alla critica alla scuola sartriana, accusando quest'ultimo di fare uso di argomentazioni infantili e sorpassate con cui lo stesso Lefebvre aveva flirtato in giovinezza. Se da un lato il rapporto con Sartre non fa mai di carattere amicale, quest'ultimo sarà uno dei pochi contemporanei a elogiare il lavoro di Lefebvre, in particolare la sua scoperta del metodo progressivo-regressivo, Lefebvre invece sarà particolarmente caustico nei suoi confronti: proprio a seguito di questo elogio lo accuserà di non conoscere a fondo l'opera di Marx, di essere un idealista soggettivista che con la sua dottrina che trivializza il quotidiano sovverte la possibilità della critica comunista.

Il 1928 è l'anno in cui diversi intellettuali tra cui anche Lefebvre confluiscono nel PCF, forma politica che da molti viene vista come la possibilità concreta e formale da cui organizzare il cambiamento e la trasformazione tanto ambita. Il filosofo francese nello specifico decide di aderirvi per conferire continuità alla sua ricerca in ambito marxista di cui il PCF sembra rappresentare la naturale svolta partitica. Come si legge tra le pagine de *Les temps des méprises* (1975), nessuno ai quei tempi conosceva effettivamente la situazione politica nell'Unione sovietica, né poteva ancora immaginare i crimini denunciati dal rapporto Kruscev del '56.

Ad emergere in quegli anni è la cosiddetta Hegel Renaissance, soprattutto a partire dalle lezioni di Alexandre Kojève (che Lefebvre conoscerà di persona) e Jean Hyppolite porterà i *Philosophies*, su invito di Breton, ad intraprendere una lettura curiosa e non mediata dell'opera di Marx. Lefebvre e Guterman si dedicano così alle prime traduzioni dal tedesco del Moro, che pubblicano simultaneamente nelle pagine della *Revue Marxiste*.

La reazione da parte delle file parigine e moscovite del partito è negativa, la giudicano infatti una lettura sporcata dall'hegelismo e pericolosamente umanista. La rivista *Clarté*, organo ufficiale del partito francese, accuserà aspramente il gruppo di tendenze anarchiche e di eterodossia rispetto al pensiero marxista. Emerge fin da ora il

rapporto conflittuale di Lefebvre con il PCF, di cui il filosofo non condividerà la linea dogmatica e scientifica e che culminerà nella sospensione del '58, a cui seguirà la decisione autonoma di uscirne definitivamente: «*J'ai quitté le Parti par la gauche*».

Tra i maggiori interpreti del marxismo scientifico è opportuno ricordare lo strutturalista Louis Althusser, il filosofo della rottura epistemologica di cui parleremo in uno dei prossimi paragrafi e che con Lefebvre avrà sempre un rapporto conflittuale. Quest'ultimo infatti indirizzerà diverse critiche sia alla corrente strutturalista, definita da Lefebvre una nuova ideologia, sia al personaggio che verrà definito un rigido e ortodosso intellettuale al servizio del Partito.

Nel '33 i Philosophies, sotto la pressione degli organi partitici decidono di chiudere l'esperienza della *Revue Marxiste*, per fondare un ultimo tentativo redazionale: l'*Avant-Poste*, ma i rapporti sono oramai compromessi. Il tentativo di boicottare il gruppo eretico dei Philosophies passerà anche attraverso l'esageratamente nutrito scandalo che riguardò Friedman. Questo infatti aveva infatti appena ereditato una grossa somma che decise di devolvere alle casse del partito, ma fu incoraggiato (da quella che sembra fosse una spia russa) a moltiplicare la somma giocandola d'azzardo, ma quella sera Friedman perse tutto il denaro al tavolo. Il partito e incendiò l'*affaire* incolpando Friedman di aver sperperato i fondi destinati al lavoro politico, ma senza sottolineare che quel denaro era ancora di proprietà di Friedman. Lefebvre e Guterman inoltre, intuirono che Nizan informava i vertici del partito sulle discussioni interne alla rivista, nel frattempo anche Breton accusò il gruppo in un articolo del '30, occasione che sancirà la conclusione del rapporto di Lefebvre con il movimento surrealista.

Lefebvre stesso fu negletto e censurato, caso esemplare sarà quello de *La conscience mystifiée* (1936), libro scritto in collaborazione con l'amico Guterman e in cui veniva denunciata la pericolosa mistificazione in corso nella Germania di Hitler, volume che verrà rifiutato dai quadri del partito perché dichiarato frutto di fantasie e in seguito distrutto dai nazisti (e che verrà ristampato solo nel 1979).

Nel 1940 Lefebvre, già allontanatosi dal fermento della vita parigina per insegnare fuori dalla capitale, termina *Il materialismo dialettico*, opera in cui viene sottolineata la pregnanza filosofica dell'opera marxiana e il suo debito con Hegel, ma la bozza del volume verrà fatta sparire dai rappresentanti del partito. A partire da questo momento Lefebvre comprenderà la necessità di continuare il suo lavoro senza l'approvazione del

PCF e insieme al gruppo di amici e studiosi. A partire l'invasione nazista della Francia sarà sospeso dall'insegnamento pubblico in quanto affiliato al Partito Comunista.

A partire da quel momento sarà presente tra le file della Resistenza francese, prima a Marsiglia (dove incontrerà anche Simone Weil), poi ad Aix-En-Provence e dal 1943 a Valée de Campan nei Pirenei, luogo in cui raccoglierà diverso materiale che gli sarà utile per gli studi futuri di sociologia rurale.

Dopo la fine della guerra verrà chiamato a dirigere il programma di Radiodiffusion Française (1947) e ritornerà a coprire la cattedra di filosofia a Tolosa. Verrà presto rimosso dal programma radiofonico per colpa della sua *verve* anti-dogmatista, tornerà quindi a Parigi per entrare a far parte nel '49 del Centre National de la Recherche Scientifique.

Risale al '58 la fine del rapporto di Lefebvre con il Partito Comunista Francese, relazione che come si è visto fu turbolenta e sofferta. Lefebvre infatti, decise di uscire da un organismo ormai troppo dogmatico, burocratizzato e spersonalizzato, orchestrato dalla centrale moscovita e oramai incapace di emanciparsi e di muovere una critica degna di tale nome. Il filosofo stesso nelle pagine della sua autobiografia *La Somme et le reste* (1959) si dichiarerà un eretico, uno spirito irriducibile.

Il pensiero dei fondatori del marxismo è stato filtrato, scremato, pastorizzato; si è eliminato qualsiasi germe di imprevisto, con il peggio si è tolto anche il meglio; si è proceduto come l'industria del latte fa con il latte naturale, conservando unicamente prodotti sterili, igienici, accuratamente omogeneizzati, facilmente assimilabili, senza sapore e senza vigore¹⁴.

È proprio a ridosso della sua uscita dal partito che incontrerà il situazionista Guy Debord con cui nascerà una proficua e sincera amicizia intellettuale, che lo stesso Lefebvre definirà una storia d'amore finita male. I due, incontratisi grazie all'amicizia delle reciproche compagne, intraprenderanno un fervido rapporto di comunione, mutuato da stima reciproca: il situazionista già conosceva Lefebvre grazie alle conferenze del CNRS e ne apprezzava gli stimolanti lavori sulla *Critica della vita quotidiana*, mentre il filosofo ne stimava il carattere vivace e determinato, la mente vivida e brillante. Sarà

¹⁴ Lefebvre, H., *Il marxismo e la città*, Mazzotta, Milano, 1973, p. 34.

proprio il contatto con Debord e l'IS a sollecitare gli studi lefebvriani sulla città, la critica all'urbanistica, del funzionalismo (che Debord considerava ideologia) e la possibilità della rivoluzione a partire dallo spazio urbano. Come una storia d'amore nutrita di passione, l'amicizia tra i due si concluderà malamente. Il rapporto, già logorato da questioni personali, si deteriorerà irrimediabilmente nei primi anni '60 quando Lefebvre pubblicherà un articolo sulla Comune di Parigi, ammettendo poi di aver attinto senza consenso dei contenuti da una bozza di lavoro che l'IS aveva preparato e depositato. Questo atteggiamento scatenerà l'ira da parte del movimento e lo sdegno di Debord che in un editoriale lo condannerà aspramente "alle pattumiere della storia".

Nel 1961 verrà chiamato a tenere la sua prima cattedra universitaria di Sociologia All'Università di Strasburgo, per poi spostarsi all'Università di nuova costruzione Paris-Nanterre ispirando nel maggio '68 i movimenti studenteschi. I suoi alunni lo ricorderanno come una mente libera e aperta, *Le droit à la ville* rappresenterà in quell'anno uno dei vangeli degli insorti.

È proprio in questo periodo, fino alla pubblicazione nel '74 de *La production de l'espace* che Lefebvre si dedica prevalentemente alla scrittura di testi sui temi spaziali, ma non solo. Risalgono a questo lasso temporale *L'irruption de Nanterre au sommet* (1968), la raccolta *Dal rurale all'urbano* (1970), *La rivoluzione urbana* (1970), *Il pensiero marxista e la città* (1972), *Spazio e politica* (1973), *La survie du capitalisme* (1973). Come suggerisce Biagi¹⁵ infatti, è utile confrontare i testi che l'autore produce simultaneamente: *Le droit à ville* ad esempio, è contemporaneo a *La vie quotidienne dans le monde moderne*. Uno sguardo doppio consente di afferrare la direzione plurale e meticcia, il rifiuto della partizione disciplinare che i lavori di Lefebvre contengono.

Negli anni a seguire Lefebvre scriverà ancora diverse opere: a tal proposito è curioso segnalare che la scrittura del filosofo viene spesso definita ostica, contorta e difficile da digerire¹⁶. Tra le ragioni di questo stile disordinato, attraversato da lampi di genio che spesso non vengono meritatamente approfonditi, citazioni e voli pindarici, spicca la modalità redazionale. Lefebvre nella maggior parte dei casi dettava le sue parole

¹⁵ Biagi, F., *Per una tetralogia dello spazio*, cit., p.31.

¹⁶ «Lefebvre wrote densely, with digressions and gratuitous swipes at other scholars, and with mysterious phrasings, inconsistent usages, and disorganized development of content. He wrote terribly», Molotoch, H., *The Space of Lefebvre*, in «Theory and Society», vol. 22, n. 6, dicembre 1993, p. 893.

ad una dattilografia, spesso la sua fidanzata di turno, mentre altre volte costretto dalle ristrettezze economiche decideva di pubblicare degli scritti in gran fretta. Se da un lato il suo stile espositivo risulta arduo e simile a una matassa da sbrogliare, dall'altro la sua lucidità e il suo carattere brillante emergono nel corso della lettura come dei lampi di genio che aiutano a perdonare la noncuranza stilistica.

Il 1973 è l'anno in cui Lefebvre si ritirerà dall'insegnamento per dedicarsi totalmente alla scrittura e dedicarsi all'attività seminariale e a convegni internazionali. Si sistemò a Navarrenx nella casa natale della madre, luogo in cui accoglierà i diversi amici che torneranno a trovarlo. Sono degli anni 1976-1978 i quattro volumi su *Lo Stato* in cui il governo statale è considerato come dispositivo capitalista a cui corrisponde un suo specifico modo di produzione statale. Risalgono agli ultimi anni della sua vita *Du contract de citoyenneté* (1991) e *Éléments de Rythmanalyse* (postumo, 1992) scritto con la moglie Catherine Régulier. Morirà a Navarrenx nel 1991, all'età di novant'anni.

Nonostante Lefebvre abbia partecipato attivamente alla scena politica e intellettuale del suo tempo e abbia lasciato come testimonianza una grande quantità di scritti, dopo la sua morte la sua eredità intellettuale è stata in Francia a lungo tempo ignorata. Per quanto riguarda le riedizioni dei suoi testi vanno sicuramente ricordati il collega René Lourau, l'allievo Rémi Hess, autore della biografia autorizzata, Michel Trebitsch, ricercatore al CNRS che ha contribuito all'introduzione di diversi testi del filosofo nel mondo anglosassone e il *Groupe de Navarrenx* che nel 2002 ha fondato una rivista online intitolata proprio *La Somme et le Reste*¹⁷.

Va sicuramente menzionata l'influenza che i suoi testi hanno avuto a partire dagli anni '90 nel mondo anglo-americano (*La produzione dello spazio* verrà tradotto in inglese nel 1991), determinando lo sviluppo di vera e propria ondata di studi. Se la ricezione del lavoro lefebvrino in Francia può essere definita «*philosophically nuanced*»¹⁸, in territorio anglofono è più legata ai temi della geografia, dell'urbanistica, della sociologia urbana e dei *cultural studies*, molte volte omettendo i lavori che sfiorano i confini di queste discipline particolari. Tra i vari autori vale la pena di ricordare: Neil Brenner, Mike Davis,

¹⁷ Elden, S., *Some are born Posthumously: The French Afterlife of Henri Lefebvre*, in «Historical Materialism», n. 14, November 2016 p. 187.

¹⁸ *Ivi*, p. 197.

Doreen Massey e Saskia Sassen¹⁹. L'interesse si è soprattutto impennato grazie ai lavori di David Harvey prima (con un approccio economico-politico) e di Edward Soja poi (sulla base di un'interpretazione postmoderna). Dal lavoro di Lefebvre si è inoltre presa e ripensata la nozione politico-spaziale di "diritto alla città", che come vedremo nel terzo capitolo ha dato vita a un vero e proprio *right to the city trend*.

Più recentemente, a partire dagli anni 2000 si è affermata la tendenza ad abbandonare una lettura riduzionista e a privilegiarne una più complessa che tenga conto della produzione lefebvriana nella sua totalità. Tra i vari autori che si sentono di appartenere a questa "terza ondata"²⁰ di studi lefebvriani cito: Stuart Elden, Andy Merrifield, Kanishka Goonewardena, Stefan Kipfer e Christian Schmid.

Per quanto riguarda l'Italia, l'interesse nei confronti dell'opera lefebvriana ha ricevuto in passato attenzione, soprattutto sui temi del marxismo e della vita quotidiana. Tuttavia, al di là di brevi testi introduttivi (Paolo Jedlowski nel '78 per *La vita quotidiana nel mondo moderno* e Leonardo Ricci nel '76 per *La produzione dello spazio*) una trattazione esaustiva dell'opera lefebvriana continuerà a mancare fino ai giorni nostri. Ad oggi infatti, l'opera del filosofo francese sembra stia attraversando un momento di *renaissance*: tra i vari che attualmente se ne occupano cito Guido Borelli, Simona de Simoni, Francesco Biagi, Chiara Stenghel.

Lefebvre, Marx e il marxismo

Parlare di Lefebvre come di un marxista rende doveroso specificare quale tipo di rapporto il filosofo intraprese con l'opera marxiana, la corrente marxista e con gli organi istituzionali legati al Partito Comunista. Per Lefebvre infatti, parlare di marxismo significa anzitutto utilizzare uno strumento e un metodo critico di ricerca e scoperta, una lente a partire dalla quale, dopo aver interpretato il mondo, sia possibile elaborare una pedagogia pratica che si proponga di trasformarlo. Il marxismo secondo il filosofo si vuole fin dalle origini come progetto rinnovatore e sovversivo delle categorie sociali, al

¹⁹ Sulle intuizioni *ante litteram* di Lefebvre in merito al concetto di sassieniano di *global city* scrive Cuppini, N., *Il diritto alla città, un capitolo mancante, ancora da scrivere?*, in «Infoaut», 04/03/2015.

²⁰ Goonewardena, K., Kipfer S., Milgrom, R., Schmid, C., *Space, Difference, Everyday life, Reading Henri Lefebvre*, Routledge, London-New York, 2008, p. 3

contempo però è inevitabile che esso non possa rimanere invariato rispetto alla sua formula originale: è una questione di vita o di morte per lo stesso quella di mettere in crisi e giudicare, prima delle categorie che costituiscono la realtà, l'attualità della sua conformazione e dei suoi strumenti.

La modernità di Marx allora, non sta tanto nella capacità di offrire una serie di tesi e categorie al fine di costruire una dottrina incrollabile, piuttosto nella sua capacità di guardare alla crisi del mondo contemporaneo e proporre delle soluzioni tangibili, anche rinnovandosi internamente.

A mio parere il marxismo è uno strumento di ricerca e di scoperta; è valido solamente se utilizzato. Il pensiero marxiano non può essere concepito come “puro” oggetto di conoscenza; non è un oggetto di riflessione epistemologica, né tantomeno un dispositivo che si costruisce e decostruisce in una sorta di gioco intellettuale. Esso è utile per comprendere il mondo moderno, nel tentativo di orientarlo e trasformarlo; ogni altra interpretazione è dettata da un'ignoranza che lo conduce alla rovina²¹.

Come possiamo sin da subito intuire il rapporto di Lefebvre con la corrente marxista francese sarà particolarmente turbolento: a partire dalla sua complicata relazione con il PCF (strettamente legato ai vertici moscoviti sicuramente fino al rapporto Kruscev), fino all'astio e all'inimicizia con i rispettivi membri tra cui Sartre, Althusser e Breton. La scarsa simpatia sarà alimentata da un lato dalla lettura più umanista e complessiva dei testi di Marx, di cui Lefebvre apprezza anche i testi della giovinezza, dall'altro dalle numerose censure che i suoi testi e le sue proposte subiranno proprio a causa di questa interpretazione poco in linea con la pretesa scientificità del Partito.

L'adesione di Lefebvre al Partito Comunista Francese nel 1928 avveniva in concomitanza ad altri intellettuali e artisti del tempo che videro nel Partito la possibilità di entrare a far parte di un gruppo compatto di opposizione che potesse finalmente tentare quella tanto ambita svolta che passava per il celebre motto “*Changer la vie!*”. L'affluenza al partito raccoglieva tutte quelle istanze che con urgenza cercavano uno strumento

²¹ Lefebvre, H., *Remarks Occasioned by Centenary of Marx's Death*, in Nelson C., Grossberg (curated by), in *Marxism and the interpretation of Culture*, McMillan, London, 1988, p. 77 (traduzione mia).

formale e coeso per portare avanti un progetto di militanza politica. Il partito allora non rappresentava il fine, piuttosto il mezzo, la voce collettiva, il grido più forte e verosimilmente avvertibile di quel fragile momento storico.

Come dichiarerà ne *Il tempo degli equivoci* a quel tempo il PCF era ancora strutturalmente debole e poco affermato, si poteva ancora definire un movimento perché non era ancora istituzionalizzato, né burocratizzato. Soprattutto, chi aderì al Partito in quegli anni aveva ancora in mente le vicende della Rivoluzione Russa, per cui l'Unione Sovietica più che un paese statalizzato e centralizzato appariva ancora come quel luogo in cui una trasformazione dal basso era stata possibile, in cui le avanguardie, anche artistiche erano riuscite finalmente a far virare il governo dei potenti verso la dittatura della classe operaia²². Proprio a quegli anni risale l'entrata nelle file del PCF dei Surrealisti Breton e Aragon.

Se tra gli intenti di Lefebvre non c'era sicuramente quello di aderire vistosamente a una fede politica, tra le principali vocazioni del giovane filosofo c'era sicuramente la volontà di fornire una pedagogia degli oppressi, utile a stimolare la presa di coscienza da parte di quelle masse oppresse da parte delle classi dominanti.

Lo studio dell'opera di Marx da parte di Lefebvre e del gruppo intellettuale dei Philosophies avverrà senza le mediazioni della letteratura secondaria presente all'epoca, piuttosto si contraddistinguerà perché sarà frutto della curiosità stimolata dalla lettura di colui che Marx "prese per i piedi". Negli anni '30 infatti, spopolavano a Parigi le lezioni introduttive alla filosofia hegeliana di Jean Hyppolite e del russo Alexandre Kojève (peraltro nipote del teorico dell'arte Vasilij Kandinskij) che Lefebvre apprezzerà, ma dalla cui lettura focalizzata sul concetto di desiderio si discosterà. Così mentre Hegel subiva una rinascita letteraria e intellettuale che guiderà le sorti della filosofia francese dell'avvenire, Lefebvre ne coglieva i riferimenti nella lettura attenta del giovane Marx.

Tratterà sin da subito il lavoro del pensatore di Treviri nella sua continuità e complessità, senza vedere per forza nell'opera ultima *Il Capitale* il punto d'arrivo della sua filosofia, o il culmine di una sorta di processo teleologico. Nell'ottica lefebvrina infatti, l'approccio dei marxisti suoi contemporanei si rivela essere parziale e riduzionista perché tende a sussumere sotto l'economia politica quell'amalgama di scienze che

²² Lefebvre, H., *Il tempo degli equivoci*, Multhipla, Milano, 1980, p. 55.

popolano i testi marxiani: pensare Marx come a un economista o a un sociologo è limitato e limitante perché come argomenta le sue intuizioni hanno dato vita a un universo di e considerazioni e intuizioni che influenzano inevitabilmente diverse scienze e che non possono essere raccolte sotto un'unica etichetta, sia essa scientifica o umanistica²³.

Louis Althusser e la rottura epistemologica

La critica di Lefebvre è rivolta soprattutto nei confronti del marxismo strutturalista di Louis Althusser che propone all'interno della cronologia delle opere di Marx una "rottura epistemologica". Questa frattura secondo lo strutturalista determinerebbe l'urgenza di una risignificazione di tutte quelle opere che seguono il punto plastico.

Questo approccio propone la distinzione e la separazione tra i lavori del giovane Marx e quelli della maturità, con l'obiettivo di separare le opere più strettamente economico-politiche da quelle più legate all'ambito delle scienze sociali. Althusser vuole spingere l'interpretazione di Marx verso una sua possibile scientificità: togliere di mezzo l'umanesimo, ovvero ogni traccia di idealismo e di legame con l'uomo sociale, significa purificarne il pensiero al fine di trasformarla in una scienza irreprensibile, guidata da assiomi. «Il giovane Marx *non è mai stato hegeliano*, ma prima kantiano-fichtiano, poi feuerbachiano. La tesi corrente dell'hegelismo del giovane Marx, in generale, è dunque un mito»²⁴, afferma perentoriamente nella *Prefazione a Pour Marx*. Poco più avanti continua dichiarando che il suo obiettivo è proprio quello di elaborare una teoria «che sola permetta una autentica lettura dei testi di Marx, una lettura insieme epistemologica e storica [che] altro non è infatti che la teoria marxista stessa»²⁵.

La tradizione marxista francese inoltre, è descritta dallo stesso come "miserabile"²⁶. Althusser non risparmia dall'accusa i suoi predecessori studiosi di Marx perché secondo la sua lettura hanno tralasciato la costruzione di un supporto teorico di matrice teorica, finendo per assecondare disordinatamente solo la pratica e la militanza politica. Continua spiegando come la scuola francese, a differenza di paesi quali l'Italia

²³ Lefebvre, H., *il Marxismo e la società opulenta* in *La sociologia di Marx*, Il saggiatore, Milano, 1969.

²⁴ Althusser, L., *Per Marx*, Mimesis, Milano, 2008, p. 35.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi* p. 25.

con Labriola e Gramsci, la Polonia con Rosa Luxembour, la Russia con Plechanov e Lenin, manchi di una tradizione marxista dal carattere scientifico da cui la pratica avrebbe potuto attingere per orientarsi. Althusser cita quindi alcuni teorici del mondo francese tra cui gli utopisti e, con piglio ironico, Guesde, Lafargue e Sorel²⁷.

La nascita del Partito Comunista Francese si situa in un contesto di grave magrezza teorica, radunerà attorno a sé grandi scrittori, poeti, artisti, psicologi... anche filosofi, ma costretti però dal vuoto teoretico a «*camuffarsi*: a camuffare Marx da Husserl, Marx da Hegel, Marx da giovane Marx, etico o umanista, col rischio di scambiare un giorno o l'altro la maschera per il viso»²⁸. Questi teorici improvvisati sono stati spossati e usurati dai compiti politici; proprio nel fallito tentativo di costruire una solida teoria, si sono gettati a capofitto nelle fonti esterne, attingendo in maniera scriteriata dai grandi classici, sperando così che l'amalgama di più robuste teorie avrebbe conferito stabilità e supporto alla pratica del partito. Questi sono stati costretti, «filosoficamente parlando, a sacrificarsi per le sole lotte politiche e ideologiche»²⁹. L'unico intellettuale che secondo Althusser sarebbe potuto diventare “un grande maestro” è Georges Politzer, ma fu troppo presto assassinato nei campi nazisti³⁰.

Quello che tutt'oggi continua a mancare, dice Althusser, è una teoria marxista di valore scientifico e ciò diviene particolarmente urgente a partire dal momento in cui lo stalinismo è tolto di mezzo, poiché toglie la componente dogmatica dal marxismo, a scomparire è il marxismo stesso: «la fine del dogmatismo -però- ci ha messo di fronte a questa realtà: che la filosofia marxista, fondata da Marx nell'atto stesso della sua teoria e della sua storia, è in gran parte ancora da costruire»³¹.

A questo punto Althusser si propone di offrire il suo contributo che ha come obiettivo la costruzione della lungamente attesa filosofia marxista e che si propone di realizzare grazie un'analisi critica e attenta dell'opera marxiana. Il concetto su cui appoggia questo nuovo approccio è quello di «*rottura epistemologica*»³²: intendendo con

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ivi*, p. 29.

²⁹ *Ivi*, p. 28.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ivi*, p. 31.

³² Althusser afferma di aver mutuato questo termine dal suo professore Gaston Bachelard che definirebbe “rottura epistemologica” quel momento di discontinuità radicale all'interno di un percorso di ricerca scientifica.

esso un momento di svolta, una spaccatura irreversibile a partire dalla quale è impossibile mantenere una componente antropocentrica nei testi di Marx. Lo stesso filosofo tedesco si accorgerebbe in corso d'opera che i concetti di "uomo" e di "storia" non sono che entità astratte. Il filosofo di Treviri, per Althusser, avrebbe rigettato il concetto di uomo in quanto non-scientifico dal momento che esso non esiste che in senso rigorosamente teorico e speculativo: l'uomo, in quanto categoria sociale astratta, non è più allora il vero soggetto della storia, piuttosto si rivela essere nient'altro che epifenomeno di strutture economico-sociali già determinate.

La specificità della filosofia di Marx cosiddetta scientifica emerge proprio nel momento in cui Marx rompe con il suo passato ideologico nei testi del 1845 *Ideologia Tedesca* e *Tesi su Feuerbach*³³. Qui, continua Althusser, è rintracciabile il luogo e il momento in cui vengono gettate le basi di quel progetto teorico rivoluzionario che troverà compimento nelle successive opere della maturità (1857-1883).

Quello che si rivela particolarmente interessante ai fini della presente trattazione è il fatto che, nonostante *Per Marx* sia un libro del 1967, Althusser non riconosca, né accenni al lavoro dell'ex compagno di partito Lefebvre. A stupire infatti, è l'ostracismo che riguarda il nome e il contributo intellettuale di Lefebvre, quasi come se silenziosamente si volesse condannare alla *damnatio memoriae*.

Dal canto suo Lefebvre dedicherà allo strutturalismo e al suo teorico marxista diversi testi: di particolare interesse è *L'idéologie structuraliste* (1971), testo in cui la corrente francese viene giudicata come un'«ideologia della classe dominante, travestita da scienza». La provocazione di Lefebvre, quella di definire lo strutturalismo una *idéologie*, gioca proprio con l'intento marxiano ed engelsiano di porre fine ad ogni tipo di ideologia, affermazione presente nell'*Ideologia tedesca*, proprio il testo a partire dal quale Althusser sancisce la svolta teorica della rottura epistemologia.

Lo strutturalismo secondo Lefebvre dimentica i processi e i problemi reali ripiegando sulla necessità di un sapere univoco e inattaccabile, dimostrando di non essere in grado né di formulare una teoria coerente al testo marxiano, né un progetto pratico. Più che una corrente di pensiero innocente o naif, l'ideologia che si cela dietro al nome strutturalismo «dissimula e giustifica le aspirazioni della burocrazia e della tecnocrazia

³³ *Ivi*, p. 36.

[che sono] al servizio “incondizionato” dello Stato»³⁴. La tecnocrazia guidata dalla macchina statale secondo Lefebvre avrebbe trovato proprio nello Strutturalismo la componente teorica che la giustifica e che le permette di integrarsi nella società. La storia e l'uomo sono così rimossi a favore della durata di un eterno presente, quello della macchina³⁵. Le due categorie speculative non permangono che come fastidiose perturbazioni del sistema esistente, come meri momenti irrazionale³⁶.

«*Althusser croit constater le vide. En vérité, il fait le vide*»³⁷. Althusser che parla della voragine teorica che riguarda il marxismo francese non ha fatto in realtà che scavare quella stessa buca che denuncia ferocemente. Lo strutturalista sceglie volontariamente di omettere tutte le controversie e i dibattiti che alimentano il partito da anni ed è proprio per questo che permettersi di cominciare una filosofia: perché omette nelle sue pagine quanti lo hanno preceduto. Cancellare dalla memoria significa togliere di mezzo tutte quelle incombenze teoriche e quegli ostacoli con cui dovrebbe confrontarsi per effettivamente promuovere l'affermazione di un marxismo scientifico.

Allo stesso tempo una lettura scientifica delle opere di Marx risulta per Lefebvre un tentativo artificioso e forzato, il tentativo di fornire un'interpretazione che si rifiuta di riconoscere e di avere a che fare con quelle inevitabili e a tratti scomode influenze che sono presenti nelle opere del filosofo di Treviri. Questo tipo di approccio «ha l'abitudine di isolare i testi anzitutto dal loro contenuto e poi dalle altre opere dell'autore, al fine di estrapolarne questa o quella formulazione»³⁸.

È incontestabile che il pensiero di Marx, come il pensiero di ogni intellettuale che si rispetti subisca una trasformazione, muti e maturi, ma ciò non significa che nel superare quel momento egli rifiuti e rinneghi tutto ciò che lo ha caratterizzato in precedenza. Il materialismo dialettico allo stesso tempo è presente come un germe che pian piano si sviluppa e trova il proprio senso: «a nostro avviso il materialismo storico e dialettico s'è *formato*. Non compare dunque bruscamente, con una discontinuità assoluta, dopo una rottura nell'istante X, nell'opera di Marx»³⁹. Affermare che avvenga una rottura brutale,

³⁴ Lefebvre, H., *L'idéologie structuraliste*, Anthropos, Paris, 1971, p. 10 (traduzione mia).

³⁵ *Ivi*, p. 25.

³⁶ *Ivi*, p. 27.

³⁷ *Ivi*, p. 115.

³⁸ Lefebvre, H., *Critica della vita quotidiana*, vol. I, Dedalo, Bari, 1977, p. 62.

³⁹ *Ivi*, pp. 92-93.

un arresto e un cambio di rotta improvvisi non fa che affermare proprio quell'astrattezza che voleva essere eliminata, finendo per decretare un vero e proprio dogmatismo affetto da cecità selettiva.

Il Capitale stesso, culmine della produzione editoriale di Marx, utilizza categorie che appartengono al regno della filosofia, categorie che divengono pregnanti se collocate in un sistema che non le tratta come pure astrazioni. Marx stesso, infatti, nell'*Introduzione del '57* a *Per la critica dell'economia politica*, avvisa i suoi lettori che parlare di popolazione, di classi, di esportazione, importazione ci indirizza a significati puramente astratti se non sono abbinati e compresi nei loro presupposti. Considerare Marx un semplice e puro economista pentito del suo passato filosofico, esclude dallo sguardo la capacità di comprendere come non solo i rapporti strutturali siano determinanti, ma che proprio il fatto di essere dei rapporti e delle relazioni ne determina la proprietà, anche inversa, di condizionare da "sopra" tutte le altre sfere esistenti.

Umanismo, alienazione e sociologia

Lefebvre, in particolare, rimprovera ad Althusser di aver trascurato la tematica dell'alienazione inevitabilmente negata dalla fibra anti-umanista del suo marxismo, che relega i *Manoscritti del '44* tra le opere che precedono la rottura. Il lavoro lefebvriano sui testi di Marx comprende soprattutto lo sforzo teorico incanalato nel tentativo di restituire la complessità della teoria dell'alienazione e la teoria dello Stato⁴⁰ ed è proprio sul rifiuto anti-umanista di questi due nodi del pensiero marxiano che si colloca l'accusa di neo-stalinismo del marxismo strutturalista⁴¹. Costruire una teoria che trascuri la portata concettuale di questi due termini fondamentali corrisponde per Lefebvre all'eliminazione della componente non tanto umanista, quanto "umana". Quando Althusser congeda l'alienazione nel tentativo di costruire la sua macchina marxista: «*Que reste-t-il de l'être humain?*».

È certo che la nozione alienazione nasca in seno al "fatto presente" dell'economia politica⁴², tuttavia ciò non ne sminuisce la portata: perché è proprio questa disciplina ad

⁴⁰ Lefebvre, H., *Il tempo degli equivoci*, cit., p. 145.

⁴¹ *Ivi*, p. 146.

⁴² Marx, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1975, p. 71.

inverare il concetto di proprietà privata, d'altro canto però non può spiegare, né giustificare quelle leggi che la governano. Proprio in quanto essa si dimostra incapace di riflettere su quelle formule generali che generano i presupposti dell'estraniamento che l'economia politica nasconde questo concetto⁴³. È Marx stesso ad ammonire i suoi lettori quando utilizza concetti astratti come quello dell'estraniamento, proprio per questo ha la prontezza di integrarli e contestualizzarli nella scienza dell'economia politica. Parlare di teoria dell'alienazione con un piglio esclusivamente speculativo significherebbe portare questi concetti nella direzione di un neo-hegelismo. Se da un lato isolare un concetto non previene dal pericolo di trivializzarlo, dall'altro è l'unico modo per coglierne il senso e i nessi, per poterlo interrogare filosoficamente⁴⁴.

L'economia politica in quanto tale non tiene però conto del rapporto immediato (il lavoro) dell'operaio con la sua produzione, relazione che come abbiamo visto non fa che produrre privazioni⁴⁵. «Quanto più l'operaio si consuma nel lavoro, tanto più potente diventa il mondo estraneo, oggettivo, che egli si crea dinanzi, tanto più povero diventa egli stesso e tanto meno il suo mondo interno gli appartiene»⁴⁶. Questo allontanamento si configura come il continuo procrastinare l'appropriazione da parte dell'uomo della sua natura, conquista che si renderebbe possibile proprio grazie all'esercizio dell'attività produttiva. Se da un lato egli è incapace di conquistare la propria soggettività, dall'altro si scopre anche distante da ciò che ha prodotto con il suo fare ed anzi, l'oggetto gli si pone di fronte come forza ostile ed estranea⁴⁷, perché questa "cosa" al termine del processo di elaborazione non gli appartiene. L'oggettivazione, ovvero il processo per cui l'operaio estrania la propria attività lavorativa, quel luogo in cui proietta la sua idea soggettiva, si rivela essere appunto estraniamento e perdita di quel suo prodotto⁴⁸.

In quanto "conoscenza scientifica del proletariato"⁴⁹ lo scopo ultimo del marxismo dovrebbe essere non solo quello di formulare delle critiche, ma anche e soprattutto quello di proporre delle soluzioni a queste *impasse*. Il problema dell'alienazione va formulato

⁴³ *Ivi*, p. 73.

⁴⁴ Lefebvre, H., *Critica della vita quotidiana*, vol. I, cit., p. 90.

⁴⁵ Marx, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 74.

⁴⁶ *Ivi*, p. 72.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Lefebvre, H., *Critica della vita quotidiana*, vol. I, cit., p. 169.

con la lucida consapevolezza di volerlo e poterlo risolvere: individuando criticamente quella serie di fenomeni che lo rendono possibile non ha solo lo scopo di rubricarli, piuttosto di conoscerne la natura per poterli contrastare.

La separazione dell'uomo dalla natura è condizione necessaria per l'affermazione della stessa sua umanità, d'altro canto è proprio questa scissione ad apparire come contraddittoria. L'attività creatrice infatti, processo grazie al quale la separazione è resa possibile, attinge i suoi mezzi di sostentamento proprio dalla natura che domina e manipola. Se questo procedimento di emancipazione dovrebbe allora configurarsi come *fine in sé* (ovvero la produzione dell'essere umano stesso), si dimostra invece essere ancora un mezzo. Quando l'uomo esercita la propria attività di dominio sulla natura manipolandola e producendo gli oggetti utili al suo sostentamento, questi stessi oggetti gli si parano di fronte come "esternità", come potenze indipendenti⁵⁰.

Proprio a causa di questa separazione l'uomo si rifugia nelle consolazioni, nella produzione di una nuova sorta di prodotti, quelli spirituali. Questi possiedono però anche una verità perché hanno la capacità di esprimere la vita umana e concreta trasponendola in una dimensione differente, proprio quella vita che potrebbe essere, ma non è. Questi modelli spirituali finiscono allora per determinare attraverso una serie di norme soprannaturali che si traducono in tratti salienti e stili di vita irreprensibili, adattati alla civiltà che li ha inventati⁵¹. L'uomo in questo modo non fa che ridursi a vittima di quei feticci che lui stesso ha creato mentre scende al di sotto della stessa animalità, inoltrandosi nella solitudine e finendo spesso per perdere il desiderio di un "commercio" con il mondo a cui appartiene⁵². È indicativo di questo rovesciamento proprio il fatto che il pensiero di Marx sia stato identificato con un economicismo puro e assoluto, quando il suo pensiero tenta invece di superare la limitazione disgregante dell'*homo oeconomicus*⁵³.

Il materialismo dialettico, proprio perché si propone di analizzare a fondo questi fenomeni che riscontra nella vita reale, ha come sua missione quella di infondere negli uomini una coscienza nuova e lucida, fornendo ad essi i mezzi e gli strumenti per esprimerla e organizzarla⁵⁴. L'obiettivo del marxismo è quello di realizzare l'uomo totale

⁵⁰ Lefebvre, H., *Il materialismo dialettico*, cit., 119 e successive.

⁵¹ *Ivi*, p. 124

⁵² *Ivi*, p. 126.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

e onnilaterale, ovvero superando l'opposizione di sé con l'oggetto raggiunge una forma superiore d'umano, che più che superarsi, ritorna a se stesso autenticamente⁵⁵. La fine dell'alienazione porrà fine alla "preistoria" dell'uomo perché finalmente gli consentirà di iniziare una sua storia il cui destino si volgerà finalmente verso la possibilità della soluzione di problemi tipicamente *umani* come: il problema della felicità, della conoscenza, dell'amore, della morte⁵⁶. La questione dell'uomo totale ritornerà molti anni più tardi quando Lefebvre teorizzerà la possibilità della rivoluzione urbana, avanzata con il grido di protesta del "diritto alla città".

Ritornando all'omissione da parte dello Strutturalismo marxista del concetto di alienazione chiediamoci ora, da che cosa dovrebbe essere motivato lo sprezzante rifiuto di un concetto apparentemente fondamentale? Perché un marxismo duro e puro dovrebbe rigettare le opere del giovane Marx? Secondo questa corrente ortodossa la presenza di una sociologia nell'autore tedesco comprometterebbe l'oggettività e la scientificità della teoria. Il metodo sociologico che si dedica all'osservazione di fatti sociali presenta spesso delle complicazioni legate alla loro verifica e spiegazione. Non solo il metodo sarebbe passibile di contaminazioni valoriali, ma lo stesso "fatto" rilevato, seppur indipendente dalle manifestazioni individuali, sarebbe arbitrato dal contesto sociale in cui è rilevato.

La conseguenza del rifiuto althusseriano delle categorie sociologiche non fa però che portare a una crescente rottura con l'oggettività perché questa stessa assolutezza altro non è altro che *un* punto di vista interno al marxismo. Il fatto di auto proclamarsi come teoria generale e pura del marxismo non fa che accentuarne il carattere contraddittorio, annodando sempre più rigidamente quella matassa che il dogmatismo stesso ha creato. Infatti, continua Lefebvre, è necessario comprendere come l'opera di Marx abbia generato diverse correnti e tendenze: «non esiste un solo marxismo, piuttosto diverse correnti marxiste, tendenze, scuole e progetti di ricerca. Il marxismo in Francia non ha avuto lo stesso orientamento che in Germania, Italia, Unione Sovietica o Cina»⁵⁷. Nella Francia stessa il marxismo si è intersecato con diverse correnti intellettuali, basti pensare

⁵⁵ Lefebvre, H., *Il materialismo dialettico*, cit., p. 131.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Lefebvre, H., *Towards a Leftist Cultural Politics*, cit., p. 76.

al Surrealismo, la cui storia particolare ha contribuito a scegliere i suoi propri nodi e il conseguente sviluppo.

Il difetto di una dottrina che tenga conto solo dell'economia politica eliminando tutto il resto è quello di trascurare quei momenti essenziali che appartengono alla quotidianità e che sono proprio quelli che portano allo sviluppo dell'eventuale ideologia, della potenziale rivoluzione. È necessario prendere coscienza dei micro-avvenimenti per effettuare un'analisi che tenga effettivamente conto della realtà, negando le simulazioni, le astrazioni, quelle sì metafisiche, che impediscono di cogliere le evidenze che stanno sotto ai nostri occhi. Il fatto semplice di una donna che compera dello zucchero in una bottega, se analizzato minuziosamente rende evidenti quelle dinamiche sottese e silenziose che l'ideologia riduce e trascura perché reputa non necessarie, non oggettive⁵⁸.

La ricerca [sociologica] scopre un groviglio di motivazioni e di cause, d'essenze e di "sfere": la vita di questa donna, la sua biografia, il suo mestiere, la sua famiglia, la sua classe, le sue abitudini alimentari, l'uso che fa del suo denaro, le sue opinioni e le sue idee, l'andamento del mercato e così via. Finalmente afferro la società capitalista nel suo insieme, la sua nazione e la sua storia.

L'umile e insignificante avvenimento della vita quotidiana si mostra come fatto accidentale che rivela una profonda e complessa correlazione con il sostrato sociale e anzi, sembra piuttosto da esso determinato.

«Non si tratta – allora - *soltanto* di sovrastrutture»⁵⁹ leggibili secondo una determinazione puramente economica. Dietro alle leggi generali vanno cercate le ragioni di tale legge, ovvero quell'insieme di fatti micro-politici e micro-sociali che attraversano la vita quotidiana degli individui che l'economia non è in grado, né può constatare. «Il metodo di Marx ed Engels consiste appunto nella ricerca del legame che esiste tra ciò che gli uomini pensano, vogliono, dicono e credono di loro stessi, e ciò che sono e ciò che fanno. Questo legame esiste sempre»⁶⁰.

⁵⁸ Lefebvre, H., *Prefazione alla seconda edizione in Critica della vita quotidiana*, vol. I, p. 66.

⁵⁹ *Ivi*, p. 68.

⁶⁰ *Ivi*, p. 167.

Essere dei filosofi marxisti significa anche, appunto, essere filosofi: ovvero dimostrarsi capaci di analizzare criticamente tutte le premesse e le implicazioni di ogni *-ismo* eretto a dottrina.

Il metodo del materialismo dialettico: Marx ed Hegel

Il tentativo che nel giovane Lefebvre si fa strada dopo la lettura dell'opera di Marx non sta tanto nella volontà di fornirne una nuova interpretazione, o di fondare un nuovo *-ismo*, piuttosto egli vuole cercare di restituire al pensiero del filosofo tedesco la sua forma originaria e complessa, senza togliere di mezzo né l'umanesimo, né l'economia politica. Nella critica al marxismo strutturalista e al dogmatismo è possibile vedere lo sforzo del filosofo di Hagetmau intento a svuotare il marxismo da quell'intricata rete di sovra-interpretazioni che lo hanno compromesso e indottrinato con l'obiettivo di farlo divenire una forma canonica. Per Lefebvre è necessario liberare Marx dalle briglie che lo hanno intrappolato nell'astratta uniformità del dogmatismo di partito, che lo hanno allontanato dal suo interesse per l'umano, e che contro tutte le intenzioni del marxismo scientifico, sono finite col relegarlo a un campo puramente teorico e formale. Il marxismo a lui contemporaneo gli appare impotente, esausto, esautorato.

È proprio nei testi della giovinezza Marx ed Engels attaccano ferocemente e con disprezzo la Logica hegeliana perché essa non ha niente a che fare con la realtà umana, ma appare piuttosto come la storia esoterica dello spirito astratto, come un processo che scorre facendo pian, piano apparire l'albero genealogico della Sacra Famiglia: «il figlio genera il padre, lo spirito la natura, il concetto la cosa, il risultato il principio»⁶¹. Ogni concetto toccato dalla penna di Hegel sembra tramutarsi immediatamente in categoria logica⁶².

Ma è con la pubblicazione inedita dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* che è possibile gettare luce sull'evoluzione del pensiero di Marx, che fornisce un ponte tra gli scritti precedenti e successivi, dimostrando come la teoria economica successiva non appaia in maniera brusca distruggendo il percorso fatto, ma che piuttosto si edifichi

⁶¹ Lefebvre, H., *Il materialismo dialettico*, cit., p. 62.

⁶² *Ibidem*.

proprio a partire da quell'umanismo chiarito e arricchito come concreto⁶³. Il materialismo dialettico dimostra così di essersi formato e sviluppato proprio a partire dalla dialettica:

partito dalla logica hegeliana il pensiero di Marx ha anzitutto negato questa logica in nome del materialismo, cioè di un empirismo conseguente. La scoperta dell'uomo carnale e naturale (materiale) fu il primo momento di questo sviluppo. Essa sembrava incompatibile con l'Idea hegeliana, con il metodo assoluto costruttore del suo oggetto astratto. Nondimeno questo umanismo superava il materialismo del secolo XVIII [...]; presupponeva la teoria hegeliana dell'alienazione e dava all'alienazione stessa una importanza decisiva attribuendole un lato buono e insieme uno cattivo, determinandola come un processo creativo⁶⁴.

Il legame della filosofia marxiana con quella di Hegel va ammesso e riconosciuto. Come scrive il filosofo, se prima Marx nega la dialettica poi la supera, la ricomprende e proprio perché è necessario superarla non può toglierla assolutamente, ma invece deve conservarla. Marx infatti, non elimina completamente il metodo dialettico, ma ne rimprovera il carattere astratto, perché favorendo l'Idea ha ridotto la densità del concreto a un movimento di puri concetti astratti e speculativi. Quello che allora accade alla dialettica nella traduzione marxiana è che:

dopo essere stata negata, si ricongiunge con il materialismo approfondito, ma ormai liberata dalla sua forma provvisoria e cristallizzata, l'hegelismo. Ha cessato di essere il metodo assoluto, indipendente dall'oggetto, per diventare il metodo scientifico di ricerca ed esposizione dell'oggetto stesso. La dialettica si inverte unendosi al suo contenuto reale⁶⁵.

È importante sottolineare che la lettura dell'opera di Marx da parte del gruppo dei Philosophes avviene proprio perché sollecitato dallo studio di Hegel che in quegli anni in Francia viveva un fenomeno di *renaissance* grazie soprattutto alle lezioni parigine di Alexandre Kojève, la cui lettura Lefebvre apprezzerà (discostandosi però dalla chiave interpretativa del desiderio) e di Jean Hyppolite. La lettura del filosofo di Treviri avverrà quindi senza alcuna mediazione, senza l'utilizzo di letteratura secondaria che in quegli

⁶³ *Ivi*, p. 80.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ivi* p. 81.

anni comprendeva interpreti del calibro di György Lukács e Karl Korsch⁶⁶, attenendosi il più possibile dunque ai testi originali.

Ciò che rende particolarmente interessante le opere di Marx agli occhi di Lefebvre, è l'aver consolidato il legame tra pensiero e azione, tra idea e prassi affermando che non sia possibile pensare uno senza l'altro. Lo sforzo del materialismo è quello di restituire al pensiero la sua forza attiva, quello stesso vigore che essa possedeva prima della separazione tra la coscienza e il lavoro⁶⁷. «L'uomo che agisce è l'elemento positivo, fondato su se stesso, del reale e della storia. Al di fuori di lui non ci sono che astrazioni»⁶⁸. Il soggetto della filosofia marxiana cessa di essere l'idea, il pensiero, e diviene l'uomo stesso di cui il pensiero, ora, non rappresenta che un predicato⁶⁹.

La componente ideale e speculativa sacrifica la realtà materiale e riduce il rapporto fra soggetto e l'oggetto ad astrazione speculativa⁷⁰, sostituisce l'uomo con la "coscienza che si auto-conosce":

*L'uomo è equiparato in Hegel all'autocoscienza. Ogni estraniamento dell'essere umano è quindi null'altro che estraniamento dell'autocoscienza. [...] L'estraniamento effettivo, che appare come reale, è anzi, secondo la sua più intima e nascosta essenza null'altro che l'apparenza (il fenomeno) dell'estraniamento dell'essere umano reale dell'autocoscienza. Per tale ragione la scienza che comprende questo si chiama "fenomenologia"*⁷¹.

L'uomo che abita il mondo nel frattempo viene assoggettato e ricompreso nella religione, nel diritto, nella politica e nella filosofia... la vita alienata è così riconosciuta come vera. L'uomo reale viene strappato da se stesso, sottomesso ai suoi stessi prodotti, quando questi ultimi presuppongono per la loro stessa esistenza un organismo, una mano, un cervello e degli occhi⁷². Gli uomini sono condizionati dal modo in cui producono la loro vita: «non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza»⁷³.

⁶⁶ Biagi, F., *Henri Lefebvre, una tetralogia dello spazio*, cit., p.16.

⁶⁷ Lefebvre, H., *Il materialismo dialettico*, cit., p. 57.

⁶⁸ *Ivi*, p. 76.

⁶⁹ Petrucciani, S., *Marx*, Carocci, Roma, p. 23.

⁷⁰ Lefebvre, H., *La sociologia di Marx*, cit., p. 14.

⁷¹ Marx, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 169.

⁷² Lefebvre, H., *Il materialismo dialettico*, cit., p. 97.

⁷³ Marx, K., *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1971, p. 13

Questa stessa coscienza è piuttosto il frutto di condizioni e presupposti: l'uomo non può giungere a coscienza fino a che non abbia prodotto una storia, una sua storia naturale che implica a) la produzione dei mezzi di sussistenza; b) la creazione di nuovi bisogni, dopo aver soddisfatto i primi e aver acquisito il relativo strumento (ed è proprio questo primo fatto storico a separare l'uomo dall'animale semplice); c) l'organizzazione della sua riproduzione; d) la cooperazione con gli altri individui al fine di gestire praticamente il lavoro sociale⁷⁴. «La coscienza è dunque un prodotto sociale fin dalle origini, e tale rimane»⁷⁵ ed è proprio per questo motivo che essa non solo è il risultato di un determinato modo di produzione storico, ma come vedremo nel Capitolo II, nel caso del modo di produzione capitalistico è determinata anche dalle mistificazioni necessarie alla sua sopravvivenza.

Il marxismo inoltre, contrariamente alle affermazioni del marxismo strutturalista, è ben lontano dall'affermare che l'unica realtà sia quella economica, piuttosto ne promuove la critica e il superamento, «al pari della religione»⁷⁶. Questo stesso destino economico è necessario che venga superato proprio perché relativo e provvisorio, proprio perché ambisce ad un atto creatore più grande, ovvero l'appropriazione e la coscienza da parte dell'uomo della sua possibilità di esistenza insubordinata e disalienata⁷⁷. Allontanando dal suo campo di competenza l'astrazione e la pretesa di un'oggettività scientifica inerte la Prassi è per Lefebvre

il punto di partenza e il punto di arrivo del materialismo dialettico e [...] serve a designare filosoficamente ciò che il senso comune chiama “la vita reale”: quella vita che è insieme drammatica e più prosaica di quella dello spirito speculativo. Lo scopo del materialismo dialettico non è altro che l'espressione lucida della Prassi, del contenuto reale della vita, e, in corrispondenza a ciò, la trasformazione della Prassi attuale in una pratica sociale cosciente, coerente e libera. [...]. La conoscenza e l'azione creatrice sono inseparabili⁷⁸.

⁷⁴ Lefebvre, H., *Il materialismo dialettico*, cit., p. 54.

⁷⁵ *Ivi*, p. 55.

⁷⁶ *Ivi*, p. 77.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ivi*, p. 89.

Metafilosofia

Si inserisce in questo contesto la critica che Lefebvre, riprendendo da Marx, farà alla filosofia, soprattutto a quella che si vuole pura e scientifica, scevra da ogni contaminazione esterna., ma anche alla metafisica, ovvero a quella specie di filosofia che surclassa il mondo fisico e il materiale nel tentativo di realizzare una scienza assoluta. L'intento di Lefebvre è quello di meticcicare la filosofia che possiede gli strumenti teorici, critici e di analisi con quelle discipline che hanno a che fare con lo studio della realtà sociale. La filosofia sta attraversando un momento di crisi e la sua capacità di volgere il suo sguardo alla realtà, alla prassi è per essa questione di vita o di morte.

La filosofia per potersi metamorfosare in metafilosofia non deve essere annullata o tolta di mezzo, piuttosto deve essere la protagonista di un processo di *dépassement*, o meglio dice Lefebvre, partecipare a un movimento di *Aufhebung*⁷⁹. La filosofia è stata in grado di scoprire l'*homo sapiens*, ma ha completamente ignorato una sua componente essenziale: quella dell'*homo faber*. Marx, che è riuscito a riscoprire quest'ultima determinazione dell'uomo ne ha determinate le istanze e le implicazioni: «per lui -infatti- l'*homo faber* non cessa di essere *sapiens*. Al contrario, questo ne realizza (grazie al suo superamento) quella unilateralità e definita come *sapiens*»⁸⁰. Se la filosofia è riuscita a riconoscere l'alienazione è proprio perché allo stesso tempo ha saputo distinguerla da quei *momenti*⁸¹ di vita autentica, in cui l'attività umana si svolge con naturalità e pienezza⁸².

Che cosa significa esattamente superare e oltrepassare la filosofia? Come abbiamo annunciato innanzitutto significa comprendere quale sia l'oggetto che debba essere superato, e questo si identifica con quel tipo di filosofia tendenzialmente speculativa, con l'ontologia e la metafisica, di cui la filosofia hegeliana rappresenta, già grazie all'analisi marxiana, l'apogeo⁸³.

⁷⁹ Lefebvre, H., *Metaphilosophy*, Verso, London, 2016, p. 22.

⁸⁰ *Ivi*, p. 18.

⁸¹ La trattazione del "momento", concetto fondamentale all'interno della filosofia lefebvrina, è rimandata al Capitolo II.

⁸² *Ivi*, p. 15.

⁸³ *Ivi*, 17.

In Hegel infatti, il superamento dell'alienazione avviene attraverso l'inveramento della filosofia nell'idea di Stato. Il culmine della libertà umana è raggiunto grazie all'assimilazione del cittadino con la razionalità totale dello Stato.

Solo nello stato, e in esso come singolo, l'uomo (individuale e sociale) raggiunge si realizza completamente. In esso l'individuo diviene totalità (uomo totale), nella pienezza di questo momento. La sua storia (che è la Storia), la sua nascita e la sua riproduzione tendono e si compiono nello Stato razionale⁸⁴.

Lo Stato raccogliere allora la totalità delle condizioni e delle possibilità, così la capacità creativa dell'individuo e della sua comunità si trova già realizzata in quel progetto più grande, essa si esaurisce nello Stato. L'essere e la coscienza allo stesso modo sono ancorati, tenuti fermi dalla razionalità immanente che tende e si esaurisce proprio nel progetto più che politico, filosofico.

Per Marx invece, il superamento della filosofia avviene tramite la prassi. La sua mossa è quella di estrarre il nocciolo del metodo hegeliano e adattarlo ai contenuti reali, all'azione, riabilitando allora la figura dell'*homo faber*:

con Marx a riapparire è il tempo inesauribile e insieme ad esso l'illimitata capacità creativa dell'individuo che è resa possibile dalla prassi. La Rosa del Mondo non è ancora nata. E il mondo (il tempo) sarà ancora in grado di generare dei fiori impensati. L'uomo finalmente libero raccoglierà questi fiori vitali e in nessun modo il mazzo appassito della filosofia o quello falso della religione occulteranno ancora le catene del mondo⁸⁵.

Il metodo trattenuto è quello dell'*Aufhebung*, il suo svolgimento comprende al medesimo tempo l'abolizione e il superamento, ma il risultato di questo oltrepassamento non è tanto la cancellazione o l'annullamento del termine che viene tolto, quanto piuttosto il suo essere elevato ad un livello più alto. Il duplice significato del termine infatti *Aufhebung*, accoglie simultaneamente il senso del "trattenere" e del "preservare", tanto quanto quello

⁸⁴ Ivi, p. 34 (traduzione mia).

⁸⁵ Ivi, pp. 35-36.

del “far cessare”, del “metter fine”⁸⁶. Nel superamento della determinazione parziale, continua Lefebvre, è possibile scorgere un momento di indeterminazione e di apertura, si avverte finalmente la possibilità concreta di un progetto, di realizzazione tramite azione.

Il superamento della filosofia allora non vuole toglierla di mezzo, piuttosto mira a farle superare la sua parziale e frammentaria comprensione della realtà. Questa filosofia che mira a superarsi ha l’obiettivo di ricomprendere la realtà come un tutto, non può più continuare a contribuire alla separazione delle scienze in quanto disciplina particolare: deve invece edificare il suo metodo a partire dal reale⁸⁷: non solo non dev’essere più metafisica (in senso letterale), ma anche meta-filosofia.

Questo oltrepassamento non mira a togliere di mezzo le contraddizioni, piuttosto ad accentuarle, perché ogni residuo che non può essere sistematicamente riassorbito si rivela assolutamente prezioso proprio perché irriducibile, rivoluzionario⁸⁸. Le contraddizioni, le differenze irriducibili vanno ricercate con metodo (metodo dei residui) perché è proprio la potenza del residuale a lasciare aperta una breccia del possibile⁸⁹. L’attività della *poiesis*, ovvero quell’azione insieme creativa e produttiva, non conosce alienazione ed è inaugurata proprio dal carattere residuale tipico della realtà fisica e sociale. La *poiesis* inoltre, proprio perché nel suo esercizio più profondo e autentico è un momento di totale presenza, costituisce la base per la realizzazione dell’uomo totale⁹⁰.

Se il superamento della filosofia mira a togliere di mezzo la speculazione per trasformare la realtà, è anche cosciente del fatto che il superamento sia necessario per realizzare la possibilità dell’uomo totale. Così l’autentica “vita filosofica”⁹¹ si inaugura nel momento in cui la filosofia che l’aveva teorizzata, viene oltrepassata⁹². «Il divenire filosofia del mondo è contemporaneamente il divenire mondo della filosofia. La sua realizzazione è assieme il suo crepuscolo»⁹³.

⁸⁶ Hegel, G. W., *Scienza della logica*, Laterza, Bari, 2008, p. 100, Lefebvre, *Metaphilosophy*, cit., p. 22.

⁸⁷ Lefebvre, H., *Metaphilosophy*, cit., p. 39.

⁸⁸ *Ivi*, p. 295 e successive.

⁸⁹ *Ivi*, p. 301.

⁹⁰ *Ivi*, pp. 305 e 308.

⁹¹ Lefebvre, H., *Il materialismo dialettico*, cit., p. 135.

⁹² Lefebvre, H., *Metaphilosophy*, cit., p. 324.

⁹³ Marx, K., *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, (curated by) Easton L., Guddat, K., Doubleday, New York, 1967, p. 62.

Marx, Engels e lo spazio

Essendo una delle principali tematiche del presente testo quella dello spazio ci sembra giusto trattare brevemente il rapporto di Marx ed Engels con le tematiche urbane e spaziali.

In Marx⁹⁴ l'attenzione nei confronti dello spazio non è mai esplicita, piuttosto essa è riscontrabile implicitamente quando egli tratta la diversificazione dei modi di produzione (nello specifico ne *L'ideologia Tedesca*) o quando affronta la questione della proprietà e della rendita fondiaria (ne *Il Capitale*).

Nel pensiero marxiano una prima distinzione legata ai modi di produzione viene fatta tra oriente e occidente: nel primo caso il modo di produzione dominante è quello che Marx denomina “asiatico”, ovvero una forma costituita prevalentemente da comunità contadine organizzate in villaggi, in cui sono presenti forme comuni della terra, i cui prodotti sono distribuiti equamente. L'individuo che partecipa a questo modo di produzione si percepisce prima di tutto come parte di una comunità e il suo rapporto con il potere politico (che generalmente ha la forma di un impero) è di tipo verticale, ovvero mediato da estese burocrazie.

In occidente invece, il modo di produzione più recente è quello capitalistico, ed esso si è affermato proprio grazie all'egemonia della città sulla campagna, sorpassando il modo di produzione precedente basato sulla gestione dei feudi. Il fatto che la città predomini sulla campagna è prima di tutto un fatto economico nel senso che l'economia industriale tipica di quello spazio va pian, piano a sostituirsi a quella di tipo agrario, ma lo sviluppo e il progresso stessi di questa città dipendono naturalmente dallo sviluppo mirato di una serie di infrastrutture e reti di trasporti, ad esempio, perché non solo la città capitalista non può più essere solo autosufficiente, ma le è necessario, per perorare il processo di accumulazione ed espandersi fisicamente, edificare una serie di rapporti con quel territorio che sta al di fuori del suo diretto dominio.

Il processo di espansione della città necessariamente provoca degli sconvolgimenti a quel territorio e a quell'economia rurale che le sono subordinati, un

⁹⁴ Per la parte su Marx ho fatto riferimento in particolare a Salomone, N., *Karl Marx: spazio urbano e coscienza di classe*, in *Lezioni di Sociologia urbana*, Nuvolati, G., (a cura di) Il Mulino, Bologna, 2011.

esempio al riguardo è quello della pratica delle *enclosures*, diffuso in Inghilterra nel XVI secolo che prevedeva la recinzione di terreni di proprietà comunale al fine di ottimizzare lo spazio adibito al pascolo ovino. Questo tipo di pratica era anzitutto necessaria per fornire materiale all'industria tessile, che grazie a questo tipo di implementazione riesce a dare un grande impulso alla produzione legata al mercato tessile che, producendo del surplus può dedicarsi anche al commercio internazionale. Pensiamo anche al già citato sviluppo della rete dei trasporti, nello specifico alla diffusione e al miglioramento delle reti ferroviarie, questo tipo di innovazioni comportano l'espropriazione di ampi pezzi di terreno originariamente adibiti se non all'agricoltura, quantomeno alla vita rurale.

La città per Marx è il luogo del mutamento per antonomasia, il suo accrescimento, anche fisico e spaziale comporta necessariamente un conflitto di classe. Si inserisce a questo proposito il lavoro dell'amico e collega di Marx Friedrich Engels il cui contributo sulla questione abitativa della classe operaia è particolarmente ricco di spunti e in alcuni punti molto attuale. Il contributo di Engels sarà particolarmente utile alle ricerche sullo spazio di Lefebvre, quest'ultimo inoltre, ne *Il marxismo e la città* sottolineerà l'importanza del contatto tra i due intellettuali tedeschi, affermando che Engels sarà la chiave di volta per Marx perché in grado di fargli abbandonare il «candore speculativo» a cui invece sostituisce un certo «humor, non senza una punta di immoralismo».⁹⁵

Ne *La questione delle abitazioni*⁹⁶ Engels illustra il cambiamento che la rivoluzione industriale ha comportato grazie all'introduzione di macchinari su scala industriale. Questi infatti portano alla svalutazione del manufatto, il prodotto tipico dell'industria domestica e ovviamente al calo degli introiti che costringe i lavoratori domestici alla fame. La fatidica conseguenza di questo passaggio è l'urgenza provata dai lavoratori legati al mondo rurale di trovarsi un'occupazione differente per poter continuare a sopravvivere e a sostentarsi. Nella polarizzazione campagna-città l'alternativa più prossima alla vita rurale è la vita urbana, è proprio nella città infatti che si condensano le nuove grandi industrie che hanno soppiantato quelle domestiche. Il lavoratore agricolo è allora costretto fisicamente a trasferirsi, ad abbandonare la propria casa per divenire un proletario⁹⁷.

⁹⁵ Lefebvre, H., *Il marxismo e la città*, cit., p. 35.

⁹⁶ Engels, F., *La questione delle abitazioni*, Cluva, Venezia, 1971, p. 3 e successive.

⁹⁷ *Ibidem*.

Ciò che prima era ritenuto essenziale e considerato la base di un relativo benessere del lavoro agricolo e artigianale, ovvero il possesso di una casa propria, di un campo e di un telaio, che lo vincolavano allo spazio domestico, sotto il dominio dell'industria diviene inessenziale, di second'ordine:

il possesso della casa e del giardino era diventato ora molto meno importante della possibilità di muoversi liberamente di chi non possiede nulla. Nessun lavoratore di fabbrica avrebbe fatto il cambio con il tessitore a mano rurale che andava lentamente, ma sicuramente morendo di fame⁹⁸.

Le masse contadine che migrano verso la città danno origine ad un vero e proprio problema legato alla carenza di abitazioni. La città non è fisicamente pronta ad ospitare improvvisamente queste grandi quantità di nuovi lavoratori, non lo sono le strutture edilizie, né le strade, né le infrastrutture⁹⁹. Gli operai sono costretti a sopportare modalità di vita riprovevoli che comportano percentuali altissime di mortalità: stipati in costruzioni strette, mal costruite e poco areate, in condizioni igieniche paradossali, circondati da rifiuti e da esalazioni miasmatiche¹⁰⁰. Essendosi questi liberati dei loro unici beni di proprietà appartenenti alla sfera rurale e dovendo sopravvivere in un contesto nuovo, degradante e insalubre, sono obbligati ad accettare l'unica condizione che possono sopportare economicamente e che li costringe a vivere in spazi troppo stretti e inadatti alla frequentazione.

La condizione spaziale dei quartieri operai è quella della segregazione: la città, infatti «è costruita in modo singolare e si potrebbe abitarvi per anni e entrarvi e uscirne ogni giorno senza mai venire a contatto con un quartiere operaio o anche soltanto con operai»¹⁰¹. Se da un lato il lavoratore agricolo vede il raffinarsi dei suoi bisogni e i mezzi per soddisfarli, dall'altro le sue condizioni di vita si riducono ad uno stato brutale e animale. Egli è costretto a pagare per vivere in una “caverna”, a pagare il suo “sepolcro”.

⁹⁸ *Ivi*, p. 9.

⁹⁹ *Ivi*, p. 3.

¹⁰⁰ Engels, F., *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Editori Riuniti, Roma, 1992., p. 66.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 84.

Ma la carenza di abitazioni non si riduce a solo problema quantitativo, ma anche qualitativo, sono infatti note le condizioni di sovraffollamento e di scarsità igieniche che riguardano gli alloggi del proletariato e anche l'aumento dei fitti dato dalla domanda crescente che spesso costringe alcuni, specie il sottoproletariato, a non riuscire nemmeno a trovare un tetto¹⁰².

Ma questo problema dell'insufficienza di abitazioni non lo è tanto in sé, quanto piuttosto si rivela essere uno degli inconvenienti che derivano dal sistema capitalistico. La carenza di spazi abitativi infatti, non riguarda solo le classi meno abbienti, ma anche quelle che sono riconoscibili all'interno della piccola borghesia¹⁰³.

Engels inoltre, anticipa lucidamente il concetto di gentrificazione quando spiega che l'espansione del nucleo cittadino verso l'esterno conferisce ad alcune zone prima periferiche o classificati come sobborghi, un valore del tutto artificiale, che continua a crescere mano, a mano che il tessuto urbano si espande. Alcuni edifici addirittura, non rispondendo più agli standard della nuova classe insediata vengono necessariamente abbattuti e sostituiti con altri. Paradossalmente accade anche che all'abbattimento di questi edifici a scopo abitativo succeda la costruzione di negozi, magazzini ed edifici pubblici¹⁰⁴.

Diverse soluzioni sono state proposte dai contemporanei di Engels, a partire dalle proposte del socialismo utopista, che chiede che ad ogni proletaria sia riconosciuta la proprietà di un'abitazione, alle mascherate soluzioni proposte dalla "borghesia umanitaria". Di fronte alla paura di veder i propri operai sterminati da epidemie date dalla scarsa igiene (e di venirvi contaminati)¹⁰⁵ gli imprenditori si mobilitano attraverso la promozione di associazioni, libri proposte legislative. Questa borghesia ingentilita agisce anche direttamente costruendo delle vere e proprie "colonie" in cui ospitare i propri dipendenti o dando vita a delle *Building Society*¹⁰⁶, ovvero società filantropiche il cui fine ultimo altro non è che la speculazione edilizia¹⁰⁷.

¹⁰² Engels, F., *La questione delle abitazioni*, cit., p. 15.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ivi*, pp. 16-17

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 35.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 54.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 50.

Altri propongono che sia lo Stato a doversi occupare della questione degli alloggi, ma esso si dimostra non solo incapace, ma anche contrario ad una risoluzione di questo problema, perché esso altro non è che il potere collettivo e organizzato delle classi dominanti, dei proprietari terrieri e dei capitalisti che hanno tra i loro interessi quello di sfruttare e di mantenere in uno stato di necessità permanente i contadini e gli operai¹⁰⁸.

Il solo e unico modo che la borghesia ha e ha adottato per risolvere radicalmente la questione delle abitazioni è “il metodo haussmann”¹⁰⁹:

[con esso] non intendo esclusivamente la maniera tipicamente bonapartista del parigino Haussmann di tracciare strade lunghe, dritte e larghe nel mezzo dei fitti quartieri operai o di erigere grandi edifici di lusso [...]. Intendo [piuttosto] la prassi, ormai generale della demolizione dei quartieri operai, specialmente quelli situati al centro delle nostre grandi città, sia che essa sia effettuata per risanarla o abbellirla, sia che serva per soddisfare la domanda di locali grandi e centrali ad uso commerciale, sia per esigenze di traffico, come apertura di strade, ferrovie ecc. il risultato è dappertutto lo stesso anche se il motivo iniziale è vario: i vicoli e i vicoletti più scandalosi scompaiono fra le più alte felicitazioni reciproche dei borghesi per questi enormi successi¹¹⁰.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 61.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 64.

¹¹⁰ *Ibidem*.

Capitolo II

La critica dello spazio e della vita quotidiana

Le origini: lo spazio e la *polis*

Quando Lefebvre accusa i colleghi filosofi di aver trascurato la questione dello spazio egli ha in mente proprio la filosofia greca, pensiero che si genera proprio a partire da una riflessione sulla città, pensiero però che con la storia della filosofia europea va pian, piano dimenticandone l'importanza¹¹¹. Il rapporto della filosofia con lo spazio allora non è affatto nuovo, ma si situa proprio alla sua nascita della disciplina, instaurando con essa un rapporto di interdipendenza: allo sviluppo della *polis* greca¹¹² infatti, corrisponde la nascita della filosofia occidentale¹¹³. Nella fattispecie, la filosofia nasce proprio nelle “colonie” ioniche dell'Asia Minore: le *apoikies*, ovvero quelle *poleis* di nuova fondazione che da etimologia sorgono *apo-oikos*, lontane da casa e dalla madrepatria¹¹⁴. Non a caso

¹¹¹ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 38.

¹¹² Il culmine della civiltà greca è identificato con il V secolo a.C., quando Atene si erge a vero e proprio modello culturale e politico: è l'età di Pericle, quella in cui si assiste al compimento del modello democratico, un sistema virtuoso e perfettamente funzionante, dove le cariche politiche rivestite dai cittadini sono addirittura retribuite. Dal punto di vista culturale è il periodo d'oro della *polis*: filosofia e arte raggiungono il massimo del loro splendore, l'acropoli, ancora distrutta, viene ricostruita e ampliata, viene eretto il Partenone al cui interno spicca la celebre statua crisoelefantina in oro e avorio. È interessante sottolineare come lo splendore ateniese sia mantenuto principalmente da un'opera di sfruttamento coloniale e imperialista: se da un lato ad una città è permesso un tale sfarzo economico, dall'altro essa sfrutta abbondantemente i proventi (*phoroi*) delle città sue alleate, alcune delle quali saranno costrette a mutare il proprio statuto da *apoikia* a *cleruchia*. Quest'ultima forma infatti, diversamente dalla prima che conserva una sua autonomia, è un territorio sottomesso che risponde allo stretto controllo della madrepatria. Essa è considerata un territorio subordinato per questo motivo il suo suolo è considerato come concesso in usufrutto, non di proprietà delle popolazioni insediate.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Interessante notare l'eccezionalità delle *apoikies*, ovvero quelle città che venivano fondate lontano dalla patria. Il fenomeno di “colonizzazione” si verifica a partire dal sovraffollamento della *polis* madrepatria, in

la riflessione presocratica sul principio/principi «si configura spesso come una ricerca sul potere o i poteri che dominano e governano i processi della natura», come per esempio il *nous autokrates* di Anassagora. «I tentativi di rispondere alla domanda su che cosa legittimi il potere e la dialettica che da essi si origina, innervano dal canto loro l'intera riflessione politica greca nell'età classica»¹¹⁵. L'esperienza greca rappresenta una testimonianza vivida della relazione ineliminabile tra spazio e politica, che nell'evoluzione della storia della filosofia è andato perdendosi e che qui cercheremo brevemente di approfondire.

È noto che la traduzione di *polis* in città sia molto limitante poiché il primo termine è principalmente legato all'accezione di comunità più che a quella di territorio: una *polis*, infatti è anzitutto l'insieme dei cittadini che la abitano e che partecipano attivamente e praticamente al suo sviluppo: «la città è fatta d'uomini: non di mura, né di navi vuote di uomini»¹¹⁶. Quella greca è un particolare tipo di città-stato, la cui nascita avviene per *sinecismo*, *συνοικισμός* (*sin-oikèò*), ovvero per aggregazione di diverse comunità autonome, che decidono, per differenti motivazioni, di unirsi e avvicinarsi per costituire un nucleo abitativo compatto.

È impossibile pensare a una *polis* senza i suoi cittadini, ogni greco si pensa prima di tutto come cittadino della stessa, egli per Aristotele può essere definito uno *zoon politikon*¹¹⁷. «L'uomo è per natura un animale socievole», la polis di conseguenza

cui scarseggiano i terreni utili da redistribuire ai cittadini. Come sottolinea anche Lo Sardo, in *Verso il canone della polis*, in *La città greca antica: istituzioni società e forme urbane*, Greco, E. (a cura di), Donzelli, Roma, 1999, il fenomeno di fondazione si impone in primis come operazione di divisione. La divisione che viene effettuata dall'ecista è sicuramente di ordine geometrico, proprio perché la porzione di terra assegnabile deve essere ripartita equamente. Il processo di fondazione di una città coloniale avviene prima di tutto con la suddivisione geometrica, il calcolo esatto e ragionato degli spazi. Queste città di nuova fondazione rispondono a dei criteri razionali e ricordano la struttura delle successive città ispano-americane coloniali di cui parla Lefebvre ne *La produzione dello spazio*, cit., p. 158, in cui però tale ripartizione dello spazio è pensata per operare l'estorsione e il saccheggio delle risorse locali, sia mobili che immobili a vantaggio dell'accumulazione dell'Europa occidentale. Non a caso allo spazio originario viene impresso un ordine di tipo geometrico e astratto che ha lo scopo di razionalizzarlo e organizzarlo per ottimizzarne il controllo e l'estrazione delle risorse.

¹¹⁵ Vegetti, M., *Chi comanda nella città, I Greci e il potere*, Carocci: Roma, 2017. p. 28 e successive.

¹¹⁶ Estratto dal discorso di Nicia all'esercito ateniese contro Siracusa, Tucidide, *Storie*, VII, §77.

¹¹⁷ Troviamo l'espressione *zoon politikon* anche in Marx che trasvaluta però l'accezione aristotelica del termine. In particolare, nell'*Introduzione a Per la Critica dell'economia politica* egli afferma che parlare dell'uomo come individuo isolato, "pescatore" e "cacciatore" sia una "robinsonata", una rarità o meglio ancora un'irrealtà. «L'uomo non solo è un animale sociale, ma anche un animale che solo in società può isolarsi. La produzione del singolo, del tutto al di fuori della società, è una rarità, che può capitare ad un individuo civilizzato che sia stato gettato dal caso in una condizione selvaggia». Inoltre, la presenza del concetto di *zoon politikon* nelle opere tarde di Marx della mette in luce la permanenza di un'antropologia

rappresenta la forma più naturale e perfetta di organizzazione della comunità umana, poiché proprio in essa vi è permesso il fiorire delle virtù associative. Ciò che appare chiaro sin da subito è: 1) la rilevanza della dimensione spaziale che caratterizza la nascita della *polis*; 2) il necessario rapporto tra il cittadino e la città; 3) la dimensione politica contemporaneamente centrale e puntiforme.

La costituzione di una *polis* è un processo rintracciabile fisicamente, è una forma di insediamento su un territorio da parte di più comunità. Essa riguarda lo spostamento orizzontale di popolazioni verso un polo, il movimento di un gruppo verso un punto particolare di sedimentazione. Quando nasce la polis il potere politico si accumula nello spazio cittadino, si aggrega, definisce la sua estensione. Come argomenta Vegetti, «la società e la cultura greche hanno preso forma in un vuoto di statualità, di autorità religiosa, di tradizione, nello spazio di una crisi di sovranità [...] in cui il potere doveva dunque venire di volta in volta giustificato e legittimato»¹¹⁸.

Il potere non è più raccolto intorno al palazzo reale, ma piuttosto è portato *es meson*, nel mezzo, al centro dell'insediamento urbano, nell'*agorà*. Il forte legame tra *meson*, lo spazio mediano e condiviso e *koinòn*, la cosa comune, la comunanza, spiega la suddivisione del potere all'interno della *polis* gestito democraticamente con il sistema della rotazione e del sorteggio.

Il ricorso a un'immagine spaziale per esprimere la coscienza che un gruppo umano prende di se stesso [...] riflette l'avvento di uno spazio sociale completamente nuovo. Le costruzioni urbane, in effetti, non sono più raggruppate come prima attorno a un palazzo reale, circondato da fortificazioni. Ora la città ha il suo centro nell'*agorà*. [...]. La città stessa si circonda di mura, proteggendo e delimitando nella sua totalità il gruppo umano che la costituisce. [...]. Questo quadro urbano definisce infatti uno spazio mentale¹¹⁹.

Il territorio è modellato politicamente e socialmente, esprime materialmente la necessità di creare delle zone di riconoscimento istituzionale e altre di separazione: tutto

negata dal marxismo strutturalista. Basso, L., *L'uomo come zoon politikon, Società, comunità e associazione in Marx*, Consecutio Rerum, 22/10/2013, <http://www.consecutio.org/2013/10/luomo-come-zoon-politikon-societa-comunita-e-associazione-in-marx/>.

¹¹⁸ Vegetti, M., *Chi comanda nella città?*, cit., p. 13.

¹¹⁹ Vernant, J.P., *Le origini del pensiero greco*, Editori Riuniti, Roma, 1984.

ciò che circonda la *polis*, infatti, viene a definirsi per contrasto con quest'ultima. L'*eschatià*, per esempio è quello spazio che separa la *polis* e il mondo esterno, lo spazio della comunità da quello che non le appartiene. Il centro politico definisce la propria identità in forma contrastiva poiché instaura un legame forte e organico tra il centro e la periferia che sta fuori: la *polis* è un'entità che si riconosce e si struttura anche per distinzione rispetto all'esterno¹²⁰.

«L'*habitus* greco dello spazio è inscindibilmente sociale e mentale»¹²¹, tutto ciò che è fuori dalla *polis* infatti, appare allo sguardo del cittadino come altro, diverso, selvaggio: questo spazio non è neutro, è piuttosto non vincolato, non politico. Il cittadino che superi l'*eschatià*, inoltre, non è più tale, perde la sua identità politica. Le mura della città appaiono come una membrana di legittimazione, essa si interpone tra ciò che è centro e ciò che non lo è, tra ciò che risponde a dei principi e ciò che è *chaos*¹²².

Lo spazio di competenza della *polis* inoltre, non è in nessun modo legato al mondo del commercio, del mercato: i greci per gli scambi di ordine economico ricorrevano a città esterne (gli empori), oppure a luoghi nei pressi della città (ad esempio il Pireo). In rari casi gli spazi adibiti allo scambio di merci si trovavano all'interno delle mura cittadine, ma in questi casi erano visibilmente delimitati da cippi di confine, di modo da sottolinearne i contorni perché ogni lo spazio dell'emporio è considerato un porto franco in cui vigono speciali norme. Lo spazio del commercio, diversamente che nel Medioevo viene distanziato da quello della cittadinanza¹²³.

In greco il termine πολιτικά racchiude entrambi i sostantivi *polis* e *techné*, mostrando lo stretto legame tra lo spazio comunitario e la sua amministrazione e governo. La città greca attraverso i suoi ordinamenti, le sue istituzioni e le sue strutture educa i suoi uomini, operando una vera e propria ortopedia del corpo civico¹²⁴: la *paideia* ad Atene

¹²⁰ Lombardo, M., *La polis: società e istituzioni*, in *La città greca antica: istituzioni società e forme urbane*, cit., p. 8.

¹²¹ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 238

¹²² Interessante notare come il significato di Chaos nella *Teogonia* di Esiodo (ca. VIII-VII secolo a.C.) non risponda tanto all'attuale connotazione di disordine, ma starebbe piuttosto a rappresentare uno spazio (non-spazio) "vuoto", "aperto", "una voragine", comunque non riempito, né ordinato, uno spazio indistinto. È assenza di massa, di forma, di pienezza.

¹²³ *Ivi* p. 260.

¹²⁴ Vegetti, M., *Chi comanda nella città*, cit., p. 28. Anche Vernant, *Le origini del pensiero greco*, cit.: «la virtù è il frutto di una lunga e penosa *askesis*, di una disciplina dura e severa, la *melete*; essa mette in azione una *epimeleia*, un controllo vigilante su se stessi, un'attenzione incessante per sfuggire alle tentazioni del piacere, alla *hedonè*, all'attrazione della mollezza e della sensualità, la *malachia* e la *tryphè*, per preferire

come l'*agoghé* a Sparta correggono deviazioni e intemperanze, formano e direzionano il cittadino attraverso una serie di istituzioni politiche e religiose.

Ma a formare il “miglior cittadino” è soprattutto la legge con cui egli si misura per tutto l’arco della sua vita¹²⁵. Nel caso specifico di Atene, la legge della città si esprime e si concretizza nelle istituzioni: il *nomos* si manifesta nelle assemblee, al tribunale, nei teatri e nelle feste pubbliche. L’ampliamento e lo sviluppo edilizio corrono di pari passo con quello politico, basti pensare alla riforma soloniana della *Boulé* per cui risultano necessari nuovi edifici che ne ospitino l’esercizio. La legge necessita per la sua espressione di spazi congrui, che possano accogliere e legittimare, diffondere e perequare il potere politico.

Come specifica Lefebvre, lo spazio greco «è già pienamente formato, [...] è la felice disposizione dei focolari, da quelli domestici a quello della polis, attorno a una altura ben scelta [l’acropoli], ben situata, illuminata dal sole». La sua organizzazione e la distribuzione delle masse rispondono ai criteri del *kosmos*, nel continuo tentativo di allontanare la *dysnomia*. Tutto nello spazio greco è ordinato secondo dei principi di natura politica e religiosa, tutto risponde ad un ordine voluto dagli uomini e dagli dei. Nulla nella polis appare come decorativo perché forma e struttura sono legate indissolubilmente, rispondendo semplicemente ai principi dell’ordine cosmico.

Anche la statuaria è di ordine sacro, razionale e ordinato: tutte le sculture ritraggono personaggi legati alla mitologia e le uniche rappresentazioni “umane” sono quelle dei tirannicidi, che hanno impedito il declino della democrazia, ritraggono dunque delle figure umane (divinizzate nei tratti) che hanno impedito all’ordine politico di essere compromesso. Nell’architettura greca inoltre:

le travi e gli architravi, i loro appoggi e supporti, regolano l’organizzazione dello spazio e la distribuzione delle masse. Le colonne (doriche, ioniche, corinzie) costituiscono “gli ordini”, che a loro volta fanno parte sia della costruzione che della decorazione. Il cosmo

ad esse una vita tutta votata al *ponos*, allo sforzo penoso». Il termine “ortopedia” in questo senso è utilizzato anche da Foucault in *Sorvegliare Punire*.

¹²⁵ Platone, *Critone*, dialogo in cui Socrate e il suo allievo Critone discutono della “giustizia” e delle leggi.

si dispone armoniosamente come una bella chioma sopra una nobile fronte, senza dissociare il buono dal bello¹²⁶.

Le cariatidi che sorreggono il peso delle colonne del tempio dell'Eretteo, tempio dedicato ad Atena Poliade (dea protettrice della città di Atene) risultano forti e immobili, statiche e attente. La loro presenza non risulta decorativa, piuttosto l'armonia e la somiglianza delle forme richiama all'ideale estetico di *kalokagathia*, che è insieme morale e fisica. Quelle donne che sostengono il perimetro della loggia del tempio ne assicurano la stabilità, mentre il loro sguardo fisso, fiero e irreprensibile domina e controlla l'intero spazio della città dalla collina dell'acropoli. La loro presenza è di nuovo un richiamo all'ordine, alla stabilità, alle leggi: le cariatidi in qualche modo ricordano la *politia*, ovvero l'insieme delle leggi, la costituzione e l'ordinamento della città¹²⁷.

Che cos'è, allora, lo spazio? «Lo spazio (sociale) è un prodotto (sociale)»

Dopo aver analizzato il rapporto della grecità con lo spazio, torniamo a concentrarci su Lefebvre. La sua intenzione è quella ritornare ad indagare il concetto a partire dal suo carattere politico, eliminandone il carattere puramente astratto e geometrico che la filosofia vi ha instillato nel momento in cui lo ha astrattamente relegato al mondo della geometria e della matematica¹²⁸. L'obiettivo del filosofo è quello di studiare lo spazio nella sua accezione concreta sottolineando la rilevanza di quell'insieme di rapporti materiali che lo condizionano, lo caratterizzano e che soprattutto lo producono. Iniziare a considerare lo spazio in questo senso significa invertire lo sguardo: da concetto passivo, diviene luogo attivo e dell'attività in cui si avverano la possibilità e la realtà delle

¹²⁶ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., pp. 247-8.

¹²⁷ «La polizia è ciò che deve assicurare lo splendore dello stato», ancora «la polizia è essenzialmente urbana». Foucault, M., *Lezione del 29 marzo 1978 e Lezione del 5 aprile 1978 in Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano, 2005.

¹²⁸ Per una trattazione sintetica, ma esplicita e sistematica della relazione spazio-geometria si suggerisce la consultazione di Elden, S., *The Birth of Territory*, Chicago-London, Chicago University Press, 2013. In particolare il paragrafo *The Geometry of the Political*, del capitolo IX. La geometria del politico è analizzata a partire da Cartesio: «Descartes's view of space outlined in the Discours, and elaborated in the Geometry as measurable, mappable, strictly demarcated, and thereby controllable, is precisely that which underpins the modern notion of political rather than solely geographical borders, the boundaries of states. Descartes's view of space is as radical a break from the geometry of Euclid (which, crucially, and despite the common assertion, includes no notion of space)».

interazioni sociali. Lo spazio è il territorio privilegiato della pratica e dell'esperienza dei corpi¹²⁹.

Si comprende maggiormente l'urgenza di questa questione se teniamo in considerazione il percorso fatto nel Capitolo I, ovvero quel Lefebvre che utilizza il marxismo come lente di analisi e come mezzo per interpretare il concreto. Quello che preme al filosofo è la necessità di prendere le mosse dalla realtà materiale, di sopprimere le categorie logiche vuote e astratte che permeano la tradizionale scienza dello spazio e che dimenticano il ruolo della prassi umana nella metamorfosi dello spazio-territorio. Uno spazio così concepito è anche e soprattutto capace di rappresentarsi positivamente, come passibile di trasformazione, come luogo privilegiato per la lotta sociale: la lotta di classe per Lefebvre, è inscritta nello spazio.

Lefebvre ci tiene a chiarire che lo spazio non è un oggetto dato, privo di qualsiasi relazione con l'uomo, in cui egli ci si trovi casualmente gettato e collocato. Lo spazio non è nemmeno semplicemente il luogo grazie al quale egli conosce il mondo grazie all'esperienza dei sensi. Non intende nemmeno dire che l'uomo nella relazione che instaura con lo spazio che vive ne colga semplicemente delle istruzioni occultate dietro ad una codicologia o ad una semiotica promulgata dal potere. No, Lefebvre afferma che lo spazio è un prodotto dell'uomo, in cui egli si proietta, si ritrova, tramite il quale si costruisce e si rispecchia.

«Lo spazio sociale è un prodotto sociale»¹³⁰: ma che cosa significa esattamente considerare lo spazio come un prodotto? Nel capitolo inaugurale de *La produzione dello spazio* Lefebvre chiarisce perché scelga proprio il termine “produzione” e che cosa intenda quando afferma che lo spazio è un prodotto. Nella fattispecie, il filosofo prende

¹²⁹ A questo proposito è interessante accennare al rapporto implicito che esiste tra la teoria dello spazio di Lefebvre e la fenomenologia materialistica di Merleau-Ponty. Nonostante Lefebvre si dimostri scettico nei confronti della fenomenologia, troviamo in lui la convinzione che la percezione non si fermi al solo “*mind level*”, ma che sia invece strettamente intrecciata con la pratica spaziale, che abbia a che fare soprattutto con la relazione tra corpo e ambiente. Come in Merleau-Ponty “spazialità” e “corporeità” non sono separabili, se non operando un'astrazione concettuale. Il lavoro sviluppato da Merleau-Ponty ne *Fenomenologia della Percezione* (1945) avviluppa i concetti di “spazio”, “tempo” e “mondo vissuto”. La percezione si costituisce come totalità, non come somma di elementi separati, l'esperienza che ne deriva è sensorialmente unitaria. Allo stesso modo, per Merleau-Ponty, spazio e corpo sono inseparabili, nel senso che non esistono a prescindere l'uno dall'altro, come punti zero, piuttosto solo uno nell'altro acquisiscono senso. Schmid, C., *Henri Lefebvre's theory of the production of space: towards a three-dimensional dialectic*, in *Space, Difference, Everyday life*, cit., pp. 37-39.

¹³⁰ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 48.

in prestito la nozione di produzione marxiana, «un concetto elaborato dalla filosofia, ma che la supera»: ovvero quel processo attraverso cui l'uomo si appropria della natura e la trasforma, generando consequenzialmente una determinata organizzazione sociale e uno specifico complesso di rapporti.

In primis, lo spazio si può definire come prodotto perché viene manipolato e predisposto a partire da una materia prima, la natura: questa viene modellata attraverso l'esercizio di un'attività che mira alla realizzazione di una finalità, di un obiettivo. Diversamente dalla produzione naturale-animale, che è inconsapevole e inconscia, quella umana è caratterizzata da una razionalità immanente, ovvero è presente in essa una tensione che attraversa in toto l'azione tecnica. La *ratio* è proiettata sulla materia attraverso una serie di atti concatenati e interdipendenti che uno dopo l'altro portano al compimento di un'idea iniziale. L'attività produttrice si svolge consequenzialmente come appropriazione e umanizzazione della natura inerte, è il «passaggio incessante dalla *temporalità* alla *spazialità*», il concretarsi e la traduzione dell'idea nell'oggetto¹³¹.

Lo spazio infatti, può essere definito un prodotto anche perché nel suo farsi oggetto che si estrania dal produttore, gli si pone di fronte come altro, ma in maniera spontanea, come risultato del suo lavoro. L'oggetto che l'uomo crea attraverso la sua attività e il suo lavoro è proprio la proiezione della sua idea su di una materia prima che, prima manipolata e poi realizzata, si oggettiva, si fa oggetto compiuto. Questa sua idea concretizzata, questa materia che contiene la sua *ratio* proiettata, gli appare davanti come prodotto del suo lavoro, come oggetto finito, separato dal soggetto che lo ha creato, ma egli in essa può ritrovare se stesso come risultato: la cosa è lì presente come rispecchiamento del soggetto a cui lui ha comandato una forma. Egli nel prodotto del suo lavoro, nella fattispecie lo spazio, si trova iscritto, vede la traduzione del modo in cui egli esiste storicamente, della forma in cui produce e riproduce se stesso: collettivamente lo spazio è «la proiezione della società sul territorio»¹³².

Allo stesso tempo però, questo distacco del soggetto produttore dal suo oggetto, questa differenza, comporta l'oblio dell'attività che lo ha costituito: nel senso che l'oggetto finito è muto, non racconta l'attività progressiva che lo ha messo al mondo

¹³¹ *Ivi*, p. 91.

¹³² Lefebvre, H., *Il diritto alla città*, cit., p. 63.

e in un certo senso, se da un lato è il risultato del lavoro di uno o più individui, dall'altro occulta proprio quel medesimo lavoro che lo ha creato¹³³. Lo spazio in questo senso è dotato di "un involucro": ci viene qui spontaneo pensare che Lefebvre possa avere in mente proprio l'"arcano" che si nasconde dietro al *feticismo della merce*. Il prodotto non appare per quello che è, non mette in mostra la complessità del lavoro che lo ha prodotto, quanto piuttosto si erge come una forma che possiede naturalmente, oggettivamente e soggettivamente un valore. Questo maschera le modalità che lo hanno messo al mondo, l'articolazione dei rapporti sociali particolari che ne hanno permesso l'esistenza¹³⁴.

Allora, quest'oggetto-spazio che è costantemente sotto il giogo della vista è d'altro canto uno sconosciuto perché se ne disconoscono i processi attraverso il quale esso è reso quello che è: ovvero il luogo che quotidianamente assorbiamo e assimiliamo e da cui siamo costantemente, attraverso il nostro adoperarlo, assorbiti. Lo spazio assume un carattere "mistico" e "soprasensibile", se da un lato contiene, implica e dissimula i rapporti sociali la sua visibilità ed evidenza sensibile non ne assicurano la leggibilità¹³⁵.

La produzione dello spazio si origina da una forza che manipola la materia prima, la natura, nel caso di luoghi rurali o incontaminati, o si rinnova quando agisce su uno spazio già costituito, che necessita per svariate ragioni di essere rimanipolato. Queste forze produttrici non sono altro che quelle figure legate alla realizzazione dello spazio a partire da una disposizione o un ordine: per esempio possiamo individuare la figura operaio che ha a che fare direttamente con i materiali di costruzione, l'architetto che è deputato alla progettazione del lavoro e l'ingegnere che ne verifica l'attuabilità e la regolarità, sono inoltre presenti diverse altre figure che si occupano prima di verificare che il suolo e la collocazione rispondano a dei criteri e altre che in seguito si occupano dell'allestimento dello spazio al fine di essere abitato o comunque predisposto all'uso¹³⁶.

L'obiettivo che sospinge la pratica è quello di realizzare un prodotto, che in modo del tutto naturale si distacca dalle condizioni che lo producono perché si oggettiva, ma allo stesso tempo esso si materializza sotto forma di proprietà, proprietà che non risponde

¹³³ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 126.

¹³⁴ Marx, K., *Il Capitale*, vol. I, UTET, Torino, 2009, p. 148 e successive.

¹³⁵ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 100.

¹³⁶ Ma «il concetto di produzione diviene pienamente concreto e riceve il suo contenuto, dice Lefebvre, quando risponde agli interrogativi che esso stesso apre». Chi produce lo spazio? Cosa? Come? Perché, e per chi? Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 87.

a chi l'ha generata. Così quel frammento di spazio prodotto non è né dell'architetto, né dell'operaio, né dell'urbanista, né del geologo che l'hanno concepito e realizzato. Dato che il lavoro di chi ha progettato e costruito quel prodotto è retribuito attraverso un salario: quegli uomini «fa [nno] del proprio prodotto una perdita, cioè un prodotto che non gli appartiene»¹³⁷. Ciò che viene generato a partire da questa attività prescritta è una *proprietà privata*, che non appartiene, come originariamente prevederebbe l'esercizio dell'attività, a colui che ha oggettivato le proprie forze nella cosa che gli sta dinnanzi, ma piuttosto, a colui che ha mediato la produzione e che ha garantito un compenso, un "salario" al produttore in cambio del suo prodotto. «Se il salario è la conseguenza immediata del lavoro estraniato, dice Marx, il lavoro estraniato è la causa immediata della proprietà privata». Allo stesso tempo notiamo che:

il rapporto dell'operaio col lavoro pone in essere il rapporto del capitalista - o come altrimenti si voglia chiamare il padrone del lavoro - col lavoro. La proprietà privata è quindi il prodotto, il risultato, la conseguenza necessaria del lavoro alienato, del rapporto di estraneità che si stabilisce tra l'operaio, da un lato, e la natura e lui stesso dall'altro¹³⁸.

Solo al vertice del suo svolgimento, continua Marx, la proprietà privata si rivela in tutte le sue implicazioni: come presupposto del lavoro alienato e ancora, come sua risultante e realizzazione.

Quando Lefebvre definisce lo spazio come prodotto *sociale* intende dire che esso costituisce la base, la *conditio sine qua non* di particolari rapporti di produzione ovvero la divisione e l'organizzazione del lavoro salariato, la proprietà dei mezzi di produzione, ma anche quelli di riproduzione (bio-fisiologici e gerarchico-patriarcali). Lo spazio in

¹³⁷ Marx, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 82.

¹³⁸ *Ibidem*. Qui il concetto di "proprietà privata" si riferisce nello specifico ai prodotti del lavoro in generale. Uno spunto interessante è offerto da Macpherson, C.B., *Capitalism and the Changing Concept of Property in Feudalism, Capitalism and Beyond*, Kamenka, E., Neale, R.S., Canberra, Australian University Press, 1975, in cui tratta della transizione da feudalismo a capitalismo, transizione che vede l'eclissarsi della proprietà comune a favore dell'affermazione del concetto di proprietà nel senso di "*private property*". Se prima la proprietà era vista come un "*right to a revenue*" (da tenere in mente la questione ad es. greca del legame tra terreno- legittimità della cittadinanza), con il capitalismo essa diviene "*right in or to material things*". La proprietà privata si trova usualmente equiparata al diritto di un singolo o di una società «*to exclude others from some use or benefit of something*» e questa pretesa è assicurata e garantita dalla società stessa o dallo stato, «*by custom or convention or law*».

questa accezione è al contempo astratto e concreto¹³⁹ perché accoglie da un lato la struttura del modo di produzione e dall'altro la ritrova come prassi nello spazio che occupa e che plasma: ogni società o meglio, ogni modo di produzione che implichi certi rapporti di produzione genera e produce un proprio spazio definito "sociale", perché prodotto da forze di tipo sociale.

La società che lo produce inoltre, se ne appropria secondo le modalità di produzione e riproduzione specifiche del suo tempo e lo occupa presentandosi e ripresentandosi incessantemente attraverso quel territorio. Lo spazio è continuamente plasmato e modellato perché vissuto e ordinato secondo le modalità storiche con cui questa società si organizza. La pratica spaziale raccoglie questi rapporti e di conseguenza secerne uno specifico spazio: l'architetto, secondo le parole di Lefebvre, traduce la società nello spazio che è organizzato secondo una modalità storicamente propria e che incorpora gli atti sociali dei soggetti che vivono, consumano e patiscono quello spazio sia come individui che come collettività.

Come abbiamo visto sopra lo spazio è prodotto perché deriva dalla lavorazione di una materia prima: la natura¹⁴⁰. Allo stesso tempo però, deduciamo che non possa essere definito un prodotto come tutti tra gli altri perché esso è anche il presupposto e la condizione di questi stessi rapporti di produzione e riproduzione. Lo spazio è intrinseco a quegli stessi rapporti perché non li presuppone, ma li determina, li manifesta e li rispecchia. Se i rapporti di produzione permettono la realizzazione dello spazio, è vero anche che quegli stessi rapporti sono spazialmente e temporalmente situati: non possiamo infatti pensare a quei rapporti eliminando il luogo in cui questi si sviluppano ed entrano in contatto, altrimenti saremmo costretti a ridurli a delle categorie astratte.

«Il dato antropologico entra nella storia come un materiale, trattato diversamente secondo le circostanze, le congiunture, le risorse e il mezzo impiegato»¹⁴¹, afferma Lefebvre ne *La produzione dello spazio*. Egli qui si riferisce chiaramente al *Capitolo II* dell'*Ideologia tedesca*, parte in cui Marx opera una distinzione dei diversi modi di produzione mostrando come questi non debbano essere giudicati solamente come mera riproduzione dell'esistenza fisica degli individui, ma replicando che in essi sia iscritto

¹³⁹ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 115.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 101.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 131.

un modo determinato della loro attività, *un modo determinato* di estrinsecare la loro vita, un modo di vita determinato: «come gli individui esternano la loro vita, così essi sono»¹⁴². E questo modo determinato corrisponde al modo di produzione caratteristico di una determinata epoca, da cui dipenderanno allora l'organizzazione sociale e i suoi rapporti che altro non sono che il risultato di un processo costante di produzione e di riproduzione da parte di individui determinati storicamente e materialmente.

La novità che contraddistingue l'approccio di Lefebvre, inoltre è anche quella di polemizzare con l'ortodossia marxista che reputa lo spazio una sovrastruttura¹⁴³: ovvero la esclude dalla possibilità di essere considerata il luogo primo e la condizione oggettiva di attuazione e sviluppo dei rapporti di produzione. Non possiamo infatti ridurlo a mera sovrastruttura, dice il filosofo, ma definirlo invece «la sua condizione e il suo risultato: lo Stato e ognuna delle istituzioni che lo compongono, presuppongono uno spazio, e lo gestiscono secondo le loro esigenze. Lo spazio non è dunque una “condizione” a priori delle istituzioni, e dello Stato che le sovrasta»¹⁴⁴. Possiamo piuttosto definire lo spazio come polivalente, continua il filosofo, poiché da un lato esso è legato alle *forze produttive* che lo modellano, *prodotto* che viene utilizzato e consumato poi e infine, anche come *mezzo di produzione*.

Studiare lo spazio per Lefebvre significa “sfogliarlo”, accorgersi delle stratificazioni che lo interpolano, mettere in relazione il contenente con il suo contenuto. Accorgersi di queste stratificazioni significa ammettere che non esiste un unico e solo spazio sociale, ma una pluralità di spazi sociali. Essi infatti «si compenetrano e si sovrappongono, non sono delle cose limitate le une dalle altre che si urtano coi loro contorni»¹⁴⁵.

¹⁴² Marx, K., *L'ideologia tedesca*, cit., p. 9.

¹⁴³ Sarà proprio Engels che nel 1980, in una lettera indirizzata al collega e amico Bloch, scriverà: «Che i discepoli diano talora all'aspetto economico più posto di quanto gli spetti, è in parte colpa di Marx e mia. Di fronte ai nostri avversari noi dovevamo porre l'accento su questo principio fondamentale che costoro negavano e non sempre avemmo il tempo e l'occasione di mettere nel giusto risalto gli altri momenti partecipati dell'azione reciproca». Engels, F., *Lettera a J. Bloch a Londra*, 21/09/1890, consultabile all'indirizzo: <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1890/9/21-bloch.htm>.

¹⁴⁴ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 102.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 103.

La riproduzione dei rapporti di produzione

Quando si parla di produzione di spazio è necessario prendere in considerazione anche i rapporti di produzione che rendono possibile questa continua creazione. I rapporti di produzione che caratterizzano il modo di produzione capitalistico, come abbiamo avuto modo di vedere nel paragrafo precedente, sono dei rapporti alienati: prima di tutto la relazione tra il lavoratore salariato e il suo prodotto, come nel caso dello spazio, si configura come produzione di una proprietà privata separata e distante. In secondo luogo, i rapporti tra produttori sono alienati perché vengono mediati e riassunti dalla logica della merce.

Marx, quando teorizzò il modo di produzione capitalistico ne prevede la naturale obsolescenza: le contraddizioni relative all'accumulazione insaziabile avrebbero evidenziato i conflitti e li avrebbero condotti allo stremo e alla rivolta. Ad attraversare una crisi però non è tanto il modo di produzione capitalistico, piuttosto il marxismo stesso che la teorizzava: il problema dice Lefebvre, che già Rosa Luxemburg aveva tentato di risolvere, sta nella mancata teorizzazione di nuove categorie, di un nuovo vocabolario che sia in grado di rapportarsi al mondo moderno e che sappia colmare le lacune che ad oggi risultano scoperte ¹⁴⁶. Che cos'è allora che permette al capitalismo di sopravvivere o meglio, di svilupparsi? Per Lefebvre la chiave del meccanismo può essere rintracciata nel capovolgimento dell'analisi: il perequarsi del modo di produzione capitalistico non sta tanto nella natura dei suoi rapporti, piuttosto nella capacità che questi rapporti hanno di riprodursi, conservandosi.

Nel testo *La survie du capitalisme* Lefebvre si sofferma sul *Capitolo VI inedito* del *Primo libro* de *Il Capitale*: secondo il filosofo francese Marx stesso nelle opere della sua maturità intellettuale sembrava essersi accorto di questa proprietà che caratterizza il modo di produzione capitalistico. La novità starebbe nel comprendere che non solo i mezzi di produzione (forze produttive, macchine e locali) devono necessariamente riprodursi ed essere riprodotti, permettendo così il perpetrarsi dell'organizzazione e della divisione del lavoro in quanto tali, ma è anche fondamentale che avvenga una *riproduzione totale dei rapporti* stessi. Nel 1863 Marx intuisce che i rapporti di produzione siano il risultato

¹⁴⁶ Lefebvre, H., *Toward a Leftist Cultural Politics*, cit., p. 80.

continuamente rinnovato del processo di produzione e che appunto, la riproduzione è anche la moltiplicazione dei rapporti strutturali.

La “scoperta” di Lefebvre sta nel comprendere che questi rapporti presuppongano delle condizioni esterne alle condizioni di lavoro, ovvero che la riproduzione di questi rapporti sia dovuta a dei fattori che si attuano fuori dai luoghi di produzione, ovvero in tutti quei momenti che caratterizzano la vita quotidiana dell’uomo moderno.

La scoperta. La riproduzione delle relazioni di produzione, sia come concetto che come realtà, non è stata scoperta: si è piuttosto rivelata da sé, spontaneamente. Né l’avventuriero del sapere, né chi semplicemente tenta di rubricare i fatti se ne sarebbe mai potuto accorgere della portata di questo continente senza prima esplorarlo effettivamente. Se esiste, sorge dalle onde come uno scoglio, insieme all’oceano e alla sua spuma. La metafora del “continente” rappresenta il capitalismo in qualità di modo di produzione, la cui totale comprensione non mai è stata sistematizzata o addirittura raggiunta, non è mai completamente messa a punto, essa è ancora in fase di realizzazione¹⁴⁷.

Prendendo come esempio le ricerche dello psicanalista marxista Wilhelm Reich e un ramo della critica pedagogica francese, Lefebvre mostra come i rapporti di produzione organizzati secondo quella logica bipolare logica dominante-dominato si ritrovino anche nella sfera privata familiare e anche in quella educativa¹⁴⁸. All’interno dell’istituzione scolastica per esempio, lo spazio pedagogico è di tipo repressivo: il sapere è ingurgitato dagli studenti e riproposto in maniera acritica, essi memorizzano passivamente delle nozioni di cui non comprendono valore, né contesto e in questo processo educativo introiettano incoscientemente la divisione del lavoro della società borghese, che silentemente si conserva. La scuola sembra promuovere un modello, un *pattern* che conviene al padronato divenendo una sua funzione, una struttura subordinata al mercato capitalistico che forma le nuove classi dominanti e dominate¹⁴⁹.

La riproduzione dei rapporti di produzione è permessa e concessa dalle sfere del “quotidiano”, “dell’urbano”, “dello spazio”, etc. ... In tutti questi luoghi astratti e

¹⁴⁷ Lefebvre, H., *The survival of Capitalism*, cit., p. 7.

¹⁴⁸ Lefebvre, H., *La vita quotidiana nel mondo moderno*, Il saggiatore, Milano, 1978, p. 167.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 170.

concreti, possiamo rintracciare una struttura capace di perpetrare la logica di dominio binario capitalista attraverso la moltiplicazione delle gerarchie dominante-dominato. In epoca moderna allora, la divisione, parcellizzazione e specializzazione dello spazio rispecchiano e contribuiscono alla riproduzione dei rapporti tipici del modo di produzione capitalistico.

In che modo questi rapporti sono mantenuti e vengono consolidandosi? Lo spazio sociale, ovvero quello in cui si attua la vita quotidiana è anche uno spazio politico perché vi si può rintracciare la strategia di una classe dominante o meglio, un'egemonia¹⁵⁰. L'egemonia della classe dominante, infatti, acquista consistenza a partire dal momento in cui interviene e si concretizza nello spazio sociale. Semplificando, Gramsci pensa l'egemonia come quel processo attraverso cui la classe dominante riesce a mantenere e a propagare la propria autorità attraverso l'utilizzo di un complesso sistema di mezzi persuasivi, occulti e propagandistici. La peculiarità di questi mezzi non è tanto la violenza, che rimane implicita e simbolica, piuttosto il carattere mistificatorio: essi hanno cioè l'obiettivo di creare consenso introiettando nell'individuo doveri e divieti che rimangono inconsci o "dati di fatto" e che contribuiscono a stabilizzare il processo di sfruttamento e accumulazione perequato a discapito delle classi inferiori. L'egemonia qui non va pensata come uno strumento in grado di influenzare i gusti dei consumatori o le abitudini dei cittadini, ma come un dispositivo della classe dominante capace di determinare le pratiche culturali, le pratiche ludiche, le pratiche spirituali. Curiosamente infatti, queste pratiche egemoniche non sono di carattere esclusivamente politico-propagandistico, la loro opacità invece è riconducibile alla pressione che esercitano sulle sfere "private" e "intime", come la spiritualità, la cultura e il folklore, il tempo libero e più genericamente la vita quotidiana (sessualità, igiene, nutrizione...). Consapevoli dei limiti di questa metafora, potrebbe essere utile pensare l'egemonia come la modellizzazione del paradigma kuhniano (che corrisponderebbe al modo di produzione

¹⁵⁰ «In Lefebvre, Gramsci's problematic of hegemony thus becomes explicitly urbanized». Più avanti: "the production of urban space contributes to hegemony insofar as it fuses the contradictory immediate realm of lived space with processes and strategies of producing conceived and perceived space». Kipfer, S., *How Lefebvre urbanized Gramsci*, in *Space, difference, everyday life*, cit., p. 198. Sul rapporto Lefebvre-Gramsci, anche Shields R., *Lefebvre Love and Struggle*, Routledge, London-new York, 1999, p. 46, passaggio in cui si mette in evidenza la quasi contemporaneità de *La conscience mystifiée* con i *Quaderni del carcere*. Sempre su questo rapporto il saggio di Tosel. A., *Henri Lefebvre, lettore di Antonio Gramsci?*, *Materialismo storico*, n.1, vol. II, 2017.

capitalista) e che in questo caso agisce operando una mistificazione della coscienza individuale e collettiva. L'egemonia non implica tanto la capacità di influenzare una classe, piuttosto ne determina le sue pratiche culturali, e ludiche operando, come vedremo nel prossimo paragrafo una mistificazione della coscienza individuale e collettiva.

La coscienza mistificata

L'interesse di Lefebvre per i temi della "coscienza mistificata" e della "vita quotidiana" permeano l'intera produzione del filosofo, già a partire dalla sua giovinezza. Come abbiamo visto nel primo capitolo, sarà proprio la speciale attenzione dedicata a questi fattori extra-economici e antropologico-umanistici a causare lo sprezzamento.

Alla questione della coscienza mistificata, Lefebvre dedica un volume che scriverà in collaborazione con l'amico e collega Norbert Guterman. Ne *La conscience mystifiée* gli autori si sforzano di ricostruire le sventure di questa coscienza ripercorrendone la genealogia e ricercando le cause di questa falsificazione svilente¹⁵¹.

I riferimenti bibliografici sono anzitutto di carattere filosofico: è rintracciabile sicuramente un riferimento al concetto di *coscienza infelice* hegeliano, una coscienza che è «scissa entro se stessa», che si percepisce come «assoluta inquietudine dialettica» perché continuamente dissolta da un movimento incessante che ricerca una determinazione e proprio «mentre essa ritiene di aver conseguito la vittoria e la quiete dell'unità, deve immediatamente venir cacciata da ciascuna delle due coscienze»¹⁵². La sua scissione è infatti dovuta al continuo confronto tra un'essenza "intrasmutabile" e una indeterminatezza continuamente presente che guarda al quell'essenza immobile come all'unico luogo fermo e incorrotto, dotato per questo di valore e autenticità. Lo sguardo che tenta di far sua la coscienza che trascende il mutevole si accorge di come questa

¹⁵¹ Diversi contemporanei faranno notare ai due autori che il concetto di "*conscience mystifiée*" molto simile a quello formulato da Lukács in *Storia e coscienza di classe*, pubblicato nel 1923 e che i due autori sembrano non aver presente. Secondo Michel Trebitsch, Preface, in *Critics of everyday life*, vol I, Verso, London-New York, 1991, p. xvii, l'influenza del filosofo ungherese sarebbe stata mediata da *Essere e tempo* (1927) di Heidegger. È interessante inoltre sottolineare che il manoscritto di *Storia e coscienza di classe* verrà dato alle stampe prima della scoperta dei *Manoscritti economico-filosofici del 1944*, pubblicati nel 1932. Vedi anche Elden, S., *Understanding Henri Lefebvre*, cit., p. 150.

¹⁵² Hegel, G. W., *La fenomenologia dello spirito*, La nuova Italia, Firenze, 1960, p. 174 e successive. Vedi anche Merrifield, A., *Henri Lefebvre, A critical introduction*, Routledge, London-New York, 2006, p. 147 e successive.

sfugga ad ogni tentativo di riconciliazione, perché diversa e incompatibile con la sua natura effimera. Questo distacco e questa momentanea contrarietà generano nella coscienza un senso di infelicità, di scissione e lacerazione, sentimenti che ad ogni movimento sono destinati a ripresentarsi e a lasciare la coscienza infelice in scacco.

Il problema della filosofia hegeliana è però è il suo carattere astratto: Lefebvre infatti, se da un lato accoglie la definizione hegeliana, dall'altro la vuole superare e sente di dover radicare il destino della coscienza nella storia concreta¹⁵³. La scissione della coscienza è materiale, tangibile storicamente: la sua infelicità è data dalla mistificazione operata dall'ideologia della classe dominante nella vita quotidiana. Il pregio di porre le cause della disperazione della coscienza nella realtà tangibile è sicuramente quello di rendere possibile l'individuazione e il risolvimento concreto. Finalmente, infatti è pensare un superamento di quella condizione di precarietà che caratterizzava la coscienza proprio a partire da pratiche concrete e positive.

Il riferimento a Marx qui è chiaro: in particolare, Lefebvre e Guterman fanno riferimento ai suoi *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. A partire dal concetto di alienazione qui teorizzato i due autori elaborano la nozione di coscienza mistificata con l'intento di allargarne la portata a tutti gli ambiti dell'esistenza e in particolare alle sue configurazioni sociale e individuale. Per gli autori infatti, la nozione di alienazione teorizzata da Marx, che scaturiva da un feticismo di carattere economico, non può più essere relegata a quel solo ambito, ma è piuttosto riconoscibile in tutte le sfere della società, in particolare quelle che riguardano i rapporti sociali e politici.

L'idea di Lefebvre è che il nucleo di analisi inaugurato dal filosofo tedesco necessiti del confronto con il mondo moderno e quindi l'introduzione di nuove categorie d'analisi che arricchiscano il vocabolario del marxismo al fine di permettere alla sua lente di operare un'analisi critica, ma allo stesso tempo valida e attuale¹⁵⁴. L'analisi di questa coscienza, o meglio dei fattori che inducono questa coscienza all'alienazione da sé e dalla collettività e alla mistificazione possono rappresentare uno strumento di analisi globale delle condizioni sociali dell'epoca moderna e soprattutto, grazie alla sua teorizzazione, il ripensamento di un suo superamento. A questo proposito ne *L'ideologie structuraliste*

¹⁵³ Merrifield, A., *Henri Lefebvre*, cit., *ibidem*.

¹⁵⁴ Lefebvre, H., *Toward a Leftist Cultural Politics*, cit., p. 77.

Lefebvre scriverà: «*seulement dans une interprétation philosophante que l'aliénation se définit à partir d'une "essence" arrièrè. Chez Marx, l'aliénation se définit en termes de possibilités. Il y a des aliénations, et chaque aliénation ne se conçoit que par la désaliénation*».

Entrando nel vivo dell'analisi de *La conscience mystifiée*, troviamo una ripartizione duplice della coscienza: la *conscience privée* (coscienza individuale-privata) e la *conscience du forum* (coscienza pubblica, sociale e collettiva). Entrambe sono parte della coscienza del singolo individuo, ma allo stesso tempo sono distinte perché basate su presupposti diversi.

Nello specifico, la *conscience privée* è una coscienza “privata”, non solo perché appartiene al singolo, ma perché è letteralmente espropriata di qualche cosa: giocando con l'etimologia del termine “*privée*” Lefebvre mette in mostra come la coscienza privata individuale manchi di qualche cosa che le viene sottratto, privato, appunto. Come accade con l'affermazione della proprietà privata, nel gesto di auto-proclamazione della *conscience privée*, *shibboleth* della società borghese, avviene la separazione dell'individuo dalla sua più autentica “individualità”.

Quando la proprietà viene rivendicata come propria, come “mia”, come privatamente controllata, l'etimologia del termine [privata] ricorda che prima di tutto in questa affermazione è presente un momento di perdita, un'azione che ne esclude [dall'appropriazione] un pubblico più ampio. L'atto del possesso individuale [di sé], *shibboleth* della società borghese priva allo stesso modo il sé della sua vera natura e autenticità¹⁵⁵.

L'analisi della coscienza privata non ha lo scopo di puntare il dito contro la coscienza individuale perché il suo sviluppo e autentico compimento è secondo gli autori la condizione di partenza per la costruzione di una società libera, proprio perché «il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti»¹⁵⁶. Invece, l'obiettivo di Lefebvre e Guterman è quello di esaminare le modalità attraverso cui la coscienza moderna è manipolata e mistificata perché è proprio nel suo farsi *conscience privée* che si spoglia della possibilità autentica di realizzazione.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 152.

¹⁵⁶ Marx, K., Engels, F., *Manifesto del Partito Comunista*, Einaudi, Torino, 1970, p.158.

L'individuo moderno, infatti, infelice e insoddisfatto della sua condizione ricerca il senso della vita al di fuori della vita stessa, ricadendo in un «ripiegamento solipsistico disimpegnato»: la potenza del riscatto è identificata in una vita dopo la vita, in una “metafisica” remota ¹⁵⁷.

Allo stesso tempo la coscienza dell'uomo moderno soffre di un esasperato e consunto razionalismo che nel nome dell'ideologia borghese veicola:

- una falsa universalità secondo cui tutti gli uomini sarebbero liberi e uguali;
- una falsa oggettività e una falsa verità che mirano ad affermare l'unilateralità del pensiero borghese;
- un falso individualismo che mirerebbe a omogeneizzare il carattere multiforme del tessuto sociale e infine, una falsa libertà promossa dal pensiero liberale ¹⁵⁸.

Il ripiegamento della coscienza su di sé si ripercuote inevitabilmente anche sulla sua parte sociale, la *conscience du forum*, perché il suo impegno quotidiano nei confronti della collettività con cui ha continuamente a che fare ricalca la logica della merce: il rapporto con la comunità di cui fa parte smette di avere un carattere di spontaneità e viene piuttosto ridotto a una relazione di convivenza mediata da cose.

La vita quotidiana dell'individuo in rapporto alla collettività viene stordita e governata dagli imperativi promulgati dall'egemonia borghese, la cui libertà di agire e di scegliere si configura sempre più spesso come una concessione dal carattere inautentico: essa sembra infatti ridursi alla proprietà dell'individuo di compiere una libera scelta in ambito economico ¹⁵⁹.

La mistificazione della coscienza di cui parla Lefebvre riguarda ogni individuo in quanto tale e quindi, contro la posizione del marxismo più ortodosso, anche la coscienza dell'individuo proletario. Il soggetto oppresso si riduce a tacito consenso perché crede

¹⁵⁷ Stenghel, C., *Per una filosofia del quotidiano. Pensare il cambiamento a partire dalla riflessione di Henri Lefebvre*, tesi di dottorato in Filosofia, discussa nel 2018 presso il Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata dell'Università di Padova, p. 53.

¹⁵⁸ Vedi il “*Tableau de la faillite du rationalisme*” completo ne *La conscience mystifiée*, Le Syncomore, Paris, 1979, p. 51. Anche Stenghel, C., *Per una filosofia del quotidiano*, cit., p. 21.

¹⁵⁹ A questo proposito anche Marcuse: «sotto il governo di un tutto repressivo, la libertà può essere trasformata in un possente strumento di dominio. Non è l'ambito delle scelte aperte all'individuo il fattore decisivo nel determinare il grado della libertà umana, ma *che cosa* può essere scelto dall'individuo e che cosa è scelto dall'individuo». Come «la libera concorrenza tra prezzi amministrati, una stampa libera che si censura da sola, la scelta libera tra marche e aggeggi vari», *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1999, p. 21.

che la sua condizione sia il “così è che va la vita” e si riduce a silenziosa e intima accettazione della sua condizione come normale, condiviso, meritato: una vita grama altro non è che la verità della miseria della condizione umana. L’individuo, costretto a un “dialogo” corrotto tra sé e sé, accetta la propria condizione frutto di un inconsapevole condizionamento eteronomo. Si rende qui nota la qualità totalmente permeante della mistificazione che si configura come volontà concreta, individuale e consenziente quando invece altro non è che l’insinuazione dell’egemonia di una classe particolare, quella dominante: la mistificazione si annida nel quotidiano come un’astrazione concreta. L’apparente autonomia individuale, in questo contesto altro non è che tacita sottomissione alla strategia politica della classe egemone. Ed è proprio qui che essa si mostra in tutto il suo risvolto politico, perché se la coscienza privata è un prodotto dell’eteronomia del soggetto incapace di conoscere le proprie condizioni materiali, come può l’individuo così disgregato prendere atto della propria condizione, prima individuale e di appartenenza ad una classe, ad un gruppo sociale?

Rendere noto il carattere mistificatorio del quotidiano per Lefebvre è l’unico modo per ribaltare la condizione della coscienza di modo che possa realizzarsi sì individualmente, ma in modo autentico, pieno e differente dallo stato in cui si trova. Il compito del marxismo, per Lefebvre, sarebbe proprio quello di rinnovarsi attraverso la critica della vita quotidiana, per mezzo dell’analisi microsociologica e l’aggiornamento del suo, ormai obsoleto, dizionario e strumentario¹⁶⁰.

Per modificare le condizioni di vita dell’individuo è necessario partire dalle radici di questa esistenza oppressa, ovvero proprio dalla critica del quotidiano che, come vedremo, ha l’esclusiva capacità di rendere noto il margine che separa «ciò che gli uomini sono da quello che credono di essere»¹⁶¹. Ed è proprio in questo frangente, in questa spaccatura, che è possibile rintracciare il germe di una rivoluzione apparentemente utopica, ma possibile.

¹⁶⁰ Lefebvre, H., *Toward a Leftist Cultural Politics*, cit., p. 76.

¹⁶¹ Lefebvre, H., *La sociologia di Marx*, cit., p. 168.

La trialettica dello spazio

Abbiamo appena visto come l'unità dello spazio sia in realtà il prodotto di una stratificazione di vari elementi che si intrecciano, si avviluppano e si sviluppano appropriandosi di spazi e luoghi precisi. Questa commistione genera uno spazio che si può tentare di leggere e di dire: queste connessioni sono infatti coscienti, tuttavia restano disconosciute, inconscie, ignorate. «Richiedono un'analisi per uscire dall'ombra, analisi che comporta un certo rischio di errori. Queste connessioni è [necessario] *dirle*, il che non equivale a *saperle*, nemmeno inconsciamente»¹⁶².

Entriamo con Lefebvre nel vivo dell'analisi chiedendoci: chi produce lo spazio e come si articola questa costruzione? La produzione dello spazio si compone di tre momenti particolari, ovvero: la pratica spaziale (*espace perçu*), le rappresentazioni dello spazio (*espace conçu*) e gli spazi di rappresentazione (*espace vécu*), generalmente riassunti sotto il nome di dialettica triplice dello spazio o più semplicemente trialettica. Lefebvre afferma che sia necessario parlare di un rapporto triplice, ovvero di un rapporto dialettico composto di tre termini perché una relazione che ne implica due solamente si riduce a mero contrasto e opposizione, sfocia in contrarietà¹⁶³.

Il primo momento, quello che riguarda la pratica spaziale, comprende i rapporti di produzione e riproduzione la cui interazione configura specifici insiemi spaziali, ad esempio la fabbrica, l'azienda, ma anche la casa (intesa come nucleo familiare), il negozio, etc. ... Il momento della pratica spaziale costituisce il collante che garantisce continuità e coesione ai rapporti, pone e suppone lo spazio, lo forgia a suo uso e consumo, lo «secerne» attraverso la continua appropriazione degli spazi che domina e che riconverte lentamente. La pratica spaziale esige una certa competenza da parte dei membri che frequentano un determinato spazio sociale, una *performance*¹⁶⁴: esso suppone l'uso del corpo, l'impiego delle mani e delle membra che vengono predisposte come gesti di lavoro. Come si configura la pratica spaziale nel neo-capitalismo? La percezione dello spazio relativa alla pratica spaziale si intreccia con la vita quotidiana, con l'uso del tempo che questa presuppone. La realtà urbana si configura come una rete, una serie di percorsi

¹⁶² Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 66.

¹⁶³ *Ivi*, p. 60.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 53.

che simultaneamente mettono in collegamento e distanziano i luoghi di lavoro e quelli della vita privata, quelli del tempo utile alla produzione da quelli del tempo libero¹⁶⁵. La fluidità che rende vicini e iper-collegati gli spazi presuppone però la loro separazione, perché, come visto sopra: ad ogni luogo corrisponde un tipo di competenza e di *performance* adeguata al contesto.

Le rappresentazioni dello spazio invece, possono essere definite come il paradigma ideologico-scientifico della società, un sapere in continua trasformazione e relativo al modo di produzione a cui appartiene. All'interno delle rappresentazioni dello spazio si muovono i "maestri", gli "esperti", ovvero tutte quelle figure che si occupano di pianificare e gestire lo spazio a partire da una determinata concezione paradigmatica, anche ideologica, che tende verso la codificazione di un sistema di segni verbali che hanno lo scopo di governare il sociale. Le rappresentazioni dello spazio hanno un ruolo sostanziale e una specifica influenza nel processo di produzione dello spazio. Sono quindi intimamente legati ai rapporti di produzione, o meglio, all'ordine che questi impongono e da cui deriva un bagaglio di sapere e potere che si configura in segnali e codici relativi alle relazioni. Le rappresentazioni dello spazio, perché sono legate alla concettualizzazione dello spazio, implicano inevitabilmente anche la sua astrazione: legandosi alla pratica spaziale produce uno spazio in cui gli individui riconoscono istintivamente "il loro posto", sanno riconoscere i luoghi e gli spazi a cui le cose appartengono¹⁶⁶. Lo spazio relativo alle rappresentazioni è considerato uno strumento, è uno spazio immaginato con l'uso della logica matematica, delle mappe e del sapere in generale, "*le savoir*"¹⁶⁷. «Ciò che chiamiamo "ideologia" -infatti – acquista consistenza solo quando interviene nello spazio sociale, nella sua produzione per prendervi corpo. Di per sé, essa non "consiste"»¹⁶⁸.

Le architetture dei *master* Haussmann e Le Corbusier rappresentano un chiaro esempio di rappresentazioni dello spazio: la loro urbanistica, il suo esercizio e la sua ideazione sono al servizio degli equilibri di potere. Oggi invece, i fenomeni di gentrificazione e trasformazione neo-liberale della città possono essere ricondotti a quelle

¹⁶⁵ Ivi, p. 59.

¹⁶⁶ Merrifield, A., *Henri Lefebvre*, cit., p. 109.

¹⁶⁷ Elden, S., *Understanding Henri Lefebvre*, cit., p. 190.

¹⁶⁸ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 64.

rappresentazioni dello spazio secondo cui l'urbano può essere gestito e organizzato al meglio attraverso una politica di privatizzazione degli spazi pubblici, nel libero esercizio del libero mercato e dell'iniziativa di privati¹⁶⁹.

Il terzo momento della trialettica è costituito dagli spazi di rappresentazione ovvero lo spazio degli abitanti e degli utenti. Visto dal punto di vista delle rappresentazioni dello spazio è lo spazio dominato e quindi subito da chi lo abita e lo frequenta, dai “*nonspecialists*”¹⁷⁰. Sono spazi dal contenuto spontaneo, piuttosto di una simbologia occulta, si fregiano di immagini che acquistano significato nell'esperienza quotidiana: come il “letto”, “la camera”, ma anche il “caffè all'angolo”, “il marciapiede in cui giocano i bambini”, “il parquetto”, “il corridoio tra i blocchi residenziali”, etc. ... Gli spazi di rappresentazione si radicano sulla storia di un popolo e di un individuo: sono spazi che si caratterizzano per la componente vissuta e parlata, vengono ricondotti a luoghi con una valenza affettiva, che sono legati alle passioni e all'azione¹⁷¹. Si costituiscono come “fatti”, dice Merrifield, più che come “pensieri”, perché sono luoghi che scaturiscono dalla vitalità dell'azione inconsciamente sovversiva.

È facile capire comprendere come questo terzo componente si costituisca netta opposizione e radicale antitesi con il secondo: gli spazi di rappresentazione in quanto tali sovvertono i codici del potere e che si organizzano clandestinamente, in maniera sotterranea e che hanno spesso a che fare anche con l'arte. La caratteristica spontaneità e genuinità dello spazio vissuto lo rende sfuggente, difficilmente penetrabile dall'astrazione artificiosa caratteristica dello spazio astratto che vorrebbe ogni volta appropriarsene dominandolo¹⁷². In questo spazio si costituiscono tutte quelle alternative concrete che con una spontaneità più o meno inconscia propongono alternative di vita quotidiana basate sull'autogestione democratica da parte degli abitanti di quello spazio, configurandosi

¹⁶⁹ Biagi, F., *Henri Lefebvre*, cit., pp. 142-143.

¹⁷⁰ Merrifield, A., *Henri Lefebvre*, cit., p.109.

¹⁷¹ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 62.

¹⁷² Boltanski, L., Chiapello E., parlano a questo proposito della “mercificazione dell'autenticità” operazione a cui il capitalismo è costretto a far fronte per assorbire la crisi data dal mercato dei prodotti “serializzati”. Questa strategia attinge a dei “giacimenti di autenticità” che spesso sono beni esterni alla sfera del commercio che possiedono un valore d'uso definito dal rapporto con chi ne fruisce. Questo viene codificato e combinati in varianti di modo da ottenere vari prodotti, ma che rispondano tutti a questo stesso stile: l'esempio utilizzato dagli autori è quello del “piccolo ristorante”, ma pensando a dei generi spaziali aggiungerei anche tutti quei fenomeni legati allo “*street style*” e all’“*underground*”, come la *street art*, il genere musicale *rap*, e prima ancora quello *punk*. *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine, 2014, pp. 492 e successive.

come luoghi di realizzazione dell'evento trasformatore e rivoluzionario¹⁷³. Un esempio storico è costituito dalla Comune di Parigi (1871), per quanto riguarda l'attualità invece basti pensare anche tutte quelle forme di abitare illegale e "a-legale" come il fenomeno dello *squatting*, degli ecovillaggi e delle comuni di cui avremo modo di parlare nel nel Capitolo III.

Dopo aver analizzato l'articolazione della trialettica è importante ritornare a specificare che la sua tripartizione non è che teorica essa infatti separa i tre momenti per comprenderli e analizzarli, ma essi sono parte di un processo unico, indivisibile e soprattutto organico. La complessità triadica può essere descritta come la dinamica di continuo e fluido "*interplay*" tra i termini: sono tre momenti diversi che convivono stratificati, i cui contorni si sfumano e si perdono uno nell'altro¹⁷⁴.

Il metodo progressivo-regressivo

Come sottolinea Biagi¹⁷⁵ la maggior parte delle riflessioni che riguardano Lefebvre non tengono in conto adeguatamente del ruolo che per il filosofo ha ricoperto lo studio della questione rurale. Questa infatti, rappresenta il trampolino di lancio per gli studi sulla produzione dello spazio e permette al filosofo di cogliere la relazione tra lo spopolamento delle campagne e l'ipertrofia dell'urbano. Nel saggio *Prospettive della Sociologia Rurale* Lefebvre mette in evidenza la complessità che caratterizza lo studio della questione rurale che viene troppo spesso vista sotto una lente che ne rimpicciolisce e appiana, svalutandola, l'evoluzione. «L'agricoltura trascina con sé delle reliquie, dei residui del più lontano passato», «la vita contadina appariva come una di quelle realtà consuete, che sembrano naturali» e proprio per questo motivo la sociologia ha traslato le sue ricerche direttamente dallo studio delle società primitive a quello della società urbana, trascurando e «saltando, dice, aldilà di questa realtà così vasta nel tempo e nello spazio». La mancanza

¹⁷³ Biagi, F., *Henri Lefebvre*, cit., p. 144.

¹⁷⁴ Merrifield, A., *Henri Lefebvre*, cit., p. 109. «Lefebvre notes that the triad is something we'll encounter "over and over again" in *The Production of Space*, its appearance beyond the opening chapter is more implicit than explicit, assumed rather than affirmed. Why? Because it's no mechanical framework or typology he's bequeathed but a dialectical simplification, fluid and alive, with three specific moments that blur into each other».

¹⁷⁵ Biagi, F., *Henri Lefebvre*, cit., p. 65.

della sociologia è stata quella di non insistere abbastanza sulla capacità che hanno avuto le potenze del mercato nazionale e mondiale e le strutture sociali e politiche nel trasformare la struttura delle società agrarie: «L'organizzazione sociale e politica, l'azione dello Stato, i piani [...] hanno agito e reagito sul più lontano angolo della terra. Non c'è un contadino oggi, neppure in Africa o in Asia, che non dipenda dagli avvenimenti mondiali»¹⁷⁶.

La realtà contadina, infatti si riscontra un altro aspetto, ovvero che presenta secondo una doppia complessità: *orizzontale*, e *verticale*. La prima, orizzontale, riguarda nello specifico il confronto con la pluralità di forme rurali che evolvono con modalità e caratteristiche differenti: la situazione degli USA si differenzia allora da quella russa dei *kolkhoz* sovietici e delle agro-città, come anche da quella delle CUMA (Cooperative per l'Utilizzazione in comune del Materiale Agricolo in Francia) o delle cooperative agricole dell'Emilia italiana. È oggettivamente rilevabile per ogni caso specifico una differenza nelle tecniche, nel rapporto con i gruppi umani di lavoro e la loro struttura sociale, la loro produttività, in poche parole dell'insieme delle condizioni che le caratterizzano¹⁷⁷.

Per quanto invece riguarda il secondo livello di complessità, quello verticale notiamo come ad esempio negli USA, l'evoluzione della realtà rurale è successiva a quella della città poiché storicamente «le campagne americane ricevono dalla città i loro modelli culturali (“*patterns*”)»¹⁷⁸. Se c'è una cultura contadina, questa non risponde ai modelli della tradizione europea, poiché gli Stati Uniti non vantano uno “spessore storico” che permetta alla sociologia rurale di porre i problemi allo stesso modo. La Sociologia Rurale, come disciplina accademica nasce proprio negli USA, ma è chiaro come questa non possa che adottare un metodo puramente «descrittivo ed empirico», «un formalismo statistico» che non sente e non trova la necessità di tenere in conto tutti quei sedimenti di carattere storico che si sono depositati nella realtà immediatamente data. Le due complessità, dice Lefebvre, si intrecciano e interagiscono continuamente dando origine alla questione che mette sotto gli occhi una lacuna di tipo metodologico.

¹⁷⁶ Lefebvre, H., *Dal rurale all'urbano*, Guaraldi, Rimini, 1973, p. 65. La questione del “land grabbing” è oggi più che mai attuale, una trattazione recente è quella di Liberti, S. *Land Grabbing. Come il mercato delle terre crea il nuovo colonialismo*, Minimum Fax, Roma, 2011.

¹⁷⁷ Lefebvre, H., *Dal rurale all'urbano*, cit., p. 66.

¹⁷⁸ Ivi, 68.

Per quanto riguarda la maggior parte del mondo rurale, ovvero per tutte quelle realtà che vantano una storia e che la ritrovano conservata, “a sfoglia” in tutte le formazioni moderne, Lefebvre propone un metodo di analisi critico che tenga conto quanto detto sopra: ovvero il *metodo progressivo-regressivo*¹⁷⁹. Questo nello specifico si compone di tre momenti: a) *descrittivo*, che riguarda l’osservazione e l’indagine sul campo, «ma con uno sguardo formato dall’esperienza e da una teoria generale»; b) *analitico-regressivo*, ovvero l’esame della realtà considerata in *a* che ha lo scopo di definirne le coordinate spazio-temporali e di riconoscerne le peculiarità e prerogative; c) *storico-genetico*, cioè la ricomprensione dell’elemento preso in considerazione all’interno di un quadro comparato secondo quegli elementi che riguardano la complessità orizzontale e verticale, ovvero ricostruendone geneticamente le formazioni e le strutture attuali come sintesi di un processo storico. «Lo sforzo quindi per tornare allo stato attuale precedentemente descritto, per ritrovare il presente, ma chiarito, capito: *spiegato*».

Qual è, obiettivamente l’utilità di questo metodo? Questo, se applicato alla ricerca sociologica tout-court permette di individuare una serie di relazioni e intrecci che nel dato individuale e isolato non riescono ad emergere se non scrupolosamente sottoposto ad un’inchiesta. Il metodo progressivo-regressivo permette di cogliere le connessioni che spiegano il presente come un tassello: esso si mostra, ma ingenuamente, non se ne riesce a cogliere la complessità. Esso va quindi «sfogliato» per letteralmente rintracciarne trasformazioni e tappe. Nel caso specifico della sociologia rurale l’analisi con il metodo lefebvrano consente di sottoporre l’attualità capitalistica ad un’inchiesta, di aguzzare la vista per «identificare la ragione ultima proprio dell’idea di mondo avanzata dal progetto capitalista»¹⁸⁰.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 77 e successive. Per quanto riguarda la letteratura critica ho trovato particolarmente chiara l’esposizione del metodo in Biagi, F., *Henri Lefebvre*, cit., pp. 72 e successive. Come ricorda anche Biagi, il metodo progressivo-regressivo è particolarmente elogiato per originalità dal filosofo Jean-Paul Sartre a cui Lefebvre risponde affermando che la paternità del metodo appartenga a Marx e più precisamente che sia rintracciabile nei *Grundrisse*.

¹⁸⁰ Biagi, F., *Henri Lefebvre*, cit., p. 76.

Campagna e città

L'attenzione nei confronti della realtà rurale si rivela particolarmente feconda ai fini della presente trattazione perché è proprio nel processo di progressiva separazione di campagna e città che si spiega il presente modo di produzione capitalistico ¹⁸¹.

Nello specifico Lefebvre ne parla nel volume *Il marxismo e la città* (1972): in questo volume l'autore, a partire dalle considerazioni mosse da Engels nel 1845 sulla condizione della classe operaia inglese. L'introduzione delle macchine a vapore per la lavorazione manifatturiera modifica in maniera irreversibile il modo di produzione esistente: questa infatti che avveniva secondo un'organizzazione di tipo familiare-nucleare sedimentata nelle campagne viene soppiantata da un sistema di lavoro più efficiente in termini di velocità (e quantità) e soprattutto in termini di profitto per i nuovi possessori dei mezzi di produzione (capitalisti). La conseguenza di questo avvenimento è l'impovertimento delle popolazioni legate all'ambiente rurale, che sono costrette a migrare verso i nuovi agglomerati urbani e ambire ad un'occupazione che li possa

¹⁸¹ Dedichiamo in nota dello spazio alle parole spese da Marx riguardo le forme che precedono la produzione capitalistica, in quanto aiutano a comprendere la specificità del modo di produzione capitalistico, tenendo a mente che «è la prassi umana ciò che costituisce la base materiale stessa. Allo stesso tempo, le prassi rilevanti implicano l'esistenza di relazioni – tra gli attori umani e tra questi ultimi e la natura. Tali relazioni sociali, che variano al mutare delle circostanze storiche, costituiscono le condizioni specifiche e irriducibili della riproduzione di un sistema: gli attori umani devono operare all'interno di queste condizioni particolari». Nella prima forma di produzione analizzata da Marx, ovvero quella tribale o comunitaria il rapporto con il paesaggio rurale è equilibrato, poiché il sostentamento della comunità dipende in primo luogo dall'attività di coltivazione dei terreni circostanti. In questa prima fase non è ancora presente il fenomeno di alienazione che caratterizzerà più tardi il rapporto del lavoratore con la terra, perché esso è *immediato*, condizione naturale di produzione e riproduzione alla quale egli si riferisce come mezzo di sussistenza. Invece, nel modo di produzione che caratterizza la città antica la proprietà del territorio è affidata ai singoli individui anche se viene mediata dal loro esser membri di uno stato: parafrasando Meinkins Wood la comunità dei cittadini si innalza al di sopra, si separa da coloro che stanno fuori di essa, per mancanza di diritto, i quali non possono detenere alcuna proprietà. Nello specifico l'autrice qui si riferisce alla categoria sociale degli schiavi i quali lavorano il suolo e sono considerati come proprietà comune della città-cittadinanza. Del rapporto tra città-polis-cittadinanza si parla anche sopra nel paragrafo dedicato appunto alla Polis. Esiste una relazione di continuità ed evoluzione tra le forme di produzione l'uomo infatti, ogni volta che si impadronisce di una nuova forza produttiva, di un nuovo mezzo riesce a implementare il modo di produzione e conseguentemente il modo in cui si guadagna da vivere. Allo stesso tempo, fase dopo fase si realizza anche la separazione del lavoro libero dalle sue condizioni oggettive di realizzazione, e la separazione del lavoratore dai mezzi di produzione.

Il terzo modo di produzione storicamente individuato da Marx (escludiamo qui per motivi di spazio e interesse quello asiatico) e precedente al capitalismo è quello feudale: Marx ritiene infatti che sia proprio negli interstizi di questa modalità di produzione che il capitalismo trova spazio per svilupparsi.

Le citazioni presenti in nota sono tratte da: Meiksins Wood, E., *Il materialismo storico nelle Forme che precedono la produzione capitalistica* in *I Grundrisse di Karl Marx, Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 150 anni dopo*, (a cura di) Marcello Musto, ETS, Pisa, 2015.

sostentare: il capitale si accumula nella città e le forze produttive si agglomerano attorno al capitale. A partire da questo momento, infatti, la città diviene anche il mercato di lavoro per la manodopera.

Lo spostamento di masse operaie dalle campagne verso la città provoca l'inurbamento, l'agglomerarsi degli spazi che preesistono all'ondata migratoria e che non sono ancora pronti ad accogliere grandi numeri esplodono, generando un vero e proprio «caos urbano», quello a cui Engels dedicherà il suo volume sulla situazione della classe operaia inglese. La nuova classe operaia si trova nella condizione di aver rinunciato alla propria vita per migrare verso le sacche di speranza urbane, ma si ritrova costretta, a causa della miseria delle proprie condizioni economiche a vivere anche peggio.

Parallelamente alle disastrose condizioni in cui si trovano gli operai delle industrie, che si vedono costretti ad accettare qualsiasi tipo di compromesso, i braccianti agricoli si ritrovano isolati, dispersi e separati nelle campagne oramai quasi spopolate. La campagna quindi, si trova a scomparire pian piano in duplice modo: in primo luogo a causa delle migrazioni che come abbiamo visto sopra provocano lo spopolamento del paesaggio rurale a favore dell'implosione di quello urbano. Questo provoca anche l'aumento delle superfici coltivabili a cui si affianca la diminuzione della popolazione disposta e soprattutto capace di farsene carico. La città accumula le forze produttive attorno al suo centro nevralgico, al mercato lavorativo che è riuscita a generare: questa forza magnetica assorbe, anche dal punto di vista urbanistico, la campagna contribuendo alla distruzione del suo paesaggio. Ecco farsi avanti allora la seconda causa di distruzione del rurale, ovvero l'industrializzazione della produzione agricola, fenomeno che permette alla campagna di divenire la principale risorsa di sostentamento per la città attraverso l'incremento della produzione che sul modello industriale diviene produzione di massa.

Se da un lato questa industrializzazione agricola permette di sostituire e incrementare il lavoro mancante, dall'altro si rivela rovinosa per il suolo e distruttiva per la natura (es. l'uso di monoculture e l'iper-sfruttamento, uso di pesticidi, ampliamento delle superfici coltivabili e conseguente disboscamento)¹⁸² e allo stesso tempo vede affacciarsi l'estromissione dei lavoratori e delle tecniche tradizionali di coltivazione. In

¹⁸² Lefebvre fa notare l'incoerenza del capitalismo: esso sfruttando la natura come fonte di profitto la deteriora e distrugge pian piano, finendo col tempo ad esaurire autonomamente le proprie condizioni di esistenza. Lefebvre, H., *Il marxismo e la città*, cit., p. 125.

tempi più recenti inoltre, le tipologie di coltivazione si definiscono a partire dai mercati del momento: questo causa l'impovertimento dei contadini locali (nel nostro caso europei) che non riescono più a sostenere la concorrenza con la produzione di quei paesi a Sud del Mondo sottoposti ad un ampio margine di sfruttamento¹⁸³.

«Il processo di urbanizzazione della società [...] [è] un processo rivoluzionario, giacché trasforma sia la superficie del globo, sia la società»¹⁸⁴. La conseguente dissoluzione del rapporto organico tra uomo e natura, che prevedeva l'appropriazione delle proprie condizioni oggettive: «si caratterizza adesso per il fatto che la terra è la “non proprietà” del lavoratore, la sua “non proprietà” fondiaria, ossia è negata la situazione in cui l'individuo che lavora ha un rapporto con il suolo, con la terra, come cosa sua propria”»¹⁸⁵.

Inoltre, se il rapporto tra uomo e suolo viene dissolto ciò che rimane da questo svincolamento è la forza-lavoro “liberata”, e questa, in quanto capacità di lavoro a cui manca la condizione per la propria appropriazione, è costretta ad offrirsi allo sfruttamento operato dal capitale. In questa estrinsecazione, dice Marx, avviene uno svuotamento, un'estraneazione: essa passa da sacrificio per uno scopo autonomo ad una privazione per uno scopo del tutto esterno ed eteronomo¹⁸⁶. Allo stesso tempo soltanto con il modo di produzione capitalistico «la natura diviene puro oggetto per l'uomo, puro oggetto dell'utilità; cessa di essere riconosciuta come potenza per sé»¹⁸⁷ divenendo insieme all'uomo un semplice oggetto accessorio della produzione o addirittura merce. Il suolo varia la sua accezione e smette di fungere da *laboratorio*, ovvero da forza produttiva che non rappresentava solamente un oggetto passibile di sfruttamento, ma piuttosto capace di

¹⁸³ Biagi, F., *Henri Lefebvre*, cit., p. 103.

¹⁸⁴ Lefebvre, H., *Il marxismo e la città*, cit., *ibidem*. Continuando con Marx: «Mutano non solo le condizioni oggettive, ad esempio il villaggio si trasforma in città, la boscaglia in terreno arativo ecc., ma mutano anche i produttori in quanto estrinsecano nuove qualità, sviluppano e trasformano se stessi attraverso la produzione creano nuove forze e nuove concezioni, nuovi modi di traffico, nuovi bisogni e un nuovo linguaggio», Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll., Einaudi, Torino, 1976, p. 476.

¹⁸⁵ Bellamy Foster, J., *I Grundrisse e le contraddizioni ecologiche del capitalismo in Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 150 anni dopo*, cit., p. 190.

¹⁸⁶ Bellamy Foster, J., *I Grundrisse e le contraddizioni ecologiche del capitalismo*, *Ibidem*.

¹⁸⁷ Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., p. 377.

intervento «non foss'altro in quanto gli uomini associati (che costituiscono una società e “producono” la loro esistenza) lottano contro di essa [la natura]»¹⁸⁸.

Ed è proprio in questa “lotta” tra uomo e natura che si iscrive la spontanea emancipazione dell'essere umano, che si differenzia dall'animale proprio grazie all'esercizio di un'attività produttiva consapevole sulla natura, lotta che permette la formazione di una comunità umana, ovvero l'appropriazione delle sue condizioni oggettive¹⁸⁹. Quello che invece si origina dalla separazione dell'uomo da queste sue condizioni di appropriazione è una vera e propria “frattura metabolica”: «l'agricoltura non trova più in sé, naturalmente le condizioni della sua propria produzione, la quale esiste invece come industria autonoma fuori di essa»¹⁹⁰.

L'affermazione della città avviene quindi a discapito delle forme sociali che la precedono, nonostante questo afferma Lefebvre, il taglio al cordone ombelicale che legava l'uomo alla natura non è avvenuto con decisione, tanto che ancora se ne conservano alcuni strascichi:

che cosa esigeva questo taglio e che cosa implicava una rottura? La città. Il legame si è inaridito, lo scambio vivente tra la comunità e la terra non è stato sostituito da una regolamentazione razionale, ma, nonostante ciò, la società rimane attaccata e, persino incatenata al suolo, a causa della proprietà e delle molteplici servitù che questa comporta¹⁹¹.

E che cosa è accaduto nella fattispecie? Come accennavamo qualche riga sopra, la terra è stata subordinata al ruolo di merce, è divenuta «un “bene” commerciabile legato al valore di scambio e alla speculazione». Essa è divenuta un bene suscettibile di essere commerciato e valutato secondo un valore. Rispetto all'epoca da cui parla Marx, infatti, la proprietà privata del suolo è un processo che non solo permane, ma risulta consolidato poiché la classe borghese si è adoperata per acquistare terreni da cui poter trarre una rendita.

¹⁸⁸ Lefebvre, H., *Il marxismo e la città*, cit., p. 88. Lefebvre prende in prestito il termine da Marx.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 89.

¹⁹⁰ Bellamy Foster, J., *I Grundrisse e le contraddizioni ecologiche del capitalismo*, cit..

¹⁹¹ Lefebvre, H., *Il marxismo e la città*, cit., p. 138.

In generale il modo di produzione capitalistico espropria tutti i lavoratori dalle proprie condizioni di lavoro, di conseguenza nell'agricoltura implicherà l'espropriazione dei lavoratori agricoli dal suolo da cui possono trarre sostentamento e, infine la sottomissione dei braccianti agricoli ad un capitalista che può permettersi di acquistare quel suolo in vista di un personale profitto¹⁹².

Ecco qui entrare in gioco un nuovo termine: la proprietà fondiaria, ovvero quel tipo di proprietà che indica «il monopolio di cui godono certe persone, di disporre di determinate frazioni del pianeta come sfere esclusive della loro volontà privata, ad esclusione di tutte le altre»¹⁹³. Il proprietario fondiario può disporre della sua proprietà al fine di ricavarne una rendita continuativa (rendita fondiaria), quella forma di valorizzazione economica del terreno che si realizza affittandolo a chi sia intenzionato ad utilizzarlo come fonte di profitto: ad esempio un capitalista che voglia disporre di quel terreno a fini agricoli, quindi retribuendo una manodopera, ma anche nel caso di una pescheria, di un suolo edificabile o di una foresta. Il problema della rendita fondiaria poteva apparire antiquato, afferma Lefebvre, ma è quanto mai attuale, poiché si acutizza: «le aree edificabili della città industriale, il loro prezzo, la speculazione che se ne appropria, traggono origine dalla teoria della rendita fondiaria» che segue le stesse leggi della rendita differenziale agricola. Inoltre:

l'entità della rendita fondiaria (e con essa il valore del suolo), aumenta nel corso dell'evoluzione sociale come risultato del lavoro sociale totale. Da un lato [...] crescono il mercato e la domanda dei prodotti del suolo, dall'altro cresce direttamente la domanda del suolo stesso, in quando condizione concorrente della produzione per ogni possibile ramo d'affari.

¹⁹² Non dimentichiamo che «al carattere puramente industriale del lavoro da un lato, corrisponde il carattere puramente agricolo dall'altro. Questo lavoro puramente agricolo non è affatto naturale e spontaneo, ma è esso stesso un prodotto, e un prodotto assai moderno [...] e corrisponde ad uno stadio ben determinato della produzione». Marx, K., *Il Capitale*, Libro III, cit., p. 790.

¹⁹³ Marx, K. *Il Capitale*, Libro III, cit., p. 767. Qualche pagina più avanti: il presupposto, nel modo di produzione capitalistico, è dunque il seguente: i veri e propri coltivatori del suolo sono lavoratori salariati, assunti da un capitalista, cioè l'affittuario, che pratica l'agricoltura solo come particolare campo di sfruttamento del suo capitale, come investimento del suo capitale [...]. Questo affittuario-capitalista paga al proprietario fondiario, al proprietario del terreno da lui sfruttato, a date scadenze, per es. ogni anno, una somma di denaro stabilita per contratto [...] per l'autorizzazione a investire il suo capitale in quel determinato campo di produzione.

È evidente come la domanda del suolo stesso cresca non solo in relazione alla richiesta di investimento da parte dei capitalisti, con la conseguente possibilità appunto di ricavare una rendita, ma anche in relazione all'incremento della popolazione cittadina¹⁹⁴ che necessita di un alloggio, di un posto in cui vivere. Inserito in questo processo auto-propulsivo che riguarda la forma di accumulazione del capitale, il suolo viene direttamente inglobato dal monopolio capitalista: esso viene lottizzato, suddiviso in unità base che ne permettono e ne rendono più agevole lo scambio e la compravendita.

La spiegazione data da Marx è figlia del suo tempo, incalza Lefebvre, ma sta all'interprete contemporaneo considerarla come un punto di partenza per un'analisi serrata dell'attualità. La categoria va rivisitata e aggiornata semplicemente perché la teoria della proprietà immobiliare con i suoi tratti caratteristici, da settore secondario, integratosi in maniera progressiva nel capitalismo, comincia ad assumere un ruolo di primo livello¹⁹⁵.

Lo spazio si modifica quantitativamente: la necessità di nuovi terreni edificati, ma anche il bisogno di offrire nuovi servizi per la popolazione metamorfosano il territorio organizzandolo razionalmente, ottimizzandolo. Il settore immobiliare, dice Lefebvre, si subordina progressivamente alle leggi del capitale e ordina l'organizzazione e la ristrutturazione del territorio.

Un esempio di questo fenomeno è rappresentato dalla radicale riqualificazione urbana operata a Parigi dal Barone Haussmann. Il compito affidatogli da Napoleone III ha evidenti esigenze di carattere politico ed economico, sorte in particolare dopo i moti rivoluzionari del 1848 in cui era proprio la configurazione urbanistica della città ad aver permesso l'occupazione e l'installazione di vere e proprie barricate. Nell'ottica di Haussmann, che non è caso è a capo della Prefettura di Polizia, la ricostruzione degli spazi

¹⁹⁴ Marx, K., *Il Capitale*, Libro III, cit., Cap. XLVI. Qualche capitolo prima egli scriveva: «è nella natura del modo di produzione capitalistico di ridurre continuamente la popolazione rurale in confronto a quella che non coltiva la terra, perché nell'industria (in senso stretto) l'aumento del capitale costante rispetto al capitale variabile è legato all'aumento assoluto del capitale variabile nonostante la sua diminuzione relativa, mentre in agricoltura il capitale variabile necessario per lo sfruttamento di un determinato appezzamento diminuisce in assoluto, dunque può crescere nella sola misura in cui si mette a coltura nuovo terreno; ma questo presuppone a sua volta un aumento ancora più forte della popolazione non agricola», *ibidem*, Cap. XXXVII, p. 794.

¹⁹⁵Lefebvre, H., *Il marxismo e la città*, cit., pp. 144-145 e per la contemporaneità vedi anche Harvey: «la mia ipotesi è che l'urbanizzazione svolga un ruolo particolarmente attivo [...] nell'assorbire l'eccedenza prodotta dalla continua ricerca di plusvalore», *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*, Il saggiatore, Milano, 2013, p. 25.

deve si avvenire per dare un aspetto grandioso alla città di Parigi, ma anche e soprattutto per limitare quegli spazi serrati e quella rete di vie anguste che avevano impedito all'esercito francese di essere compatto e di spostarsi con velocità. Il centro allora, per rispondere a dei criteri razional-geometrici deve essere trasformato attraverso un'ampia programmazione di demolizioni e la costituzione di grandi arterie rettilinee, i *boulevards*, la creazione di parchi pubblici e l'annessione dei sobborghi periferici.

Dal punto di vista architettonico-urbanistico interventi di Haussmann mirano a costituire una funzionale e omogenea maglia di collegamento infrastrutturale: le ampie vie hanno lo scopo di intensificare il traffico commerciale e quello delle comunicazioni cui punti focali e di snodo sono rappresentati dai grandi monumenti della città. La connessione tra le diverse aree delle città avviene per "diradamento": la fitta rete medievale preesistente viene letteralmente rasa al suolo per isolare le grandi opere pubbliche, che verranno quindi circondate da grandi piazze e rotonde di connessione adeguate su nuova scala. Haussmann «concepì la città su una scala estremamente vasta [...] non limitandosi a piccoli segmenti del tessuto urbano, finendo per trasformare la città nel suo complesso e non gradualmente»¹⁹⁶.

In questo processo di riqualificazione dello spazio urbano è anche presente una forte componente di speculazione edilizia da parte di investitori privati, che ha lo scopo di smuovere grandi masse di capitale stagnante. Dal punto di vista economico, infatti, la mossa di Haussmann aveva lo scopo di reinvestire quell'eccedenza di capitale non reinvestito e di lavoro non impiegato, che era sfociata proprio nella rivoluzione del 1848. La metamorfosi della città implicò l'apertura di nuovi istituti e strumenti finanziari come il *Crédit Mobilier* e il *Crédit Immobilière*, che aiutarono a gestire in maniera ordinata e strutturata l'assorbimento dell'eccedenza di capitale. Il nuovo assetto urbano ordinato da Haussmann preparò Parigi a diventare la nuova capitale europea, centro nevralgico di consumi, patria dei *café* dei grandi magazzini, della moda e delle grandi *expo*.

Per quanto riguarda campagna, invece, rispetto alla città essa si ritrova a rappresentarne il mero *environment*, dice Lefebvre, il suo contorno, il suo orizzonte e limite. Se fin da prima l'accumulazione era basata sulla dualità città campagna, che vedeva entrambe come due orizzonti autonomi, ora la prima si separa dalla seconda,

¹⁹⁶ Harvey, D., *Città ribelli*, cit., p. 26.

dominandola e amministrandola dice Lefebvre. La campagna dominata si subordina, riducendosi a mezzo per il sostentamento delle grandi masse urbane. Nello spazio urbano si attua un'opera di astrazione dello spazio e questa è intrinsecamente violenta. Lo spazio urbano «non distrugge ancora la natura; la avvolge, confiscandola».

La città post-industriale

Proponiamo qui un breve sunto del percorso fatto finora per comprendere meglio i passaggi che seguiranno: storicamente abbiamo visto come in principio a dominare fosse l'esclusività del paesaggio rurale, affiancato poi dall'emergere della città, di tipo medievale. Ad essa succede una contrapposizione tra città e campagna in cui entrambe riescono a mantenere una relativa autonomia e a cui succederà, con l'emergere della rivoluzione industriale la concentrazione del capitale e quindi delle forze produttive nella città.

Superato il bipolarismo campagna-città, la città diviene tutrice della campagna dominandola attraverso lo sfruttamento delle sue risorse naturali. A partire da questo momento quindi, l'autonomia del paesaggio rurale è sacrificata da un nuovo centro nevralgico, che sostituisce la vecchia dualità e come abbiamo visto sopra, la campagna sopravvive come mero mezzo di sostentamento.

Città, all'interno del vocabolario lefebvrino, sta ad indicare un oggetto definito e definitivo, un luogo realizzato, un prodotto che altro non è che il rispecchiamento delle relazioni sociali in esso si organizzano. La città è ricorsiva, è una metafora, afferma Lefebvre: è il luogo in cui la società si costituisce e si modella, incarnandosi e ritrovandosi nei luoghi da essa stessa edificati, essa è la «proiezione della società sul territorio»¹⁹⁷, la cristallizzazione dei rapporti sociali. In questo contesto il ruolo dell'architettura è quello di tradurre e di seguire la nuova concezione della città¹⁹⁸, essa costruisce, mattone dopo mattone, facciata dopo facciata, il manifesto della sua nuova composizione sociale.

Che forma ha lo spazio della città? Esso è sicuramente omogeneo, ovvero tende alla parcellizzazione e alla suddivisione della sua unità originaria. «Tutto si assomiglia

¹⁹⁷ Lefebvre, H., *Il diritto alla città*, cit., p. 63.

¹⁹⁸ Lefebvre, H., *La rivoluzione urbana*, Armando, Roma, 1973, p. 16.

[...], il ripetitivo prevale sull'unicità, il fittizio e il sofisticato sullo spontaneo e il naturale». Inoltre, l'insieme degli spazi prodotti dal modo di produzione capitalista non possono che configurarsi come «ripetitivi- proprio perché- sono il frutto di gesti ripetitivi (i gesti di chi lavora) e di apparecchiature prodotte in serie, a loro volta addette alla ripetizione: macchine, bulldozer, betoniere, gru, martelli pneumatici, ecc.»¹⁹⁹.

Il fenomeno di perequazione degli spazi, che viene ad affermare progressivamente la dimensione dello “spazio astratto” è intrinsecamente violento, poiché la frammentazione dell'unità è appunto teorica. Non esistono, infatti, spazi rigorosi, suddivisi, specializzati: sono delle astrazioni che mirano a quantificare per poter controllare e sorvegliare il territorio, stimandolo. Immaginiamo infatti di poter godere di una vista dall'alto della città, del territorio: esistono sì strade, edifici, campanili, muri, ponti, quartieri... ma tutte queste suddivisioni dall'alto scompaiono perché appunto si manifestano come ordini geometrici orizzontali e intrinsecamente violenti. Pensiamo a questo proposito al concetto di «verticalità fallica» spesso richiamato da Lefebvre come affermazione di un potere di tipo patriarcale, gerarchico, che sottomette. Esso costituisce orizzontalmente, per chi si reca nei suoi pressi un impedimento visivo, un'imposizione visuale che il pedone è costretto a vedere, a circoscrivere; addirittura l'ombra che esso proietta sul territorio sottomette i dintorni alla sua presenza. Ritornando all'osservazione dall'alto, questi edifici imponenti non appaiono che come macchie, parte di un territorio, che si dimostra allora suddiviso artificialmente, o meglio teoricamente.

Se lo spazio politico relativo alla polis era “vuoto” proprio perché presupponeva l'*es meson* della collettività, e quindi uno spazio ogni volta occupato in modo diverso, quello della città post-industriale è uno spazio già riempito. È “pieno” perché, *in primis*, non permette la presenza di spazi altri e differenziali (se non eterotopici, direbbe Foucault), ed è soprattutto dato e totalizzato perché l'ordine orizzontale non è che la proiezione della dimensione verticale del potere e del controllo.

Prima dell'affermazione del modo di produzione capitalistico, la violenza intrinseca all'astrazione corrispondeva all'ambito extra-economico: pensiamo per esempio alla città medievale in cui gli ordini iscritti nello spazio rimandavano al soprasensibile. Lefebvre ci dice che la violenza qui si manifestava simbolicamente

¹⁹⁹ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 93.

dall'alto verso il basso, anche se la sua prescrizione, di tipo simbolico-religioso era ovviamente orizzontale.

Nello spazio che si origina a partire dal modo di produzione capitalistico, invece, la violenza è *intrinseca* al processo di accumulazione poiché predispone le condizioni per dei rapporti economici sfruttati²⁰⁰. Nello spazio astratto e omogeneo si cristallizzano rapporti alienati e alienanti: qui governano le leggi della merce, la suddivisione rigorosa del tempo, la quantificazione di qualsiasi estensione, mobile e immobile. La forma dello spazio omogeneo risponde a una geometria di tipo **frattale**, è dotata di un'omotetia interna: gli spazi differiscono per scopo e struttura, ma rispondono tutti alla domanda di uniformazione, riproducendo al loro interno il macro-politico che si rende infinitesimale. È come se in ogni oggetto e in ogni frammento di spazio, o di spazio frammentato, che costella la vita dell'uomo fosse incluso un segnale ricorsivo, un promemoria che rimanda a un complesso sistema di segnali che rispondono al modello di manipolazione egemonica. La sua «gerarchizzazione rigorosa», attuata attraverso un processo di parcellizzazione, genera segregazione²⁰¹, ovvero tenta di appianare i conflitti dati dalla spontanea eterogeneità dello spazio. Questi vengono coperti o sospinti verso gli spazi di periferia, in cui la visibilità risulta praticamente nulla.

Una delle peculiarità di questo spazio, infatti, è la preponderanza del carattere visuale: esso è fatto per esser visto e questo suo carattere dominante paradossalmente ne «maschera la ripetizione: la gente guarda, confondendo la vita, la vista, la visione». Lefebvre continua mettendo in luce il carattere ingannevole di questa visione continuamente presente, perché la spettacolarizzazione e l'enfasi, nello spazio sociale si tramuta in simulacro obliando l'autenticità dello spazio sociale²⁰².

²⁰⁰ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 269.

²⁰¹ *Ivi*, p. 158.

²⁰² In questo punto è chiaro il rimando a *La società dello spettacolo* (1967) di Guy Debord. Nella sua opera, per molti tratti vicina al pensiero di Lefebvre e che anzi ha influenzato la sua produzione riguardante la critica della vita quotidiana, Debord paragona la società dei consumi ad uno spettacolo. Lo spettacolo è inteso non tanto come l'insieme delle immagini e della visione, che abbiamo visto anche in Lefebvre, ma piuttosto è *il rapporto* che si crea tra di esse, ovvero un tipo di relazione mediato da immagini. Esso è esasperazione e finzione. Al contrario dello spettacolo-rappresentazione inteso in senso tradizionale qui lo spettacolo è sempre vero e concreto, mai mimesi o maschera. L'analisi della configurazione territoriale operata da Debord ha molto in comune con quella di Lefebvre: troviamo in entrambi il modo di produzione capitalistico infatti ha generato uno "spazio unificato" e omogeneo, non più limitato dall'"altro" rurale. In questo senso la speculazione edilizia che distrugge spazi per riconfigurarli secondo una "monotonia immobile" non è che la riprova di questo atteggiamento in cui lo spazio progressivamente diviene sempre più identico a se stesso. Lo spazio della città, come in Lefebvre nel movimento implosivo/esplosivo si erode

Dalla città al tessuto urbano

Ma la città, dopo aver affermato la propria egemonia sulla sua controparte rurale, ad un certo punto attraversa una crisi, un momento di tensione: la sua supremazia è messa in discussione e all'orizzonte si profila quella che appare come la "morte della città". «L'industrializzazione, potenza dominante e costrittiva, si muta in realtà dominata nel corso di una crisi profonda e al prezzo di un'enorme confusione, in cui il passato e il possibile, il meglio e il peggio si intrecciano inestricabilmente»²⁰³.

Ma che cosa accade esattamente? Per spiegare la fase critica della città Lefebvre prende in prestito due termini dalla fisica nucleare che ben si prestano per descrivere un doppio movimento contraddittorio: la città per un verso *implode*, dall'altro *esplode*²⁰⁴. Se da un lato infatti nel centro urbano si concentrano spropositate masse di persone, l'insieme delle attività e dei mezzi di produzione, gli spazi ludici e quelli privati, dall'altro il suo modello formale tende a moltiplicarsi espandendosi su tutto il territorio che la circonda, generando una forma urbana dispersa, fatta di periferie, sobborghi e città satellite. Se da un lato allargando i suoi confini essa mira a sopperire alla mancanza spaziale che strozza il centro, dall'altro questo processo auto-propulsivo è insito nella forma della città capitalistica, che mira ad appropriarsi di più spazio possibile per aumentare il surplus.

La pianta della città si estende in maniera omogenea, poiché il processo che sta alla base del suo accrescimento si realizza attraverso la colonizzazione dello spazio che è altro da sé: essa diffonde, peregrina gli spazi per controllarli, tenta di sottoporli ad una geometrizzazione esatta per ottenerne un profitto controllato e garantito.

In questo movimento di diffusione ed espansione senza freni però, ad emergere è la sua seconda qualità contraddittoria: ovvero l'intrinseca auto-distruttività della città capitalistica. Come abbiamo visto sopra, la città è tale, perché è circoscritta in uno spazio

da sé, «consuma se stesso». Lo spazio astratto mediato dall'urbanistica costruisce anche delle "pseudocollettività", ovvero unisce gli individui che però rimangono "isolati insieme" nelle fabbriche, nelle case della cultura, nei villaggi vacanze e nei grandi agglomerati residenziali. Vedi Debord, G., *La società dello spettacolo*, Massari, Bolsena, 2002.

²⁰³ Lefebvre, H., *La rivoluzione urbana*, cit., p. 22.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 21.

controllato e definito, perché si distacca dall'altro da sé, da ciò che non è città: la campagna. Possiamo allora immaginare che cosa accade nel momento in cui il suo modello formale tenta di perequare tutti gli spazi disponibili: ad emergere, espandendosi non è più la città, perché non può controllare i suoi confini, piuttosto uno spazio urbanizzato, una maglia, un reticolo formalmente uniformato: *il tessuto urbano*.

Se formalmente la città era caratterizzata da spazi omogenei e definiti, nel momento in cui questa omogeneità viene riversata sul territorio è sì capace di diffondersi colonizzandolo, ma non è (ancora) in grado di radere al suolo la componente altra di quello spazio stratificato. È chiaro infatti, come quello spazio che si caratterizzava in quanto cintura, o spazio oltre il confine della città, ciò attraverso cui questa aveva sempre definito la sua identità, non possa divenire improvvisamente spazio-della-città. Piuttosto, può divenire parte del reticolo urbano: sub-urbano, extra-urbano.... Se a scomparire, diffondendosi e distruggendosi è il modello della città post-industriale, il dissolvimento riguarda anche il rapporto città campagna che si apre ora, territorialmente, come spazio s-confinato, e vagamente differenziato.

Quando affermiamo, infatti, che la campagna smette di esistere ciò non significa che essa venga rasa al suolo, ma piuttosto che il modello della società urbana si infiltra nel tessuto rurale, come un agente chimico che penetri, diffondendosi nelle tubature d'acqua potabile. Quella dell'urbano è un'opera di astrazione e questa si rivela essere intrinsecamente violenta e coercitiva. Lo spazio urbano «non distrugge ancora la natura; la avvolge, confiscandola». Il paesaggio rurale si vede trasformato in modo “degradato” e soprattutto “degradante”, poiché ad avverarsi non è tanto il superamento dell'antitesi tra città e campagna, o lo sviluppo totale della città, ma la diffusione tessutale della società urbana.

Il fenomeno di urbanizzazione del territorio corre di pari passo con l'aumentare dei conflitti: il processo di diffusione coercitiva di quest'uniformità, fa in modo che i conflitti vengano a galla, vengano resi evidenti, perché in estremo contrasto con un modello totalmente altro. Si vengono così a creare delle vere e proprie zone d'ombra, provocate dall'ispessimento di alcuni nodi: la campagna viene abbandonata e isolata, «il villaggio si decompone», mentre nelle zone cuscinetto le contraddizioni si riproducono in maniera esponenziale.

Se da un lato la città post-industriale procede per inerzia alla sua auto-distruzione espandendosi, dall'altro, per fronteggiare il fenomeno dell'implosione cerca di reagire medicandosi, ovvero promuovendo l'espulsione delle categorie meno abbienti. Queste vengono spinte altrove, verso quei margini e a quei confini che il movimento di urbanizzazione ha già iniziato ad intaccare. In questo modo crescono le dimensioni dei sobborghi, dei complessi residenziali e industriali, nascono i quartieri-borgata e le *banlieue*, così, dal punto di vista morfologico, le vecchie periferie (dal gr. *periphérea*, la parte più esterna, il contorno) assumono in relazione al "centro" la forma (sproporzionata) di un tronco di cono.

Tentare di definire l'urbano («abbreviazione di "società urbana"») per Lefebvre non è semplice, poiché al contrario della città, esso non è un oggetto definito e una realtà compiuta, ma piuttosto una tendenza che viene progressivamente a definirsi mentre si diffonde. L'urbano si modula gradualmente attraverso la costruzione gerarchica di relazioni nello spazio e dal punto di vista della forma può essere paragonato alla trama di un tessuto: l'*urban fabric*. La sua caratteristica infatti è quella di essere costituito da un reticolo di maglie, più o meno strette, ma che rispondono tutte a una griglia i cui angoli, o punti di comunione, rappresentano degli agglomerati, dei nodi, dei coaguli di tessuto.

L'esplosione della società urbana post-industriale «va pensata come una bomba che scoppia e avvia un processo di progressiva parcellizzazione, le cui schegge si irradiano producendo un vero e proprio "inferno urbano"»²⁰⁵. La metafora pensata da Biagi è particolarmente illuminante poiché suggerisce metaforicamente il movimento di propagazione galvanizzante prima, e di deposito indistinto poi, che riguarda l'urbanizzazione.

La critica della vita quotidiana

In che modo, si chiede Lefebvre, l'omogeneità che caratterizza la morfologia del tessuto urbano è mantenuta e riprodotta? Quali sono gli strumenti che permettono allo spazio astratto di instaurarsi spontaneamente? La risposta può essere rintracciata nell'analisi

²⁰⁵ Biagi, F., *Henri Lefebvre*, cit., p. 98.

critica della vita quotidiana: le maglie del potere e del controllo si insidiano sottoforma di persuasori occulti riducendo la potenza della prassi alla monotonia di gesti svuotati di senso. Come abbiamo visto nei paragrafi dedicati ai concetti di riproduzione dei rapporti di produzione e di coscienza mistificata, l'egemonia della classe dominante opera attraverso la mistificazione ideologica dell'individuo, procedimento che si compie attraverso l'alienazione della vita quotidiana degli individui e dei rapporti con la comunità a cui appartiene.

Secondo il filosofo, a partire dalla fine della Seconda Guerra Mondiale il mercato e la logica della merce hanno sottomesso la vita quotidiana con una intensità che *La conscience mystifiée* non avrebbe potuto predire: il capitalismo si è esteso e insidiato nelle più sottili pieghe e nei dettagli più minuti del quotidiano²⁰⁶. Quest'ultimo è stato infatti letteralmente colonizzato: l'espansione del processo di accumulazione non riguarda più solo il mondo dell'industria e della tecnica in senso stretto, ma si è propagata, accrescendosi e ristrutturandosi, nel terreno del quotidiano e dell'ordinario²⁰⁷. La corsa all'accumulazione sempre maggiore di capitale è alla base del sistema di produzione capitalistico e quando questa satura tutti gli spazi possibili inizia la sua corsa verso l'appropriazione di luoghi ancora incontaminati, un esempio su tutti la vita quotidiana. Apparentemente quest'ultima risulta un campo d'indagine insignificante e banale, ma agli occhi di Lefebvre lo studio della vita minuta rappresenta un punto privilegiato d'osservazione del mondo moderno: «il quotidiano è una sorta di *schermo*, in entrambi i sensi del termine; contemporaneamente mostra e nasconde, rivelando insieme ciò che è mutato e ciò che è rimasto invariato»²⁰⁸.

L'entrata del moderno ne *la vie quotidienne* corrisponde alla sua trasformazione in *quotidien*: con questa sottolineatura terminologica Lefebvre intende porre l'accento sull'omogeneità e la ripetitività, sulla frammentazione e sul carattere mistificato che la quotidianità (*quotidienneté*) ha assunto. Le pratiche legate allo svolgimento della vita quotidiana subiscono una mercificazione: anche gli spazi e i tempi "incontaminati" legati alle pratiche del tempo libero, dello sport e alla contemplazione della natura divengono merce, tanto quanto le pratiche legate alla produzione essi sono calcolati, misurati e

²⁰⁶ Lefebvre, H., *Towards a Leftist Cultural Review*, cit., p. 79.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 78, (traduzione mia).

frazionati. A partire da questo momento il quotidiano si configura come la dimora della coscienza mistificata, il luogo in cui l'individuo è assuefatto dalla pratica alienante del consumo individuale: se nella pratica quotidiana l'uomo dovrebbe produrre la propria soggettività, nel quotidiano egli produce per se stesso una soggettività alienata. Se da un lato il moderno si configura come movimento e tensione verso il nuovo, come progresso che tende alla razionalità e allo sviluppo e diffusione delle tecnologie, dall'altro opprime le relazioni sociali perché non supera le sue premesse disumanizzanti e l'umano, più che procedere verso il progresso, piomba nella barbarie²⁰⁹.

Storicamente, la grande speranza nata dalla fine dei regimi totalitari e la promessa di liberazione vengono strumentalizzate da quella che Lefebvre definisce "la nuova classe dei tecnocrati", ovvero coloro i quali utilizzano i *mass-media*, gli strumenti pubblicitari e il *marketing* per programmare e standardizzare la vita quotidiana nei suoi più minimi dettagli. A tal proposito, Lefebvre osserva come le imprese multinazionali entrino a far parte del mercato economico proprio attraverso la produzione di beni di consumo ordinario come: alimenti, detersivi e abiti, ma anche attraverso l'introduzione di elettrodomestici²¹⁰.

La tecnologia che entra a far parte della vita quotidiana e domestica provoca una rivoluzione: il suo scopo è quello di migliorare la qualità della vita, accrescere la sicurezza, creare degli "spazi intelligenti", nel caso più estremo e attuale della domotica. Il problema dell'introduzione nel quotidiano di apparecchiature elettroniche riguarda però i suoi presupposti: un esempio su tutti è quello delle lavoratrici domestiche²¹¹, la cui vita migliora sensibilmente dal punto di vista della fatica e del tempo speso in faccende, ma questo «apporto della tecnologia rimane vincolato a un sistema che, in ultima istanza,

²⁰⁹ Trebitsch, M., *Preface*, in *Critics of everyday life*, vol. I, Verso, London-New York, 1991, p. XXVII.

²¹⁰ Lefebvre, H., *Towards a Leftist Cultural Review*, cit., *ibidem*.

²¹¹ Ne *La vita quotidiana nel mondo moderno*, Lefebvre dedica alcune righe alla questione della condizione femminile, tema particolarmente importante in quegli anni e a cui la cosiddetta "la seconda ondata" di critica femminista ha dedicato fondamentali contributi. Lefebvre afferma che la donna è in particolar modo esposta alla mistificazione nella sua vita quotidiana perché il suo spazio tradizionale è proprio quello della casa. La *domina*, la signora della casa, incarna anche l'alibi della femminilità, che nel mondo moderno viene definito attraverso il culto della bellezza fisica e della moda, divenute ormai industrie che si occupano di programmare e prescrivere stili di conformazione. Il corpo femminile, nell'industria cosmetica e del vestiario viene feticizzato, trasposto a simbolo della merce: la donna è perfetta, desiderabile, allo stesso tempo, quando la sua figura è accostata a quella di un uomo ne completa l'esistenza attraverso la sua forma fisica smagliante, accattivante e "sexy". La donna vive una quotidianità quasi schizofrenica: deve essere madre e domina irreprensibile, oggetto del desiderio erotico dei possibili "boyfriend" da cui, allo stesso tempo è necessario che si emancipi per essere ritenuta "pari" all'uomo.

risponde alla legge dello sviluppo ineguale»²¹². Si genera anzitutto un nuovo tipo di necessità legato all'uso di queste strumentazioni che se da un lato migliorano la vita quotidiana dall'altro nel loro utilizzo sono implicitamente contenute le condizioni della possibilità di un nuovo tipo di sfruttamento di quei nuovi spazi di libertà creati. Se infatti l'introduzione di una nuova tecnologia viene esaltata come la liberazione da una fatica inutile, quella libertà è subito riempita: in che modo viene utilizzato quel tempo che ora rimane a disposizione di chi ne fa uso? Qual è il prezzo da pagare per aver sostituito parzialmente l'energia muscolare con l'utilizzo di una tecnologia elettrica partorita da un sistema, quello capitalista, basato sull'accumulazione?

L'entrata della tecnologia nella vita quotidiana è un fatto rilevante e rivoluzionario perché si configura come la riproduzione della realtà macro-sociale nell'universo domestico, intimo e familiare micro-sociale²¹³. È impossibile pensare in maniera neutra l'entrata del moderno della vita quotidiana, perché questa modernità è implicata da un sistema che ha delle premesse contraddittorie. Un altro esempio è fornito nel primo volume de la *Critique*, dove Lefebvre racconta della mossa di una multinazionale che, per battere la concorrenza, regalò a dei contadini cinesi delle lampade a petrolio, non potendo questi ultimi permettersi di acquistare le lampade, potevano invece comperare il petrolio per alimentarle. «Ed ora, in qualche milione di miserabili case cinesi, la luce artificiale (progresso immenso) rischiera il suolo fangoso e i putridi codini, dal momento che i contadini, che non potevano comprare le lampade, possono comprare il petrolio». Continua l'autore: «Il "progresso" apportato dal capitalismo, come pure la sua «generosità», non è che un mezzo per un fine: il profitto».

Il capitalismo nella sua forma di più recente rende opaco lo sfruttamento che sta alla base del processo di accumulazione facendo coincidere la società dei consumi con società del godimento²¹⁴. L'opacità caratteristica di questa equazione promuove il

²¹² Stenghel, C., *Per una filosofia del quotidiano*, cit., p. 56.

²¹³ Continua l'autore: «Senza andare a cercare così lontano gli esempi: in Francia nei Pirenei, a qualche passo dalle dighe e dalle potenti centrali ultramoderne, numerosi casolari, migliaia di casolari dove i contadini conducono una vita quasi altrettanto "primitiva" dei cinesi, non hanno ancora la luce elettrica. Altrove, un po' dappertutto, nelle campagne come nelle città la luce elettrica rischiera il gesso lebbroso dei tuguri o i sordidi muri delle catapecchie (vi sono ancora nella stessa Parigi, case e appartamenti senza illuminazione moderna)». Lefebvre, H., *Critica della vita quotidiana*, vol. I, cit., p.265.

²¹⁴ Stenghel, C., *Per una filosofia del quotidiano*, cit., p. 76.

godimento come possibile e finalmente realizzabile, confondendo però il godimento dato dal consumo con la vera e piena soddisfazione del bisogno.

A questo proposito Lefebvre, nel secondo volume de la *Critica della vita quotidiana*, definisce “l’uomo come un essere di bisogno”: è proprio attraverso la spontanea e naturale sensazione di privazione e mancanza che l’essere umano è stimolato ad agire praticamente cominciando a lavorare, a manipolare e a creare al fine di appagare il suo appetito. Il bisogno, allora, è caratteristico del genere umano tutto, poiché è legato alle funzioni biologiche e fisiologiche tipiche della specie umana. Parallelamente al bisogno Lefebvre individua la presenza del desiderio, questa volta di carattere sociale e individuale, legato sì al soddisfacimento del bisogno fisiologico, ma chiamato a determinarne la libertà. Nella moderna società dei consumi invece, bisogno e desiderio vengono separati: il desiderio viene reso passivo dal carattere opulento dell’offerta consumistica: l’individuo, diviene “consumatore” ed è stretto in una morsa dalle nuove necessità inventate dalla pubblicità e dalla corsa al prestigio sociale, allontanando il desiderio dal bisogno e alimentando la tensione verso mancanze fittizie, che in quanto tali non possono essere mai soddisfatte²¹⁵.

L’inautenticità del quotidiano descritta da Lefebvre ricorda il concetto di *Alltäglichkeit* heideggeriano: il filosofo tedesco guarda al quotidiano come il luogo dell’esistenza inautentica e prosaica, come inappropriata a far schiudere l’autenticità dell’essere. Sono proprio la ripetizione e l’ordinarietà della vita quotidiana in cui il *Dasein* è immerso che equivocano questa autenticità, ma l’uomo che è gettato nel mondo, in qualità di ente privilegiato capace di scegliere, di scegliersi e conquistarsi attraverso un esercizio e una pratica che tengano conto di questa inautenticità extra-fenomenica²¹⁶.

Ciò che Lefebvre critica a Heidegger è il giudizio che tende a sminuire il concetto di vita quotidiana e che lo rifiuta allontanandolo come falso, contraffatto. Per il francese infatti, il quotidiano ha un carattere ambiguo e sfumato... esso sfugge alla ripartizione dicotomica autentico/inautentico perché in esso confluiscono entrambi, confrontandosi. Ancorarsi ad un’escatologia metafisica non aiuta l’uomo a cambiare positivamente la sua

²¹⁵ Stenghel, C., *Per una filosofia del quotidiano*, cit., p. 50.

²¹⁶ Heidegger, M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano: 1976, Cap I.

condizione di vita materiale, piuttosto contribuisce a quel ripiegamento solipsistico per cui ogni individuo ricerca la propria realizzazione al di fuori della propria vita.

Il quotidiano infatti, non è solo il luogo della passività organizzata, ma è anche quello stesso spazio in cui egli si trova a dover esistere e in cui allora sono iscritte le possibilità e le finalità per un progetto di emancipazione e liberazione dall'eteronomia delle mistificazioni. Il compito della critica della vita quotidiana è proprio quello di portare alla luce il carattere umano che giace al di sotto delle mistificazioni e che rappresenta la sua controparte autentica e virtualmente produttiva.

Come rendeva evidente la terza componente della trialettica spaziale lefebvriana, esiste uno spazio, quello vissuto, che non è ancora totalmente assoggettato al dominio dell'astrattezza egemonica. Per certi versi questo terzo spazio ricorda l'interesse peculiare che Michel de Certeau ha dedicato al concetto di tattiche quotidiane, ovvero le modalità pratiche attraverso cui gli individui eludono le strategie del potere senza violarlo. Silenziose e sottili le tattiche sono delle attività di "bracconaggio", ovvero delle procedure ripetitive e inconsce che inventano e fabbricano il quotidiano come spazio interno alla strategia, ma che risulta appropriato. Generalmente ritenute votate alla passività e alla disciplina queste operazioni pratiche degli utenti si conformano alle strategie per eluderle in maniera sotterranea e a loro stessi inconscia: l'accettazione delle regole è un modo per trascenderle, senza però violarle.

Il quotidiano in questo senso si configura come un'invenzione, una congettura: rispecchia il senso greco di *mètis*, modellandosi quindi come intelligenza prudente, ponderata e paziente. Le tattiche fabbricano il quotidiano attraverso l'applicazione della più ancestrale intelligenza: il soggetto, «la cui condizione dominata viene nascosta sotto la definizione pudica di consumatore»²¹⁷, simula e si muove con astuzia per sfuggire al suo predatore. Come un'arte ancestrale la tattica si muove «dal fondo degli oceani [fino ad arrivare] alle scaltrezze della megalopoli»²¹⁸ dove riesce a tessere una trama dell'anti-disciplina che si insinua e si snoda tracciando traiettorie "a-legali" nell'omogenea rete dello spazio astratto.

²¹⁷ De Certeau, M., *L'invenzione del quotidiano*, Ed. Lavoro, Roma, 2012, p. 6.

²¹⁸ *Ivi*, p. 16.

Nello spazio tecnocraticamente costruito, scritto e funzionalizzato in cui essi [i consumatori] circolano, le traiettorie formano frasi imprevedibili, “traverse” in parte illeggibili. Sebbene composte nei vocabolari delle lingue ricevute e sempre sottomesse a sintassi prescritte, tracciano le astuzie di interessi diversi e di desideri che non sono determinati né captati dai sistemi entro i quali si sviluppano²¹⁹.

Per de Certeau i consumatori possono essere definiti degli “inquilini del quotidiano”, soggetti per i quali la realtà quotidiana è vista come “un appartamento” preso in affitto: lo spazio con cui si confrontano non è di loro proprietà, eppure sono capaci di arredarlo con i loro gesti e i loro ricordi. Ed è proprio l’esercizio di queste pratiche spontanee, improvvisate, ma allo stesso tempo argute che rende lo spazio d’esistenza luogo, *habitat* e dimora²²⁰.

De Certeau dedica un intero capitolo alle pratiche che hanno come protagonista lo spazio: le strade della città luogo in cui «il linguaggio del potere si urbanizza», mostrandosi capace di guidare i corpi dei passanti «il cui corpo obbedisce ai pieni e ai vuoti di un “testo” urbano»²²¹. Ma l’autore prosegue: all’istituzione di questi spazi disciplinati quali usi dello spazio corrispondono, in che modo gli inquilini del quotidiano fanno lo “sgambetto” alla disciplina? Per de Certeau lo spazio della città è un teatro in cui la pratica del camminare, ad esempio, appare come non localizzabile e soprattutto reversibile: la proiezione dello spazio calpestato attualizza solo alcune delle possibilità fissate dall’ordine disciplinare. Il soggetto locomotore gioca nello spazio intraprendendo scorciatoie, deviando, azzardando il passaggio negli spazi interdetti; può scegliere anche di tornare indietro senza sconvolgere il ritmo del traffico, creando spesso nuove possibilità, tuttavia non sconvolge, né viola nessun ordine.

«Camminare -per de Certeau- significa esser privi di luogo». Lo spazio diviene paesaggio, si frammenta in una «costellazione» di «appuntamenti immaginari per dei viaggi» a cui viene assegnata una polisemia che è distante dal valore originario perché a

²¹⁹ *Ivi*, p. 14.

²²⁰ *Ivi*, p. 19.

²²¹ *Ivi*, pp. 145 e 148.

partire dal momento in cui è fruito lo spazio viene “occupato” da una “geografia seconda”, e “poetica”, che si sovrappone a quella del senso letterale ²²².

Come de Certeau, Lefebvre coglie e valorizza il carattere sovversivo delle pratiche quotidiane, ma per il filosofo questo carattere sovversivo rientra in una ideologia comunque reazionaria. Se nell’analisi di de Certeau l’esercizio delle tattiche si configura come antidoto all’oppressione delle strategie del potere, nella critica della vita quotidiana la “sovversione” non basta a distogliere la coscienza dalla sua mistificazione e alienazione. La pratica sovversiva si configura più che altro come esperienza estetica e occasionale, come esercizio inconscio e individuale, come gita temporanea che sopporta una semantica oppressiva attraverso la memoria e i ricordi²²³ pratica che ricorda le esperienze delle avanguardie artistiche, in particolare quella surrealista²²⁴.

« “Transformer le monde”, a dit Marx. “Changer la vie”, a dit Rimbaud. Ces deux mots d’ordre pour nous n’en font qu’un », scriveva Bréton. I Manifesti surrealisti invitavano a demistificare il quotidiano per aprirlo alla vita, al desiderio inconscio: il suo obiettivo era quello di spostare l’interesse della poesia e dell’arte verso il reale, scoprendo il familiare per far “irrompere bruscamente” il mondo dell’infinito immaginario ²²⁵. Il grande desiderio di purezza che caratterizzò il surrealismo fu una rivolta, una protesta e un rifiuto del reale, esso fu disperazione e allo stesso tempo speranza di conquista di una salvezza “immediatamente possibile”, che poteva essere ritrovata in un “mondo vicino e meraviglioso”. Ma questa ricerca di un mondo dietro il mondo ha portato il Surrealismo a configurarsi come una dualità disperata, un consenso alla follia che ha il solo e unico fine di sopprimere ogni tipo di complicità con la realtà immediata e amara.

La ricerca della “surrealtà” inneggiata dal capofila Breton, dimentica che quelle forze meravigliose e bizzarre, che stuzzicano l’inconscio si trovano proprio nella vita quotidiana, non aldilà del suo campo di competenza. Quando il Surrealismo si vota alla ricerca di questo fantomatico e meraviglioso virtuale per Lefebvre non fa che etichettarsi

²²² *Ivi*, p. 160.

²²³ *Ivi*, p. 164 e successive. «La memoria è l’antimuseo: non è localizzabile»; «i luoghi vissuti sono come delle presenze di assenze. Ciò che si mostra designa ciò che non c’è più»; «si abitano solo luoghi popolati da spettri - schema inverso di quello del *Panottico*»; «praticare lo spazio significa ripetere l’esperienza esultante e silenziosa dell’infanzia [...] che crea nella città pianificata una città “metaforica”».

²²⁴ Trebitsch, M., *Preface*, cit., p. XX.

²²⁵ Lefebvre, H., *Critica della vita quotidiana*, vol. I, cit., p. 127.

come un nuovo Romanticismo, «una triste *fin de siècle* letteraria»²²⁶. Tutte quelle pratiche che sarebbero servite a restituire questo irrazionale inconscio, infatti, come la scrittura automatica, l'*hasard objectif* e l'ascolto dell'inconscio non erano che tecniche letterarie, che annegavano in una pseudo-rivoluzione di carattere metafisico²²⁷.

«Questo stato di semi-nevrosi intrattenuta, questa mezza commedia, a volte quest'infantilismo a metà consentito» aiuta gli intellettuali a ripararsi da un'esistenza che gli risulta insopportabile, inautentica e irreparabile. Allo stesso tempo, essa resterà tale fino a che egli non smetta di negare quel mondo surreale, metafisico, quella “dimensione supplementare” che sta al di là di quello stesso mondo in cui vive e a partire dal quale immagina quella stessa possibilità che ha intenzione di negare lo svilimento della sua esistenza, «che tale resterà sino a quando essa non sarà trasformata, e la coscienza non sarà fondata su nuove basi»²²⁸.

Dunque, l'arte e la filosofia si sono interessate alla vita quotidiana, ma non ne hanno operato che uno screditamento. L'umano viene ricercato chissà dove, in luoghi distanti: troppo lontani, o troppo profondi, nei misteri, nelle tenebre dell'inconscio quando per Lefebvre non basta che aprire gli occhi abbandonando «le false profondità della “vita interiore” [per] scoprire l'immenso contenuto umano dei fatti più umili della vita quotidiana. “Il noto non è per ciò conosciuto”, diceva Hegel»²²⁹.

La realtà concreta e materiale della vita quotidiana è stata trasfigurata, ma la coscienza autentica della vita quotidiana è insieme teoria e azione. «Dove si trova la vera realtà? Dove avvengono i veri cambiamenti? Nelle profondità senza misteri della vita quotidiana!»²³⁰.

È la vita quotidiana stessa allora a doversi configurare non tanto come pratica sovversiva alla de Certeau, ma come pratica rivoluzionaria, che sconvolga l'ordinario attraverso il ripensamento delle sue coordinate spazio-temporali.

²²⁶ *Ivi*, p. 134.

²²⁷ Trebitsch, M., *Preface*, cit., p. XIX e successive.

²²⁸ Lefebvre, H., *Critica della vita quotidiana*, vol. I, cit., p. 138.

²²⁹ *Ivi*, p. 151.

²³⁰ *Ivi*, p. 157.

«L'uomo sarà quotidiano o non sarà affatto»²³¹

Far entrare la filosofia nel quotidiano significa contemporaneamente analizzare il campo e superarlo: l'uomo che vive il quotidiano per Lefebvre è l'uomo della prassi e solo attraverso l'attività e l'esercizio consapevoli egli può togliere di mezzo le mistificazioni che opprimono la sua esistenza materiale. L'idea di *homo philosophicus* astratta e autoreferenziale, fiacca e impotente viene sostituita dall'uomo empirico: l'uomo della prassi.

Lo scopo autentico di una filosofia marxista dev'essere, infatti, quello di conoscere e analizzare criticamente la vita quotidiana e di aprire la critica alla prassi, alla trasformazione del quotidiano²³². A questo proposito, la vita quotidiana rivela in tutta la sua portata epistemologica: da piccolo e umile fatto triviale essa parla come fatto sociale infinitamente complesso, configurandosi come quel luogo in cui è possibile l'esercizio attivo della produzione della soggettività dell'"uomo totale". Quest'ultimo non è tanto un fatto storico, piuttosto, un orizzonte e un'idea al quale tendere per migliorare costantemente le condizioni di vita materiali.

La vita quotidiana è un fatto ambiguo perché in essa è presente una frattura tra inautentico e autentico e quest'ultimo si profila come fondamentalmente insopprimibile: la sua presenza minuta, mal compresa, bistrattata, si configura come il baluardo della possibilità. «Il qualitativo è quasi scomparso. Ma quel quasi ha un'enorme importanza»²³³. La potenza dell'atto sovversivo sta proprio in quel *presque*: è proprio da quella piccola e irriducibile presenza, infatti, che il possibile-altro è sentito come attuabile, come quella breccia da sfondare per attuare un'esistenza differente.

Il possibile non va inventato, è già presente nel quotidiano, si offre e si rivela da sé emergendo nel *momento*, ovvero in quel «tentativo che mira alla realizzazione totale di una possibilità». Ogni momento è espressione di una "totalità parziale", è la forma più pura e autentica della presenza perché dilata la percezione del qui e ora: è puro godimento perché è presenza assoluta.

²³¹ *Ivi*, p. 146.

²³² Trebitsch, M., *Preface*, cit., p. X.

²³³ Lefebvre, H., *Critique de la vie quotidienne*, Vol. III, L'Arche, Paris, 1981, p. 130.

In contrasto con la *durée pure* bergsoniana il momento irrompe nello scorrere ordinato e lineare del tempo, «nasce dal quotidiano e nel quotidiano»²³⁴: esso non è frammento di un progresso, è piuttosto l'involuzione di quell'ordine, un allontanamento provvisorio, ma assoluto. Il momento è occasione di dilatazione dell'attimo vissuto il cui punto di contatto e avveramento è il corpo: in questo senso la sua presenza è pervasiva, ma concreta.

Esso è contemporaneamente metafora e pratica, tangibile e impalpabile, è qualche cosa di intenso e assoluto, ma fugace e relativo. Come la pratica erotica, esso è il *climax* febbricitante del puro piacere, della pura immediatezza, dell'esser lì e solamente lì, come l'ora della festa o della rivoluzione²³⁵.

Il corpo è il punto di contatto tra il reale e il possibile, tra l'oppressione del quotidiano e l'autenticità della vita quotidiana, perché esso è il luogo primario dove l'essere umano sperimenta il tempo e lo spazio, esso è la forma che racchiude e sperimenta la continuità, in cui si iscrive il senso del vissuto. È proprio il corpo l'opportunità di realizzazione del momento, dell'attuazione di una differenza, di una discontinuità tangibile come fenomeno, come esperienza sensoriale. La possibilità del godimento non è allora solo un'idea, un sintomo, l'aprirsi di una "dimensione" altra frutto dell'immaginazione: il momento non è "un mondo dietro al mondo"²³⁶. In questo senso il corpo è il mezzo della rivoluzione: esso si colloca a metà tra il reale e il possibile, ma tange quella diversità, la esperisce, anche se per un attimo, la sente come viva, come presente.

In questo senso la sua portata strategica è fondamentale: il quotidiano, infatti, è letteralmente scandito attraverso i ritmi dettati sul corpo umano. C'è un tempo e uno spazio per lavorare e uno spazio in cui riposare, divertirsi: tutte queste partizioni non sono che ritmi a cui il corpo si adegua per poter entrar a far parte della società. Il corpo è

²³⁴ Lefebvre, H., *Critica della vita quotidiana*, vol. II, cit., p. 401.

²³⁵ Merrifield, A., *Henri Lefebvre*, cit., p. 28.

²³⁶ La critica all'alterità della dimensione della rivoluzione è anche una critica alla dimensione estetica marcusiana. Lefebvre ammette di non condividere la posizione di Marcuse che indica come chiusa e pessimistica. Per Marcuse infatti, il nuovo soggetto rivoluzionario sarebbe l'"outsider", l'uomo che vive ai margini della società e del quotidiano dell'ordine capitalista e che per questo non vi è incluso, ma vi è estraneo.

“ammaestrato” all’ordine spazio-temporale della società in cui vive e sopravvive: se il tempo e lo spazio sono ordinati, ottimizzati e scanditi dall’orologio della produzione e del consumo astratti, il corpo conserva necessariamente una componente organica a cui risponde un tempo organico, non-lineare e poliritmico.

Rythmanalyse, il progetto di scrittura a quattro mani con Catherine Régulier e pubblicato postumo, ha lo scopo di costruire una scienza basata sullo studio dei ritmi umani. Il corpo e i sensi divengono protagonisti di quest’analisi: se spontaneamente l’essere umano è legato ad una successione temporale organica e ciclica a cui corrispondono i bisogni biologici scanditi dal tempo della natura e del cosmo, artificialmente esso è sottoposto a un tempo lineare e meccanico, quello della *routine*, ovvero a un vissuto puramente quantitativo legato alla ripetizione del modello industriale. La separazione degli spazi e dei tempi e la meccanizzazione della gestualità e dei ritmi si realizza come *aritmia*, ovvero quella condizione in cui spazio e tempo vengono esperiti in maniera patologica e alienata. La ciclicità spontanea però non viene soppressa tecnicamente, piuttosto viene relegata alla vita privata, i bisogni dell’organismo non possono essere soppressi, piuttosto sventrati e delimitati da dei confini predefiniti. La regolazione dei ritmi è anche di carattere discriminatorio perché si adegua alla stratificazione sociale²³⁷: lo spazio-tempo delle categorie meno abbienti infatti, avrà un’estensione limitata rispetto a chi può acquistare lo spazio e il tempo in cui trascorrere la propria quotidianità.

Ma se nell’alienazione è prefigurata l’assenza, il momento si manifesta come presenza e pienezza come connessione energetica e vitale. La possibilità che con esso si realizza dura però “un momento”, è un attimo di piena coscienza, ma temporalmente e spazialmente limitato. Tuttavia, è proprio questa finitezza, questo suo emergere e svelarsi come contraddizione ad amplificarne l’intensità e la portata: la chiave rivoluzionaria del momento sta nella sua capacità di spegnersi, annientarsi e di ritornare a scorrere nella fluidità del tempo lineare. Il quotidiano che è spezzato dall’enfasi creata dall’affermazione del momento soffre di questa contraddizione, desidera questa presenza e la ricerca ancora: ecco il germe della possibilità che viene seminato nella memoria

²³⁷ Lefebvre, H., *Critica della vita quotidiana*, vol. II, cit., p. 59.

dell'individuo e anche se un altro momento forse non tornerà più, esso è stato, un momento di vita totalmente presente²³⁸.

La differenza si instaura come prassi dialettica, guardando però al suo orizzonte come a un *détournement*, un dirottamento: ecco perché tattica e strategia certe non possono convivere, perché la realizzazione di una vita quotidiana autentica suppone il rovesciamento prima e il superamento dopo di quella inautentica. L'invenzione del quotidiano come tattica per eludere la mistificazione più che oppositiva si afferma come conservativa come l'esercizio di un'inerzia quotidiana²³⁹, che più che rigettare l'oppressione, non fa che rallentarla, senza però riuscire a sovvertirla o fermarla. Per Lefebvre il livello macro-politico si riflette in quello micro, in questo senso le pratiche sotterranee non hanno che un carattere di provvisorietà. Sfuggire alle pratiche di dominazione egemonica non significa abatterle e soprattutto il carattere della tattica si configura come pratica ridotta al singolo individuo, che fatica a cogliere le potenzialità collettive del momento rivoluzionario.

Anche Lefebvre parla di "strategia" e di "tattica", ma in senso diverso da quello certiano: la prima infatti è caratteristica dei moti rivoluzionari, mentre la seconda è la pratica insidiosa e sotterranea del quotidiano, molto simile alla definizione di De Certeau, ma con un carattere spiccatamente politico. L'obiettivo della tattica lefebvriana infatti, è sempre quello di emanciparsi per divenire momento rivoluzionario, strategia capace di sovvertire e metamorfozzare la realtà in cui le tattiche nascono e si annidano silenziosamente²⁴⁰. «La rivoluzione diviene, per così dire, un traguardo a portata di mano, un obiettivo raggiungibile mediante cospirazioni micropolitiche che colgano le potenzialità trasformative immediatamente iscritte nella dimensione quotidiana»²⁴¹. La vita autentica può solo scaturire da una azione rivoluzionaria, pratica che l'individuo

²³⁸ Merrifield, A., *Henri Lefebvre*, cit., p. 29

²³⁹ Stenghel, C., *Per una filosofia del quotidiano*, cit., p. 102.

²⁴⁰ Lefebvre, H., *Critica della vita quotidiana* vol. II, cit., p. 157.

²⁴¹ De Simoni, S. *Trasformare la vita. La filosofia del quotidiano di Henri Lefebvre*, in «Filosofia Politica», n. 1, aprile 2014, p. 48. Qui viene approfondito anche l'elogio dell'"antierismo" caratteristico del teatro brechtiano, nel caso specifico in *Vita di Galileo*, di cui Lefebvre parla nel primo volume de *Critica della vita quotidiana*. L'eroico in Brecht non è mai in contrapposizione con l'ordinario e l'abituale, quest'ultimo piuttosto rappresenta la condizione materiale e concreta per la sua attuazione: «tra la banalità dell'esistenza e la straordinarietà della scoperta sembra non esservi discontinuità».

come singolo e parte di una comunità può realizzare, ecco perché per Lefebvre «l'uomo sarà quotidiano o non sarà affatto».

Se lo studio del “brusio” quotidiano per De Certeau scarta ogni tipo di progettualità politica, per Lefebvre il quotidiano è il luogo a partire dal quale la critica deve nascere ed emanciparsi. Lefebvre infatti, specifica che il capitalismo è in grado di mettere in atto un processo di «*récupération*», è cioè capace di inglobare e assorbire tutti quei movimenti, tutte quelle idee e pratiche sovversive che lo mettono in discussione e tentano di forarne la membrana occludente²⁴². Quello che accade è che il sistema, inglobando le critiche, ne esce rafforzato, piuttosto che sconfitto²⁴³.

Consapevole del rischio di cadere in quel tipo di contraddizione da lui stesso criticata, ovvero quella di “salvare” il mondo attraverso l'istituzione di una dimensione parallela e astratta, Lefebvre chiama in causa la «*transduzione*», ovvero quel «ragionamento che non può essere ridotto alla deduzione e all'induzione, che costruisce un oggetto virtuale a partire dalle informazioni sulla realtà e da una problematica determinata»²⁴⁴. Questa esplorazione sistematica del possibile umano, ma sempre a partire da problemi e soluzioni poste e riscontrabili nella realtà può essere anche definito come «utopia sperimentale», proprio perché ha il pregio di attingere al reale, guardando all'orizzonte del possibile *u-topos*. Il carattere sperimentale si forma proprio attraverso una operazione costante e continua di *feed-back* con la realtà: lo schema concettuale è nutrito dalle osservazioni empiriche: l'utopia può e deve essere considerata sperimentalmente perché è proprio nel terreno in cui essa viene a prospettarsi che esistono le sue possibili implicazioni pratiche e conseguenze²⁴⁵. «Quali tempi, quali ritmi di vita quotidiana s'inscrivono, si scrivono, si prescrivono negli spazi “realizzati”, ovvero favorevoli alla città? Ecco ciò che è interessante»²⁴⁶.

²⁴² Stenghel, C., *Per una filosofia del quotidiano*, cit., p. 154

²⁴³ Boltanski, L., Chiapello, E., *Il nuovo spirito del capitalismo*, cit., p. 90 e successive. La capacità di sopravvivenza del capitalismo deriva dalla sua capacità di “endogenizzare” la critica che tenta di disarmarlo. Se da un lato infatti questa ha il pregio di provocarne la delegittimazione storica, limitarne l'efficacia e spingere verso un miglioramento effettivo in termini di giustizia generale, dall'altro il sistema, attraverso un processo di “acculturazione” è in grado di incorporare la critica senza urtare il principio di accumulazione e la ricerca del profitto ad esso collegata. Il capitalismo è infatti in grado di operare degli spostamenti sia geografici, ma in particolare dei suoi dispositivi che lo rendono “illeggibile” alla critica contemporanea che risulta disarmata e incapace di comprenderne i contorni.

²⁴⁴ Lefebvre, H., *Dal rurale all'urbano*, cit., p. 141.

²⁴⁵ Lefebvre, H., *Il diritto alla città*, cit., pp. 105-106.

²⁴⁶ *Ibidem*.

L'irruenza del momento è espressione di festa e meraviglia, è anticipazione del possibile, è l'esperienza che sovverte concretamente le coordinate spazio-temporali del Capitalismo. Il suo carattere irruento però non è parte di una riserva, né un miracolo: emerge piuttosto squarciando il quotidiano, dopo aver pazientemente accumulato la serietà della vita ordinaria.

Già ne la *Critica della vita quotidiana* del 1947 Lefebvre teorizza il concetto di «rivoluzione come festa»: quest'ultima è intesa nel suo carattere più spontaneo e arcaico. Il filosofo ha infatti in mente la festa come una celebrazione di carattere spiccatamente folkloristico, come un evento legato alla cultura dei piccoli villaggi contadini. Se Lefebvre ha in mente da un lato quelle ricorrenze tutt'oggi diffuse nelle zone più rurali e campestri, dall'altro fa riferimento alla loro forma arcaica e prende ad esempio le celebrazioni della Grecia arcaica²⁴⁷. Le *Pianepsie*, ad esempio, erano celebrazioni in cui venivano offerte delle fave cotte al dio Apollo, alimento di cui si cibavano i fanciulli salvati a Creta da Teseo, ma anche le *Antesterie*, feste in onore di Dioniso a cui si inneggiava con l'apertura delle botti fermentate e con l'ebbrezza collettiva che includeva nella partecipazione anche giovani e schiavi ...

Queste feste si configuravano come interruzioni del tempo quotidiano, della fatica e dell'ordine imposto dal lavoro per assumere il carattere di uno sfogo euforico e comunitario di tutti quei desideri repressi dall'ordine della necessità materiale. Il tempo della festa «rompe con [quello del]la vita quotidiana, ma non se ne separa», non si distingue da quest'ultima «che per l'esplosione delle forze lentamente accumulate nella e dalla vita quotidiana medesima»²⁴⁸.

Ciò che viene celebrato nella ricorrenza è il sottile equilibrio che la comunità mantiene con la natura da cui trae corpo e spirito, sostentamento, energie e piaceri. La natura qui è immediatamente associata alla gioia tangibile di essere umani: nei movimenti del corpo, nelle danze e nelle risse, negli scambi amorosi, nell'ebbrezza e nel semplice piacere dato dal cibarsi con i frutti donati dalla terra. L'uomo, che fino a quel momento aveva conservato la propria forza e sacrificato il proprio corpo all'atto del lavoro, sfoga

²⁴⁷ Lefebvre, H., *Critica della vita quotidiana*, vol. I, cit., pp. 233 e successive.

²⁴⁸ *Ivi*, 234.

la propria energia in un attimo di deflagrazione vitale che guarda al giorno della festa come al «giorno del dispendio»²⁴⁹ e del godimento.

Il momento del festeggiamento è infatti gioia pura, lì “tutto è permesso” perché esso è appunto solo un momento, un evento temporalmente limitato. È proprio qui che si colloca allora la possibilità dell’azzardo: i banchetti sono sfarzosi, ricchi di risorse accumulate con l’impegno e la fatica e goderne in maniera convulsa è sicuramente rischioso perché il contadino conosce bene la precarietà delle previsioni future, ma è proprio in quel consumo fastoso ad essere insita una scommessa sull’avvenire. La festa, prima che godimento ed ebbrezza è sacrificio, rinuncia individuale e collettiva in cui è racchiusa la fiducia nelle forze misteriose che popolano la natura. Ogni famiglia nella celebrazione dà un suo contributo, sa che è necessario pagare un pegno per l’abbondanza dell’avvenire, sa che è necessario privarsi di un bene più piccolo in vista di un possibile bene più grande e spendibile dalla comunità intera²⁵⁰. Il rischio è tangibile, ma è anche necessario.

«*La Commune? Ce fut une fête, la plus grand du siècle et des temps modernes*», ricorda in tutte le sue sfumature la baldoria dionisiaca perché si manifesta come «*extraordinaire mélange de grandeur et de folie, de courage héroïque et d’irresponsabilité, de délire et de raison, d’exaltation et d’illusion*»²⁵¹. Le strade di Parigi sono inondate dal suo popolo che vi irrompe con una “calma grandiosa”: la città sembra celebrare la venuta della Primavera, la riunione della gente è spettacolare, emozionante, trionfale. Nel delirio generale della rivoluzione comunarda la festa del popolo è l’allegoria del lavoro non alienato, inneggia alla caduta del potere oppressivo²⁵². Come nelle celebrazioni più arcaiche l’ebbrezza coinvolge tutti: dai “miserabili”, ai proletari, la festa è di tutti coloro che manifestano per cambiare la loro vita grama e oppressa, spinti da una spontaneità leggera, ma che è il progetto di una rivoluzione totale. La festa esplode in un “tutto o niente”, in un “*liberté ou mort*” delirante e generale, in una scommessa vitale e assoluta sul possibile²⁵³.

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 236.

²⁵¹ Lefebvre, H., *La proclamation de la Commune, 26 mars 1871*, Gallimard, Paris, 1969, p. 389 e p. 26.

²⁵² *Ivi*, p. 23.

²⁵³ *Ibidem*.

Il ribelle che sacrifica i propri sforzi per la libertà e la riappropriazione della città ricorda la figura del paesano che conosce in anticipo il prezzo da pagare per quella sovrabbondanza: in questo senso la rivoluzione è dionisiaca, nel senso più profondo e nietzschiano del termine, perché è consapevole della tragedia. Infatti:

comme en tout fête véritable, s'annonce et s'avance le drame à l'état pure. [...] En vérité elle continue ; elle s'enfonce dans la douleur. [...] La Tragédie et le Drame sont des fêtes sanglantes, au cours desquelles s'accomplissent l'échec, le sacrifice et la mort du héros surhumain qui a défié le destin ²⁵⁴.

La rivoluzione come festa acquista tutto l'aspetto di una tragedia assoluta, di un dramma prometeico: gli insorti combattono nella follia e nella disperazione, essi sono al contempo gli attori protagonisti, il coro e il pubblico di questo spettacolo²⁵⁵. Già dall'inizio infatti nella festa è contenuto il dramma, ma come abbiamo visto per la teoria dei momenti, l'*akmé* della sua capacità sovversiva sta soprattutto nel momento del fallimento in cui essa si consacra, per sempre, alla memoria di un possibile, di un'utopia concreta.

Affermare che lo stile e la forma della Comune abbiano un carattere spiccatamente festoso è fondamentale per Lefebvre perché vi si può scorgere come connaturata un'esplosione di libertà creativa: il comunardo grida «io non sono nulla e dovrei essere tutto»²⁵⁶, si fa esempio storico di affermazione della volontà di potenza²⁵⁷. La Comune si fa esempio di *poiesis* soprattutto spaziale perché manifesta la necessità di sbarazzarsi di un ordine dato, per produrne un nuovo e dotato di senso: lo spazio *prodotto* contiene le rappresentazioni del potere dominante, lo spazio del popolo di Parigi vuole invece farsi *opera* (*oeuvre*). Uno spazio come tale è uno spazio che può essere appropriato e soprattutto creato a partire dall'esercizio di un'attività umana non alienata.

È proprio in questo senso che la *Commune* è descritta dal filosofo francese come archetipo di un «urbanesimo rivoluzionario»²⁵⁸: qui per la prima volta lo spazio della città

²⁵⁴ *Ivi*, 21.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 22.

²⁵⁶ Marx, K., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, consultabile al link: <https://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1844/2/criticahegel.htm>

²⁵⁷ Grindon, G., *Revolutionary Romanticism, Henri Lefebvre's Revolution-as-Festival*, in «Third Text», vol. 27, n. 2, 2013, pp. 215-16.

²⁵⁸ Lefebvre, H., *La proclamation de la Commune*, cit., p. 394.

è riconosciuto come luogo politico, in cui sono iscritte simbolicamente e materialmente le strutture del potere. La città “hausmanizzata” contiene la narrazione simbolica del potere istituzionale, la sua architettura «è l’inconscio materializzato dell’ordine simbolico e del suo sistema di potere»²⁵⁹: qui il comunardo, vecchio abitante della capitale marginalizzato, si sente un estraneo perché quel luogo è svuotato dalla razionalità dello spazio astratto non è più la sua casa²⁶⁰.

In quel momento di festosa rivoluzione Parigi è però «trasfigurata da una immaginazione mitica, [...] appare come terra promessa, dal cui possesso dipende la rigenerazione universale»²⁶¹: nel momento in cui le strade sono barricate il popolo si dichiara e si distingue spazialmente dal suo nemico. La barricata, infatti, diviene vero e proprio monumento della città comunarda in cui il *bricolage*, l’assemblaggio e il riciclo dei materiali di fortuna hanno la capacità di «iscrivere l’atto politico nel regno dell’ordinario»²⁶². Lo spazio vissuto diviene spazio totale, si riversa sulla città conquistata dai comunardi con una forza travolgente: scavalca e calpesta lo spazio rappresentato dal potere, lo spazio in cui è custodito il sapere dominante. La Colonna di *Vendôme* abbattuta, la guglia di *Notre-Dame* danneggiata, l’Hotel de Ville occupato... sono tutti gesti che manifestano la volontà e soprattutto la necessità di distruggere l’ordine spaziale del potere istituzionalizzato: la città non può più essere vista come innocente agglomerato di edifici e monumenti, né come un luogo familiare.

La contestazione dal basso mira a riappropriarsi del luogo che gli è stato sottratto, lo slancio collettivo è la presa di coscienza di una condizione comune e quotidiana e allo stesso tempo la volontà di unirsi a fronte di una possibilità realizzabile: «nell’ora della rivolta non si è più soli nella città»²⁶³. La Comune parigina si configura come «una

²⁵⁹ Pezzella, M., *La Comune e la somma dei possibili. Commento alla “Proclamation de la Commune” di Henri Lefebvre*, in «Il Ponte», supplemento al n. 3, maggio-giugno 2018, p. 32.

²⁶⁰ Stenghel, C., *Per una filosofia del quotidiano*, cit., pp. 134 e successive.

²⁶¹ Pezzella, M., *La Comune e la somma dei possibili*, cit., p. 28.

²⁶² De Simoni, S. *La Comune di Parigi come archetipo della rivoluzione urbana*, in «Il Ponte», supplemento al n. 3, maggio-giugno 2018. pp. 102-3.

²⁶³ Jesi, F., *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, in *Il tempo della festa*, Nottetempo, Roma, 2014, pp. 45-46. Come ricorda Biagi in *Quando il popolo non si accontenta di immagini*, in «Il Ponte», supplemento al n. 3, maggio-giugno 2018, p. 64, l’esperienza della Comune fu definita da Marx ed Engels come esempio concreto di “dittatura del proletariato”, quest’ultima è pensata come un periodo politico temporalmente transitorio in cui è possibile un’autogestione politica da cui è possibile partire per strutturare la nuova società comunista. Come sottolinea l’autore la moderna concezione di “dittatura” è legata all’esperienza dei totalitarismi del ‘900 a cui questa sarebbe, nel suo significato originario, concettualmente opposta. Nel

rivoluzione della geografia della città» in cui fanno la loro apparizione «nuovi ambienti, nuovi modi di incontrarsi e di riunirsi»²⁶⁴. Nello spazio totale, omogeneo e astratto della città “nemica” il rivoluzionario crea delle fratture, scava dei «buchi positivi»²⁶⁵ in cui sia possibile inserire una nuova configurazione spazio-temporale. «Solo nell’ora della rivolta la città è sentita come l’”*haut-lieu*” e al tempo stesso come *la propria* città: propria poiché dell’io e al tempo stesso degli “altri”; propria, poiché campo di una battaglia che si è scelta e che la collettività ha scelto»²⁶⁶.

La folla di insorti si muove come «uno sciame»²⁶⁷, è disordinata e giubilante come il ritmo di una poesia, di una festa e per chi difende la città “vecchia” il gruppo di insorti appare come un *mostro* terrificante, un insieme informe di corpi, di grida e di atti violenti²⁶⁸ che la travolge come un maremoto. Ma se per la vecchia guardia il popolo appare come un mostro pauroso, per la città nuova esso è letteralmente *monstrum*: un prodigio, un segno (quasi) divino, un’epifania del possibile.

*La plus belle aurore qui ait lui sur une cité, l’aube la plus éclatante jusqu’à ce que s’accomplissent les attentes, les pressentiments, les annonces des temps nouveaux : les rêves, les “utopies”. La grande ville, la Cité, simplement en manifestant, - en se manifestant- a accompli un acte unique, un acte que l’échec ne rendra que plus inoubliable. [...] l’état, l’armée, la police, tout ce qui pèse sur les vies humaines du dehors et d’en haut, tout s’est dissous, évanoui, évaporé [...]. Paris s’éveille libre, la première cité libre depuis qu’il y a des cités*²⁶⁹.

XIX il termine dittatura era riconducibile a un potere d’eccezione di emergenza, delegato a tempo determinato ad alcuni uomini all’interno delle istituzioni politiche dell’antica Roma.

²⁶⁴ Pezzella, M., *La Comune e la somma dei possibili*, cit., p. 32.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 30.

²⁶⁶ Jesi, F., *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, cit., *ibidem*.

²⁶⁷ Pezzella, M., *La Comune e la somma dei possibili*, cit., p. 33.

²⁶⁸ De Simoni, S. *La Comune di Parigi come archetipo della rivoluzione urbana*, cit., p. 107

²⁶⁹ Lefebvre, H., *La proclamation de la Commune*, cit., p. 289.

Capitolo III

Il diritto alla città

Verso la società urbana

La rivoluzione urbana, opera pubblicata da Lefebvre 1970, è il frutto tangibile di quell'effervescenza e spontaneità che ha caratterizzato i movimenti tumultuosi del Sessantotto parigino, avvenimento storico per cui il filosofo ha avuto la conferma dell'irriducibilità di quell'eccedenza da cui scaturiva la fiducia nei confronti di una critica della vita quotidiana. Quest'ultima, che si configura come momento spazio-temporale oppresso, conserva tuttavia in modo latente uno stralcio di possibilità, un rimando alla realizzazione di un'utopia concreta che Lefebvre annuncia come possibile proprio in quest'opera e di cui parleremo nel presente paragrafo.

Il testo compie un'analisi dell'oramai evidente preminenza della forma urbana, della sua "esplosione" e diffusione allargata a tutto il territorio. Come abbiamo visto nel paragrafo *Dalla città al tessuto urbano*, infatti, il tradizionale binomio città-campagna viene a dissolversi nel momento in cui il primo termine dell'espressione "implode ed esplose", irradiando ovunque la forma del suo spazio omogeneo. Questo viene progressivamente a costituirsi, assumendo le sembianze di una rete espansa la cui propagazione sembra non conoscere arresti e la cui forma continuamente rinnovata, porta al declassamento del centro tradizionalmente inteso, che tende ad estendersi su tutto il perimetro di territorio disponibile.

La ricerca di Lefebvre, tuttavia, se da un lato ha il merito di individuare la metamorfosi del tessuto urbano e cittadino, dall'altro è consapevole che anticipare la portata gli effetti a lungo termine non può che essere "un gioco" di ipotesi e congetture:

«l'urbanizzazione completa della società», dice il filosofo è «un'ipotesi che dovrà essere sostenuta con argomenti, e appoggiata da fatti. Questa implica una definizione. Chiameremo - allora - società urbana la società che risulta dall'urbanizzazione completa, oggi virtuale, domani reale»²⁷⁰.

Il tessuto urbano, la cui tendenza a diffondersi appare totalizzante, sembra soppiantare il concetto tradizionale di città. Ma città e urbano, poste spesso in antitesi, non sono due realtà che si possano separare: la prima non smette infatti di esistere nel momento in cui entra in gioco il fenomeno urbano, piuttosto quest'ultimo si configura come un processo a) spaziale, perché si estende sul territorio, modificandone la conformazione e b) temporale, poiché si sviluppa in maniera progressiva e sempre più eclatante: da aspetto minore, diviene predominante nelle pratiche e nella storia della configurazione spaziale. Il fenomeno urbano si distingue dalla forma della città, ovvero un oggetto la cui identità era definita e definitiva. L'urbano invece, è costantemente in via di definizione, viene progressivamente a configurarsi «come orizzonte, come virtualità illuminante»²⁷¹. Allo stesso tempo però, i due termini non sono nemmeno opposti, perché se la città è una realtà situata storicamente e socialmente, a cui corrisponde una morfologia precisa, nel momento in cui l'urbano entra in scena gli si sovrappone, divenendo un fenomeno che riguarda la città stessa, perché ne modifica l'assetto proiettando la sua forma. Ancora, l'urbano che si definisce come una tendenza non è che un fenomeno astratto che necessita allora di una base pratica e sensibile a cui far riferimento: quella base è la città²⁷².

La diffusione del tessuto urbano si colloca in una fase di *crisi* della città e si configura come tendenza astratta, pervasiva e totalizzante. La diffusione del tessuto urbano, tendenza e orientamento ingovernabili, viene ipotizzata da Lefebvre come vocazione generale, la cui direzione sembra orientata alla propagazione su scala mondiale.

Che cosa distingue la forma urbana da quella della città e in che modo risulta visibile questa rottura? Come abbiamo visto lo spazio omogeneo tipico della città post-industriale tende spontaneamente a propagarsi in maniera indifferenziata. Questa

²⁷⁰ Lefebvre, H., *La rivoluzione urbana*, cit., p. 7.

²⁷¹ *Ivi*, p. 23.

²⁷² Stenghel, C., *Per una filosofia del quotidiano*, cit., p. 161.

diffusione dell'omogeneo implica anche l'accorpamento di quelle aree del territorio che tradizionalmente esistevano come zone di contrasto: queste si contrapponevano qualitativamente al centro-città e proprio per questo si configuravano come periferia-della-città. Nella fase critica di diffusione dell'*urban fabric* la polarizzazione tipica città-centro "contro" campagna-*environment* perde progressivamente di significato: nella diffusione incontrollata del fenomeno urbano le contrapposizioni forti come atti classificatori sembrano non avere più molta rilevanza.

La campagna non cessa di esistere, piuttosto si «decontadinizza»²⁷³, perdendo le sue peculiarità produttive e di vita che cadono nella sfera del folklore. L'urbano infatti, si configura come "modo di vivere" «più o meno intenso o degradato»: se da un lato le popolazioni si ammassano nei luoghi "più urbanizzati" toccando densità abitative preoccupanti, dall'altro esso penetra anche nelle aree rurali stravolgendone il sistema di vita e di valori. Infatti, introduce nella vita quotidiana dei contadini e degli abitanti rurali «l'acqua [corrente], l'elettricità, il gas assieme all'automobile, alla televisione, agli utensili in plastica, all'arredamento "moderno"». Il modo di vita urbano riguarda anche la riforma del «tempo libero di tipo cittadino, [del]l'abbigliamento, la rapida adozione delle mode provenienti dalla città. Ma anche il bisogno di sicurezza, di previsioni circa il futuro, in breve, di una razionalità diffusa dalla città»²⁷⁴.

Il fenomeno urbano, «più che un tessuto gettato sul territorio [...], denota una sorta di proliferazione biologica»: esso ha le sembianze di un ecosistema, la cui sopravvivenza è data dall'interazione tra le diverse qualità particolari dei territori che attraversa. La metafora dell'ecosistema utilizzata da Lefebvre aiuta a chiarire il carattere peculiare del fenomeno urbano: esso è caratterizzato infatti dalla coesistenza di elementi differenti, ma in continua interazione che ne determina un equilibrio dinamico regolato da un meccanismo incessanti di feedback. Un ecosistema è per definizione aperto, tende ad evolversi grazie soprattutto alle interazioni dei suoi elementi strutturali, ma anche grazie al contatto con altri ecosistemi.

Il fenomeno urbano, propagandosi a partire dalla legge dello spazio omogeneo, appare di primo acchito «indifferente a ogni differenza», ma in realtà quando cancella la

²⁷³ Lefebvre, H., *Il diritto alla città*, cit., p. 24.

²⁷⁴ *Ivi*, pp. 24-25.

vecchia gerarchia spaziale nel tentativo di costituire un grande centro diffuso è inevitabile che vi riunisca tutte le differenze, perché non se ne può più sbarazzare. La nuova città finisce inevitabilmente per richiamare a sé tutte le difformità, tutto ciò che nasce altrove²⁷⁵. Nel suo spazio i contrasti acquistano carattere *simultaneo* e *cumulativo*²⁷⁶ perché ogni centro, ogni nodo della rete non ha un contenuto specifico e preciso, ma è comunque presente, convive ammassato e localizzato. «Tutto avviene, nella realtà urbana, come se tutto ciò che la compone potesse avvicinarsi, ancora e sempre di più», nulla infatti può esistere senza uno scambio ininterrotto, eterogeneo e frenetico con tutti i suoi punti, anche quelli più remoti della rete, che poco alla volta entrano a far parte della maglia urbana.

Paradossalmente, ciò che si afferma quando il centro tende a scomparire è un *poli-multi-centrismo*. Se prima il centro era unico ed era tale proprio perché era presente una marginalità che ne definiva senso e significato in quanto punto netto di confine, ora più punti sulla mappa hanno la possibilità di divenire simultaneamente centro. Le sue caratteristiche vengono riscritte: esso si “sparpaglia” e, a differenza della città-centro, riunisce e condensa contrari e differenze. Se da un lato infatti, ha la necessità di agglomerare e di riunire dei contenuti per costituirsi, dall’altro la tipologia di contenuto è qualsiasi, è un amalgama.

L’urbano, forte di questo carattere contraddittorio, si configura come un “delirio razionale” che si palesa nei segni-attori dell’urbano come quelli del raduno: la strada e i suoi marciapiedi, l’asfalto, le sue panchine, le luci a neon che brulicano invadono gli spazi privati e non si spengono mai²⁷⁷. La strada ad esempio luogo d’incontro per antonomasia con i suoi bar, i suoi caffè, i suoi marciapiedi... è il teatro spontaneo senza il quale la vita urbana non esisterebbe. Come argomenta Jane Jacobs nel suo libro sulla crisi delle città americane il funzionalismo architettonico e urbanistico di Le Corbusier ha tentato di sopprimere la strada, il mescolamento delle funzioni, lo spreco di tempo. La

²⁷⁵ Lefebvre, H., *La rivoluzione urbana*, cit., p. 133.

²⁷⁶ *Ivi*, p. 135.

²⁷⁷ *Ivi*, p. 134. La questione delle luci artificiali che invadono lo spazio privato e pubblico rimanda alla questione dell’inquinamento luminoso. Quest’ultimo contribuisce in primis a sconvolgere la percezione dello spazio e sicuramente contribuisce nettamente all’alterazione dei ritmi circadiani umani. La presenza della luce nelle ore notturne, nelle grandi città ha la capacità di invadere anche lo spazio privato: chi vi risiede è infatti costretto ad adoperarsi per impedire alla luce di entrare dalle finestre. A questo proposito sono sicuramente interessanti le pagine del romanzo di Laing, O., *Città sola*, Il saggiatore, Milano, 2018.

città-giardino è pensata in un alternarsi di spazi verdi e residenze, in cui l'incontro perde il suo carattere di casualità, spontaneità. «L'ipotesi praticata da tutto il Movimento Moderno [...] è che la città sia destinata a finire per dare luogo a degli “snodi”, a dei nuclei molto concentrati di servizio agli spostamenti d'auto», assicurando come risultato «non già di eliminare il centro, ma di allontanarlo ingigantendo le periferie»²⁷⁸.

Tutte quelle funzioni che naturalmente trovano posto nel suolo pubblico e più specificatamente nella strada vengono negate dal progetto lecorbusiano: «la sua funzione informativa, la funzione simbolica, la funzione ludica. Ci si gioca, ci si impara». Nella strada confluiscono tutti gli elementi della vita urbana, anche scontrandosi, elementi che altrove sono congelati dall'ordine e dal metodo, si riversano nel centro, inondano le strade. «Questo disordine vive. Esso informa. Esso sorprende. D'altronde questo disordine costruisce un ordine superiore»²⁷⁹. È proprio mediante la strada che un gruppo, anche minoritario, si dichiara, comunica e si appropria dei luoghi, difatti «l'evento rivoluzionario, accade generalmente nella strada»²⁸⁰.

Ma se la strada esiste come punto di incontro e di scambio è evidente che proprio nei viali avviene la sfilata tra i negozi, lo schieramento compatto del mondo della merce. Lo spazio del centro storico è sì foriero di incontri, ma spesso questi sono di carattere superficiale: questi rapporti possono essere meglio definiti come stimoli e impulsi che proprio per la loro caratteristica precarietà temporale non permettono la costruzione di un gruppo coeso, perché i reticoli delle vie, la strada, sono notoriamente tendenzialmente dispersivi. Nella strada si transita obbligatoriamente, ma allo stesso tempo questo transito è represso dalla circolazione del traffico automobilistico: lo spazio di percorrenza di scinde in luogo di transito dei pedoni e spazio del traffico, dove la velocità di circolazione della prima categoria è definita dalla possibilità di guardare le vetrine per comprarvi gli oggetti esposti. La stessa circolazione automobilistica trasfigura e distorce la geografia visiva e infrastrutturale del paesaggio, il conducente infatti, se da un lato è complice silenzioso di questa modificazione dall'altro quasi non ci fa caso perché alla guida deve mantenere la giusta direzione, cogliendo solo i segnali di cui ha bisogno²⁸¹. Dall'altro

²⁷⁸ La Cecla, F., *Per una critica delle automobili*, in *Elogio della bicicletta*, Illich, I., Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p. 92.

²⁷⁹ Lefebvre, H., *La rivoluzione urbana*, cit., p. 25.

²⁸⁰ *Ibidem*

²⁸¹ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 303 e Illich, I., *Elogio della bicicletta*, cit., p. 25.

lato, attività del *flâneur* è ridotta a contemplazione passiva, lo spazio urbano aggredisce il passante spensierato con immagini e pubblicità colorate e, in tutti i sensi possibili, seducenti. È proprio nella strada che avviene la regolazione e la sottomissione del tempo alla logica della merce, in cui viene proiettata l'organizzazione del consumo neocapitalista che si mostra proprio lì in tutta la sua potenza²⁸². Lo spazio risulta così disegnato su misura di un soggetto astratto il cui transito sembra prevalentemente determinato dalla capacità di leggere i segnali del codice stradale e da quella di essere folgorato visivamente dalle vetrine accattivanti dei negozi: l'orientamento dato dai sensi è soggiogato dalla vista²⁸³.

Qual è il tallone d'Achille del fenomeno urbano? «Questo spazio - risponde Lefebvre - è contraddizione concreta»: lo si vede emergere nel paradosso del policentrismo che «malgrado gli sforzi dell'omogeneizzazione da parte della tecnica, malgrado la costituzione di isotopie arbitrarie, cioè di separazioni e segregazioni nessun luogo urbano è identico all'altro»²⁸⁴, nella proiezione del livello macro-politico in quello micro degli spazi della strada, dei monumenti, delle residenze.

Se l'urbano è un campo di continue tensioni che tendono a rinnovarsi, ad esigere sempre l'accorpamento del nuovo, senza però poter privare questo nuovo "incluso" del suo carattere di differenza e alterità, non è in esso iscritta, tra tutte le possibilità, anche quella di realizzare uno *spazio differenziale*? Nella rete dell'urbano le differenze sono riconosciute e accorpate, concepite e assunte, ogni nuovo centro che riunisce tutte le differenze esiste nella misura in cui riesce a fare di esse un insieme e smette di allontanarle e segregarle. Se lo spazio urbano da un lato tende verso una codificazione unitaria, tentando di assolutizzare il sistema scambio e il valore di scambio, quello che accade parallelamente è il popolamento dello stesso spazio di sottosistemi, codici parziali e messaggi che rifiutano l'omogeneo, lo scacciano²⁸⁵. Nel diffondersi del tessuto urbano lo spazio astratto si mostra come intrinsecamente contraddittorio: nonostante il suo movimento sia negativo e repressivo, esso è capace di dar vita a una nuova conformazione dello spazio che accentua quelle differenze che tentava di soffocare: lo spazio

²⁸² Lefebvre, H., *La rivoluzione urbana*, cit., *ibidem*.

²⁸³ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 303.

²⁸⁴ Lefebvre, H., *La rivoluzione urbana*, cit., p. 48.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 188.

differenziale²⁸⁶. Le differenze non sono più inglobate e represses, riescono ad essere invece energiche e capaci: per ora sono difensive, resistono ai poteri omogeneizzanti²⁸⁷. Questo accade perché le differenze che vengono alla luce e si accentuano nello spazio differenziale non provengono dallo spazio in quanto tale, piuttosto da ciò che in quello spazio urbano è situato, raccolto e messo in un rapporto di scambio obbligato.

Lo spazio differenziale non è isotopico, ripetuto e indifferente, piuttosto è il terreno da cui l'utopia urbana concreta può iniziare a costruire il proprio orizzonte perché lì le differenze non sono ancora dominate, né represses, né governate. Il fenomeno urbano

in quanto forma tras-forma ciò che esso riunisce (concentra). Fa differire in maniera ragionata ciò che differiva senza saperlo: ciò che era solo distinto, ciò che si attaccava a particolarità sul terreno. Esso riunisce tutto, compresi i determinismi, le materie e contenuti eterogenei, l'ordine ed il disordine anteriore. *Compresi i conflitti*²⁸⁸.

La possibilità di una rivoluzione urbana è intravista da Lefebvre come emergente dall'accorpamento delle differenze perché esse qui vengono accentuate e aizzate, concentrate e ravvicinate. La nozione di "differenza" intesa dal filosofo non va però confusa con quella di "distinzione", o con quella di "separazione" perché in essa è sott'inteso anche il concetto di "rapporto", di "intersezione". Nella separazione, invece il rapporto è negato ed escluso: la relazione non è ricercata, è piuttosto allontanata e chi esclude ha l'obiettivo di costruire un ordine totalitario, distruggendo la complessità, per affermarsi come unico, senza necessità di rapportarsi²⁸⁹. Il terreno tipico della separazione infatti, è proprio quello dello spazio astratto che riduce e confonde i residui di differenza, snaturandoli, dominandoli e distruggendoli: «strumento di dominio, soffoca tutto ciò che da esso tende ad uscire»²⁹⁰. Le differenze che nascono all'interno dello spazio omogeneo, infatti, sono trattenute ai margini, come resistenze e soprattutto come "esternità", eterotopie: esse sono escluse, letteralmente chiuse fuori, senza alcuna possibilità di partecipare, tolte dall'ingombro della visuale «ciò che è diverso è anzitutto *escluso*: le

²⁸⁶ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 72.

²⁸⁷ Lefebvre, H., *Il manifesto differenzialista*, Dedalo, Bari, 1980, p. 30.

²⁸⁸ Lefebvre, H., *La rivoluzione urbana*, cit., p. 194 (corsivo mio).

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 149.

²⁹⁰ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 354.

periferie, le *bidonvilles*, gli spazi dei giochi proibiti, quelli della guerriglia e delle guerre». Lo spazio astratto che si vuole proporre come “seconda natura”, non può farlo che attraverso la distruzione della natura vera e prima²⁹¹, riducendola a stralci “graziosi”, a virtuosismi del giardinaggio simmetrico *à la française*: spazio controllato, artificioso, simulacrale.

L’affermazione della differenza pensata da Lefebvre non vuole essere però un “pensiero debole”²⁹², una tattica sotterranea, piuttosto un punto di partenza parziale, da cui sia possibile pensare un orizzonte di totalità. Esso infatti, facendo dialogare le differenze dà vita a un luogo informante e informato in grado di dare esso stesso forma (disordinata, multiforme, informe) al territorio che occupa²⁹³. Lo spazio differenziale non è uno spazio di *devianza*, per cui il diverso è marchiato ed escluso... da che cosa? Dall’indifferenza...²⁹⁴? La differenza si vuole come affermazione, come volontà di diversificarsi, ma è lontana dal concetto di “*distinction*” di Bourdieu: distinguersi qui, ha lo scopo di prendere le distanze da qualcosa o qualcuno, per essere definiti come “diversi da”²⁹⁵. La distinzione ha un carattere fortemente “elitista” perché le sue peculiarità sono scelte e determinate dalla classe dominante: attraverso l’habitus la distinzione agisce come “struttura strutturante” e forma una vera e propria “carta geografica” fatta di confini (raramente oltrepassabili, vedi “abito di traiettoria”) e modellata attraverso una pervasiva e costante azione di “violenza simbolica”²⁹⁶.

Lo spazio della differenza è quello in cui è vista come possibile la realizzazione del *momento* quotidiano: la differenza qui irrompe, sfonda lo spazio, si mostra in tutta la sua “eccentricità” ed è proprio per questo che differisce. Lo spazio differenziale può essere pensato come un rigo musicale: sulla sua superficie gli elementi sono presenti in maniera caotica e apparentemente confusa ad uno sguardo non istruito. Ciò che invece vi è contenuto, quando messo in musica è invece armonico, ha un tempo lineare e ciclico, fatto di interruzioni, cadute più o meno brusche, ripetizioni e salti. Tuttavia, l’insieme

²⁹¹ *Ibidem*, p. 297.

²⁹² Biagi, F., *Henri Lefebvre*, cit., p. 156.

²⁹³ Lefebvre, H., *La rivoluzione urbana*, cit., p. 150.

²⁹⁴ Lefebvre, H., *Il manifesto differenzialista*, cit., p. 102.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 41. Lefebvre non fa esplicito riferimento a Bourdieu, ma il paragone aiuta a chiarire la nozione di “differenza” lefebvrina.

²⁹⁶ Bourdieu, P., *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna, 1979 e Bourdieu, P., *Risposte, Per un’antropologia riflessiva*, Waquant, J., (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

delle note e degli accordi presenti nel pentagramma sono lì presenti in totale sinergia, in quell'armonia che è proprio data dalla simultanea diversità degli elementi²⁹⁷.

La strategia di emancipazione delle differenze può essere pensata dalla possibilità concreta offerta dallo spazio differenziale, che non è altro che “emanazione” dello spazio omogeneo: quest'opportunità deve essere pensata come necessità, come emergere di un nuovo diritto, il *diritto alla differenza*, al differire. Questo implicherebbe la fine di tutte le separazioni e le segregazioni operate dalle rappresentazioni dello spazio, abbatterebbe gli sbarramenti fisici e le barriere sociali che generano rapporti sociali diseguali e opachi, informazioni “rumorose” e mistificate.

Habitat versus abitare

Se da un lato il fenomeno dell'urbano, in quanto virtualità, sembra spiegare tutti i possibili, dall'altro la tendenza verso la quale poi verrà sospita è ancora sconosciuta. L'urbano, infatti, che ha in essere tutti i possibili attuali, si configura come insondabile: la sua natura ultima non è ancora esplicita e assolutamente visibile appare piuttosto al nostro sguardo come un momento di crisi che metamorfosa la città e da cui possiamo cogliere le nostre considerazioni.

Quando tentiamo di inaugurare un nuovo campo d'indagine, afferma Lefebvre, noi vi scorgiamo certamente l'urbano, ma il nostro tentativo di analizzarne e teorizzarne i confini fa inevitabilmente uso di quei concetti che riguardavano le pratiche e la teoria dell'industrializzazione. Accade che utilizziamo le stesse categorie di cui ci servivamo per teorizzare la città, attribuendo quindi delle caratteristiche specifiche a un fenomeno che siamo convinti di vedere e poter interpretare, ma che in realtà è ancora poco visibile, a tratti indecifrabile. Si tenta allora di decodificare il fenomeno urbano attraverso l'uso di categorie obsolete che in realtà non fanno altro che opporgli aggirandolo e in qualche modo combattendolo²⁹⁸: il campo d'indagine del fenomeno urbano si dimostra in realtà un *campo cieco*²⁹⁹.

²⁹⁷ Lefebvre, H., *Il manifesto differenzialista*, cit., pp. 53-54.

²⁹⁸ Lefebvre, H., *La rivoluzione urbana*, cit., p. 37.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 34.

La cecità peculiare che affligge lo studio del fenomeno urbano è allora sicuramente riconducibile alla mancanza di un'educazione sull'urbano: il nostro occhio è formato o meglio, *deformato* dal paesaggio anteriore, quello degli spazi villerecci, dei volumi delle fabbriche, dei monumenti delle epoche scomparse, dice Lefebvre. Tuttavia, questo campo cieco non è tale solo perché "vuoto", ma anche perché già carico di sovra-interpretazioni che mirano ad occultarlo, a mascherarlo. Il fenomeno urbano è al contempo accecante e accecato: esso «è la sorgente luminosa (conoscenza e/o ideologia) che proietta il fascio di luce, che illumina altrove. L'accecato - invece - è lo sguardo abbagliato; ed è anche la zona lasciata in ombra»³⁰⁰. L'ideologia che corrisponde al potere dominante mira a decrittare questo vuoto nel tentativo di saturarlo, perché a uno spazio riempito attraverso una rappresentazione (spazio del sapere) corrisponde uno spazio di potere: lo spazio virtuale, la cui peculiarità era proprio quella di non essere ancora esausto, viene popolato grazie alle categorie tipiche dello spazio industriale dominato, subissando ogni possibile virtualità positiva. La confusione che mescola l'urbano con le categorie pratiche e teoriche della città industriale non può che sfociare nella subordinazione del primo termine al secondo, dove quest'ultimo finisce per essere considerato un suo proprio effetto.

«Ciò che vediamo, - allora- noi non lo vediamo»³⁰¹ : non siamo in grado di fare il salto da quel quotidiano industrializzato in cui siamo immersi, non solo temporalmente, ma anche spazialmente «le unità d'abitazione funzionali, i vicinati, le relazioni, i percorsi monotoni e obbligatori», da ciò che si è costituito entro quei vincoli legati al modo di produzione industriale e trattati secondo le esigenze e la razionalità d'impresa³⁰². Giocoforza, nel momento si tenta di spiegare una configurazione spaziale nuova attraverso i concetti di una teoria e di una pratica obsoleta, il fenomeno urbano viene ridotto e di conseguenza vengono annientate tutte le potenzialità che in quello spazio nuovo e generatore di contraddizioni erano iscritte.

A contribuire concretamente a questo occultamento per Lefebvre è l'urbanistica³⁰³: il suo *modus operandi* nasconde una strategia urbana di classe riempie e

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 40.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 38.

³⁰² *Ivi*.

³⁰³ *Ibidem*, in particolare il cap. *L'illusione urbanistica*.

organizza lo spazio in cui l'utente è ridotto alla funzione dell'abitare o meglio, dell'*habitat*. La funzione dello *space-user* qui si riduce a quella di "compratore di spazio", o affittuario, realizzando il plusvalore: «lo spazio quotidiano è polverizzato, [...] frammentato, venduto al dettaglio e all'ingrosso»³⁰⁴. L'urbanista, insieme all'architetto, costruisce e pianifica in base a dei vincoli e dei redditi, in base a norme e valori che rispondono ad un'ideologia di classe e che originano una segregazione, anche nei casi in cui sia manifesta un desiderio di integrazione e rimescolamento³⁰⁵. Lo spazio residenziale però non è ridotto a solo valore di scambio (affittato e comperato), ma con esso si acquista anche un valore d'uso. Se lo spazio che l'acquirente sceglie è indubitabile segno di *distinction*, dall'altro nello spazio per cui egli paga è ricercata una certa distanza che contiene l'ottimizzazione del tempo che l'individuo necessita per spostarsi verso i luoghi di lavoro, del tempo libero e dello svago, della cultura e della burocrazia³⁰⁶.

L'urbanistica, afferma il filosofo, nasconde sotto un approccio di positività, umanismo e tecnologia la strategia del capitale che avanza sottraendo lo spazio pubblico alla collettività e allo stesso tempo riduce entrambe le sue declinazioni pubblica e privata in fucina a partire dalla quale i soggetti vengono gestiti ordinatamente, ripartiti e formati, luoghi da cui si produce e riproduce l'intera società: essa è un'ideologia di classe. «Pianificatori, programmatori e utenti reclamano ricette. Per che fare? Per rendere la gente felice. Per ordinare loro di essere felici. Curiosa concezione della felicità»³⁰⁷.

L'ordine programmato e progettato dalle scienze del territorio si rivela essere una sottile forma di segregazione: i quartieri e gli edifici sono pensati per ogni classe e gruppo etnico, per sesso, età e professione sono pensati come spazi adatti a ogni "specie" vivente. Lo spazio abitato si configura come *habitat*, luogo in cui l'individuo mangia, dorme e si riproduce. Questo fenomeno verso la fine del XIX secolo diviene quasi caricaturale: è il

³⁰⁴ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 341.

³⁰⁵ Lefebvre, H., *La rivoluzione urbana*, cit., p. 103.

³⁰⁶ Lefebvre, H., *La produzione dello spazio*, cit., p. 326. Sarebbe interessante tracciare una continuità con le pagine di *Elogio della bicicletta (Énergie et Équité)*, cit., di Illich, saggio in cui l'autore sostiene che la velocità dei mezzi di trasporto, la cui qualità di accelerazione ha un ovvio costo, determini delle profonde disuguaglianze sociali. «L'alta velocità capitalizza il tempo di poche persone a un tasso spropositato, ma paradossalmente lo fa deprezzando il tempo di tutti gli altri», p. 31, «il passeggero [...] diventa un angosciato e forzato consumatore di distanze delle quali non può più decidere né la forma né la lunghezza» p. 43, il tempo di vita si riempie di attività generate dal traffico non appena i veicoli abbattano la barriera che protegge la gente dalla dislocazione e lo spazio dalla distorsione», p. 39.

³⁰⁷ Lefebvre, H., *La rivoluzione urbana*, cit., p. 159.

momento in cui il progresso nell'abitare si identifica nella *machine à habiter* di Le Corbusier. La pratica millenaria e trans-funzionale dell'abitare si riduce a *diktat*, il rapporto dell'individuo con la sua dimora è compromesso, ridotto ad un rapporto "residenziale" specializzato, semplificato e meccanizzato. Colui che abita non è che il "terzo escluso", l'ospite indesiderato. Dopotutto chi è questo utente se non colui che è disposto ad offrire un compenso per il lavoro di usura che apporta allo spazio che occupa? Egli infatti è colui che «sporca ciò che gli è stato venduto come nuovo e fresco, che deteriora, che guasta, [ma] che per fortuna compie una funzione, quella di rendere inevitabile la sostituzione della cosa, di correggere positivamente l'obsolescenza. Ciò che a stento lo scusa»³⁰⁸.

Per Lefebvre, l'*habitat* teorizzato dal funzionalismo architettonico produce e predispone un modo inautentico di vivere lo spazio, modo che è innanzitutto progettato e pianificato secondo le esigenze del neoliberalismo e dell'attitudine managerialista della pianificazione territoriale. Questo modo di concepire lo spazio è fuorviante e inautentico perché lo spazio deve essere per l'uomo dimora, il luogo in cui egli abita. Il riferimento è qui esplicitamente rivolto ad Heidegger, nello specifico a quelle pagine in cui afferma che «nell'abitare risiede l'essere dell'uomo»³⁰⁹. Il rapporto autentico dell'umano con la sua propria natura si situa e si compie nella pratica dell'abitare: quando si parla della pratica dell'abitare si tende a distinguerla dalle altre, a pensare a un comportamento che egli assume in mezzo ad altri comportamenti. L'abitare è l'esperienza quotidiana dell'uomo, ma nei tempi odierni l'abitare si configura come «ossessionato dal lavoro, reso instabile dalla ricerca del vantaggio e del successo, succube dell'industria del tempo libero e dei divertimenti»³¹⁰. Esso, in quanto attività consuetudinaria finisce per essere letto attraverso la lente del banale e dell'abituale, come abbiamo visto si separa da tutti gli altri modi d'essere dell'uomo, come il lavorare, il trascorrere del tempo "libero". La pratica dell'abitare è trivialisata e per questo obliata nel suo senso più autentico. È possibile un abitare vero?

Per Heidegger il senso più profondo dell'abitare si realizza proprio a partire dalla pratica del *costruire*: «generalmente siamo abituati a concepire il produrre come

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 210.

³⁰⁹ Heidegger, *Costruire abitare pensare in Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 2007, p. 99.

³¹⁰ Heidegger, *Poeticamente abita l'uomo in Saggi e discorsi*, cit., p. 125.

un'attività che ha per risultato l'edificio compiuto», ma perché non possiamo iniziare a pensarlo come un processo che “pone avanti”, che “apporta” il senso autentico di quella composizione e il senso stesso di quello spazio³¹¹? Più che dare vita a nuovi tipi di estensioni spaziali come residenze, strade, aeroporti, ecc. la pratica del costruire, per differire dal “produrre” dovrebbe essere in grado di generare *luoghi*, ovvero dei punti nei quali si raccolga e percepisca un senso più profondo del soggiornare. Il luogo è uno spazio che apre a una comprensione più ampia e profonda della relazione tra uomo e spazio. Quest'ultimo però, non va frainteso: «dire “la relazione tra uomo e spazio” fa pensare che l'uomo stia da una parte e lo spazio dall'altra. Invece lo spazio non è qualcosa che sia di fronte all'uomo [...]. Non ci sono uomini e inoltre *spazio*»³¹². La relazione pensabile tra l'uomo e lo spazio, continua Heidegger, «non è null'altro che l'abitare pensato nella sua essenza»³¹³.

L'abitare non deve più essere considerato un residuo, una pratica tra tante: piuttosto va considerato come il punto di partenza da cui immaginare una nuova concezione delle superfici occupabili, in modo che tutta la sua estensione sia pensata come “dimora dell'uomo mortale”.

non tutte le costruzioni sono delle abitazioni. Un ponte e un aeroporto, uno stadio e una centrale elettrica sono costruzioni, ma non abitazioni; così una stazione, un'autostrada, una diga, un mercato coperto sono costruzioni, ma non abitazioni. Eppure, anche questi tipi di costruzioni rientrano nella sfera del nostro abitare. [...] il camionista è a casa propria sull'autostrada, e tuttavia questa non è il luogo dove alloggia; l'operaia è a casa propria nella filanda, ma non là la sua abitazione; l'ingegnere che dirige la centrale elettrica vi si trova come a casa propria, però non vi abita. Queste costruzioni albergano l'uomo³¹⁴.

In quest'ottica un rinnovamento del territorio cittadino deve essere pensato a partire dall'abitare e non dal progetto monumentale³¹⁵. Uno spazio ripensato a partire da questi presupposti è un luogo riappropriato non solo teoricamente, ma anche dalle

³¹¹ Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p. 106.

³¹² *Ibidem*, p. 104.

³¹³ *Ibidem*, p. 105.

³¹⁴ *Ibidem*, p. 96.

³¹⁵ Lefebvre, H., *La rivoluzione urbana*, cit., p. 97.

esigenze del corpo specializzate e separate dallo spazio astratto e che nella dimora troverebbero un punto di unificazione del suo essere al mondo.

«La vera crisi dell'abitare - allora - consiste nel fatto che i mortali sono sempre ancora in cerca dell'essenza dell'abitare, che essi *devono anzitutto imparare ad abitare*», perché il modo in cui essi vivono la loro quotidianità spaziale non fa che intensificare il senso di alienazione rispetto al luogo in cui vive: la forma che l'uomo riceve gli è data dall'abitare³¹⁶. «Non può darsi che la sradicatezza dell'uomo consista nel fatto che egli non riflette ancora per niente sulla *autentica* crisi dell'abitazione riconoscendola come *la crisi?*»³¹⁷.

Per Lefebvre ripensare la questione dell'abitare significa mettere in discussione l'accezione che questo termine ha assunto nella vita quotidiana moderna: se fino ad oggi la concezione urbanistico-architettonica dell'*habitat* prevedeva degli spazi funzionali e separati, per il francese l'autenticità dell'abitare si afferma nell'"abitare poeticamente".

Come aveva intuito Heidegger leggendo Hölderlin l'uomo quando abita, «abita da poeta». L'abitare come abbiamo visto si esplicita nell'azione del costruire, del coltivare: non tanto "misurando" e "calcolando" il territorio che popoliamo, e che per il filosofo tedesco porta ad un abitare impoetico, piuttosto un costruire come pratica autentica che realizzi l'essenza dell'uomo. Accade spesso che nelle opere che l'uomo edifica e fabbrica non si compia in maniera esauriente l'essenza più vera dell'abitare³¹⁸. La pratica dell'abitare deve essere così un "poetare" continuo e lo dimostra continuamente attraverso le piccole tattiche che intesse nel suo più piccolo tempo quotidiano, che riguarda anche la costruzione di una casa "a sua immagine e somiglianza". L'uomo quando sceglie gli oggetti con cui decora le sue stanze, quando decide di adornare con dei ninnoli anche le stanze più remote e lontane dalla vista con oggetti a volte *kitsch*, come un souvenir di qualche posto esotico o con la presenza di piante e fiori, lo fa per saturare lo spazio, per decorare la sua vita con «una poesia derisoria, [...] per non smettere di essere poeta»³¹⁹. Lo spazio quotidiano, dalla sua postazione di lavoro, all'auto di serie

³¹⁶ *Ibidem*, p. 96.

³¹⁷ Heidegger, M., *Costruire abitare pensare*, cit., p. 108.

³¹⁸ Heidegger, M., *Poeticamente abita l'uomo*, cit., p. 128.

³¹⁹ Lefebvre, H., *La rivoluzione urbana*, cit., p. 95.

che utilizza per spostarsi è riempito di immagini e suoni che lo rimandano a quel mondo poetico che egli vuole abitare.

Per ricostituire una pratica sensata dell'abitare secondo Lefebvre è necessario servirsi di tutte quelle categorie di analisi che hanno a che fare con la vita quotidiana, perché ciò che si abita è il quotidiano fatto di spazi e di tempi (sociali). La filosofia è necessaria per intraprendere un cammino verso la conoscenza della vita quotidiana, cammino che, una volta scoperto e illuminato può essere affrontato con l'uso di strumenti pratici: la rivoluzione parte dal quotidiano, dal possibile suscitato dall'urbano, dall'emancipazione della filosofia a *praxis*, a metafilosofia³²⁰.

Lo spazio dell'abitare è quello prodotto come opera, attraverso la pratica della *poiesis*. Riprendo di quest'ultima l'accezione nietzschiana, Lefebvre ne reclama l'etimologia greca: *poiesis* indicherebbe la facoltà creativa tipicamente umana che si configura nel "fare", nel "comporre", nel "generare" dal nulla. Solo nella sua declinazione latina è stata ridotta all'esercizio del poetare, ma in essa è originariamente contenuto un significato più pieno che riguarda l'attività generica di appropriazione della natura da parte dell'uomo. La *poiesis* come produzione di opere si contrappone al lavoro come attività di produzione alienante³²¹. Lo spazio generato dall'attività poetica, infatti non è un prodotto, è meglio definito dal concetto di opera, perché si viene a costituire grazie ad un'attività produttiva creativa che è azione consapevole, non alienata. Non è alienata perché lo spazio a cui dà vita è prodotto e consumato, il primo termine non esclude immediatamente l'altro³²².

Aldilà della poesia e della filosofia per Lefebvre lo stesso discorso in prosa, è stato fatto dalla sociologia dell'abitare: l'invenzione dell'habitat non è anzitutto pensata come pratica ghettizzante, anzi, il sobborgo nacque come conseguenza della pressione esercitata dalla spinta dell'industrializzazione, fenomeno che richiedeva un crescente numero di alloggi per quelle masse provenienti dell'"esodo rurale"³²³. Coloro che si sono dedicati alla rieducazione abitativa delle aree metropolitane spesso avevano intenti "filantropici", la loro volontà era quella di offrire una dimora anche alle classi più umili:

³²⁰ *Ibidem*, p. 94.

³²¹ Grindon, G., *Revolutionary Romanticism*, cit., p. 210.

³²² Lefebvre, H., *Metaphilosophy*, cit., p. 143.

³²³ Lefebvre, H., *Il diritto alla città*, cit., p. 29.

«non si proponevano – allora - di demoralizzare la classe operaia ma, al contrario, di moralizzarla»³²⁴. La costruzione del suburbio e della città-satellite nasce dall'idea di offrire una proprietà privata finalmente democratica, alla portata di tutti. Una democrazia urbana così pensata sarebbe stata capace di decostruire, almeno all'interno delle mura domestiche e del quartiere, la gerarchia che regnava nell'impresa lavorativa: nel loro immaginario infatti, i progettisti «volevano attribuire loro [agli operai] un'altra funzione, un altro status, ruoli diversi da quelli legati alla condizione di lavoratori salariati»³²⁵.

Quest'umanesimo, quest'"urbanistica degli uomini di buona volontà"³²⁶ si prefiggeva di costruire finalmente a misura d'uomo, l'architetto e il progettista sono in quest'ottica medici della società, creatori di spazi artificiali, ma finalmente autentici e abitabili. La loro ideologia proviene spesso da una nostalgia passatista per cui il modello di comunità rispecchia idealmente quello della piccola comunità rurale, del villaggio lontano dalla città in cui i rapporti sono simbiotici e interdipendenti, «senza capire che nel mondo moderno "l'uomo" ha cambiato scala e la misura di un tempo (villaggio, città) si trasforma in "dismisura». Il progetto "umanista" finisce per sfociare nel puro formalismo o nell'estetismo³²⁷, quest'ultimo spesso paradossalmente brutalista.

La protesta progettuale insita nella costruzione del sobborgo o dei quartieri residenziali si accanisce contro la città. Fuori di essa è ancora percepito un ambiente disurbanizzato in cui sia possibile incorporare nell'abitare «la presenza del sogno, della natura, della salute, al riparo dalla città cattiva e malsana»³²⁸. Il complesso residenziale è pensato proprio come estirpazione dell'urbano e della città, in esso infatti «tutta la realtà urbana percepibile (leggibile) è sparita: vie, piazze, monumenti, spazi d'incontro. Perfino il bar (il *bistrot*) ha suscitato il risentimento dei fautori dei complessi residenziali, del loro gusto per l'ascetismo»³²⁹. Se da un lato a proliferare sono i complessi residenziali, dall'altro a diffondersi è il desiderio dell'abitazione unifamiliare in cui lo spazio è ancora quello dell'immaginario, duttile, i cui progetti vengono venduti sotto forma di proposte

³²⁴ *Ivi*, p. 30.

³²⁵ *Ibidem*.

³²⁶ *Ivi*, p. 36.

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ *Ivi*, p. 32.

³²⁹ *Ibidem*.

immobiliari: “occasioni” di felicità³³⁰ per un nuovo stile di vita genuino e autentico. L’immobile è il dispositivo della felicità, la promessa di “un nuovo stile di vita” moderno, ma attento ai valori tradizionali, soprattutto quelli che riguardano la *domina*, la padrona di casa. La pubblicità legata al mondo degli alloggi, afferma Lefebvre diviene ideologia: «lasciare il proprio cappotto al guardaroba d’ingresso e più leggera, fare le proprie compere dopo aver affidato i bambini al giardino d’infanzia, incontrare le amiche, bere insieme un bicchiere al *drugstore*»³³¹.

L’ordine urbano da utopia democratica torna ad essere strategia di classe: il proletariato, allontanato con questa promessa dal centro della città, si allontana anche dalla coscienza di quello spazio, dalla possibilità di appropriazione e di fruizione dell’opera città che nel frattempo si svuota lasciando spazio ad uffici e ad esercizi di tipo commerciale. La coscienza urbana si affievolisce e lascia spazio alla preoccupazione dell’alloggio³³²: il complesso residenziale contrapposto alle graziose villette a schiera si mostra in tutta la sua brutalità, nel trionfo squadrato del cemento armato, venduto in “cellule”, in moduli al metro quadro. La *Cité Radieuse* più che un residence è uno spazio aperto a tutti i possibili dell’immaginario, diviene uno stabile angosciante: le barre di acciaio che corrispondono all’ossatura del calcestruzzo rimandano alla forma delle prigioni, delle celle d’isolamento.

Da utopia della democrazia urbana l’*habitat* promuove la ghettizzazione: 1) segregando e relegando all’invisibilità del margine la possibilità di contestazione e di protesta; 2) rafforzando la perdita del senso di appartenenza alla comunità attraverso l’allontanamento e la dispersione dal centro 3) separando la pratica dell’abitare da tutte le altre: dall’offerta ludica a quella dei servizi più essenziali; 3) proiettando sul territorio la separazione degli attori sociali secondo redditi e ideologie di classe. La zonizzazione (*zoning*), strumento analitico utilizzato dalla pianificazione territoriale per razionalizzare, identificare e dare coerenza alle aree territoriali, finisce, come da definizione, per distinguere: prevede infatti uno spazio per gli operai (quartieri e case popolari) e uno per gli intellettuali, uno per gli studenti (*campus*) e uno per gli immigrati (*slum* e baraccopoli), uno per il consumo (centro storico e centro commerciale), uno per il tempo libero (le

³³⁰ *Ivi*, p. 37.

³³¹ *Ibidem*.

³³² *Ibidem*.

“rovine” del centro storico, zone verdi)³³³. La specializzazione dello spazio si traduce in ghettizzazione, non solo come segregazione coercitiva dell’“abbietto”, ma anche come creazione di un’oasi protettiva di ricchezza determinata in base al reddito e al potere³³⁴. L’ossessione del territorio frammentato è quello di integrare ogni sua singola area, perché in quanto ecosistema necessita dell’interazione tra i suoi vari elementi: l’integrazione di cui ci parla però questa strategia territoriale altro non è che un vuoto «connotatore sociale»: se l’urbano sovrappone e impone, chi è sottomesso alla logica dell’omogeneizzazione non può che pretendere ossessivamente e compulsivamente di integrarsi a un gruppo, ad un insieme, al tutto... pena l’esclusione dalla rete di rapporti e dei servizi, la “disaffiliazione”³³⁵. Pena la marginalizzazione, e l’esclusione che in realtà egli, in quanto ricerca disperatamente di colmare, già sperimenta³³⁶.

L’epistemologia del margine

L’esperienza della periferia per Lefebvre è fondamentale. Come sottolineano Biagi e De Simoni essa ha valore epistemologico, perché è proprio nello spazio del margine che le contraddizioni si moltiplicano e si palesano. Studiare la città e il fenomeno urbano a partire dalla periferia può essere utile per comprendere il fenomeno dell’espansione urbana sia a livello micro che macro-sociale. Il 1968 è l’anno in cui Lefebvre dà alle stampe il suo celebre volume *Le droit à la ville*, volume che trae ispirazione dall’esperienza da lui vissuta come insegnante all’*Université Paris-Nanterre*, inaugurata nel 1964. Il *campus* universitario di recente costruzione sorge «nel mezzo di un deserto metropolitano»³³⁷, collocandosi in un territorio precariamente occupato da lavoratori di origine migrante. Gli abitanti della *bidonville* provengono in gran parte dalle vecchie colonie francesi che migrano con la speranza di approdare alla tanto declamata “terra

³³³ *Ivi*, pp. 98-99.

³³⁴ *Ivi*, p. 94

³³⁵ La “disaffiliazione”, concetto ripreso da Boltanski e Chiapello a partire dalla riflessione di Robert Castel, indica una modalità di esclusione dell’individuo rispetto alla rete sociale che ne comporta l’interruzione progressiva delle connessioni con gli altri membri della rete e la conseguente “invisibilità”. Boltanski, L., Chiapello, E., *Il nuovo spirito del capitalismo*, cit., p. 403.

³³⁶ *Ivi*, p. 99.

³³⁷ De Simoni, S., *Le droit à la ville, Note (d)ai margini*, in «Euro Nomade», 03/05/2015, p. 1.

promessa”, a quel “sogno francese” che invece è sostituito da baracche fatiscanti senz’acqua, né elettricità³³⁸.

Quella che si colloca alla base di *Le droit à la ville* è proprio una riflessione sulla condizione del “margine”, della periferia: questa è pensata non tanto come zona irraggiungibile e distante, piuttosto come condizione spaziale di carattere spiccatamente politico³³⁹. Molto spesso le periferie, argomenta Lefebvre, sono delle aree immediatamente circostanti al centro, spesso è necessario imboccare le strade della periferia per arrivarvi, ma che cosa ne comporta la separazione? Il filosofo rintraccia una forma di «neocolonialismo interno»³⁴⁰ alla città, per cui la logica del fenomeno urbano agglomera tratti di tessuto ipersviluppato, alternandolo a zone di degrado, in cui l’urbanizzazione penetra, ma in maniera degradata e degradante, sia dal punto di vista sociale, che da quello architettonico-urbanistico. Il margine si caratterizza proprio per questa ipotrofia, questo sviluppo diseguale e a tratti schizofrenico, che nel caso specifico del *campus* di Nanterre diviene assolutamente evidente.

La nuova università, «ateneo parigino fuori Parigi»³⁴¹ è anzitutto pensata come struttura educativa moderna e sulla base del modello americano viene costituita come campus, ovvero come una realtà spaziale iper-funzionale al cui interno sia possibile usufruire di diversi servizi. Se inizialmente essa viene a costituirsi come “prolungamento” della Sorbona, a partire dagli anni ’70 diviene un complesso a sé stante. Il nuovo campus universitario è pensato come offerta educativa prestigiosa, indirizzata alla nuova *élite* francese, «concepita secondo le categorie mentali della produzione e della produttività industriali», con l’intenzione di ricalcare il carattere produttivo dell’impresa incaricata di dar far germinare i nuovi pianificatori e amministratori della società.

Se astrattamente il luogo universitario si caratterizza come utopico, perché promessa di un avvenire possibile e non ancora tracciato, la realtà del campus *nanterroise* assume le sembianze di una eterotopia, di uno spazio altro che si apre virtualmente a

³³⁸ Stenghel, C., *Per una filosofia del quotidiano*, cit., p. 155, De Simoni, S. *Le droit à la ville, Note (d)ai margini*, cit., p. 2. Biagi, S., *Henri Lefebvre*, cit., p. 83-4.

³³⁹ Lefebvre, H., *Il tempo degli equivoci*, p. 59.

³⁴⁰ Lefebvre, H., *Spazio e politica, Il diritto alla città II*, Ombre Corte, Verona, 2018, p. 121 e Biagi, F., *Lo spazio urbano è il terreno di contesa politica. Note sul pensiero di Henri Lefebvre*, in «Il Ponte», n. 2, Febbraio 2017, p. 4.

³⁴¹ Lefebvre, H., *L'Irruption de Nanterre au sommet*, Syllepse, Paris, 1998, p. 81 (traduzione mia).

partire dal reale, generato dalla contraddizione, dalla necessità di creare un'alternativa a quel «triste spettacolo» offerto dall'assenza di forma, in cui catastrofe e dolore prendono forma³⁴². L'«assenza di civilizzazione» si tramuta nell'ossessione di colonizzare ogni spazio per scacciare, o sotterrare col cemento, le contraddizioni drammatiche che si palesano allo sguardo. Il *campus* si configura infatti come una realtà architettonicamente chiusa, circoscritta, attenta a costruire una barriera di confine: è il tentativo di edificare un margine dentro al margine. A differenza dell'ateneo tradizionale esso non ha bisogno di comunicare con l'esterno, perché al suo interno tutti i servizi di cui lo studente potrebbe aver bisogno sono a portata di mano: esso è una vera e propria cittadella fortificata e iperfunzionale, in cui la cultura si vede «deportata dentro un ghetto di studenti e insegnanti»³⁴³, separata dalle baracche e dai blocchi di *Habitation à Loyer Modéré*³⁴⁴.

Ma il terreno che questo finisce arbitrariamente per occupare seppur pensato dai progettisti e dai pianificatori come un “vuoto” da riempire o da riqualificare, si trasforma in un particolare e meticcio amalgama, in un ibrido complesso: il campus destinato alla borghesia parigina e internazionale infatti, si affaccia su una vera e propria *bidonville*. L'interazione parossistica delle due realtà per Lefebvre non è che lo spiegarsi del fenomeno urbano: il tessuto urbano estendendosi e appropriandosi piano piano del territorio che circonda il centro della città, non fa altro che raccogliere le contraddizioni generando un ibrido spaziale complesso. L'urbano che prende forma infatti, non spazza via le caratteristiche dello spazio che va ad occupare, esso vi si sovrappone senza negarle, piuttosto non fa che accentuarle. Il fenomeno urbano infatti, si configura come «sinecismo ipertrofico»³⁴⁵ provocando una vera e propria “congestione” dello spazio ai margini.

In questo caso la banlieue ha tutto l'aspetto di una “terra di mezzo”³⁴⁶ che, immobilizzata dallo sguardo, riesce ad offrire diversi spunti per una teoria dell'urbano.

³⁴² *Ibidem* (traduzione mia).

³⁴³ *Ibidem* (traduzione mia).

³⁴⁴ Le HLM (*Habitation à Loyer Modéré*) sono delle tipologie di alloggio costruite a partire dagli anni '50 in risposta alla crisi abitativa francese dovuta all'alto tasso di migrazioni dalle ex-colonie africane. Rispondono a determinate caratteristiche tecniche che ne determinano un prezzo d'affitto moderato e solitamente sono destinate ad accogliere più famiglie nello stesso stabile. Le HLM sono pensate per un pubblico con risorse economiche modeste e spesso il prezzo degli alloggi è calmierato da aiuti finanziari statali, sovvenzioni e esoneri fiscali. La proprietà delle HLM non sempre è pubblica, spesso infatti appartengono a società immobiliari private.

³⁴⁵ Biagi, F., *Henri Lefebvre*, cit., p. 85.

³⁴⁶ De Simoni, S., *Le droit à la ville, Note (d)ai margini*, cit., p. 2.

La periferia per Lefebvre ha una rilevanza epistemologica proprio per questa sua capacità di enfatizzare l'urto che avviene tra le contraddizioni: il margine in quest'ottica può essere pensato attraverso la metafora della lente perché ingigantisce ciò che altrove sfugge alla vista, mettendo in risalto non solo lo scontro, ma soprattutto l'*incontro* estetico e politico.

A partire da queste considerazioni il ruolo delle pagine di *Le droit à la ville* è quello di proporsi come stimolo di riflessione e di azione, il testo lefebvrano ha tutta l'intenzione di *aprire* nello scenario di crisi della città la possibilità concreta dello spazio differenziale. Questa apertura va colta in tutte le sue sfumature: non solo essa vuole essere invito al pensiero del possibile, ma soprattutto inaugurare un "cantiere" nello spazio, perché "scavare", "sterrare", "costruire", "abbattere" non sono azioni ingenuie, ma come abbiamo visto lungo il nostro percorso, hanno una valenza politica e strategica³⁴⁷. Quella offerta dall'urbano agli attori sociali è un'opportunità concreta: che cosa accade nello spazio-amalgama della periferia *nanterroise*? «*Brassage des classes? Fusion? C'est trop dire. Interaction plutôt*»³⁴⁸.

La naturale spinta segregante operata dallo spazio astratto con l'avvento dell'urbano non fa che tramutarsi in accentuazione delle differenze: queste comunicano, si vedono, si percepiscono reciprocamente come alterità, finiscono per instaurare un rapporto attraverso lo spazio. Nanterre è uno dei primi spazi da cui la contestazione prende piede, in cui si mescolano spontaneamente le volontà di diversi attori sociali: si verifica un'alleanza tra gli studenti e i giovani delle università con il proletariato migrante perché entrambi lottano contro il sistema patriarcale, autoritario e gerarchico, contro sulla proprietà e il patrimonio, il patriarcato, il paternalismo in politica e nelle accademie, la subordinazione della periferia al centro³⁴⁹. Quella che emerge nello spazio di Nanterre e della periferia è un'inedita soggettività politica: essa è meticcina perché unisce le classi sociali in una lotta comune. Contro la concezione monolitica del marxismo ortodosso, Lefebvre sente l'urgenza di affidare la centralità politica sovversiva a nuova classe proletaria che non si incontra più nelle industrie e nelle fabbriche, ma che invade le strade delle *Ville Nouvelle* e delle HLM³⁵⁰. Il nuovo proletariato è urbano, esso è colui che

³⁴⁷ *Idem*, p. 3.

³⁴⁸ Lefebvre, H., *L'irruption de Nanterre au sommet*, cit., p. 82.

³⁴⁹ *Ibidem*.

³⁵⁰ *Ivi*, p. 79.

sperimenta l'esperienza di quell'ossessiva «integrazione disintegrante» tipica del fenomeno urbano: la *banlieue* è lo “spettro” della città³⁵¹.

Qu'est-ce que c'est le droit à la ville?

L'allontanamento dal centro, il respingimento della democrazia urbana ai margini del centro decisionale, verso la sua *peripheréia* sono tutti atti politici che se da un lato contengono la soppressione delle possibilità di contestazione, dall'altro sono l'affermazione e la proclamazione del privilegio della centralità della nuova *élite* urbana. Qual è l'ennesima ossessione della società urbana? La partecipazione. Ma la partecipazione in questo contesto non è che un equivoco³⁵². Il legame dello spazio sociale con *lo spatial planning*, la zonizzazione e la redistribuzione dei complessi residenziali si esprime nell'allocazione implicita di “quote di cittadinanza urbana”³⁵³. *****

Il centro storico, svuotato dalla separazione operata dal funzionalismo residenziale dell'*habitat*, assume progressivamente le sembianze di un documento, di una mostra, di un museo... in cui l'unica attività possibile sembra oramai quella della contemplazione nostalgica, di un passato fatto di paesaggi pittoreschi e di virtuosismi estetici. Il centro «non diviene esclusivamente un luogo del consumo, ma prende esso stesso un valore di consumo»³⁵⁴, da cui i produttori sono lentamente allontanati o «deportati». Questi, spossati ed espropriati della città vi ritornano per consumare il centro turisticamente, come puro «luogo di piacere, di tempo vuoto e inoperoso»³⁵⁵. Il centro storico, come fulcro della vita urbana scompare: esso finisce per trasformarsi in «cadavere mummificato, imbalsamato e ingombrante»³⁵⁶. La gente accorre nei vecchi centri storici per ammirare le “rovine delle antiche città”, di una “civiltà” ormai perduta e che oramai

³⁵¹ De Simoni, S., *Le droit à la ville, Note (d)ai margini*, cit., p. 7.

³⁵² Borelli utilizza la parola “equivoco” abbinato a “partecipazione”, Borelli, G., *L'equivoco della partecipazione*, in «Casa della cultura», 24/01/2019.

³⁵³ Chiodelli, F., *La cittadinanza secondo Henri Lefebvre: urbana, attiva, a matrice spaziale*, in «Territorio», n. 51, 2009, p.13.

³⁵⁴ Lefebvre, H., *Quando la città si dissolve nella metamorfosi planetaria*, in «Scienza&Politica», XXVIII, 55/2016, p. 36.

³⁵⁵ *Ibidem*.

³⁵⁶ Lefebvre, H., *Il diritto alla città*, cit., p. 103.

può solamente essere turisticamente contemplata e consumata³⁵⁷. Il godimento estetico della città-opera viene frazionato e scomposto: «i sensi, l'olfatto, il gusto, la vista, il tatto, l'udito, gli uni atrofizzati, gli altri ipertrofici»³⁵⁸, smembrati dalle funzioni ridotte operata dalla frammentazione analitica dello spazio *habitat*, trattati come «ingredienti ed elementi chimici, come materiali grezzi»³⁵⁹.

La nostalgia per una forma di vita “autentica”, per uno spazio “più bello” che sembra non poter più tornare cela al suo interno una mancanza che viene effettivamente percepita, un'esigenza a cui il cittadino allontanato dal centro tenta di sopperire attraverso il consumo spasmodico, unica offerta che ritrova nella sua vecchia casa. «La rinascita architettonica e urbanistica del centro a carattere commerciale è solo una pallida e parziale versione di ciò che fu il nucleo della città antica, contemporaneamente commerciale, religioso, intellettuale, politico ed economico»³⁶⁰. Quella che un tempo poteva esser definita come la città-opera, “Venezia”, “Atene”: non hanno più nulla in comune con le città antiche di un tempo, minacciate dall'invasione del consumo e del turismo, che spinge la popolazione locale ad un inesorabile esodo³⁶¹, alla ricerca di quell'*habitat* tanto ambito, moderno, allo *smart living*. Queste città che preesistevano all'industrializzazione si tramutano oggi in luoghi di «pellegrinaggio estetico»: la vecchia città-opera non viene rasa al suolo, cancellata, ma oramai può trovare posto solo come pezzo da museo. Quando lo spazio si trova ad escludere le pratiche urbane plurali dei cittadini si riduce a centro commerciale: la città non è più vissuta, non è più praticata, ma si riduce a paesaggio pittoresco, a virtuosismo estetico. A salvare i vecchi nuclei, infatti, sono le sue qualità estetiche, ormai un lusso e un privilegio volatile e transitorio per gli abitanti dello spazio funzionale.

La progressiva trasformazione del centro in luogo di consumo si accompagna alla sua graduale burocratizzazione e tecnocratizzazione: la graduale affermazione del centro commerciale, infatti si accompagna all'accentramento del potere direzionale. Questo fenomeno che vede il potere agglomerarsi avviene in modo naturale, si configura come inevitabile e spontaneo, ma è supportato e spinto in avanti da quei gruppi che possiedono

³⁵⁷ *Ivi*, p. 97.

³⁵⁸ *Ibidem*.

³⁵⁹ *Ibidem*.

³⁶⁰ *Ivi*, p. 25.

³⁶¹ *Ivi*, pp. 22-23.

capitale da investire che concentrano in nuovi campi prima intoccati dal capitale come la cultura e l'arte, la conoscenza e l'ideologia³⁶². Il processo di accumulazione neocapitalista sposta il proprio baricentro perché non si interessa più solo alla relazione persone-cose, ma anche al rapporto che questi instaurano con informazioni e conoscenze³⁶³. Il centro diviene la matrice burocratico-decisionale della società urbana, perché lì si raccolgono i poteri privilegiati, le *élite* che sfruttano la centralità territoriale per controllare economicamente i flussi verso i territori circostanti. Questi flussi in uscita dal centro liberano il centro urbano e rendono il suo paesaggio pronto ad essere mercificato: la competitività diviene una capacità della stessa città di attirare turisti e investitori³⁶⁴. La città, più che essere "umanizzata" e resa accessibile democraticamente è arbitrata dagli interessi degli investitori che affidano alla progettualità dell'urbanistica, disciplina che diviene progressivamente «rattrappita fino a diventare una sorta di catechismo per tecnocrati»³⁶⁵.

Inoltre, la tecnocratizzazione sembra garantire l'accessibilità grazie al cablaggio³⁶⁶ del suolo urbano: la capacità di informare e informarsi è ubiqua, rende finalmente democratica e alla portata di tutti qualsiasi dato. L'interattività degli abitanti è inevitabile, perché ora la partecipazione sembra finalmente essere alla portata di tutti. Ma ogni «tecnologia incorpora a tal punto i valori della società per la quale [è] inventata che questi valori finiscono col dominare in ogni società che applichi tale tecnologia»³⁶⁷. Oggi è possibile rintracciare un'analogia concreta tra capitale, conoscenza e informazione: queste due infatti possono essere facilmente accumulate e "capitalizzate"³⁶⁸. La forza della capitalizzazione di conoscenza e informazione è quella di promuovere azioni e pratiche simultanee (e tendenti all'ubiquità), dell'istantanee (superando gli ostacoli di perdita delle informazioni e ridondanze) e inevitabilmente pervasive³⁶⁹.

³⁶² *Ivi*, p. 27.

³⁶³ *Ivi*, p. 126.

³⁶⁴ Casaglia, A., *Prefazione*, in *Il diritto alla città*, cit., p. 9.

³⁶⁵ Lefebvre, H., *Quando la città si dissolve nella metamorfosi planetaria*, cit., p. 237.

³⁶⁶ *Ivi*, p. 235.

³⁶⁷ Illich, I., *Elogio della bicicletta*, cit., p. 73.

³⁶⁸ Lefebvre, H., *L'irruption de Nanterre au sommet*, cit., p. 95-6.

³⁶⁹ Lefebvre, H., *Il diritto alla città*, cit., p. 126.

La partecipazione e l'interazione in questo contesto si rivelano pratiche simulacrali dietro al quale si cela il tentativo di ottenere l'acquiescenza delle persone che vi prendono parte. Queste ultime infatti, illuse di partecipare attivamente alle decisioni che riguardano la propria quotidianità, non fanno che tornare, dopo aver espresso il proprio voto e la propria libera opinione, al loro "nido", alla loro tranquilla passività³⁷⁰. Quello che si genera è un equivoco della partecipazione: esso saccheggia l'autonomia del soggetto, perché cela in realtà quella retorica mistificante che si esprime sottoforma diritto individuale a partecipare alla decisione collettiva, ma che in realtà altro non è che una forma di passività cronica nei confronti dell'attività decisionale pubblica³⁷¹. Ad accompagnare questo graduale processo di "disenfranchisement" del cittadino contribuisce il progressivo ritiro dello Stato dall'amministrazione della vita sociale pubblica, gestione che spesso affida (o cede) all'efficienza garantita dagli attori privati³⁷². «Chi decide sulla progettazione dello spazio? Chi decide – infine, - su come gli uomini devono vivere e abitare?»³⁷³

I prodromi di quest'atteggiamento già si percepivano nelle pagine de *La conscience mystifiée*, luogo in cui si evidenzia il governo dei bisogni e qui invece allarghiamo, dei diritti, collettivi e individuali, da parte della società burocratica del consumo controllato. Il diritto alla partecipazione più che un diritto soggettivo-individuale, è un *droit privée*, nello stesso senso di privazione che si attribuiva alla coscienza. Esso si configura più che altro come un obbligo di cittadinanza o *citoyenneté*, mascherando sotto le spoglie della logorrea sul "contributo individuale" un totale assopimento della concezione comunitaria che in quel diritto dovrebbe essere presente. Per Lefebvre «il cittadino (*citoyen*) e l'abitante della città (*citadin*) sono stati dissociati»³⁷⁴. Il primo, ovvero colui che giuridicamente fa parte della comunità nazionale e a cui per tale ragione gli vengono formalmente riconosciuti dei diritti si distingue dal secondo, il *citadin*, ovvero il soggetto politico che fa parte della vita urbana, e che

³⁷⁰ *Ivi*, p. 99.

³⁷¹ Casaglia, A., *Prefazione*, cit., p. 10.

³⁷² *Ivi*, p. 11.

³⁷³ Biagi, F., *Sul concetto di Diritto alla città in Henri Lefebvre*, in «Altro Novecento», n. 39, dicembre 2018, p. 5.

³⁷⁴ Lefebvre, H., *Quando la città si dissolve nella metamorfosi planetaria*, cit., p. 238.

attraverso quelle strategie di «integrazione disgregante» può essere definito come incluso, escluso o disperso dalla centralità decisionale urbana³⁷⁵.

La partecipazione illude, nel mentre il centro decisionale viene svuotato a favore delle periferie residenziali: la cittadinanza a matrice spaziale si assopisce, viene neutralizzata nel degrado o nell'apatia, nella tranquillità dell'habitat o nella scarsità di risorse dello *slum*. Lo spazio non smette di essere il luogo di avveramento della strategia egemonica di classe, questa infatti «si serve dello spazio come di uno strumento»³⁷⁶ perché attraverso nella dislocazione è contenuto il tentativo di affidare a ciascuno delle quote di cittadinanza spaziale. «La città è materia malleabile, ma non plastica. La *stiratura* che la porta a coprire porzioni spaziali sempre più ampie si dà anche attraverso *buchi*: “molti nuclei urbani antichi si degradano o si spengono”»³⁷⁷

Ma se da un lato lo spazio è il terreno nel quale è tangibile questa strategia, dall'altro non può essere ridotto esclusivamente ad un territorio dominato. L'uomo infatti, percepisce quei buchi: li esperisce quotidianamente quando attraversa il decadimento e la miseria tipiche della periferia, mentre si reca nel luogo di lavoro e gli è inevitabile notare l'incuria in cui versano le strade del suo quartiere, confrontate con quelle del centro. Lo nota quando rientra a casa la sera e scorge i contorni di quei palazzi che un tempo erano declamati come “il nuovo modo di vivere”, promesse di funzionalismo ed essenzialismo dell'*habitat*, che oggi sono blocchi di cemento fatiscente. Lo percepisce mentre è imbottigliato nel traffico automobilistico che ingorga gli ingressi delle cinte tangenziali³⁷⁸ o quando è costretto ammassarsi nei vagoni della metropolitana. Ma anche nella sempre più rara presenza di spazi verdi e pubblici non colonizzati dall'impero del cemento³⁷⁹. Lo

³⁷⁵ Chiodelli, F., *La cittadinanza secondo Henri Lefebvre*, cit., p. 12, anche Cuppini, N., *Una città-pianeta?*, cit., p. 231.

³⁷⁶ Lefebvre, H., *Spazio e politica*, cit., p. 129.

³⁷⁷ Cuppini, N., *Il diritto alla città un capitolo mancante, ancora da scrivere?*, su «InfoAut», 04/03/2015, p. V.

³⁷⁸ Dopo la metà degli anni '50, l'estensione del tessuto urbano parigino verso i *suburbs*, si accompagna alla costruzione della *Périphérique*, un gigantesco boulevard circolare di scorrimento automobilistico che ha lo scopo di gestire l'entrata delle automobili dalla periferia verso il centro. Quello di Parigi non è certo il primo esempio di cinta a scorrimento, basti a pensare al Grande Raccordo Anulare di Roma costruito nel secondo dopoguerra, ma rappresenta un paradigma che in quegli anni si diffonde in tutte le grandi capitali e città enfatizzando la separazione tra centro e periferia e finendo per rappresentare una grande muraglia senza mura. Cuppini, N., *Una città pianeta?*, cit., p. 227.

³⁷⁹ L'uso massiccio del cemento come materiale da costruzione nel secondo dopoguerra rientrò in uno spirito di “*Concretopia*” (vedi Grindrod, *Concretopia*, Old Street, London, 2013): questo infatti grazie al basso costo, alla durata nel tempo e alla relativa malleabilità fu ampiamente utilizzato per democratizzare

vive in quella vuotezza votata al consumo di luogo turistico, nell'atto di pagare una tassa di soggiorno quando vuole vivere le meraviglia di una città opera votata al consumo di luogo. Quando in quelle tanto agognate ore di tempo libero "costretto" e programmato si trova a riposare immerso in una natura alterata e mercanteggiata³⁸⁰, accalcato, su di una lingua di sabbia di "spiaggia libera".

Egli si sente privato del diritto di godere lo spazio in cui abita, in cui trascorre la propria vita quotidiana: ecco emergere la pretesa di un «diritto alla città – che - si presenta come un appello, come un'esigenza»³⁸¹. Si fa lentamente strada, inerpicandosi nei paradossi quali la nostalgia e il turismo di massa verso il centro storico... queste esigenze, analizzate con il dovuto sguardo critico, esprimono l'urgenza di una vita urbana quotidiana che deve essere riformata, rinnovata al più presto. Il diritto alla città non si vuole però come ennesimo riconoscimento istituzionale, vuole piuttosto irrompere nella nel quotidiano come forma di diritto fondamentale, rinnovato e irriducibile. Questo diritto si appella ai possibili immaginandoli come brecce da cui possa emergere finalmente una declinazione spaziale dell'abitare poetico e che in quanto tale esige «il diritto alla libertà, all'individuazione nella socializzazione, all'habitat e all'abitare»³⁸². Questa nuova forma di emancipazione contiene tutti quei bisogni sociali fondati nell'antropologia umana, fatti di opposti e complementari: il bisogno di sicurezza, ma anche quello di apertura, di certezza e di avventura, di lavoro e di divertimento, di prevedibilità e imprevisto, di unità e differenza, di isolamento e incontro, di indipendenza e solitudine, di comunicazione, immediatezza e prospettiva³⁸³.

Le esigenze che si esprimono attraverso il diritto alla città sono necessariamente plurali, perché reclamate da vari attori sociali: la differenza più che essere ridotta, tende a strabordare, ad affermare il suo tipico carattere polivalente³⁸⁴. L'urlo che rivendica il diritto alla città ha tutta l'intenzione di riappropriarsi del suolo urbano, di quel centro che gli è stato espropriato con la promessa mistificata di una vita lontana dal caos e dal rumore

l'abitare e per ovviare al boom demografico. A proposito del cemento a febbraio-marzo 2019 il quotidiano britannico *The Guardian* ha dedicato la "*Guardian Concrete Week*", una raccolta di articoli monografici sul tema, consultabile all'indirizzo: <https://www.theguardian.com/cities/series/guardian-concrete-week>.

³⁸⁰ Lefebvre, H., *Il diritto alla città*, cit., p. 112.

³⁸¹ *Ivi*, p. 113.

³⁸² *Ivi*, p. 130.

³⁸³ *Ivi*, p. 101.

³⁸⁴ *Ivi*, p. 103.

delle automobili. Ma questa segregazione, avvenuta come processo programmato e in parte anche volontario, non ha fatto altro che allontanare e sopire la cittadinanza e il suo rapporto con il centro. La vita urbana, infatti, si è progressivamente deteriorata, finendo quasi per estinguersi³⁸⁵. È la città stessa ad avere tutte le intenzioni a scrollarsi di dosso le sembianze di prodotto da commerciare: oberata e saturata dalle contraddizioni inizia a sgretolarsi, queste antinomie la distruggono.

Il centro urbano, secondo la richiesta del diritto alla città, deve essere rioccupato e riappropriato dalla sua cittadinanza, deve poter essere fruito e goduto, deve tornare ad essere *opera* esaltando il suo valore d'uso. Se lo spazio prodotto è il risultato di gesti ripetibili, serializzati e ordinati razionalmente, visibile nell'estetica funzionalista che modella i blocchi residenziali presupponendo un rapporto gerarchico centro direzionale-periferia residenziale, la città-opera vi si contrappone come spazio unico, generato poeticamente, che implica sì una parte di lavoro, ma non alienato. Il prodotto dell'attività poetica che costruisce la *ville*, infatti, ritrova il risultato del suo lavoro nella vita quotidiana e ne può godere abitando e vivendo quello spazio. «Mettere l'arte a servizio dell'urbano non significa assolutamente ingentilirlo con oggetti d'arte. Una simile parodia del possibile si denuncia come una caricatura», piuttosto, continua Lefebvre, «abbandonando la rappresentazione, l'ornamento, la decorazione, l'arte può diventare *praxis* e *poiesis* a livello sociale: l'arte di vivere nella città come opera d'arte»³⁸⁶.

Il diritto alla città non vuole essere l'espressione di una nostalgia passatista, ma guardare al fenomeno urbano come ad un supporto, ad una ipotesi, condizione e scommessa del possibile. *Le droit à la ville* può realizzarsi quando il terreno della città si scontra con le rappresentazioni dello spazio omogeneo e le ribalta, trasformando il paesaggio in spazio differenziale.

Il diritto alla città non è un "invito alla cittadinanza", non è nemmeno ordinato e messo a disposizione "dall'alto", ma costituisce il ripensamento del concetto stesso di cittadinanza, che allora va inventata³⁸⁷ e conquistata mediante un atto rivoluzionario³⁸⁸.

³⁸⁵ Lefebvre, H., cit., *Quando la città si dissolve nella metamorfosi planetaria*, p. 236.

³⁸⁶ Lefebvre, H., *Il diritto alla città*, cit., p. 122.

³⁸⁷ Goonewardena, K., Petrusek, S., *Henri Lefebvre e il diritto alla città: storia, teoria, politica*, in *Henri Lefebvre un marxista nello spazio*, «Sociologia urbana e rurale», n.118, 2019, p. 25.

³⁸⁸ Verso eds., *Introduction in The Right to the City: a Verso report*, Verso, London- New York, 2017, p. 8.

Come già abbiamo visto per la critica della vita quotidiana Lefebvre non ammette mosse riformiste: egli è infatti convinto che il tentativo di far sgusciare un nuovo diritto disalienato nelle pieghe di uno spazio già oppresso non possa che concludersi con la sua fagocitazione, con la riduzione della democrazia partecipativa in una ideologia del mercato, a obbedienza passiva.

La cittadinanza per essere attiva dovrà allora essere sovversiva e genuina, consapevole e disalienata, lucida e autonoma. «*Je n'aime pas le mot participation, - afferma il filosofo - je préfère parler d'intervention*»³⁸⁹ perché l'intervento a differenza della partecipazione contiene il senso dell'irruzione prorompente, violenta e intensa della possibilità, ha lo scopo di sradicare l'ordine vigente tentando di instaurarne uno differente. L'*irruption* e l'*intervention* vogliono fare breccia nella vita quotidiana, nello spazio dominato dalla retorica populista della partecipazione: se quest'ultima difatti è eterodeterminata, l'irruzione è spontanea e istintiva, ricorda la fenomenologia del *moment*, perché promette violenza distruttiva, ma allo stesso tempo produttiva, generatrice di uno spazio altro.

«*Comment peuvent s'exprimer les sujets? Comment peuvent-ils se réclamer de la qualité de sujets pour cesser d'être objets de la stratégie politique et pour redevenir sujets agissant?*»³⁹⁰. Una riappropriazione autentica della città passa necessariamente attraverso la sua *autogestione*³⁹¹: quest'ultima ha il pregio di apportare una breccia nel sistema esistente capace di criticare radicalmente la gerarchia e la forma dello spazio esistente in cui spadroneggiano le rappresentazioni dominanti. Lo spazio va riappropriato perché è stato espropriato al cittadino: il senso dell'appropriazione oltre allo spazio, riguarda il tempo ivi trascorso, il corpo e il desiderio³⁹².

L'autogestione è inevitabilmente affiancata da un'attività di *pedagogia sociale*, ovvero una rieducazione dei cittadini rispetto al loro rapporto con quei luoghi che fino a quel momento rimanevano oggetti mediati dalla burocrazia, dalla gestione centralizzata, dalle strategie politiche e dal mercato immobiliare³⁹³. L'autogestione contiene il desiderio

³⁸⁹ H. Lefebvre, «Nouvelle Revue socialiste», n.18, 1978, il riferimento alla rivista lo fa Borelli, G., *L'equivoco della partecipazione*, cit..

³⁹⁰ Lefebvre, H., *L'irruption de Nanterre au Sommet*, cit., p. 68.

³⁹¹ *Ivi*, p. 74.

³⁹² *Ivi*, p. 137.

³⁹³ *Ivi*, p. 75.

di trasformare radicalmente e drasticamente la vita quotidiana, di ribaltare a tutti i livelli i rapporti sociali: essa è l'esaltazione del motto «*changer la vie!*», la cui realizzazione va escogitata non poeticamente (contro la “dimensione” estetica dei Surrealisti), ma concretamente attraverso il ripensamento pratico delle istituzioni e delle loro premesse³⁹⁴.

Da dove deve trarre il nuovo spazio il suo principio ordinatore, quale stile deve adottare per edificare una città sensibile alle richieste del *droit à la ville*? Come abbiamo anticipato, lo spazio dell'autogestione deve avere le caratteristiche dell'opera, rispecchiare uno stile particolare: come per l'affermazione del momento avvenuto nella *Commune*, lo stile dell'autogestione che reclama il diritto alla città «oscilla tra la festa urbana e la violenza, tra il gioco e la guerriglia urbana»³⁹⁵. L'autogestione implica l'invasione del centro: questa invasione avviene da fuori, è l'irruzione impetuosa nello spazio nemico e avviene attraverso lo sfondamento delle barriere, anche simboliche. La contestazione, allora, contiene in sé tutti i *tópoi* dello scontro, anche violento³⁹⁶. Lungo le vie della città si manifesta la spontaneità e l'irruenza dei chiedenti diritto: lo spazio sociale muta il suo senso, diviene *esplicitamente* luogo politico³⁹⁷.

L'autogestione assume tutto l'aspetto di una “dittatura del cittadino”, transizione necessaria ed essenziale per restituire alla forma urbana il suo carattere di opera. È naturale comprendere come il governo promosso dall'autogestione si erga come netta contrapposizione all'amministrazione statale: per Lefebvre la mossa più pericolosa che la contestazione può attuare è quella della co-gestione. In questo caso, si limita a fare una richiesta, una proposta trasformativa a quei quadri che tradizionalmente sono legati alla direzione. Il problema di fondo della co-gestione è che non fa altro che chiedere ai quadri il riconoscimento di qualche diritto, senza infondo contestare la legittimità della loro posizione di potere. La co-gestione per Lefebvre è di fatto incompatibile con l'autogestione³⁹⁸. «*Le réformisme pseudo-révolutionnaire ne peut qu'améliorer la même gestion de la même chose, dans les mêmes institutions, rétablies avec l'aide des "intéressés"*»³⁹⁹.

³⁹⁴ *Ivi*, p. 76.

³⁹⁵ *Ivi*, p. 85.

³⁹⁶ *Ivi*, p. 71.

³⁹⁷ *Ibidem*.

³⁹⁸ *Ivi*, p. 75.

³⁹⁹ *Ibidem*.

Il percorso dell'autogestione riguarda necessariamente un ripensamento delle pratiche quotidiane di cui rappresenta la riappropriazione e il primo passo verso la realizzazione di quell'utopia dell'uomo totale disalienato, ludico e padrone della propria soggettività che è posto come orizzonte dell'utopianesimo lefebvrino⁴⁰⁰.

Inoltre, l'autogestione non può e non si vuole come riforma particolare, piuttosto è in essa implicito un progetto che ha una tendenza e una portata di ordine globale. Il diritto alla città non riguarda solo una realtà particolare, una città isolata nel mondo, ma si vuole e si proclama come diritto alla cittadinanza urbana (universale)⁴⁰¹.

La cittadinanza radunata nello spazio e investita di un compito collettivo ricorda la lotta per la riappropriazione del centro della *Commune* del 1871, ma anche quel '68 rivoluzionario fatto di occupazioni e marce sul suolo pubblico e istituzionale, di cui Nanterre, ibrido di classe, culturale e generazionale rappresenta uno dei punti di partenza più sentiti. Invece di allontanare lo spazio ospita, invece di segregare lo spazio si apre all'inclusione, alla pluralità, alla polivalenza, alla multisensorialità. L'irruzione della periferia nel centro capovolge la direzione del tentativo di colonizzazione dello spazio omogeneo, annunciando una nuova sfera sociale, politica e culturale che oltrepassa il bipolarismo inclusione-esclusione⁴⁰².

La città e il suo spazio divengono il supporto indispensabile ed essenziale perché sono gli elementi che portano sul palcoscenico la domanda di uno spazio *aisthētikós* e universale: che sia da una parte luogo di espressione autentica e disalienata del corpo, dall'altro il compimento spaziale dell'armonia, di un'architettura della *jouissance*⁴⁰³ dove gli interessi privati e la ricerca del profitto saranno subordinati a bisogni condivisi e plurali, liberi e autenticamente democratici.

Quella che Lefebvre ha chiamato "rivoluzione urbana" sarà possibile quando lo spazio sarà il frutto del disegno, dell'espressione di chi vive quello spazio in maniera appunto totale e onnilaterale, quando ogni suo abitante e cittadino potrà formulare e produrre un linguaggio architettonico-spaziale proprio che non gli verrà sottratto, né verrà

⁴⁰⁰ Borelli, G., *Henri Lefebvre: la rivoluzione come festa*, in *Henri Lefebvre un marxista nello spazio*, cit., p. 109.

⁴⁰¹ Lefebvre, H., *L'irruption de Nanterre au sommet*, cit., p. 75.

⁴⁰² *Ivi*, p. 87.

⁴⁰³ Lefebvre, H., *Towards an Architecture of enjoyment*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2014.

recuperato. La società urbana si configura allora come quella comunità libera in cui l'individualità dell'uomo totale si dispiega lasciando spazio al lavoro produttivo liberato dal carattere di alienazione, nell'unità di prodotto e produttore, dell'individuo e della sua comunità, dell'essere naturale e contemporaneamente dell'essere umano⁴⁰⁴.

(Le) droit à la ville e Right to the City

La proposta avanzata dal diritto alla città lefebvriano si configura come una breccia nello spazio dominato dalle tendenze omogeneizzanti che ha tutta l'intenzione di dare vita a una nuova forma di abitare e di vivere quello stesso spazio. Questo nuovo tipo di rapporto, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, pretende un cambiamento radicale, una trasformazione drastica che passi attraverso l'autogestione: ovvero quella pratica che elimina tutte le distanze della democrazia rappresentativa e che quindi inevitabilmente si scontra con la gestione delle pratiche partecipative da parte dello Stato. Quest'ultimo infatti, concede alla sua popolazione un sistema di tipo democratico che si basa sulla rappresentanza data dai partiti e dalle classi politiche. Quest'operazione di mediazione per Lefebvre racconta in realtà il tentativo di filtrare il potere del popolo per metterlo al servizio delle multinazionali. Contribuendo a questa mediazione su più livelli lo stato non fa altro che trasformarsi in una macchina al servizio dei poteri e degli interessi producendo da un lato un popolo di dipendenti, dall'altro un'enorme massa di consumatori⁴⁰⁵.

Le droit à la ville allora, non può allora essere recintato all'interno del campo del diritto o alle teorie di governo del territorio, ne prende anzi le distanze perché la sua ambizione è quella di sollecitare un dibattito e un'azione di matrice filosofica e politica⁴⁰⁶. Nonostante questa sua pretesa la formula lefebvriana di diritto alla città ha influenzato lo sviluppo di nuove questioni urbane, basti pensare alla Nanterre sessantottina o in tempi più recenti alle manifestazioni legate alla richiesta di un *right to the city*, subendo nel corso del tempo numerose riscritture che lo hanno preso in considerazione anche solo

⁴⁰⁴ Lefebvre, H., *Il materialismo dialettico*, cit., pp. 132-133.

⁴⁰⁵ Sangla, S., *Lo Stato, lo spazio e l'autogestione*, in *Henri Lefebvre un marxista nello spazio*, cit., p. 138.

⁴⁰⁶ Biagi, F., *Lo spazio urbano è il terreno di contesa politica*, cit., p. 7.

trasversalmente: «forse ho avuto un'influenza diretta», dice Lefebvre, ma «*cela a dérive*»⁴⁰⁷. Il verbo francese *dérivé*, come sottolinea De Simoni, rimanda alla pratica situazionista della “deriva”, ovvero quel girovagare per le strade della città sperimentando un nuovo modo di percepire lo spazio familiare. «Più che di una deriva – in senso negativo – allora sarebbe più opportuno utile fare riferimento a derive (o derivazioni) multiple»⁴⁰⁸.

Da un lato il rinnovamento della formulazione lefebvrina, perfettamente inscritta in un determinato momento storico, sembra inevitabile perché oggi ad affacciarsi timidamente non è più la tendenza all'urbanizzazione, quanto la sua constatazione a livello mondiale e globale. Ciò che però non va perso nel doveroso e necessario processo ripensamento è il senso ultimo di quel grido, di quella domanda, che nel suo farsi *mainstream*⁴⁰⁹ e *fashionable*⁴¹⁰ tende a sovraffollare⁴¹¹ il discorso politico, svuotandosi di senso e di legittimità.

La tendenza che riguarda il *right to the city* contemporaneo è infatti quella di essere utilizzato come ombrello per descrivere e legittimare qualsiasi tipo di protesta, finendo per inglobare simultaneamente così tanti diritti, «quello alla memoria collettiva, alle telecomunicazioni, alla riqualificazione, all'assistenza, alla rimozione delle barriere architettoniche, e così via»⁴¹², che conclude chiedendo troppo e nulla, finendo per auto-sabotarsi.

Quali sono le principali derive che *le droit à la ville* sottoforma di *right to the city* ha intrapreso? La prima è di tipo istituzionale, mentre la seconda ha raccolto le istanze provenienti dal basso. Nel primo caso la richiesta elargita dal diritto alla città è stata assorbita formalmente dalle istituzioni politiche: già nel 1973 Olivier Guichard, l'allora ministro delle infrastrutture francese, riprenderà esplicitamente il concetto lefebvrino del '68, affermando le intenzioni del governo di assicurare «oltre che un diritto all'alloggio, un diritto alla città, un diritto ad un ambiente vivibile e ricco»⁴¹³. La risposta di Lefebvre

⁴⁰⁷ Burgel, G., *Henri Lefebvre répond à V.E.P.*, in «Villes en parallèle», n. 7, décembre 1983, pp. 51-63.

⁴⁰⁸ De Simoni, S., *Le droit à la Ville, Note (d)ai margini*, cit., p. 1.

⁴⁰⁹ Biagi, F., *Sul concetto di diritto alla città in Henri Lefebvre*, cit.,

⁴¹⁰ De Souza, M., L., *Which right to which city? In defence of political-strategical clarity*, in «Interface», vo. 2, n. 1, May 2010.

⁴¹¹ Cuppini N., *Quando la città si perde nella metamorfosi planetaria*, cit.,

⁴¹² Purcell, M., *Possible worlds: Henri Lefebvre and the right to the city*, in «Journal of Urban Affairs», vol. 36, n. 1, p. 141 (traduzione mia).

⁴¹³ Biagi, F., *Lo spazio urbano è terreno di contesa politica*, cit., p. 7 e Costes, L., *Lire Henri Lefebvre*, Ellipses, Paris, 2009 p. 117.

sarà ovviamente quella di denuncia nei confronti della strumentalizzazione operata dal governo. Questa azione che recupera il diritto alla città ne condanna la vivace spontaneità riducendola ad una forma di “rivoluzione passiva”.

In tempi più recenti il diritto alla città è entrato a far parte della carta costituzionale del Brasile (2001) e della Colombia (1991), paesi che soffrono di un diffuso fenomeno di polarizzazione economica e disuguaglianza sociale. Allo stesso tempo, organismi internazionali come UN-HABITAT (Programma delle Nazioni Unite) e UNESCO si sono adoperati nello sforzo di inserire il diritto alla città tra i diritti umani fondamentali, per cui le nazioni partecipanti sono chiamate a garantire ai propri cittadini la possibilità di accedervi. Tra le varie declinazioni della *right to the city demand* c'è quella che interessa le donne e che ha lo scopo di garantire loro un uguale ed equa partecipazione alle faccende che riguardano la propria città⁴¹⁴.

Più che ricalcare la formula lefebvriana sovversiva allora, il diritto alla città istituzionalizzato è più che altro legato ad una forma di protezione e tutela legale, come *soft right* che ancora è fondato sul primato dell'individuo e della proprietà privata e che non mette in discussione né l'egemonia delle logiche di mercato, né di quelle legate all'intervento statale⁴¹⁵.

Quello delle istituzioni sembra più un tentativo di *recuperation*, ovvero di assorbimento della domanda da parte del potere centrale per neutralizzare e disarmare la critica. La retorica che si affolla intorno al diritto alla città, se da un lato adotta i concetti di “uso” e “abitare” del discorso lefebvriano, nel migliore dei casi possibili, ne dimentica tutto il contorno: essa può al massimo essere definita riformista, ma ha poco o nulla a che vedere con l'originale.

La seconda tendenza di deriva è riscontrabile nella frequenza con cui ritroviamo la rivendicazione del diritto alla città in tutti quei movimenti “dal basso” che sono stati probabilmente stimolati dal contributo della scuola neo-marxista anglosassone legata agli scritti di David Harvey ed Edward Soja. I diversi *right to the city* insorgenti, se genericamente legati ad una richiesta di maggiori diritti legati anche alla possibilità di vivere autenticamente la città, rispondono tutti ad esigenze e battaglie diverse: il

⁴¹⁴ Purcell, M., *Possible worlds*, cit., p. 143.

⁴¹⁵ Harvey, D., *Città ribelli*, cit., p. 21.

passaggio da *(le) droit à la ville* a *right to the city*, istanza più generica (anche per questo non indicata dall'articolo determinativo) lo ha portato a trasformarsi in un campo di tensioni e di contesa di significati tra le varie correnti, spesso di natura diversa e contraddittoria. I diversi movimenti che hanno fatto uso della formula di matrice lefebvrina, se accomunati dalla richiesta di maggiori diritti in genere, hanno finito per decostruire il diritto che loro stesso chiedevano rendendolo una categoria molto densa, ma al contempo instabile e ambigua⁴¹⁶.

Le richieste di questi movimenti si sono configurate come parziali e paradossalmente troppo generiche rispetto alla domanda iniziale, perché se i movimenti sono stati in grado di diffondersi in maniera virale e incredibilmente rapida, grazie soprattutto ai nuovi mezzi di comunicazione, dall'altro sono stati volatili, si sono estinti rapidamente, nello stesso modo in cui sono sorti⁴¹⁷. A differenza della formula lefebvrina secondo cui il diritto alla città deve essere affermato attraverso una pratica irruenta e spesso cruenta, i movimenti che hanno legato alla domanda del *right to the city* erano orientati alla sola resistenza: la loro intenzione era sì quella di interferire e di trasformare le condizioni di vita, ma senza mai mettere radicalmente in discussione la struttura liberal-democratica del sistema⁴¹⁸.

Il *right to the city* è generalmente compreso come una lotta per ristrutturare o estendere i diritti di chi abita il suolo urbano: la primarietà del valore di scambio sul valore d'uso legittima i proprietari di un determinato suolo a farne un uso che sia appunto esclusivamente privato o pubblico, ma con l'intenzione di ricavarvi un profitto e tenuti sotto continua sorveglianza⁴¹⁹. La rivendicazione che tentano gli abitanti di queste città è quella di anteporre il valore d'uso, almeno in certi casi, a quello di scambio, di modo da garantire almeno dei diritti fondamentali agli abitanti di quello spazio, anche se non ne sono i proprietari⁴²⁰.

Questo fenomeno per cui il diritto garantito dall'acquisto di una proprietà sopraffà il valore di scambio è tra le cause che hanno determinato su ampia scala l'effetto *disruptive* della piattaforma Airbnb. Nato come forma innovativa di *sharing economy*,

⁴¹⁶ Cuppini, N., *Il diritto alla città: un capitolo mancante*, cit., p. 1.

⁴¹⁷ Harvey, D., *Città Ribelli*, cit., p. 145.

⁴¹⁸ *Ivi*, p. 21.

⁴¹⁹ *Ivi*, p. 34.

⁴²⁰ Purcell, M., *Possible worlds*, cit., p. 142.

pensato quindi anche come prodotto di bassa fascia, ha enormemente contribuito al flusso in uscita degli abitanti dal centro storico per fare spazio a forme transitorie di affitto che portano maggiore profitto ai proprietari degli immobili in questione. L'invasione del centro abitato da parte del turismo, nella maggior parte dei casi *low-cost*, ha contribuito alla precarizzazione della situazione abitativa dei residenti e all'accentuazione del fenomeno di gentrificazione di zone tradizionalmente legate alle classi più umili (Kreuzberg e Neukölln a Berlino, Sants a Barcellona, Quartieri Spagnoli a Napoli...) ⁴²¹.

La prassi legata all'*embourgeoisement* per cui le classi sociali più alte gerarchizzano le aree spaziali inserendovisi ⁴²² è fondata su una logica di espulsione e appropriazione, di demolizione e ricostruzione che ricorda in tutto e per tutto quella strategia di formattazione artificiale ed *embellissement strategique* di tipo haussmanniano ⁴²³. Soprattutto nei paesi in via di sviluppo questo fenomeno di gentrificazione si configura attraverso la creazione di tanti "microstati" nello Stato, ovvero di tante piccole realtà chiuse (anche semplicemente dal criterio esclusivo del reddito) e dotate di servizi di ogni tipo che si contrappongono a insediamenti abusivi dove a mancare sono proprio i servizi fondamentali igienico-sanitari ⁴²⁴.

Come ben sapeva Lefebvre lo spazio è il luogo eletto per l'avvenimento contestatario, è il palcoscenico in cui l'appello e la domanda divengono assolutamente visibili e dove, anche se repressi, rimangono parte della memoria collettiva. La strategia di queste rivolte e lotte è ancora quella di partire dalla strada: un parco pubblico (Parco Zuccotti nel Financial District a New York), una piazza (Piazza Syntagma ad Atene o Puerta del Sol a Madrid), i gradini di una cattedrale (Saint Paul a Londra) ⁴²⁵... le masse insorgenti occupano porzioni di spazio pubblico, spesso simboli espliciti di una forma di potere che deriva da una qualche forma di rappresentazione dello spazio.

⁴²¹ Strumenti come *Inside Airbnb*, *Airbnb vs Berlin* strumenti di analisi sugli effetti della piattaforma nel territorio, *Fairbnb* come alternativa etica di *homesharing*, la rete SET (Sud d'Europa di fronte alla Turistificazione) e diversi movimenti localizzati sorgono per limitarne la diffusione e per chiedere ai governi maggiore regolamentazione su questo tipo di affitti dietro la cui maschera si cela un'opaca filiera produttiva legata al lavoro nero e all'evasione fiscale.

⁴²² Lefebvre, H., *Quando la città si dissolve nella metamorfosi planetaria*, cit., pp. 236 e 238.

⁴²³ Harvey, D., *Città ribelli*, cit., pp. 34 e successive.

⁴²⁴ *Ibidem*.

⁴²⁵ *Ivi*, pp. 187-188.

Un'altra interessante risposta dal basso, che tende a declinare il *right to the city* nello specifico come diritto all'abitare si declina in tutte quelle forme di residenzialità di tipo informale, illegale e a-legale. Alcune persone, individui, collettivi, gruppi etnici... scelgono infatti di abitare lo spazio decostruendo le proposte etero-determinate dell'habitat funzionale costruendo alternative come gli eco-villaggi e comuni, ovvero delle comunità basate sull'autosostentamento eco-sostenibile e che sorgono in prevalenza in zone rurali, ma anche ai margini delle metropoli (*Teepee Village*, Berlino)⁴²⁶.

Altri invece tentano di rispondere alla mancanza o privazione di una dimora attuando l'occupazione di edifici dismessi, vuoti e inutilizzati: lo *squatting* è una pratica diffusa tra attivisti, migranti, ma anche tra famiglie che se a volte agiscono per creare degli "spazi liberati" all'interno della società, dall'altro hanno il semplice scopo di riappropriarsi di uno spazio da cui sono stati sfrattati, spesso in costruzioni lasciate al degrado dalle dinamiche di speculazione immobiliare⁴²⁷. Il primo movimento organizzato di occupanti nacque a Londra nel '68 con la *London Squatters Campaign*: ma avrà risonanza in tutto l'Occidente⁴²⁸.

Come rilevava lo stesso filosofo ne *La rivoluzione urbana*, il carattere della strada è però fondamentale contraddittorio: se da un lato *la rue* è il luogo in cui la rivoluzione contro quegli stessi segni può essere tramutata in spettacolo, dall'altro la strada tende a saturarsi sempre di più di segni del potere e di manovre di mutilazione del possibile: basti pensare ai diversi sistemi videosorveglianza o videoprotezione, ma anche alla geolocalizzazione (GPS) o all'accatastarsi di spazi privati nel luogo pubblico, che si compie per esempio con l'uso dello *smartphone*, microcosmo "intelligente" che ha la capacità di raddoppiare lo spazio fisico accentuando l'interazione distante, ma anche di dimezzarlo diminuendo la possibilità dell'incontro fortuito⁴²⁹.

La grande novità che ha riguardato tutti questi movimenti "dal basso" è stata la loro diffusione virale, anche su scala globale resa possibile grazie alle forme di comunicazione contemporanee istantanee. Ad esempio, l'effetto domino delle rivolte legate alla Primavera Araba ha tra le sue principali cause la pervasività e l'immediatezza

⁴²⁶ Staid, A., *Abitare illegale. Etnografia del vivere ai margini in Occidente*, Milieu, Milano, 2017, pp. 100-127

⁴²⁷ Ivi, p. 62.

⁴²⁸ Ivi, p. 63.

⁴²⁹ Sangla, S., *Lo stato, lo spazio, l'autogestione*, cit., p. 136.

della divulgazione di informazioni, diffuse soprattutto con media digitali e *Social Network* e che sono riuscite a scansare le repressioni operate dalle istituzioni, spesso ancora legate a modelli di repressione tradizionali e circoscritti.

Quanto sopra accadeva nel 2011, sarebbe allora interessante comprendere quale sia il ruolo che le tecnologie 2.0 possono ancora oggi ricoprire nelle domande avanzate dal *right to the city*, soprattutto dopo che si è cercato di controllarne gli effetti imprevisti attraverso la domesticazione e il controllo degli utenti⁴³⁰.

Se da un lato la domanda del *right to the city* risulta parziale e per certi versi mal organizzata, dall'altro è necessario ammettere come in essa affluiscano diverse sacche di resistenza e di differenza, proprio quella *difference* che lo spazio omogeneo tentava di sopprimere per recuperare la critica. Essa è proprio quella differenza a partire dalla quale si può riconoscere uno scontro, uno scarto del possibile. Seppur in maniera incompleta e disorganizzata:

ogni azione, ogni progetto “positivo” dà una versione indebolita [della rivoluzione totale]. Se queste versioni indebolite sono efficaci, ciò non sopprime affatto la loro relazione con ciò che contengono e suppongono: il rivolgimento totale di ciò che esiste, la sua sostituzione con “qualcosa d'altro” che ne differisce⁴³¹.

La differenza, concetto parziale e continuamente ridotto, contiene e mantiene stretta l'idea di qualcosa per cui sia necessario andare oltre e superare lo stato di cose attuale, perché differisce da qualche cosa. Proprio in quanto tale ogni differenza è una scommessa: «l'utopia oggi -non si fa ridurre, né schiacciare, essa è piuttosto – il possibile di domani»⁴³².

⁴³⁰ Ippolita, “*La Rete è libera e democratica*”, *Falso!*, Laterza, Bari, 2014, p. 3 e successive.

⁴³¹ Lefebvre, H., *Il manifesto differenzialista*, cit., p. 111.

⁴³² Lefebvre, H., *La rivoluzione non è più quella*, cit., p. 183.

Conclusioni

Si è cercato, all'interno del presente testo, di ricostruire i nodi fondamentali del pensiero lefebvrano. Come abbiamo già accennato la produzione letteraria del filosofo si rivela essere molto densa e per quanto riguarda lo stile spesso ostica. A ragion veduta questo stile "trascurato" non è forse solo frutto di una negligenza, ma anche il tentativo di allontanare qualsiasi tipo di lettura che la voglia sistematica, ordinata, che tenti di categorizzarne i temi, distillandone i contenuti. Come abbiamo visto in corso d'opera offrire uno sguardo sul pensiero lefebvrano, significa considerare la complessità e l'intreccio dei suoi interessi, perché in ogni termine è contenuto un universo articolato, fatto soprattutto di "dei residui"⁴³³.

La linea immaginaria che guida ogni testo scritto è quella che traccia un percorso e che inevitabilmente tende verso una meta, un punto di arrivo, una chiusura. Allo stesso modo, in questo lavoro, si è cercato di avere sempre un orizzonte davanti, con la consapevolezza spiccatamente lefebvrana che quel punto di arrivo non può mai essere un culmine, piuttosto può essere interpretato come un confine. Quest'ultimo infatti, altro non è che una frontiera, un luogo in cui si è costretti a fermarsi perché bloccati di fronte a una barriera, materiale o invisibile, che essa sia. Pensiamo al semplice gesto del camminare, quando attraversiamo una città o un villaggio di fronte alla nostra vista si parano degli ostacoli: edifici, muri, ponti, alberi, colline, cespugli... barriere che impediscono fisicamente alla nostra vista e al nostro corpo di guardare oltre la loro

⁴³³ Lefebvre, H., *Metaphilosophy*, cit., p. 301.

effettiva, immobile, presenza, di esperire ciò che sta oltre. Ma quello che appare una “chiusura”, una “separazione” in realtà innesca nell’osservatore un’improvvisa curiosità: egli tenta di indovinare, di immaginare, sprema le meningi alla ricerca del tassello che completi il *puzzle*, anche solo giocando con tutte le combinazioni possibili che dietro quel confine si lasciano reinventare.

Allo stesso modo trovandoci alla “frontiera” di questo lavoro, più che una conclusione, a palesarsi è proprio una domanda, un invito a pensare a quale sia il contributo che lo studio di Lefebvre può ancora dare ai suoi eredi, agli “avventurieri” del XXI secolo. Il nostro secolo infatti, è segnato da una rivoluzione tecnologica di cui l’autore non ha potuto intravedere le prime manifestazioni e prevederne i primi effetti. Questi infatti, ad oggi si configurano non solo come fenomeni riconoscibili, ma come dati di fatto che innervano la nostra vita quotidiana.

Nello specifico, l’attuale tendenza sembra essere quella di una “silicolonizzazione del mondo”⁴³⁴, ovvero di un’espansione del modello tecno-liberista basato sul presunto miglioramento delle condizioni di vita apportato dalle tecnologie digitali. Questo modello si diffonde inglobando tutti le sfere del quotidiano a partire dall’innovazione apportata dall’*Internet Of Things*: dalla vita privata (domotica e tutte le declinazioni “*smart*” - *phone*, -*watch*, -*glasses*...), al mondo del lavoro (modello *Silicon Valley*)⁴³⁵, allo spazio della città (*smart city*). «I bisogni - anche quelli “nuovi” - vengono telecomandati»⁴³⁶.

Già In *Vers le Cybernanthrope*, Lefebvre intuiva le conseguenze del dominio tecnocratico, affermando che la mistificazione oggi penetra nel quotidiano sottoforma di *gadget*⁴³⁷, ovvero dei dispositivi di natura meccanica, elettrica o elettronica, maneggevoli e fondamentalmente superflui. La peculiarità della tecnocrazia è quella di riuscire ad affermarsi sottoforma di *mito* e chi la guarda ne coglie la tendenza totalizzante e

⁴³⁴ Sadin, É. *La silicolonizzazione del mondo. L’irresistibile espansione del liberismo digitale*, Einaudi, Torino, 2018.

⁴³⁵ *Ivi*, 91 e successive. Nota bene che affermando che la tendenza dominante sia quella della silicolonizzazione anche del mondo del lavoro non si intende dire che quest’ultima soppianti improvvisamente tutte le altre forme esistenti. Paradossalmente inoltre, il modello *Silicon Valley* che deve la sua influenza alla capillarità della rete, al *cloud*, e all’ubiquità-deterritorializzazione, dipende comunque da sistemi informatici basati su *server* e su dispositivi *hardware*.

⁴³⁶ Lefebvre, H., *Vers le Cybernanthrope*, Donoel-Gonthier, Paris, 1971, p. 35.

⁴³⁷ *Ivi*, p. 24.

inarrestabile e si premura così di partecipare, anche nel suo piccolo, a quella trasformazione inevitabile⁴³⁸.

In *L'irruption de Nanterre au Sommet*, Lefebvre afferma: «oggi è possibile rintracciare una certa analogia manifesta tra il capitale e la conoscenza», perché essa è marcata dalle classi dominanti, allo stesso modo essa è di proprietà di queste stesse classi che la gestiscono e la trasmettono seguendo dei particolari criteri a loro convenienti⁴³⁹. Rendere tutto *smart*, ovvero capace di adattarsi alle esigenze dell'individuo se da un lato, soprattutto in alcuni ambiti, può apportare un effettivo benessere alla vita delle persone, dall'altro significa aumentare esponenzialmente (grazie all'autopoiesi) l'intelligenza dei beni di consumo, non tanto quella dei loro utenti.

Se la rete sembra finalmente concedere maggiore libertà di espressione, partecipazione e democrazia, dall'altro lo fa profilando i propri utenti, le cui peculiarità vengono reificate e codificate, portando il navigatore incosciente a divenire consumatore di se stesso. Nel Capitolo III abbiamo visto come “partecipazione” per Lefebvre rappresenti un termine illusorio perché nulla ha a che fare con la gestione attiva e appropriata della propria esistenza. Oggi soprattutto, accade che l'opinione di ognuno venga ossessivamente richiesta, generando spesso negli individui una sorta di repulsione al proprio diritto di esercitare un voto. Inoltre, la cittadinanza viene percepita come un obbligo (quello di pagare le imposte, dichiarare i propri beni allo Stato...), ma non offre che in cambio il diritto di voto, ovvero la facoltà di eleggere qualcuno che lo rappresenti⁴⁴⁰.

Illich nel 1973 diceva che «una tecnologia incorpora a tal punto i valori della società per la quale [è] inventata che questi valori finiscono col dominare in ogni società che applichi tale tecnologia». Possiamo pensare alla *Smart City*, per esempio, come luogo che incarna dei valori etici come l'ecosostenibilità, la regolazione automatica e controllata dei flussi (di persone e di cose), in continuo mutamento.... ma non dobbiamo dimenticare quali sono le premesse a partire dalle quali essa viene gestita e amministrata⁴⁴¹.

Si pensa che le nuove città debbano necessariamente conformarsi a degli imperativi tecnici, ma si ignora che questi imperativi provengano in realtà da un altro tipo di ordine:

⁴³⁸Ivi, p. 20.

⁴³⁹ Lefebvre, H., *L'irruption de Nanterre au sommet*, cit., pp. 95-98.

⁴⁴⁰ Lefebvre, H., *Du contract de citoyenneté*, Syllepse et Périscope, Paris, 1991, p. 33.

⁴⁴¹ Morozov, E., Bria, F., *Rethinking the Smart City. Democratizing Urban Technology*, in «*Rosa Luxemburg Stiftung*», *City Series*, n. 5, New York, 2018.

quello dettato dai finanziamenti, dai profitti e dalla strategia politica⁴⁴². Implementare l'intelligenza automatizzata della città basandola su una retorica della partecipazione che in realtà nasconde un mercato di profitti non prende in considerazione autenticamente né lo sviluppo della città stessa, né tanto meno della cittadinanza. L'urgenza allora, sarebbe non tanto quella di costruire una *Smart City* basata sulla mentalità del *City Branding*, quanto piuttosto quella di sviluppare un'autentica *Smart Citizenship*.

I motti “cambiare vita” e “cambiare la società” non solo rischiano di non potersi realizzare, ma anche di perdere di significato quando riutilizzati da un certo tipo di retorica legata a interessi privati. Il rischio legato alla *recuperation* infatti, è quello non solo di inombrire l'orizzonte delle possibilità dietro a un'operazione di incorporazione, ma anche quello di dare spazio a delle tangibili distopie.

⁴⁴² Lefebvre, H., *Vers le Cybernanthrope*, cit., p. 20.

Bibliografia

Opere di Henri Lefebvre

- *Critica della vita quotidiana*, vol. I, Dedalo, Bari, 1977.
- *Critica della vita quotidiana*, vol. II, Dedalo, Bari, 1977.
- *Critique de la vie quotidienne*, Vol. III, L'Arche, Paris, 1981
- *Dal rurale all'urbano*, Guaraldi, Rimini, 1973.
- *Du contract de citoyenneté*, Syllepse et Périscope, Paris, 1991.
- *Il diritto alla città*, Ombre Corte, Verona, 2014.
- *Il marxismo e la città*, Mazzotta, Milano, 1973.
- *Il materialismo dialettico*, Einaudi, Torino, 1949.
- *Il tempo degli equivoci*, Multhipla, Milano, 1980.
- *L'esplosione degli spazi*, in *Forme della città*, a cura di Guareschi M., Rahola, F., Milano, Agenzia X, 2015
- *L'idéologie structuraliste*, Anthropos, Paris, 1971.

- *L'irruption de Nanterre au sommet*, Syllepse, Paris, 1998.
- *La conscience mystifiée*, con Guterman, N., Le Sycomore, Paris, 1979.
- *La proclamation de la Commune, 26 mars 1871*, Gallimard, Paris, 1969.
- *La produzione dello Spazio*, PGreco, Milano, 2018.
- *La rivoluzione non è più quella*, Dedalo, Bari, 1980.
- *La rivoluzione urbana*, Armando, Roma, 1973.
- *La sociologia di Marx*, Il saggiatore, Milano, 1969.
- *La somme et le reste*, Belibaste, Paris, 1973.
- *La vita quotidiana nel mondo moderno*, Il saggiatore, Milano, 1978.
- *Manifesto differenzialista*, Dedalo, Bari, 1980.
- *Metaphilosophy*, Verso, London, 2016.
- *Quando la città si dissolve nella metamorfosi planetaria*, in «Scienza & Politica»,
vol. XXIV, n. 56, 2017, pp. 223-329.
- *Rythmanalysis*, con Régulier, C., Continuum, London, 2004.
- *Spazio e politica, Il diritto alla città II*, Ombre Corte, 2018.
- *The Survival of Capitalism, Reproduction of the Relations of Production*, Bryant, F.
(curated by), New York, St. Martin's Press, 1976.

- *Toward a Leftist Cultural Politics: Remarks Occasioned by Centenary of Marx's Death*, in Nelson C., Grossberg (curated by), in *Marxism and the interpretation of Culture*, McMillan, London, 1988.
- *Towards an Architecture of enjoyment*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, 2014.
- *Vers le Cybernanthrope*, Donoel-Gonthier, Paris, 1971.

Letteratura secondaria

Opere

- AA.VV., *The right to the City: A Verso Report*, London: Verso, 2017.
- Adorno, T., Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010.
- Adorno, T., *Minima moralia*, Einaudi, Torino, 2015.
- Althusser, L., Balibar, E., *Leggere il Capitale*, Milano, Mimesis, 2006.
- Althusser, L., *Per Marx*, Milano, Mimesis, 2008.
- Antunes, R., *Il lavoro e i suoi sensi*, Punto Rosso, Milano, 2016.
- Augé, M., *Nonluoghi*, Eleuthera, Milano, 2009.
- Bandini, M. - *L'estetico e il politico. Da Cobra all'Internazionale Situazionista*, Costa & Nolan, Milano, 1999.
- Bedeschi, G., *Introduzione a Marx*

- Bedeschi, G., *Introduzione a Marx*, Laterza, Bari, 1981.
- Biagi, F., *Henri Lefebvre, Una tetralogia dello spazio*, Tesi di dottorato in Filosofia discussa nel 2018 presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Pisa.
- Biagi, F., *Henri Lefebvre. Spazio e politica*, Jaka Book, Milano, 2019.
- Boltanski, L., Chiapello, E., *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano, 2014.
- Bourdieu, P., *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna, 1979.
- Bourdieu, P., *Risposte, Per un'antropologia riflessiva*, Waquant, J., (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- Bourdieu, P., *Spazio sociale e spazio simbolico in Ragioni Pratiche*, Il Mulino, Bologna, 1995.
- Brenner, N., *Stato, spazio, urbanizzazione*, Guerini, Milano, 2016.
- Breton, N., *Nadja*, Einaudi, Torino, 2007.
- Cacciari, M., *La città*, Pazzini, Ed. Verucchio, 2009.
- De Certeau, M., *L'invenzione del quotidiano*, Ed. Lavoro, Roma, 2012.
- Debord, G., *La società dello spettacolo*, Massari, Bolsena, 2002.
- Deleuze, G., *Pourparler*, Quodlibet, Macerata, 2000.

- Elden, S., *The Birth of Territory*, Chicago-London, Chicago University Press, 2013.
- Elden, S., *Understanding Henri Lefebvre*, Continuum, London, 2004.
- Engels, F., *La questione delle abitazioni*, Ed. Cluva, Venezia, 1971.
- Engels, F., *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Editori Riuniti, Roma, 1992.
- Farinelli, F., *Crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino, 2009.
- Farinelli, F., *Geografia*, Einaudi, Torino, 2003.
- Foucault, M., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1982.
- Foucault, M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al College de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano, 2005.
- Foucault, M., *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 2014.
- Foucault, M., *Utopie, Eterotopie*, Cronopio, Napoli, 2006.
- Galli, C., *Spazi politici*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- Goonewardena, K., Kipfer S., Milgrom, R., Schmid, C., *Space, Difference, Everyday life, Reading Henri Lefebvre*, Routledge, London-New York, 2008.
- Harvey, D., *Afterword*, in *The Production of Space*, Lefebvre, H., Blackwell, Oxford, 1991.
- Harvey, D., *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*, Il saggiatore, Milano, 2013.

- Harvey, D., *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano, 2015.
- Harvey, D., *The urban experience*, Blackwell: Oxford, 1989.
- Hegel, G. W., *La fenomenologia dello spirito*, La nuova Italia, Firenze, 1960.
- Hegel, G. W., *Scienza della logica*, Laterza, Bari, 2008.
- Heidegger, M., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 2007.
- Hess, R., *L'avventure du siècle*, Métailié, Paris, 1988.
- Illich, I., *Elogio della bicicletta*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
- Ippolita, "La rete è libera e democratica" (*Falso!*), Laterza, Bari, 2014
- Ippolita, *Tecnologie del dominio*, Meltemi, Milano, 2017.
- Jacobs, J., *Vita e morte delle grandi città: saggio sulle metropoli americane*, Einaudi, Torino, 2009.
- Jameson, F., *Il postmoderno, o a logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano, 1989.
- Laing, O., *Città sola*, Il saggiatore, Milano, 2018.
- Liberti, S. *Land Grabbing. Come il mercato delle terre crea il nuovo colonialismo*, Minimum Fax, Roma, 2011.
- Macpherson, C.B., *Capitalism and the Changing Concept of Property in Feudalism, Capitalism and Beyond*, Kamenka, E., Neale, R.S., Canberra, Australian University Press, 1975

- Marcuse, H., *Cultura e società*, Einaudi, Torino, 1969.
- Marcuse, H., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 2001.
- Marcuse, H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1999.
- Marcuse, H., *La dimensione estetica*, Mondadori, Milano, 1978.
- Marcuse, H., *Saggio sulla liberazione*, Einaudi, Torino, 1969.
- Marinotti, G., *Sei lezioni sulla città*, Feltrinelli, Milano, 2017.
- Marx, K. *Il Capitale*, 3 voll., UTET, Torino, 2009.
- Marx, K., *Forme economiche precapitalistiche*, prefazione di Hosbawn E.J., Editori Riuniti, Roma, 1972.
- Marx, K., *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1971.
- Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll., Einaudi, Torino, 1976.
- Marx, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1975.
- Massey, D., *For Space*, Sage, London, 2005.
- Mauss, M., *Le tecniche del corpo*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965.
- Melotti, U., *Le banlieues. Immigrazione e conflitti urbani in Europa*, Meltemi, Roma, 2007.
- Merleau-Ponty, M., *Conversazioni*, SE, Milano, 2002.

- Merleau-Ponty, M., *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003.
- Merrifield, A., *Henri Lefebvre, A critical introduction*, Routledge, London-New York, 2006.
- Merrifield, *Metromarxism*, Routledge, London-New York, 2002.
- Mosse, G., *La nazionalizzazione delle masse*, Il Mulino, Bologna, 1975
- Musto, Marcello (a cura di), *I Grundrisse di Karl Marx, Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 150 anni dopo*, ETS: Pisa, 2015.
- Nietzsche, F., *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1977.
- Nietzsche, F., *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 1977.
- Nuvolati, G., *Lezioni di sociologia urbana*, Il Mulino, Bologna, 2011.
- Perec, G., *Le cose*, Einaudi, Torino, 2011.
- Petrucciani, S. (a cura di), *Storia del marxismo*, voll.III, Carocci, 2015.
- Petrucciani, S., *Marx*, Carocci, Roma, 2009.
- Piretto, G.P., *Gli occhi di Stalin, La cultura visuale sovietica nell'era staliniana*, Raffaello Cortina, Milano, 2010.
- Quaini, M., *Marxismo e geografia*, La Nuova Italia, Firenze, 1974
- Sadin, É. *La silicolonizzazione del mondo. L'irresistibile espansione del liberismo digitale*, Einaudi, Torino, 2018.

- Scaramaglia, R., *La città e il potere. Significati simbolici di luoghi, forme e colori*, Arcipelago, Firenze, 1996.
- Secchi, B., *La città dei ricchi e la città dei poveri*, Laterza, Bari, 2013.
- Semi, G., *Gentrification, tutte le città come Disneyland?*, Il Mulino, Bologna, 2015.
- Sennet, R., *Costruire e abitare. Etica per la città*, Feltrinelli, Milano, 2018.
- Shields, R., *Lefebvre, love and struggle*, Routledge, London-New York, 1999.
- Simmel, G., *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma, 1995.
- Soja, E., *Thirdspace journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*, Blackwell, Oxford, 1996.
- Staid, A., *Abitare illegale*, Etnografia del vivere ai margini in Occidente, Milieu, Milano, 2017.
- Staid, A., *I dannati della metropoli*, Milieu, Milano, 2014.
- Stenghel, C., *Per una filosofia del quotidiano. Pensare il cambiamento a partire dalla riflessione di Henri Lefebvre*, tesi di dottorato in Filosofia, discussa nel 2018 presso il Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata dell'Università di Padova.
- Sudjic, D., *Architettura e potere. Come i ricchi e potenti hanno dato forma al mondo*, Laterza, Bari, 2011.
- Vazquez Pizzi, D., *La fine della città postmoderna*, Mimesis, Milano, 2015.

- Vazquez Pizzi, D., *Manuale di Psicogeografia*, Nerosubianco, Cuneo, 2010.
- Vegetti, M., *Chi comanda nella città?*, Carocci, Roma, 2016.
- Vernant, J. P., *Le origini del pensiero greco*, Editori Riuniti, Roma, 1984.

Articoli, saggi e riviste

- AA.VV., Henri Lefebvre: un marxista nello spazio, *Sociologia urbana e rurale* anno XLI, n.118, 2019.
- Biagi, F., Capitti, M., Pezzella M., (a cura di), *La Comune e la somma dei possibili. Commento alla "Proclamation de la Commune" di Henri Lefebvre*, in «Il Ponte», supplemento al n. 3, maggio-giugno 2018.
- Biagi, F., *Lo spazio urbano è il terreno di contesa politica. Note sul pensiero di Henri Lefebvre*, in «Il Ponte», n. 2, Febbraio 2017.
- Biagi, F., *Sul concetto di Diritto alla città in Henri Lefebvre*, in «Altro Novecento», n. 39, dicembre 2018.
- Borelli, G., *L'equivoco della partecipazione*, in «Casa della cultura», 24/01/2019.
- Chiodelli, F., *La cittadinanza secondo Henri Lefebvre: urbana, attiva, a matrice spaziale*, in «Territorio», n. 51, 2009.

- Cuppini, N., *Il diritto alla città: un capitolo mancante, ancora da scrivere? Annotazioni e spunti per una lettura di Le Droit à la Ville di Henri Lefebvre*, su «InfoAut», 04/03/2015.

- Cuppini, N., *Una città-pianeta? Introduzione alla traduzione di «Quand la ville se perd dans la métamorphose planétaire»*, in «Scienza&Politica» XXVIII, 55/2016.

- De Simoni, S. *Trasformare la vita. La filosofia del quotidiano di Henri Lefebvre*, in «Filosofia Politica», n. 1, aprile 2014, pp. 43-58.

- De Simoni, S., *Le droit à la ville, Note (d)ai margini*, in «Euro Nomade», 03/05/2015.

- De Souza, M., L., *Which right to which city? In defence of political-strategical clarity*, in «Interface», vo. 2, n. 1, May 2010.

- Elden, S., *Some Are Born Posthumously: The French Afterlife of Henri Lefebvre*, in «Historical Materialism», n. 14, November 2016, pp. 185-202.

- Elden, S., *There is a Politics of Space because Space is Political. Henri Lefebvre and the Production of Space*, in «Radical Philosophy Review», vol. 10, n. 2/2017, pp. 101-116.

- Grindon, G., *Revolutionary Romanticism, Henri Lefebvre's Revolution-as-Festival*, in «Third Text», vol. 27, n. 2, 2013, pp. 215-16.

- Morozov, E., Bria, F., *Rethinking the Smart City. Democratizing Urban Technology*, in «*Rosa Luxemburg Stiftung*», *City Series*, n. 5, New York, 2018.
- Purcell, M., *Possible worlds: Henri Lefebvre and the right to the city*, in «*Journal of Urban Affairs*», vol. 36, n. 1, pp. 141-154.
- Tosel. A., *Henri Lefebvre, lettore di Antonio Gramsci?*, *Materialismo storico*, n.1, vol. II 2017, pp. 297-322.
- Trebitsch, M. *Preface*, in *Critics of everyday life*, vol. I, Verso, London-New York, 1991, pp. IX-XXXII.