



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di  
FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN: FILOSOFIA  
CICLO XXX

**PER UNA FILOSOFIA DEL QUOTIDIANO. PENSARE IL CAMBIAMENTO A PARTIRE  
DALLA RIFLESSIONE DI HENRI LEFEBVRE**

**Coordinatore:** Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

**Supervisore:** Ch.mo Prof. Massimiliano Tomba

**Dottoranda:** Chiara Stenghel

## Indice

Introduzione	p. 3
--------------	------

### 1. Pensare il vissuto: la genesi di una teoria del quotidiano

1.1 Il giovane Lefebvre e il fermento intellettuale degli anni Venti	p. 9
1.2 Gli anni Trenta: la denuncia delle mistificazioni	p. 17
1.3 Crisi della filosofia. Dal lavoro alienato alla vita alienata: una nuova lettura del concetto marxiano di «alienazione»	p. 25
1.4 Oltre l'individuo privato. Contemplare le vette senza dimenticare la ricchezza della terra	p. 41
1.5 Alienanti fughe dal quotidiano: il tempo libero e l'erotismo moderno	p. 47

### 2. Per una teoria critica della vita quotidiana

2.1 Mappare i possibili: la degenerazione della vita quotidiana	p. 50
2.2 La colonizzazione dell'ordinario: la messa a punto di una «teoria dei bisogni» e di una «dialettica dei desideri»	p. 56
2.3 L'evoluzione della <i>Critica</i> negli anni Sessanta in rapporto alla nascita della «Società burocratica del consumo diretto»	p. 61
2.4 La sopravvivenza del capitalismo: il quotidiano come spazio strategico	p. 80
2.5 Interazioni macro e micro. Il confronto con il lavoro di Michel de Certeau: una lettura politica	p. 88
2.6 Per una totalità aperta e dialettica	p. 102

### **3. Interruzioni moderne: la rivoluzione come Festa**

- 3.1 L'analitica dei momenti: tra vitalismo e utopia p. 107
- 3.2 Un'avanguardia rivoluzionaria interrotta: l'amicizia con Guy Debord p. 122
- 3.3 L'estrinsecazione politica della «teoria dei momenti»: la Comune parigina e il Sessantotto p. 127

### **4. La declinazione spaziale e temporale della vita quotidiana**

- 4.1 La produzione spazio-temporale della quotidianità p. 140
- 4.2 Per una vita urbana e un'epistemologia rinnovate: il diritto alla città "visionario" p.153
- 4.3 Il programma di una teoria unitaria dello spazio sociale p. 173
- 4.4 Contro l'omogeneità del capitalismo: «spazio differenziale» e «differenza» p. 190
- Conclusioni p. 200
- Bibliografia p. 206

## Introduzione

Il destino dell'uomo è forse quello di contemplare le cime innalzandosi al loro livello solo occasionalmente per poi sentirsi precipitare «da un'altezza maggiore nelle profondità abissali?»<sup>1</sup>, si chiedeva Lefebvre nel 1947. Fuga, evasione, sogno, avventura sembrano costituire le modalità pressoché normali di distrazione da una *routine* opprimente e monotona per cui il tempo libero, di contro, tende ad assumere tratti sospesi e compensatori rispetto alla noia della vita di tutti i giorni. Dalla televisione allo sport estremo, il soggetto moderno si dibatte, nell'accumulo esperienziale dello spazio-tempo limitato del non lavoro, tra la percezione della ricchezza potenziale e la povertà reale del proprio vissuto.<sup>2</sup> Proprio la constatazione dell'insostenibilità di questo orizzonte, unita all'osservazione della contemporanea piattezza e straordinarietà dell'esistenza, ha indotto Lefebvre a uno sforzo di tematizzazione di una dimensione minuta largamente ignorata dalla filosofia classica. Giustamente annoverato tra i principali pensatori di riferimento nel quadro delle diverse teorie sul quotidiano, egli, rispetto all'evoluzione degli studi in questo campo – dagli anni Venti del secolo scorso agli attuali *Cultural Studies* –, mantiene delle specificità che, a mio avviso, meritano l'analisi approfondita della sua proposta

---

<sup>1</sup> H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, L'Arche, 1958 (1947); trad. it. a cura di V. Bonazza, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, Bari, Dedalo, 1977, p. 289.

<sup>2</sup> Rispetto ai riferimenti principali della sociologia del tempo libero francese – Georges Friedmann e Joffre Dumazedier (il primo tende a leggere tale dimensione in sostanziale continuità con il momento lavorativo, mentre il secondo lo indica come ambito di intervento di azioni individuali potenzialmente emancipatorie), Lefebvre occupa una posizione autonoma in cui il tempo libero, assieme a quello del lavoro e della vita privata, costituisce la «struttura globale del capitalismo». Si veda: H. Lefebvre, Prefazione alla seconda edizione della *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 38. La lunga prefazione al primo volume della *Critique de la vie quotidienne* viene aggiunta per un'esigenza di puntualizzazione rispetto alle numerose critiche sollevate dal testo a più di dieci anni di distanza dalla prima edizione. Per una ricostruzione dell'accoglienza poco calorosa del testo si veda: H. Lefebvre, *Les temps des méprises*, Stock, Paris, 1975; trad. it. a cura di M. Bandini, *Il tempo degli equivoci*, Milano, Pgreco, 2015 (1979).

filosofica.<sup>3</sup> In questo senso ho ritenuto opportuno procedere all'esposizione degli elementi di originalità del suo pensiero non a partire da un confronto con le diverse posizioni che dall'inizio della modernità hanno sondato questo ambito – un'operazione, questa, piuttosto frequente negli studi sull'ordinario soprattutto di provenienza anglofona – bensì dall'analisi dei cambiamenti politici, economici, sociali e culturali che ne hanno determinato lo sviluppo. La produzione di Lefebvre denota una rara pluralità di interessi, dalle prime opere sugli elementi portanti del pensiero marxista – Marx, Engels, Lenin – di cui fu tra i primi in Francia a introdurre i lavori a quelli più eretici relativi al progetto di *Changer vie!* senza dimenticare quelli di natura più letteraria. La formulazione del progetto della critica della vita quotidiana nasce in seno alla frequentazione dei circoli surrealisti e dadaisti, si intreccia con i rapporti ambigui con il Partito Comunista Francese e con la collaborazione felice, ma dall'esito tragico con Guy Debord fino a giungere a uno studio ritmo-analitico scritto a quattro mani con Catherine Régulier. Nonostante la vastità delle conoscenze lefebvrane, lo sviluppo della problematica del quotidiano segue una traiettoria originale e relativamente autonoma. Nel periodo tra le due guerre mondiali, Lefebvre anima diverse riviste teoriche di avanguardia costruendosi una cultura ricca e aperta, il cui ancoraggio a un pensiero marxista, nonostante l'eterogeneità delle forme di militanza politica e di progetti di ricerca, non viene mai meno. Membro del PCF dal 1928 al 1958, egli si allontana definitivamente a causa del proprio intervento a favore del rapporto Krusciov, pur covando da anni un'insofferenza per la sua deriva dogmatica. Da questo momento in avanti, i suoi interessi si sviluppano nel senso di una ricerca instancabile per un marxismo vivo e aperto alla molteplicità del divenire, evidente nel continuo lavoro di integrazione concettuale di cui la «vita quotidiana» costituisce uno degli assi portanti. L'attenzione lefebvrana per il gesto di tutti i giorni, infatti, inscrivendosi in un progetto rivoluzionario di trasformazione dei rapporti di produzione, non scorza mai l'analisi del dispiegamento globale della conflittualità implicita al rapporto capitalistico. Dalla prima formulazione della *Critique* del 1947 allo studio originale dei ritmi della società capitalistica, la «vita quotidiana» non cessa di animare la

---

<sup>3</sup> Per un inquadramento del pensiero di Lefebvre all'interno del dibattito generale su questo tema si veda: B. Highmore, *The Everyday Reader*, Routledge, London and New York, 2002; M. E. Gardiner, *Critiques of Everyday Life*, London and New York, Routledge, 2000; M. Sheringham, *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

riflessione lefebvrina, lavorando, dall'interno, anche le opere sullo spazio e sull'urbano come parti di un programma di miglioramento qualitativo della vita in quanto tale.

Alla luce della mancanza, sul suolo italiano, di una valutazione complessiva della sua opera che parta dallo snodo cruciale del quotidiano, questo lavoro prende le mosse da due ragioni: la prima motivata dall'esigenza di restituire la complessità e l'originalità filosofica del pensiero dell'autore, valorizzando uno sguardo di insieme sul suo lavoro capace di sottrarlo alla "*Lefebvre Renaissance*" che negli ultimi anni, all'estero come in Italia, ha coinvolto principalmente le opere sullo spazio e sull'urbano.<sup>4</sup> La seconda, sviluppo della prima, è legata alla volontà di mostrare la stretta interdipendenza dei concetti lefebvrini – «quotidiano», «urbano», «differenza», «spazio» «tempo» – in termini di coerenza sia teorica che politica. La tendenza a valorizzare principalmente le questioni spaziali e urbanistiche – probabilmente dovuta alla lettura marxista di David Harvey negli anni Settanta, a quella postmoderna di Edward Soja negli anni Novanta e all'offuscamento parziale della sua opera in Francia – si è attenuata a partire dagli anni Duemila grazie a una costellazione di autori che hanno proposto un'interpretazione non esclusivamente improntata alle problematiche economico-politiche poste dalla sua riflessione.<sup>5</sup>

Rinunciando a una nozione astratta di lotta di classe, Lefebvre individua nella «socializzazione della produzione» il nuovo contenuto dei rapporti capitalistici.<sup>6</sup> Tale constatazione che si accompagna, nei primi lavori, a una ricollocazione del concetto marxiano di alienazione in termini politici, induce progressivamente l'autore a un allargamento del proprio orizzonte di analisi fino a coincidere, negli anni Sessanta-Settanta, con lo spazio sociale nella sua interezza. Se da una parte la constatazione della sussunzione capitalistica di ogni aspetto della vita conferisce all'analisi una tonalità più cupa rispetto all'ottimismo della Liberazione, dall'altra essa si accompagna a un

---

<sup>4</sup> Con l'importante eccezione della tesi di dottorato di Simona de Simoni che, pur privilegiando la dimensione spaziale, dimostra un'ampia conoscenza della produzione di Lefebvre. Si veda: S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche*, Tesi di dottorato discussa l'11 aprile 2016.

<sup>5</sup> Si veda: N. Brenner, S. Elden, *State, Space, World*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 2009; in S. Kipfer, C. Schmid, K. Goonewardena, R. Milgrom (a cura di), *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, London and New York, Routledge, 2007.

<sup>6</sup> H. Lefebvre, Prefazione alla seconda edizione della *Critica della vita quotidiana*, vol. 1, op. cit., p. 44.

incessante lavoro di integrazione dell'opera marxiana che risponde all'intenzionalità di illuminare sia i nuovi luoghi dello sfruttamento che quelli della libertà. Da questa prospettiva, lo scarto dai lavori che più esplicitamente si riferiscono alla vita quotidiana fino a quelli di stampo urbanistico e spaziale, non comporterebbe tanto un abbandono della prospettiva inaugurata dall'enunciazione embrionale della *Critique*, quanto, piuttosto, un rinforzo di quest'ultima volto all'individuazione di una configurazione spaziotemporale rinnovata. «Cambiare vita, cambiare la società: sono frasi che non significano nulla se non si prende in considerazione la produzione di uno spazio adeguato "appropriato"»<sup>7</sup>, scrive Lefebvre ribadendo la necessità di unire, analiticamente, teoria e prassi tramite la messa a punto di un armamentario concettuale la cui capacità di presa rispetto alla complessità assunta dal capitalismo è continuamente verificata. In un intervento formulato in occasione di una conferenza per il centenario della morte di Marx, Lefebvre dichiara infatti che la comprensione del mondo moderno impone uno sforzo di immaginazione teorica e politica per cui sarebbe necessario «non solo rifarsi ad alcuni concetti essenziali di Marx, ma anche aggiungerne di nuovi: la quotidianità, l'urbano, lo spazio-tempo sociale, la tendenza verso un modo di produzione statuale».<sup>8</sup> La problematica della vita quotidiana, in particolare, proprio in quanto «terra nutrice»<sup>9</sup> sulla quale si erigono le «grandi architetture della politica e della società»<sup>10</sup> rivelerebbe una capacità di smascheramento inedito delle degenerazioni e delle possibilità della modernità. Da questo punto di vista, la metafora geologica, ricorrente sin dalla prima stesura della *Critique*, indica un campo di indagine potenzialmente illimitato che, tramite l'attenzione conferita allo spazio-tempo, tende ad assumere una veste globale all'altezza delle geografie mobili del capitalismo.

---

<sup>7</sup> H. Lefebvre, *L'esplosione degli spazi*, in *Forme della città*, a cura di M. Guareschi, F. Rahola, Milano, Agenzia X, 2015, pp. 43-55. Il testo originale non viene citato dai curatori. Si veda anche H. Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974; trad. it. a cura di M. Galletti, *La produzione dello spazio*, Milano, Moizzi, 1976.

<sup>8</sup> H. Lefebvre, *Toward a Leftist Cultural Politics: Remarks Occasioned by Century of Marx's Death*, in C. Nelson, L. Grossberg (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan, 1988, p. 77.

<sup>9</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 101.

<sup>10</sup> H. Lefebvre, *La survie du capitalisme. La reproduction des rapports de production*, Paris Anthropos, 2002, p. 89, traduzione mia.

Muovendosi in uno spettro temporale che va dagli anni Venti agli anni Novanta del secolo scorso, questo lavoro si propone di mostrare come la scia della vita quotidiana inaugurata da Lefebvre, prendendo le distanze dalle tendenze depoliticizzanti degli studi culturali, apra un orizzonte esplicitamente rivoluzionario in cui l'attenzione per gli aspetti più comuni dell'esistenza è direzionata al radicale capovolgimento delle gerarchie di potere consolidate. Il primo capitolo si preoccupa di rendere conto della genesi del concetto di quotidiano nel periodo creativo e drammatico degli anni Venti-Trenta analizzando i primi progetti editoriali di Lefebvre e i lavori con Guterman determinanti per la formulazione della *Critica* degli anni Quaranta. La collaborazione tra i due amici, infatti, dà luogo a una della analisi più lucide dal fascismo in ascesa che, lontana dall'assecondare le letture che vedevano nella crisi economica la ragione del successo hitleriano – una proposta ideologicamente radicata nel rifiuto della sinistra europea di accettare la deriva *à droit* del proletariato tedesco –, mette in campo un strumentario concettuale filtrato dalla lente interpretativa del giovane Marx che approda a uno studio dialettico delle forme di manipolazione della coscienza.

Il secondo capitolo, concentrandosi prevalentemente sulla *Critica* degli anni Sessanta, si propone di mostrare lo sforzo teorico lefebvrino di elaborazione di una griglia metodologica su più livelli che sottragga l'ordinario all'indeterminatezza di un pensiero meramente speculativo. In questa fase del suo lavoro, risulta particolarmente evidente come l'attenzione privilegiata conferita dall'autore alla declinazione minuta della vita sia sempre direzionata e posta in relazione con la dimensione "macro" del capitalismo globale. Tale posizionamento di Lefebvre si esplicita relativamente all'analisi delle pratiche di resistenza che i "subordinati" adottano per resistere alla restrizione alienante del proprio campo di possibilità. Avviando un confronto con l'opera di Michel de Certeau – un altro riferimento imprescindibile per gli studi sull'ordinario – ho tentato, tramite una valorizzazione della complessa architettura lefebvrina, di mostrare i limiti dell'analisi del gesuita che, sfuggente ed evocativa scarta volutamente qualsiasi progettualità politica precisa.<sup>11</sup> A mio parere, infatti, la resistenza chiamata in causa dal gesuita non risulta immediatamente identificabile con l'opposizione ma si configura, piuttosto, come ciò che contrasta la rappresentazione, mentre le attività testarde a cui dà

---

<sup>11</sup> Si veda M. de Certeau, *L'invention du quotidien I Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1980; trad. it. a cura di M. Baccianini, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, (2001) 2012.



luogo hanno più a che vedere con una sorta di “inerzia quotidiana” che con l’appropriazione decisa di tempi e spazi proposta da Lefebvre. Il punto di massima distanza tra i due autori è individuabile nella messa a punto della «teoria dei momenti», cuore pulsante del terzo capitolo, nella quale Lefebvre tenta, tramite uno squarcio evenemenziale del corso della storia, di dare voce a tutti quei progetti che tentano (e hanno tentato) di sospenderla e di mutarne la direzione, individuando nella Comune parigina un riferimento imprescindibile. L’idea lefebvrina di «momento», configurandosi come «tentativo che mira alla realizzazione totale di una possibilità»<sup>12</sup> nella situazione paradossale di una «totalità parziale», palesa la tensione utopica dell’ordinario. Da questo punto di vista la dialettica «possibile-impossibile» è assunta a chiave strategica per l’apertura delle «porte chiuse del presente».<sup>13</sup>

Il quarto e ultimo capitolo, senza abbandonare il *focus* sul quotidiano, prende in esame la produzione lefebvrina del periodo 1970-1990 notoriamente concentrata sulla tematizzazione dello «spazio sociale», del «diritto alla città» e «della ritmo-analisi», ultimo tassello dell’avventura della critica della vita quotidiana. Questa parte, infatti, si propone di mostrare la continuità tra i lavori che esplicitamente si riferiscono alla *vie quotidiennes* e quelli relativi allo spazio e al tempo individuando possibili luoghi a partire dai quali progettare la vita come «opera d’arte». A uno sguardo d’insieme sulla sua produzione e nonostante l’instabilità concettuale connaturata a un lavoro *in fieri*, la riflessione di Lefebvre dimostra una capacità previsionale notevole dei processi di ampio raggio che oggi definiscono il nostro vissuto, rendendola foriera di ulteriori sviluppi che, auspicabilmente, resistano alla tentazione riduttrice di limitare i «momenti creatori alle vette»<sup>14</sup>, spaziali o urbane che siano.

---

<sup>12</sup> H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne II. Fondements d’une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L’Arche, 1961; trad. it. a cura di V. Bonazza, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, Bari, Dedalo, 1977, p. 399.

<sup>13</sup> Originariamente redatto in forma di articolo, il testo è stato recentemente riedito come volume a sé stante introdotto da R. Hess. Si veda: H. Lefebvre, «Vers un romantisme révolutionnaire», *Nouvelle Revue Française*, (1957), pp. 644-672; H. Lefebvre, *Vers un romantisme révolutionnaire*, Paris, Lignes, 2011, p. 65.

<sup>14</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 101.

## Capitolo I

### Pensare il vissuto: la genesi di una teoria del quotidiano

#### 1.1 Il giovane Lefebvre e il fermento intellettuale degli anni Venti

Se è vero che pensato e vissuto dovrebbero procedere di pari passo, la vita di Henri Lefebvre conferma in più aspetti i suoi interessi filosofici: la sua vicenda biografica è rocambolesca quanto le sue opere. Nato nel 1901 a Hagetmau in Francia, l'autore vive lo *shock* della Grande Guerra sperimentando già dall'infanzia come la vita quotidiana, apparentemente immutabile, possa essere stravolta. Nel cosiddetto "secolo breve" si susseguono una moltitudine di eventi – dalla Rivoluzione sovietica all'avvento della società globale e tecnologica – che la sua riflessione non manca di registrare.<sup>1</sup> Il ritmo della sua sconfinata produzione, infatti, incalza parallelamente ai cambiamenti tumultuosi del Novecento, dal periodo complesso tra le due guerre mondiali fino agli Ottanta tramite uno studio sulla «poliritmia» della società pubblicato postumo nel 1992.<sup>2</sup> Formatosi inizialmente al liceo Luis-le-Grande, il giovane Lefebvre si trasferisce presto a Aix-en-Provence dove studia diritto e filosofia diplomandosi nel 1918 sotto l'occhio vigile di Maurice Blondel dal quale, tuttavia, non riuscendo a modulare il suo spirito eversivo sulla reticenza religiosa del maestro, prenderà presto le distanze. A vent'anni, l'autore approda

---

<sup>1</sup> Per una ricostruzione storico-biografica si veda: S. Elden, *Understanding Henri Lefebvre. Theory and the Possible*, London, Continuum, 2004; R. Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris, Métailié, 1988; R. Shields, *Lefebvre, Love and Struggle*, London-New York, Routledge, 1999. Si veda anche un'intervista nella quale Lefebvre ricostruisce il proprio vissuto intellettuale e privato: H. Lefebvre, *Les temps des méprises*, Paris, Stock, 1975; trad. it. a cura di M. Bandini, *Il tempo degli equivoci*, Milano, Pgreco, (1979) 2015.

<sup>2</sup> Si veda H. Lefebvre, C. Régulier, *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des rythmes*, Paris, Syllepse, 1992; H. Lefebvre, C. Régulier, «Le project rythmanalytique», *Communications*, 41(1985), pp.191-199;

a Parigi: la capitale è in pieno fermento e di lì a poco incontra intellettuali del calibro di Pierre Morhange, Norbert Guterman, Georges Politzer, Paul Nizan e Georges Friedmann con i quali inizia una collaborazione particolarmente felice. È in questo periodo che Lefebvre comincia a maturare, grazie alla sua lettura precoce di Spinoza e Nietzsche, il sentore di una forte contraddizione tra il pensato e il vissuto che sarà centrale in tutta la sua riflessione.<sup>3</sup> Dagli incontri assidui alla biblioteca *Victor-Cuisin* alla Sorbona, nasce, nel 1924, la rivista *Philosophies* che, in aperta rottura sia con il positivismo sorboniano che con il bergsonismo del *Collège de France*, chiama al sogno, all'azione e alla rivolta. Contro il razionalismo universitario, i giovani filosofi concentrano il loro lavoro attorno a due domande fondamentali: che cos'è la filosofia? Cosa comporta pensare filosoficamente? Proprio a partire da tali quesiti, Lefebvre inizierà a orientare la propria ricerca verso una concezione della vita come «opera d'arte», un concetto che condensa efficacemente tutti gli aspetti centrali della sua riflessione: la tendenza alla totalizzazione concentrata sul rapporto tra pensiero-azione, il radicamento alla prassi e il ritorno della creatività alla vita quotidiana. L'attenzione per la dimensione minuta, dunque, affonda le proprie radici nell'esperienza traumatica della guerra rivolgendosi, seguendo un impulso entusiasta tipicamente giovanile, contro le gerarchie accademiche dominanti.<sup>4</sup> Prendendo le distanze dalla svalutazione positivista del sogno e del misticismo, il gruppo si propone infatti di animare un dibattito parallelo a quello universitario, dando vita a una nuova avanguardia intellettuale. Lefebvre, nell'intervista *Les temps des mépris*, pur apprezzando lo spirito di rivolta dei vent'anni, ammette un certo grado di confusione e di indeterminatezza teorica e politica:

«Ciò che noi chiamavamo con abuso di linguaggio e metaforicamente misticismo, era il non-intellettualismo, il non cerebralismo e, confusamente, l'appello al corpo attraverso un'ontologia e una cosmologia che malamente riuscivamo a definire. Ciò non era un appello al razionale, ma piuttosto ad un sovranazionale».<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> H. Lefebvre, *Il tempo degli equivoci*, op. cit., p. 36.

<sup>4</sup> Ivi, p. 38.

<sup>5</sup> Ibidem.

Piuttosto comprensibilmente, *Philosophies* viene accolta freddamente dagli ambienti ufficiali della sinistra: *Clarté*, la rivista del Partito Comunista, ne denuncia la scarsa sistematicità e le tendenze anarchiche, mentre la *Nouvelle Revue Française*, pur riconoscendole una certa profondità di pensiero, giudica poco convincente lo strano *métissage* di poesia, saggistica e filosofia che la caratterizza.<sup>6</sup> Critiche, queste, che verranno meno solamente dopo la presa di posizione del gruppo, accanto ai surrealisti, a favore della denuncia della guerra di Marocco.<sup>7</sup> Sin da subito, tuttavia, i rapporti con il gruppo di Breton si rivelano piuttosto complicati: nel 1924 Morhange, a capo della rivista, pubblica una sezione dal titolo *Petite note sur le Surréalisme* in cui accusa il movimento di scarsa originalità e mancanza di spessore poetico. La reazione è immediata: Morhange riceve una lettera intimidatoria – un gesto, ad avviso di Lefebvre, piuttosto indicativo dell’atteggiamento “terroristico” del gruppo – in cui gli si annuncia la visita di una quindicina di simpatizzanti surrealisti, in caso di ulteriore denigrazione.<sup>8</sup> Nonostante la collaborazione non venga compromessa, le ostilità non si placano immediatamente tanto che Lefebvre scrive una recensione entusiasta del *Manifesto dadaista* in cui, elogiando Tristan Tzara, invita a prendere le distanze da Breton.<sup>9</sup> La vicenda, al di là delle ricadute piuttosto insignificanti sul rapporto tra i due gruppi, è importante per due ragioni: i surrealisti, indirizzando la loro lettera a Morhange (che fino ad allora aveva firmato i propri articoli con lo pseudonimo di John Brown e lavorato in relativa autonomia) lo inducono a uscire allo scoperto e a definire una linea di ricerca comune a tutti i membri della rivista; mentre l’espressione di solidarietà immediata da parte di Lefebvre comporta la presa di coscienza della dimensione politica collettiva dei “filosofi”.<sup>10</sup> L’ideatore della critica della vita quotidiana, dunque, si affaccia sul mondo intellettuale parigino a partire da un’avanguardia rivoluzionaria sprezzante degli ambienti canonici del sapere e concentrata sulla messa a tema di un ordinario percepito come sospeso durante il primo

---

<sup>6</sup> Per una ricostruzione della vicenda del gruppo di giovani intellettuali si veda: B. Burkhard, *French marxism between the wars: Henri Lefebvre and the “Philosophies”*, New York, Humanity Books, 2000.

<sup>7</sup> Si veda: D. Lindenberg, *Georges Friedmann et la «Revue marxiste»* in P. Grémion, F. Piotet (a cura di), *Georges Friedmann. Un sociologue dans le siècle, 1902-1977*, Paris, CRNS Éditions, 2013, pp. 15-19.

<sup>8</sup> P. Morhange, «Billet: où l’on donne le “la”», *Philosophies*, 3(1924), p. 253.

<sup>9</sup> H. Lefebvre, *7 Manifestes Dada*, «*Philosophies*» n. 4(1924). Per una panoramica generale sul viaggio di Dada a Parigi si veda: M. Sanouillet, *Dada à Paris*, Paris, Pauvert, 1965.

<sup>10</sup> B. Burkhard, *French marxism between the wars: Henri Lefebvre and the “Philosophies”*, op. cit., p. 43.

conflitto bellico. Un punto, questo, di massimo interesse anche per i surrealisti nei confronti dei quali, tuttavia, Lefebvre risconterà sempre un certo disimpegno, una mancata continuità tra la radicalità del motto poetico: *Plutôt la vie!* e la sua traduzione politica. Tristan Tzara, da questo punto di vista, gli appare molto più incisivo. L'autore della *Critica della vita quotidiana*, in particolare, rimane affascinato dalla capacità espressiva e provocatoria di Dada in funzione anti-eurocentrica: la politica europea non è che un «*bum bum bum*»<sup>11</sup>, sentenzia il fondatore del movimento in piena guerra mondiale. La fiducia illimitata di Breton nelle potenzialità affrancatrici dell'atto poetico, invece, non convince né Lefebvre né Morhange. A parere di entrambi, nella sua proposta, la definizione del vissuto e delle sue potenzialità rimarrebbe ambigua, priva di una collocazione precisa:

«La poesia, l'immagine non liberano; danno solo una parvenza di libertà. Con questo non bisogna concedere fiducia assoluta alla politica, o se preferite, fare della politica un assoluto, per raggiungere la libertà. L'alienazione politica non sostituisce vantaggiosamente l'alienazione letteraria».<sup>12</sup>

Nella ricerca bretoniana di un assoluto disalienante Lefebvre non rintraccia la possibilità di una critica dell'ordinario capace di tradursi sul piano politico. Dopo l'entusiasmo iniziale, persino l'estremismo dadaista, votato a un graduale abbandono della scrittura, gli sembra mancare il bersaglio: pur oscillando in età giovanile tra il rigetto totale della scrittura e l'antipatia per la sua dimensione elitaria e privilegiata, la sua ricerca imbocca una rotta relativamente autonoma che interseca solo sporadicamente quella delle avanguardie:

---

<sup>11</sup> Si veda: T. Tzara, *Sept manifestes dada. Lampisteries*, Éditions du Diorama, Paris, 1924; trad. it. a cura di G. Posani, *Manifesti del dadaismo e Lapisterie*, Einaudi, Torino, 1964. Per una panoramica generale sul movimento dadaista si veda: G. Hugnet, *L'Aventure Dada. 1916 – 1922*, Galerie de l'Institut, Paris, 1957 (con un'introduzione di Tristan Tzara), trad. it. a cura di G. Posani, *L'avventura Dada*, Mondadori, Milano, 1972.

<sup>12</sup> Ivi, p. 48.

«Per attaccare il capitalismo, per analizzare lo Stato, per descrivere lo spazio strumentale del capitalismo moderno o la nuova divisione del lavoro produttivo su scala mondiale, non ho bisogno di liberare i significati dai significanti, ma soltanto di affinare i concetti e di introdurne di nuovi».<sup>13</sup>

Il gruppo “*Philosophies*”, dunque, pur cercando un dialogo con i movimenti e con le personalità artistiche e filosofiche più in vista al momento, sviluppa una traiettoria di ricerca indipendente, oscillante tra le necessità politica di mantenere un contatto con il surrealismo e l’istinto di criticarlo per la sua insufficienza sia teorica che politica.<sup>14</sup> A disparità di forze, tuttavia, quest’ultimo continua a esercitare una certa influenza sui giovani filosofi. L’occasione per una nuova alleanza, come ho accennato precedentemente, si presenta nel giugno del 1925 quando la Francia interviene nella guerra di Marocco contro i ribelli guidati da Abd-el-Krim per evitare un’espansione del conflitto nelle zone sotto la sua dominazione. La reazione della sinistra francese è immediata: una prima protesta al piano governativo di intervenire nel conflitto viene pubblicata dalla rivista *L’Humanité*, il quotidiano del Partito Comunista, immediatamente ristampata da *Clarté* e seguita dalla stesura di un primo manifesto di riprovazione della scelta governativa. Di lì a poco, le forze della sinistra francese si uniscono per denunciare l’imperialismo di Stato francese, tanto che *La Révolution d’abord et toujours* – il testo di condanna – porterà la firma sia dei “filosofi” che dei surrealisti.<sup>15</sup> La prima settimana di luglio il PCF forma un *Comité d’action contre la guerre du Maroc*, diretto da Maurice Thorez. La risposta del governo francese non si fa attendere: nell’ottobre del 1925 si contano 165 arresti e 263 perseguiti. Ciononostante, lo sciopero generale del 12 ottobre è un successo e le singole riviste – *Philosophies*, *Clarté*, *La Révolution Surrealiste* – esprimono la loro solidarietà al Comitato. Si tratta di un momento più unico che raro:

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 50.

<sup>14</sup> Si veda B. Burkhardt, *French marxism between the wars: Henri Lefebvre and the “Philosophies”* op., cit. Per una panoramica delle riviste europee tra le due guerre si veda: M. Trebitsch, «Les revues européennes de l’entre deux guerres» *Vingtième siècle, revue d’histoire*, 44/1(1994), pp. 135-138.

<sup>15</sup> B. Burkhardt, *French marxism between the wars: Henri Lefebvre and the “Philosophies”*, op., cit., p. 50. Si veda anche M. Trebitsch, *Le renouveau philosophique avorté des années trente. Entretien avec Henri Lefebvre*, «Europe», 663/1986 pp. 28-40.

scemata la repressione del governo, l'alleanza si disgrega e il progetto di fusione di *Clarté* con i surrealisti naufraga in poco tempo, mentre, già nel 1926, *Philosophies* attacca duramente la nuova linea editoriale della rivista.

Al di là delle contingenze dalla ragione politica, la proposta filosofica della rivista del gruppo dei giovani filosofi è sicuramente una delle più significative del momento: sia perché, prendendo le distanze dal bergsonismo dominante, costituisce un vero e proprio tentativo di costruzione di un pensiero dai margini, sia perché esprime, per la molteplicità degli ambiti disciplinari coinvolti e per la tendenza al misticismo, l'«*inquiétude moderne*»<sup>16</sup> tipica del momento tra i due conflitti mondiali. Nel periodo tra il 1926 e il 1928, infatti, il gruppo procede a una revisione delle proprie linee di ricerca proponendosi, tramite un progetto editoriale nuovo – *L'Esprit* – di porre le basi per una metafisica concreta che, a partire dallo studio del pensiero di Schelling, approderà a una sorta di «romanticismo cosmologico» e «romanticismo antropologico», termini con i quali Lefebvre intende indicare il tentativo di congiunzione tra «il senso dell'assoluto e il senso dell'uomo, il senso dell'universo e il senso dell'atto, il sentimento metafisico del corpo e quello del volere».<sup>17</sup> Seguendo la linea di ricerca della rivista, Politzer inizia a tradurre *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* di cui Lefebvre cura l'introduzione. Nel pensiero di Schelling, in particolare, egli intravede la possibilità di fondazione di una «totalità aperta» basata sulla soggettività come volere personale, attivo e produttivo. Da questo punto di vista la prefazione, accolta freddamente da parte comunista, rispecchia appieno le principali preoccupazioni filosofiche del gruppo di questo periodo: il riconoscimento dell'essenzialità dell'umano nello Spirito e i suoi sforzi materiali per affermarsi. Il progetto, per quanto decisivo per la crescita intellettuale dei suoi componenti, avrà vita breve: da questo momento in avanti il gruppo inizia sfaldarsi e ogni singolo componente comincia a sviluppare, individualmente, i propri interessi. Politzer vira verso la psicanalisi mentre Lefebvre si concentra sullo snodo teorico dell'alienazione che, nel quadro della critica della vita quotidiana, costituisce uno dei punti cardinali della sua riflessione. Pur riconoscendo la proficuità dei propri progetti giovanili nei termini di impegno politico e di crescita intellettuale, qualche anno più tardi egli ammetterà una tendenza al misticismo – bersaglio polemico di tutta la produzione successiva –

---

<sup>16</sup> H. Lefebvre, *La somme et le reste*, Paris, Anthropos, (1959) 2009, p. 408.

<sup>17</sup> Ibidem, traduzione mia.

contraddittoria rispetto al desiderio di azione del gruppo.<sup>18</sup> Probabilmente a causa dell'eterogeneità del gruppo, unita a una foga di affermazione giovanile, la linea editoriale della nuova rivista risulta infatti particolarmente confusa e disorganizzata.<sup>19</sup> A scongiurare il rischio di un ripiegamento individuale, la scoperta dei testi marxiani che, a partire dal 1928, induce tutte le personalità del gruppo ad aderire al Partito Comunista. La mobilitazione per la guerra del Rif facilita l'ingresso di tutti i componenti a eccezione di Politzer che vi entrerà un anno più tardi lavorando, nel frattempo, sulla pubblicazione del proprio lavoro *Critique des fondaments de la psychologie* e su un nuovo progetto editoriale: la *Revue de psychologie concrète*. Curiosamente, l'adesione alle linee del Partito lo indurrà a negare ogni scientificità ai lavori giovanili tanto che in un articolo apparso sulla rivista *Commune, Psychanalyse et marxisme: un faux contre-revolutionnaire, le Fraudo-Marxisme*, arriverà a sconfessare qualsiasi punto di contatto tra il marxismo e la psicanalisi. Una svolta dogmatica inaccettabile per Lefebvre il quale, pur non rinnegando la propria partecipazione fino alla fine degli anni Cinquanta, intervallerà momenti di malcelato scetticismo a momenti di aperta opposizione.<sup>20</sup> Le motivazioni dell'adesione lefebvriana al PCF infatti è legata alla lettura di Marx come

---

<sup>18</sup> Ivi, pp. 410-415.

<sup>19</sup> R. Hess, *Henri Lefebvre et l'avenure du siècle*, op., cit., p. 66.

<sup>20</sup> B. Burkhard, *French marxism between the wars: Henri Lefebvre and the "Philosophies"*, op., cit., p. 104; H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., p. 418-423. Lefebvre stesso, a distanza di anni, ammetterà di non riuscire a ricostruire con esattezza l'accaduto: ne *La somme et le reste* scrive di un individuo slavo, un possibile "occhio di Mosca", la cui descrizione sembra corrispondere a Stefan Minev (un agente bulgaro del Comintern) che incontra Morhange e suggerisce al gruppo, vista la scarsità di mezzi disponibili, di tentare la fortuna al gioco. Friedmann, gioca il denaro di tasca propria, ma perde. Lo scandalo è immediato: il Partito non esita ad accusarli di furto. Guterman e Morhange vengono espulsi dal Partito (il primo, polacco e ricercato dalla polizia, lascia la Francia per trasferirsi definitivamente negli Stati Uniti), mentre Lefebvre e Politzer, del tutto estranei alla vicenda, vengono pubblicamente messi alla gogna dal Secondo Manifesto Surrealista. A contribuire alla fine de *La Revue marxiste* concorrono almeno due fattori: da una parte il comportamento ingenuo dei giovani rivoluzionari che accolgono di buon grado i consigli di quello che ai loro occhi si presentava come un esperto rivoluzionario, e dall'altra il comportamento losco di Nizan che, a parere di Lefebvre, avrebbe continuato a passare al Partito informazioni riguardanti le attività della rivista. L'ipotesi più plausibile, scriverà a distanza di anni, è quella di un'iniziativa concertata da Mosca per sopprimere una rivista fuori dal controllo della III Internazionale.



avversario del socialismo di Stato. Nel 1928 le informazioni che arrivavano da Mosca l'avvolgevano di un'aurea creatrice che tendeva a offuscare lo stalinismo nascente (era il periodo d'oro delle grandi avanguardie russe, nomi come Cleibnikov, Essenin, Majakovskij contribuivano ad alimentare la percezione della grandezza della rivoluzione). Lefebvre, quindi, aderisce al PCF nella speranza di un socialismo non-statalizzato costruito sul modello del soviet.<sup>21</sup> Da questa nuova esperienza nasce la *Revue marxiste* alla quale, tuttavia, almeno inizialmente, l'autore partecipa solo sporadicamente perché impegnato in un sofferto servizio militare. Di lì a poco, tuttavia, i finanziamenti destinati alla rivista vengono meno a causa di un'intricata vicenda in cui il crescente controllo di Mosca sui movimenti intellettuali indipendenti sembra giocare un ruolo di primo piano.

«Il fine politico? Bruciare un tentativo di pensiero marxista indipendente, scientifico, capace di studiare oggettivamente le questioni economiche, sociali, politiche, rifiutando di obbedire passivamente alle consegne provenienti dall'esterno e dalla propaganda. Il partito, nel 1928-1929 si stava riorganizzando. Si stava bolscevizzando, ovvero, stalinizzando».<sup>22</sup>

A seguito della chiusura del progetto editoriale, il gruppo, dopo quasi dieci anni di attività comune, si disgrega: Morhange e Lefebvre lasciano Parigi e quest'ultimo inizia un periodo di isolamento a Privas dove insegna filosofia. Nonostante la sua fine ingloriosa, la *Revue* pubblica testi importanti dal punto di vista della diffusione del marxismo in Francia: i lavori giovanili di Marx sul comunismo e la proprietà privata, l'introduzione inedita all'*Anti-Düring* di Engels, tre articoli di Rappoport sul metodo marxista, il commento di Politizer a *Matérialisme et empiriocriticisme* di Lenin e il pensiero di Henri de Man.<sup>23</sup> L'edizione di questi lavori proietta improvvisamente il gruppo in una dimensione internazionale, tanto che persino *Pod Znamenem Marksizma*, la rivista teoricamente dominante in Unione sovietica, si complimenta per il lavoro svolto. Un'inchiesta promossa dalla *Revue* dal titolo *Quali sono le vostre obiezioni al*

---

<sup>21</sup> H. Lefebvre, *Il tempo degli equivoci*, op. cit., p. 57.

<sup>22</sup> H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., p. 426, traduzione mia.

<sup>23</sup> R. Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, op. cit., p. 78.

*comunismo?* ha una risonanza inaspettata (riceve almeno ventiquattro risposte, tra cui quelle di Jean Cocteau, Gabriel Marcel, René Lalou, mentre altre ancora vengono pubblicate sulla *Nouvelle Revue Française*). Nonostante lo spessore-teorico politico generalmente riconosciuto al lavoro del gruppo, le accuse mosse dai vertici partitici sono inamovibili. Per quanto intellettualmente preziosa, la rivista infatti ricopriva, a causa della propria autonomia finanziaria e intellettuale, un ruolo scomodo. E, come ha rilevato Burkhard, la sua “sterilizzazione” «ha fissato i limiti dell’indipendenza del dibattito intellettuale per tutto il ventennio successivo».<sup>24</sup>

## 1.2 Gli anni Trenta: la denuncia delle mistificazioni

Naufragati i progetti editoriali che lo vedevano impegnato da tempo e persi di vista gli amici di sempre – in particolare Guterman emigrato negli Stati Uniti –, Lefebvre comincia un periodo di insegnamento a Privas, prima di essere trasferito, nel 1932, a Montargis. Nonostante le soddisfazioni come insegnante, trascorre un periodo difficile: pur impegnandosi nei suoi studi di sociologia rurale e nella scrittura di un testo sul materialismo dialettico, incorre nuovamente nella censura del Partito. Solamente nel 1938 e nel 1939 riuscirà a pubblicare, in collaborazione con Guterman, i *Morceaux choisis* di Hegel e i *Cahiers de Lenin sur la dialectique de Hegel*<sup>25</sup> e, dopo vicende editoriali rocambolesche, *Le matérialisme dialectique*.<sup>26</sup> La produzione intellettuale lefebvrina di questi anni incrina i rapporti già tesi con Politzer: la sua lettura della dialettica, costruita attorno al concetto di alienazione dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* inteso in senso politico costituisce, agli occhi del PCF, un’ulteriore conferma delle sue tendenze

---

<sup>24</sup> B. Burkhard, *French marxism between the wars: Henri Lefebvre and the “Philosophies”*, op., cit., p. 123. Per una ricostruzione della vicenda si veda: G. Friedmann, *La Sagesse et la Puissance*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 379-380; H. Lefebvre, *L’Existentialisme*, op., cit., pp. 47-49; H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., p. 418-426.

<sup>25</sup> N. Guterman, H. Lefebvre (a cura di), *Morceaux choisis de Hegel*, Paris, Gallimard, 1939; N. Guterman, H. Lefebvre (a cura di), *Cahiers de Lenin sur la dialectique de Hegel*, Paris, Gallimard, 1938.

<sup>26</sup> *Le matérialisme dialectique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947 (1939); trad. it. a cura di A. Natoli, *Il materialismo dialettico*, Torino, Einaudi, 1949.

*bohémmiennes*. Le cose peggiorano ulteriormente con la pubblicazione de *La conscience mystifiée* in cui la coppia Lefebvre-Guterman, lontana dall'assecondare le letture che vedevano nella crisi economica la ragione del successo hitleriano – una proposta ideologicamente radicata nel rifiuto della sinistra europea di accettare la deriva *à droit* del proletariato tedesco –, mette in campo un strumentario concettuale filtrato dalla lente interpretativa del giovane Marx che approda a uno studio dialettico delle forme di alterazione della coscienza, alla base del successo fascista. Presentandosi sotto le mentite spoglie del socialismo, quest'ultimo rivelerebbe una capacità attrattiva inedita che attraversa tutte le classi sociali. Uno schiaffo all'ortodossia sovietica: la classe operaia non è immune alle rappresentazioni rovesciate della realtà. La reazione del Partito non si fa attendere: Politzer li accusa immediatamente di apportare intenzionalmente confusione teorica e politica tra le file del Partito e scrive degli articoli molto pesanti contro Lefebvre che, tuttavia, grazie alla mediazione di Maurice Thorez – il quale non ne condivideva i toni aggressivi – non vedranno mai la luce.<sup>27</sup> Malgrado l'intercessione di quest'ultimo, i lavori lefebvriani di questo periodo vengono passati sotto silenzio, i *Morceaux* e i *Cahiers*, ricorda con amarezza Lefebvre, non ricevono alcuna recensione.

Nel periodo dei primi anni Trenta dunque, l'autore, nonostante l'isolamento intellettuale e la fama di «*vulgarisateur du marxisme*»<sup>28</sup> che lo attanaglia, non si dà per vinto e nel 1932 trascorre un periodo in Germania dove si scontra con l'inaspettata pervasività del consenso hitleriano e, a suo avviso, l'altrettanto preoccupante burocratizzazione del *Deutsche Kommunistische Partei*. Da questo momento in avanti Lefebvre, aiutato da una fitta corrispondenza con Guterman, comincerà a elaborare il proprio programma della critica della vita quotidiana costruendola attorno al problema della mistificazione della coscienza da parte nazista. Il primo viaggio, trascorso saltando «da un ostello all'altro»<sup>29</sup> gli fornisce infatti la prova tangibile del solido sostegno popolare nei confronti del nazionalsocialismo al quale, indirettamente, avrebbero contribuito sia la rigidità del KPD che la mancata teorizzazione del problema della

---

<sup>27</sup> H. Lefebvre, *Il tempo degli equivoci*, op. cit., p. 63.

<sup>28</sup> Ivi, p. 89.

<sup>29</sup> H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., pp. 444-454.

coscienza di classe.<sup>30</sup> Covando una disaffezione crescente per le rigidità partitiche, Lefebvre torna in Francia dove si impegna nella fondazione di una nuova rivista, *Avant-Poste*, apertamente anti-fascista. Parti attive del nuovo progetto editoriale: Guterman e Morhange e la prima moglie, Henriette Valette. Economicamente e intellettualmente autonoma, la rivista è destinata a una breve vita: non conterà più di tre numeri (giugno, agosto, ottobre-novembre 1933) rispetto agli otto previsti. Nel primo numero, Lefebvre esplicita le finalità del nuovo progetto:

«Questa rivista ha un compito triplice 1. Filosofico: analizzare le idee in corso e il loro ruolo sociale, secondo il metodo del materialismo dialettico. 2. Letterario: denunciare l'oppressione, l'angoscia e la collera degli oppressi; denunciare il malessere di vivere nella società capitalistica; cantare il desiderio di un mondo nuovo, contribuire alla trasformazione delle forze della sensibilità in forze rivoluzionarie. 3. Polemico: contro le manifestazioni di una cultura il cui fine ultimo è attualmente quello di dissimulare i problemi reali».<sup>31</sup>

Contro le letture semplicistiche volte a un'interpretazione del fascismo come conseguenza diretta della crisi economica, *Avant-Poste* si propone un'analisi prevalentemente ideologica che, grazie all'esperienza lefebvrina in Germania, insiste sugli aspetti mistificatori della coscienza e sulle ragioni reali del consenso.<sup>32</sup> Da questi lavori, come ho precedentemente messo in luce, emerge una concezione dell'alienazione politica e sociale che accumunerebbe tanto la classe borghese quanto quella operaia. Tra il 1933 e il 1935 Lefebvre trascorre un periodo proficuo a New York ospite di Guterman: i due amici tornano nuovamente su queste questioni dando vita al testo *La conscience mystifiée* nel quale si interrogano sulla capacità di presa del fascismo sulle masse insistendo, in particolare, sull'abilità di deviare a destra l'entusiasmo rivoluzionario proprio della sinistra. Non a caso, Lefebvre dedicherà il terzo numero di *Avant-Poste*

---

<sup>30</sup> Si veda R. Lourau, *Comment cela a-t-il été possible?* Prefazione a N. Guterman, H. Lefebvre, *La conscience mystifiée*, Paris, Syllepse, (1936) 1999, p. 13.

<sup>31</sup> H. Lefebvre, «Le fascisme en France», *Avant-Poste*, 1(1933), pp. 68-71.

<sup>32</sup> Si veda N. Guterman, H. Lefebvre, «Individu et classe», *Avant-Poste*, 1(1933), pp. 1-9.

e N. Guterman, H. Lefebvre, «La mystification: notes pour une critique de la vie quotidienne», *Avant-Poste*, 2(1933), pp. 91-107.

all'analisi dello spostamento *à droit* dell'idea di rivoluzione. In particolare, egli, procedendo a un'autocritica dei propri lavori giovanili, registra i pericoli di un anelito rivoluzionario spiritualista sganciato dalla prospettiva della lotta di classe. L'*inquiétude* che era stata il fulcro argomentativo e la principale fonte di ispirazione dei primi lavori, ora si tinge di tinte fosche: il mancato approfondimento analitico delle forme dello sfruttamento e, in particolare del meccanismo del plus-valore, renderebbe questi studi docili alla cooptazione fascista.<sup>33</sup> *La conscience*, pertanto, riprende problematiche in parte già sondate: con *Avant-Poste* condivide il rigetto immediato per qualsiasi semplificazione economicistica dei fenomeni che di lì a poco avrebbero sconvolto l'Europa e la prima formulazione dello snodo teorico della vita quotidiana fondato sulla continuità tra il concetto di mistificazione e quello di alienazione. Il testo, piuttosto prevedibilmente, verrà accolto freddamente sia a destra che a sinistra e non vedrà alcuna ristampa fino al 1979. Nella seconda prefazione al volume gli autori ripercorrono le vicissitudini teoriche e pratiche di questo periodo, riconducendole, principalmente, alla difficoltà di avviare un dibattito proficuo sulle radici popolari del fascismo. Ad aggravare ulteriormente il quadro, il silenzio generalizzato della stampa europea eccessivamente vincolata, rispetto a quella americana, ai diversi tatticismi politici e alla difficoltà di accettazione della compromissione della classe operaia tedesca:

«La lettura della stampa delle opere comparse negli USA donavano l'impressione opposta: qualcosa di grave, probabilmente irrimediabile stava accadendo in Europa; il movimento operaio era stato spezzato dal fatto che il proletariato tedesco – il più forte, il più organizzato e acculturato del mondo – non aveva saputo resistere all'aggressione nazista. Perché? Com'era potuto accadere? Le pubblicazioni spiegavano male l'accaduto limitandosi a constatarlo empiricamente...non restava che concepirlo teoricamente».<sup>34</sup>

Curiosamente, il testo viene pubblicato in pieno processo di stalinizzazione rivelando a posteriori tutta la propria attualità. Nelle intenzioni lefebvriane, infatti, il volume non

---

<sup>33</sup> H. Lefebvre, «Autocritique», *Avant-Poste*, 2(1933), pp. 142-143.

<sup>34</sup> H. Lefebvre, N. Guterman, Prefazione alla seconda edizione de *La conscience mystifiée*, op. cit., p. 19, traduzione mia.

vuole tanto procedere a una ricostruzione storica degli avvenimenti di quegli anni, quanto tentare un «appello alla verità»<sup>35</sup>, a fronte del rafforzamento crescente degli apparati di Stato sia a destra che a sinistra. La critica qui proposta, rispetto alla staticità delle analisi della pianificazione sovietica che proliferavano in quel periodo, va oltre l'economia e la politica a favore di un esame del movimento operaio in quanto tale. A partire da questi primi studi, Lefebvre e Guterman, tentano una proposta non meramente economica dell'alienazione: essa non potrebbe limitarsi al feticismo della merce o a una dimensione prevalentemente speculativa, ma dovrebbe indirizzarsi verso la società nella sua interezza, assumendo nuova forza politica come «rivelatore delle condizioni sociali, (...) analizzatore teorico, (...) fermento della coscienza e dell'azione».<sup>36</sup> Il concetto, dunque, propende per un'analisi della globale della società a partire dalla vita quotidiana:

«Non solamente l'alienazione economica del lavoro e del lavoratore, ma un'alienazione ideologica e persino politica. Ci sono forme specifiche di alienazione: quella della vita quotidiana, quella delle donne, quella dell'arte, etc. Quanto ai lavoratori, la loro alienazione più profonda non risiede nel fatto che essi non conoscono il meccanismo del loro stesso sfruttamento? I dirigenti politici parlano come se il proletariato fosse perfettamente cosciente propria condizione».<sup>37</sup>

Dalla concezione dell'alienazione come falsa rappresentazione del soggetto con il mondo Lefebvre deduce una «teoria della coscienza» scevra da qualsiasi criterio di verità. Nell'introduzione al volume, infatti, egli propende per un posizionamento teorico e politico esplicitamente anti-cartesiano individuando, su più piani, le molteplici degenerazioni legate a un razionalismo esasperato. Quest'ultimo, a suo avviso, veicolerebbe:

- una falsa universalità atta a mascherare un pensiero fortemente elitario;
- una falsa oggettività che, in realtà, veicolerebbe l'astrattezza unilaterale del pensiero borghese;

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 21.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ibidem.

- una falsa efficacia dovuta a una presunta capacità di risoluzione delle crisi;
- un falso individualismo riduttivo dell'eterogeneità delle diverse forme di vita dell'uomo sociale;
- una falsa libertà promossa dal pensiero liberale;
- un falso progresso e un falso relativismo.

L'istantanea lefebvriana della modernità prosegue sul piano pratico e politico annoverando come indicativi del degrado apportato del razionalismo:

- la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, accusata di formalismo e di demagogia;
- il diritto all'autodeterminazione, rovesciato come principio imperiale;
- la democrazia borghese, vero e proprio regno del capitale industriale.

Secondo l'autore la presunta purezza delle idee trasmessa dalla ragione moderna si accompagnerebbe a una violenza ineliminabile a sostegno di nuove dominazioni e di nuovi imperialismi: «la chiarezza mente, la ragione nasconde le forme assurde».<sup>38</sup> Allo stesso modo la coscienza che l'idealismo vorrebbe retta e incorruttibile, sarebbe passibile di errore. La mistificazione pertanto, coincide con il «momento della coscienza sociale, - dell'ideologia – dove le antiche forme in corso di superamento diventano menzognere».<sup>39</sup> Alla critica rivoluzionaria Lefebvre ascrive dunque una funzione di superamento (*Aufhebung*) della pluralità delle configurazioni mistificatorie della coscienza a partire dalle sue manifestazioni nella vita quotidiana. Contro un pensiero che tende a porsi al di là della vita, egli propende per un'analisi della prassi sociale in grado di svelare i meccanismi di «trasposizione ideologica»<sup>40</sup> che renderebbero possibile il sostegno pubblico di una menzogna. Da questa prospettiva, il concetto di «mistificazione» giunge a inglobare quello di «ideologia». Alla prima, Lefebvre riconduce tutti i modi d'espressione delle attività umane: istituzioni, linguaggio, rappresentazioni collettive che, tuttavia, non esisterebbero al di fuori di una coscienza individuale. Ogni individuo sarebbe dotato di una «coscienza sociale» che egli stesso ha contribuito a creare ma che

---

<sup>38</sup> N. Guterman, H. Lefebvre, *La conscience mystifiée*, op. cit., p. 79.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ivi, p. 150, traduzione mia.

tende a imporsi come necessità esterna. Ne deriva una conflittualità che l'autore pone alla base di una sorta di «inconscio sociale»<sup>41</sup> assunto a indicatore dello iato tra sapere e vissuto. La coscienza, dunque, come tutte le realtà sociali, non sarebbe immune dell'alienazione. Quest'ultima, giocata contro le abituali varianti economiche o metafisiche, assume nel lavoro di Lefebvre e Guterman, una nuova valenza politica come indicatore della pratica sociale. Lo studio delle sue implicazioni sul piano del vissuto e della coscienza, infatti, consentirebbe non solo di uscire dalle strettoie di un pensiero ignaro della vita di tutti i giorni, ma di apportare un contenuto alla coscienza stessa. Questa, lungi dal ricoprire un ruolo elitario e riservato a una classe privilegiata, è chiamata a fornire una prima risposta alle seguenti domande:

«Come le relazioni reali, pratiche e quotidiane possono traspirarsi in idee che sembrano indipendenti e al di fuori della vita reale? Perché questi rapporti non si esprimono direttamente? Come mai, prima del materialismo dialettico, l'uomo non si è mai visto per quello che è? Da dove proviene questa separazione del sé con il sé per cui la cultura e la coscienza giungono a ignorare la loro origine, la loro natura, il loro contenuto e le loro menzogne?».<sup>42</sup>

Il problema della coscienza andrebbe quindi indagato a partire da un'analisi dialettica capace di non cadere nell'astrazione e nella metafisica, ad avviso di Lefebvre, vere e proprie ancelle del «mistero del capitale»<sup>43</sup>, in grado di polverizzare, sotto la supervisione fredda della logica dello scambio, qualsiasi autenticità. L'uomo alienato, infatti, è polarizzato da un movimento binario che comporterebbe una sorta di attribuzione individuale del sociale per cui sociale e individuale vengono percepiti come estranei: il sociale diventa individuale perché l'individuale è sociale. La ricomposizione avviene tramite uno schema dialettico:

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 151. Si comprenderà, su questo punto, la reazione di Politzer che aveva appena rinnegato il proprio progetto di costruzione di una psicologia concreta.

<sup>42</sup> Ivi, p. 153, traduzione mia.

<sup>43</sup> Ivi, p. 173, traduzione mia.



1) la coscienza è un riflesso: non è anteriore all'essere, non è né sostanziale né predeterminata, è l'essere e ciò che lo determina;

2) la coscienza non è un riflesso: ignorando la propria base pratica e reale, è sottoposta a un inconscio sociale.

Per quanto le due affermazioni risultino contraddittorie, il materialismo dialettico consentirebbe di svelare come la coscienza sia un atto sociale e, contemporaneamente, un riflesso della realtà sociale. La sua liberazione non potrebbe che passare per il riconoscimento del proprio essere determinata e in divenire. La sostanza non si separa mai dalla *praxis*: se il riflesso è il punto di partenza e l'astrazione l'errore, l'alienazione la rende concreta.

«Attraverso l'alienazione (socialmente e praticamente determinata), l'umano, e quindi la coscienza, diventa realtà. Tale realtà non è al di fuori della natura; è una realtà umana nella natura, in lotta con la natura, ma in unità con essa, tramite la prassi e il lavoro produttivo».<sup>44</sup>

Il progetto con Guterman riveste un'importanza fondamentale per la successiva elaborazione della *Critica della vita quotidiana* per almeno due aspetti: sia perché in esso si trovano *in nuce* gli snodi teorici fondamentali della riflessione lefebvriana sull'ordinario – e in particolare una prima stesura della teoria dell'alienazione estensivamente intesa – sia perché fornisce le coordinate di partenza per la costruzione di un'epistemologia di parte in cui «feticismo», «alienazione» e «mistificazione» vengono integrati come parti di un unico processo di sfruttamento, trasversale alla società nella sua interezza. La riflessione lefebvriana di questo periodo, infatti, oltre a costituire una delle analisi più lucide del fascismo in ascesa, coincide con un primo tentativo di apertura delle maglie del marxismo in direzione non-ortodossa.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Ivi, p. 212.

<sup>45</sup> Si veda: L. Bonnafé, *Du possible, à l'imprévisible à créer*, Prefazione a N. Guterman, H. Lefebvre, *La conscience mystifiée*, op. cit. Il testo inaugura uno studio sul fascismo che vedrà la pubblicazione di altri due volumi, *Hitler au pouvoir: bilan de cinq années de fascisme en Allemagne* e *Le nationalisme contre les nations*, che complessivamente costituiscono una delle analisi più lungimiranti e interessanti della virata a destra del proletariato europeo. Si veda: H. Lefebvre, *Le nationalisme contre les nations*, Paris, Éditions sociales internationales, 1937; H. Lefebvre, *Hitler au pouvoir, bilan de cinq années de fascisme en*

### 1.3 Crisi della filosofia. Dal lavoro alienato alla vita alienata: una nuova lettura del concetto marxiano di «alienazione»

Per quanto *La conscience mystifiée* costituisca una prima formulazione embrionale della «teoria dell'alienazione» lefebvriana, essa viene messa a tema con un'intensità argomentativa maggiore nel primo volume della *Critique de la vie quotidienne* del 1947. Ciononostante, il concetto troverà un'elucidazione più approfondita solamente grazie alla seconda edizione del 1958 che vede l'aggiunta di una lunga prefazione nella quale Lefebvre esplicita le connessioni con gli scritti giovanili di Marx.<sup>46</sup> Sin dalle prime pagine si registra una presa di distanza dall'economicismo: l'autore esordisce con una citazione di Lenin, posta a «epigrafe»<sup>47</sup> dell'intera *Critique*:

«Tutto sta però nel fatto che Marx... non si limitò alla sola «teoria economica» nel senso abituale della parola che egli – pur spiegando la struttura e l'evoluzione di una data *formazione* sociale *esclusivamente* con i rapporti di produzione –...rivestì lo scheletro di carne e sangue. Se il Capitale ebbe un così enorme successo è perché questo libro di un “economista tedesco” mostrò al lettore tutta la formazione sociale

---

*Allemagne*, Paris, Boureau d'éditions, 1938; trad. it. a cura di C. Casalini, *Hitler al potere: cinque anni di nazismo al potere*, Edizioni Medusa, Milano, 2012. Il lavoro con Guterman, inoltre, avrebbe dovuto dare avvio a un progetto di più ampio respiro che avrebbe dovuto concretizzarsi in altri quattro volumi: *La conscience privée*, riguardante il problema dell'individuo nel mondo moderno; la *Critique de la vie quotidienne*, l'unico a vedere la luce nel secondo dopoguerra; *Science des Idéologies*, un tentativo di delucidazione della nozione di ideologia; *Materialisme et culture*, che avrebbe dovuto approfondire la multidimensionalità delle mistificazioni culturali e le sue implicazioni nel vissuto. Lo scoppio della guerra impedirà la realizzazione dell'ambizioso programma. Ciononostante, è possibile tracciare una linea di continuità rispetto ai lavori successivi, sia con il progetto della critica della vita quotidiana che, dal 1947 – anno di pubblicazione del primo volume – approderà, nel 1992, a uno studio spazio-temporale incentrato sull'analisi dei ritmi della società capitalistica; che, sul fronte della resistenza anti-fascista, con la triade sopraindicata, nella quale il fascismo viene affrontato a partire dalle sue manifestazioni “rivoluzionarie” e il nazionalismo da quelle più imperialistiche. Gli ultimi lavori con Guterman, infatti, confermano ciò che *La conscience* aveva già tracciato qualche anno prima: la mistificazione come preconditione del fascismo.

<sup>46</sup> H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., p. 41.

<sup>47</sup> H. Lefebvre, Prefazione alla seconda edizione della *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 5.

capitalistica come una cosa viva, con i suoi aspetti della vita quotidiana».<sup>48</sup>

Alla luce della comparsa, tanto nelle società socialiste di nuova formazione che in quelle capitaliste, di forme di alienazione sia economica che politica, Lefebvre procede all'analisi genealogica del concetto, a suo parere trascurata da Lenin. La declinazione politica del fenomeno, in particolare, attira l'attenzione lefebvrina a partire dalle sue manifestazioni più ordinarie: la *Critica* viene investita del compito di rintracciarle rivelando contemporaneamente le virtualità inesplorate ascritte a questa dimensione. Contemporaneamente banalità e dramma, potenza e impotenza, il quotidiano diventa il punto di osservazione privilegiato per l'analisi critica della società nel suo insieme. Una rappresentazione efficace di questo movimento dialettico Lefebvre la rinviene nel teatro epico brechtiano e nel processo di de-eroizzazione dei suoi personaggi: «Galileo si lava a torso nudo, sbuffando allegramente. Posa il latte sul tavolo».<sup>49</sup> L'attenzione posta da Brecht sulla nudità e sulla corporeità dello scienziato, infatti, consentirebbe di problematizzare il mito di una scienza pura e disincarnata palesando la tensione tra la straordinarietà e l'ordinarietà dell'esistenza umana. A un pensiero sprezzante della «terra nutrice»<sup>50</sup>, Lefebvre oppone un'analisi capace di cogliere la complessità che si cela dietro l'apparente trascurabilità di un qualsiasi gesto quotidiano. Piuttosto significativamente, infatti, nella letteratura e nella cinematografia del primo Novecento, egli intravede una «mitologia del quotidiano»<sup>51</sup> nella quale i personaggi di Leopold Bloom e Charlot, disarmanti nella loro estrema banalità, diventano emblematici di un'esistenza quotidiana radicata storicamente e socialmente. Tali figure, destreggiandosi in una serie di vicissitudini continuamente poste e risolte, sarebbero rappresentative della tensione tra comicità e tragedia che caratterizza questo piano: rivelano l'alienazione, disonorandola.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> V. Lenin, *Che cosa sono gli «Amici del Popolo»*, in *Opere Complete* vol. I, Roma, Editori Riuniti, (1894) 1970, p. 136.

<sup>49</sup> Ivi, p. 17.

<sup>50</sup> H. Lefebvre, Prefazione alla seconda edizione *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op cit., p. 101.

<sup>51</sup> S. de Simoni, «Trasformare la vita. La filosofia del quotidiano di Henri Lefebvre», *Filosofia politica*, 1(2014), p. 44.

<sup>52</sup> Lefebvre cita la recensione di J. Dauvignaud, *Il mito di Chaplin*, apparsa su «Critique» nel maggio 1954, specificando, tuttavia, come egli insista eccessivamente sul lato miserabile, tragico e vinto di Chaplin.

Per una maggiore chiarezza espositiva rispetto all'ambivalenza tra la povertà percepita e la ricchezza virtuale dell'ordinario Lefebvre procederà, negli anni Ottanta, alla differenziazione concettuale tra «quotidianità» e «quotidiano»: la prima ha carattere storico e si identifica con il luogo della pianificazione e della serialità capitalistica – in tal senso è significativo l'accordo tra Lefebvre e Debord degli anni Sessanta rispetto a una vita quotidiana «letteralmente colonizzata»<sup>53</sup> – mentre il secondo indica un piano inamovibile di possibilità inesprese.<sup>54</sup> Per Lefebvre, l'ordinario costituisce un problema in parte irrisolto sul quale tornerà a più riprese, dagli anni Quaranta fino all'ultimo lavoro sui ritmi della società capitalistica. Il problema non è riducibile a una mera questione definitoria o di coerenza semantica, ma è legato a un tentativo di comprensione dei cambiamenti politici, economici, sociali, e culturali che attraversano la società. Se nei primi anni Venti la sua definizione è funzionale a una presa di distanza del bergsonismo a favore di uno slancio per “l'avventura del vissuto” e negli anni Trenta è pensato in direzione anti-fascista, negli anni Quaranta, sulla scia dell'ottimismo della Liberazione, la vita minuta diventa l'oggetto principale della politica rivoluzionaria. In passaggio importante, Lefebvre esplicita la tensione utopica della vita di tutti i giorni:

«Questo termine esprime per me una esperienza molteplice, o meglio, i molteplici aspetti di una fondamentale esperienza: la difficoltà di realizzare il possibile. In tutti i campi: l'amore, il pensiero, l'arte, la poesia. In modo specifico, la grande speranza surrealista di un'immediata disalienazione attraverso la creazione poetica, il surreale, la combinazione casuale delle parole o l'immagine, mi pareva vana. Ora bisogna insistere sulla traiettoria folgorante e su una certa ricaduta».<sup>55</sup>

Secondo l'autore, infatti, privilegiare la lettura economica dell'opera di Marx significherebbe non solo mutilarne l'eredità e misconoscerne la dinamicità, ma rendersi impermeabili alla comprensione del presente. Se linee dogmatiche del PCF, dimentiche che l'economico e l'ideologico si elevano al livello della coscienza politica solamente in

---

<sup>53</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 16.

<sup>54</sup> H. Lefebvre, «The Everyday and the Everydayness», trad. inglese di C. Levich, *Yale French Studies*, N. 73 (1987), pp. 7-11.

<sup>55</sup> H. Lefebvre, *Il tempo degli equivoci*, op. cit., p. 150.

rari momenti di crisi rivoluzionaria, tenderebbero a evitare un confronto produttivo con la dimensione micro-politica, il progetto della *Critica* propende per una valorizzazione di quest'ultima come "culla" di questi processi: è nella pieghe della vita quotidiana che queste dimensioni si sviluppano dando vita alla sfera economica, all'azione delle sovrastrutture politiche esistenti e alla coscienza rivoluzionaria.<sup>56</sup>

«L'umile avvenimento della vita quotidiana mi si presenta sotto un duplice aspetto: piccolo fatto individuale e accidentale fatto sociale infinitamente complesso e più ricco delle molteplici «essenze» che contiene e avviluppa. Il fenomeno sociale si definisce attraverso l'unità di questi due aspetti».<sup>57</sup>

Secondo l'autore il concetto di «formazione economico-sociale», incorso in un processo di graduale abbandono a favore dello schema «base economica-soprastruttura politica», andrebbe rivalorizzato proprio a partire dalle sue manifestazioni più ordinarie. Le conseguenze teoriche e politiche di un'interpretazione meramente economica dell'opera di Marx infatti sarebbero piuttosto gravi: da una parte, avvallerebbe una riduzione sistematica del suo pensiero – Lefebvre, di contro, propone un'interpretazione estensiva della sua riflessione che la valorizzi come lavoro *in fieri*, sempre in fermento e che agisce nel mondo in direzione della sua trasformazione –, e dall'altra andrebbe ad alimentare «un fatto di estrema gravità: la crescente rottura con l'oggettività».<sup>58</sup> Sul piano dell'attualità, l'assunzione di un punto di vista politico avrebbe comportato infatti da parte della sinistra un confronto con il possibile fallimento della rivoluzione. Di qui l'importanza, per la *Critica*, di insistere sulla continuità tra il piano micro e quello macro:

«Punto di partenza – l'«essere» il più semplice, il più ordinario, il più comune, il più immediato: questa o quella merce (l'«essere» in

---

<sup>56</sup> Il secondo volume della *Critica*, in particolare, sviluppa e una griglia metodologica costruita a più livelli che resiste ogni tentativo riduzionista tra sfera macro e sfera micro. Per un approfondimento si veda: M. Trebitsch, *Preface: The Moment of the radical Critique*, in H. Lefebvre, *Critique of everyday life II*, London, Verso, 2002 p. 10; S. de Simoni, «Trasformare la vita. La filosofia del quotidiano di Henri Lefebvre», op. cit., p. 53.

<sup>57</sup> H. Lefebvre, Prefazione alla seconda edizione *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 67.

<sup>58</sup> Ivi, p. 61.

economia politica). L'analisi di questa merce come rapporto sociale.  
Analisi nel duplice senso: deduzione e induzione – logica e storia».<sup>59</sup>

La citazione di Lenin riportata da Lefebvre ha un duplice scopo: da un lato ricopre il ruolo di “garante” rispetto alla legittimità della critica della vita quotidiana contro le accuse mosse alla prima edizione, e dall'altro tenta di smarcarsi dai rimproveri di sociologismo, mostrando la compenetrazione dei due piani: a un singolo fatto individuale corrisponde un fatto sociale più ampio. I due livelli, congiuntamente considerati, concorrono a definire il fenomeno sociale in quanto tale. La prefazione della *Critica* porta l'esempio esaustivo di una donna intenta a comprare ½ kg di zucchero: al di là dell'episodio apparentemente insignificante, la sua analisi svelerebbe una moltitudine di motivazioni, di cause e di variabili (la biografia della donna, il suo mestiere, la sua appartenenza di classe, la famiglia, l'andamento economico), che fornirebbero una panoramica della società intera. Per Lefebvre, tali determinazioni marginalizzate da una lettura solamente economica del lavoro marxiano, risulterebbero determinanti:

«Si tratta soltanto di sovrastrutture? Si tratta di sovrastrutture in quanto esse sorgono in ogni istante della vita sociale; in quanto elaborate dall'altro, vengono in ogni istante a penetrarla. In quanto pratica quotidiana è dispersa, parcellare – quella di un individuo, d'una attività sociale determinata e particolare – e in quanto tuttavia le sovrastrutture sono in rapporto con la società globale, con la pratica sociale nel suo insieme, essa rappresentano il tutto nella parte e reciprocamente».<sup>60</sup>

La *Critique* lefevbriana, pertanto, auspica un approccio globale all'opera di Marx che a partire da una filosofia rinnovata come conoscenza critica della vita quotidiana consenta di sondare le contraddizioni della modernità. Scindere dogmaticamente i vari aspetti della vita a privilegio dell'economico significherebbe infatti precludersi la possibilità di comprendere (e di trasformare) il mondo. Da questa prospettiva, l'«alienazione economica» preponderante nelle opere marxiane più mature, non costituirebbe che un aspetto di quella totale. A sostegno della sua tesi e per difendersi dalle accuse di non-

---

<sup>59</sup> V. Lenin, *Quaderni filosofici*, in *Opere complete*, vol. XXVIII, Editori Riuniti, Roma, 1969.

<sup>60</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, op. cit., vol. I, p. 67.

scientificità mosse soprattutto da parte strutturalista, Lefebvre procede alla ricostruzione del concetto a partire da una lunga citazione del testo marxiano decisivo al riguardo: *I Manoscritti economico-filosofici del 1844*. A suo avviso, per quanto i testi giovanili siano problematici e approssimativi rispetto alle opere più mature, essi sarebbero fondamentali per la comprensione della società capitalistica.<sup>61</sup> Nel frammento sul lavoro alienato, Marx scrive:

«L'operaio diventa tanto più povero quanto più produce ricchezza, quanto più la sua produzione cresce in potenza e in estensione. L'operaio diventa una merce a buon mercato quanto più crea delle merci. Con la *messa in valore* del mondo delle cose cresce in rapporto diretto la *svalutazione* del mondo degli uomini. Il lavoro non (elabora-genera) produce soltanto merci; esso produce se stesso e il lavoratore come una *merce*, precisamente nella porzione in cui esso (crea-realizza) produce merci in genere.

Questo fatto non esprime nient'altro che questo: che l'oggetto, prodotto del lavoro prodotto suo, sorge di fronte al lavoro come un ente estraneo, come una *potenza indipendente* dal produttore. Il prodotto del lavoro è

---

<sup>61</sup> Si veda H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit. pp. 109-145. Il bersaglio polemico qui è Althusser la «rottura epistemologica» introdotta nell'opera marxiana atta a separare le opere giovanili (influenzate da Hegel e dall'umanesimo) da quelle più mature legate a uno studio più strutturale del capitalismo. Secondo l'approccio althusseriano, il marxismo riguarda le opere più mature di Marx, per cui l'economico che si dispiega a partire dal *Il Capitale* costituisce il piano di comprensione della società nella sua interezza. Piuttosto significativamente, Althusser critica duramente i lavori di Guterman e Lefebvre. Per una ricostruzione in merito si veda: L. Althusser, «À propos du marxisme», *Revue de l'enseignement philosophique*, 3/4(1953), pp. 15-19; L. Althusser, «Note sur le matérialisme dialectique», *Revue de l'enseignement philosophique*, 4/1-2(1953), pp. 11-17. Per un inquadramento generale del posizionamento teorico e politico di Althusser si veda: L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965; trad. it. a cura di F. Madonia, *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1972; L. Althusser, *Lire le Capital*, Paris, Puf, 1969; trad. it., R. Rinaldi, V. Oskian, *Leggere Il Capitale*, Milano, Feltrinelli, 1972. Per una ricognizione della parabola teorica althusseriana si veda: E. Balibar, *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991, trad. it., *Per Althusser*, Manifestolibri, Roma, 2001; J. Rancière, *La leçon d'Althusser* 1974, La fabrique éditions, Parigi, 2011; W. Montag, *Althusser and his Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*, London, Duke University Press, London, 2013; Y.M. Boutang, *Althusser: une biographie*, Grasset, Paris, 1992; K. Diefenbach, S. R. Farris, G. Kirn, P. Thomas, *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, London-New York, Bloomsbury Academic, 2013.

il lavoro che si è fissato in un oggetto: è l'*oggettivazione* del lavoro. La realizzazione del lavoro è la sua *oggettivazione*. Questa realizzazione del lavoro appare, nella condizione descritta dall'economia politica, come *privazione* dell'operaio, e l'oggettivazione appare come *perdita e schiavitù dell'oggetto*, e l'appropriazione come *alienazione*, come *espropriazione*»<sup>62</sup>

Nell'analisi marxiana l'operaio è «spogliato fino alla morte per fame»<sup>63</sup>, poiché la verità dell'oggettivazione è il furto sia degli oggetti più necessari al lavoro che di quelli più necessari alla vita: il capitale fagocita la sua intera esistenza. L'estraneazione a cui è sottoposto è rafforzata dall'analogia con la religione: quanto più l'uomo ripone nella divinità tanto più toglie a sé stesso; quanto più lavoro ripone nel capitale, tanto più toglie alla propria esistenza in termini di energia, tempo, spazio:

«L'operaio mette nell'oggetto la sua vita, e questa non appartiene più a lui, bensì all'oggetto (...). L'espropriazione dell'operaio nel suo prodotto non ha solo il significato che il suo lavoro diventa un oggetto, una esterna esistenza, bensì che esso esiste fuori di lui, indipendente, estraneo a lui, come una potenza indipendente di fronte a lui, e che la vita, da lui data nell'oggetto, lo confronta estranea e nemica».<sup>64</sup>

Si chiude così un circolo infernale che vede l'operaio doppiamente schiavo del suo prodotto che gli fornisce sia il lavoro che il mezzo di sussistenza. Ne è sottoposto sia in quanto lavoratore che in quanto soggetto fisico. L'estrema contraddizione di questo giogo si paleserebbe nel fatto che proprio perché è più che un operaio, riesce a conservare la propria fisicità e solo in quanto è più che un soggetto fisico egli è un operaio.<sup>65</sup> Nei *Manoscritti*, pertanto, si registra un duplice livello del discorso: da un lato l'alienazione è crescente e totale, dall'altro tale concezione lascia intravedere la possibilità di

---

<sup>62</sup> K. Marx, *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 1932; trad. it. a cura di G. della Volpe, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1963, p. 194.

<sup>63</sup> Ivi, p. 195.

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> Ivi, p. 196.



un'eccedenza, di una sussunzione mancata che sarà centrale negli anni Sessanta, nel secondo volume del progetto sul quotidiano.<sup>66</sup>

Nel passaggio marxiano si registra l'identità di natura e corpo: essa è alimento, materia, oggetto e strumento dell'attività dell'uomo, è ciò che gli consente di sopravvivere; ciò di cui deve avere continuamente cura per non soccombere.<sup>67</sup> Una sincronia, questa, che sarà alla base della concezione lefebvriana della disalienazione come «appropriazione dell'uomo della propria natura»<sup>68</sup>, preponderante soprattutto nella prima formulazione della critica della vita quotidiana. L'uomo, che si distingue dall'animale in virtù della propria attività consapevole, giunge, a causa del lavoro alienato, a degradare la natura a mero mezzo per la propria esistenza.<sup>69</sup> L'analisi marxiana continua mettendo in luce come gli arcani dell'espropriazione siano occultati dall'economia politica, volutamente ignara dell'immediatezza del rapporto tra il lavoro e la produzione: palazzi, meraviglie, bellezza e spiritualità attendono il ricco, mentre l'operaio è «timido, restio, come qualcuno che abbia portato al mercato la propria pelle e non abbia ormai da aspettarsi altro che la...conciatura».<sup>70</sup> Dall'alienazione del prodotto, «*resumé*»<sup>71</sup> finale dell'attività lavorativa, il testo marxiano ne trae quella dell'intera produzione. Per «estraneazione», dunque, deve intendersi quel processo per il quale:

«(...) il lavoro resta esterno all'operaio cioè non appartiene al suo essere, e che l'operaio quindi non si afferma nel suo lavoro, bensì si nega, non si sente appagato ma infelice, non svolge alcuna libera energia spirituale, bensì mortifica il suo corpo e rovina il suo spirito. (...) L'operaio si sente quindi con se stesso fuori dal lavoro e fuori di sé nel lavoro. Come a casa sua è solo quando non lavora, e quando non lavora non lo è. (...) Come nella religione l'attività spontanea dell'umana fantasia, dell'umano cervello e del cuore umano opera

---

<sup>66</sup> Si veda H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op., cit. Nel secondo volume della *Critica*, infatti, il quotidiano viene concepito come residuo, mai completamente sussunto dal capitale.

<sup>67</sup> H. Lefebvre, Prefazione alla seconda edizione della *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 70.

<sup>68</sup> H. Lefebvre *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 132.

<sup>69</sup> H. Lefebvre, Prefazione alla seconda edizione della *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 71.

<sup>70</sup> K. Marx, *Das Kapital*, Hamburg, Otto Meissner, 1857; trad. it. a cura di A. Macchioro, B. Malfi, *Il Capitale*, Roma, Utet, p. 271.

<sup>71</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, op. cit., p. 195.

indipendentemente dall'individuo, cioè come un'attività estranea, divina o diabolica, così l'attività del lavoratore non è attività spontanea. Essa appartiene ad un altro, è la perdita del lavoratore stesso». <sup>72</sup>

Per mezzo del lavoro, l'energia originaria dell'operaio – sia fisica che spirituale – si traduce in una forza nemica dal carattere fortemente costrittivo. Ma, ci interroga il giovane Marx, «cos'è la vita se non attività?». <sup>73</sup> Privato della sua forza più vitale, l'uomo assume dei tratti bestiali concentrandosi esclusivamente sui propri bisogni più materiali. La lunga citazione marxiana consente a Lefebvre di mostrare la natura estensiva dell'alienazione poiché il lavoro, alienando all'uomo la natura, gli aliena se stesso, la sua attività vitale e il suo genere. Vita individuale e vita generica si estraniavano l'una dall'altra: la *Gattungsleben* è ridotta a mero mezzo della prima. <sup>74</sup> Scrive Marx:

Giacché primieramente il lavoro, l'attività vitale, la vita produttiva, appare all'uomo solo come un mezzo per la soddisfazione di un bisogno, del bisogno di conservazione dell'esistenza fisica. Ma la vita produttiva è la vita generica. È la vita generante la vita. Nel modo dell'attività vitale si trova l'intero carattere di una specie, il suo carattere specifico. E la libera attività consapevole è il carattere specifico dell'uomo. Ma la vita stessa appare, nel lavoro alienato, soltanto come mezzo di vita. Proprio soltanto nella lavorazione del mondo oggettivo l'uomo si realizza come *ente generico*. Questa produzione è la sua vita generica. Per essa la natura si palesa opera sua, dell'uomo, e sua realtà. L'oggetto del lavoro è quindi oggettivazione della vita generica dell'uomo: poiché egli si sdoppia non solo intellettualmente come nella coscienza, bensì attivamente, realmente, e vede se stesso in un mondo fatto da lui. Allorché dunque il lavoro alienato sottrae all'uomo l'oggetto della sua produzione, è la sua vita generica che gli sottrae, la sua reale oggettività di specie e così trasforma il suo vantaggio sull'animale nello svantaggio della sottrazione del suo corpo organico, della natura. <sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> Ivi, p. 197.

<sup>73</sup> Ivi, p. 198.

<sup>74</sup> Ivi, p. 199.

<sup>75</sup> Ibidem.

Da queste considerazioni, il *Manoscritto* ne trae, come immediata conseguenza, l'alienazione dell'uomo sull'uomo. Incalza: «se il prodotto del lavoro mi è estraneo e mi sta di fronte, come una potenza straniera, a chi esso appartiene allora? (...) a un altro uomo estraneo all'operaio stesso (...) al capitalista».<sup>76</sup>

La citazione marxiana riportata nella *Critica* si conclude con il riferimento alla classe privilegiata, trascurando le ultime pagine del frammento relative al salario alla proprietà privata.<sup>77</sup> Ciononostante, i lunghi passaggi scelti permettono a Lefebvre di smentire l'interpretazione solamente economica dell'alienazione, confermando la prossimità della propria teoria con gli scritti giovanili del filosofo di Treviri. Individua quattro forme di alienazione:

- a) l'alienazione dell'uomo come oggetto, relativa alla potenza esterna che fa di lui un oggetto;
- b) l'alienazione dell'attività produttrice, quella del lavoro che lo separa e lo scinde;
- c) l'alienazione dell'uomo come ente generico, appartenente alla specie umane come insieme di bisogni generalizzati;
- d) l'alienazione dell'uomo in quanto ente naturale, e quindi, come insieme di bisogni naturali.

Non a caso, la *Critica* sollecita la messa a punto di una teoria dei bisogni che attraverso la loro tipizzazione sia in grado di pervenire a una conoscenza concreta dell'uomo sociale messa a punto nel tomo degli anni Sessanta. In termini generali, dunque, i *Manoscritti* rispondono all'esigenza di un'apertura delle categorie marxiane all'analisi critica della vita quotidiana.<sup>78</sup> A sostegno della sua tesi, Lefebvre ricorda che per quanto Marx abbia individuato nella divisione del lavoro la causa dell'alienazione, non ne abbia mai

---

<sup>76</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 71.

<sup>77</sup> La lunga citazione lefebvrina del testo marxiano si conclude con il riferimento al capitalista, lasciando da parte gli accenni conclusivi del capitolo relativamente alla proprietà privata. Probabilmente Lefebvre ha deciso di riportare gran parte del marxiano per palesare il radicamento della propria teoria entro questo quadro, a seguito delle accuse di non scientificità. Per una ricostruzione della scarsa accoglienza ricevuta dal primo volume della *Critica della vita quotidiana* si veda: H. Lefebvre, *Il tempo degli equivoci*, op. cit., pp. 146-150; H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., pp. 109-121.

<sup>78</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 11.

supposto la fine per mezzo della rivoluzione politica: «il comunismo – dopo un periodo di transizione – del quale non ha fissato la durata – potrebbe superare la divisione del lavoro. Durante la fase di transizione le forme di alienazione (il diritto, per esempio, e ovviamente la divisione del lavoro) sussistono».<sup>79</sup> Marx, pertanto, non avrebbe mai limitato la sfera dell'alienazione all'orizzonte capitalistico e non avrebbe mai inteso il socialismo o la rivoluzione proletaria come la fine assoluta e immediata dell'alienazione.<sup>80</sup> Le conseguenze teoriche e politiche della teoria così esposta sono importanti: se l'alienazione non è imputabile al solo capitalismo, essa non potrebbe venire meno in un unico momento definitivo, ma tramite un processo graduale di disalienazione. La questione pone il problema filosofico dell'uomo totale, altro snodo fondamentale per la *Critica*, pensato non più come salto ineludibile dalla necessità alla libertà, ma come “transito”, trasversale sia alla società capitalistica che a quella socialista. La valorizzazione del momento intermedio è funzionale alla messa a fuoco del quotidiano come luogo del privilegiato del cambiamento: «l'uomo totale non è davanti a noi che un orizzonte al di là del nostro orizzonte. È un limite, un'idea, e non un fatto storico».<sup>81</sup> E poiché l'Idea è già presente nel particolare come parte del divenire totale, il sapere deve tornare alle fondamenta per conoscerle e trasformarle. In questo, secondo Lefebvre, consiste il senso del “rovesciamento” marxiano della filosofia hegeliana. Se l'alienazione dell'Idea in Hegel costituisce il fondamento assoluto della contraddizione, nel marxismo essa diventa un aspetto del divenire umano, una forma della necessità dialettica: «Hegel spiegava la contraddizione con l'alienazione, mentre Marx spiega l'alienazione con la contraddizione, Ed è in ciò che consiste il famoso rovesciamento, la «messa in piedi» della dialettica hegeliana. Questa trasformazione non esclude la teoria dell'alienazione, ma la include».<sup>82</sup> L'alienazione è sottoposta a un duplice movimento: oggettivazione e estraneazione, realizzazione e derealizzazione. Positivo e negativo convivono in uno stesso processo. Proclamando l'unità dell'umano, la rielaborazione lefebvrina auspica un ritorno della filosofia al quotidiano, alla luce del fatto che «il pensiero dialettico può e deve trasformarsi in coscienza dialettica della vita, nella vita: unità del mediato e

---

<sup>79</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 74.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> Ivi, p. 77.

<sup>82</sup> Ivi, pp. 80-81.

dell'immediato, dell'astratto e del concreto, della cultura e della spontaneità naturale». <sup>83</sup> La nozione di «alienazione» apporterebbe una verità pratica, acquisendo nuovo statuto teorico come rivelatore del vissuto, del blocco delle possibilità dell'umano. <sup>84</sup> A suo avviso, infatti, Marx non sarebbe riducibile alla sola alienazione economica. Nella sua opera, scrive Lefebvre, egli analizza diverse «modalità di alienazione» <sup>85</sup>: religiosa; economica (nel lavoro alienato, nel e per mezzo della divisione del lavoro e nello sfruttamento dell'uomo sull'uomo); politica (nel e tramite lo Stato, che comporta la scissione dell'uomo in individuo e cittadino) e storica (all'uomo sfugge il risultato delle proprie azioni). A queste devono aggiungersi la teoria della reificazione che indaga la trasformazione dei rapporti umani e della coscienza in cose e la teoria della feticizzazione che trasforma in assoluti degli elementi storici, contingenti. Ne *La somme et le reste* Lefebvre, pur ammettendo la mancata sistematizzazione del concetto da parte di Marx e il graduale abbandono del termine a partire dall'*Ideologia tedesca* – nelle opere propriamente economiche, i riferimenti all'alienazione sono sempre più rari, solo il termine *Entfremdung*, compare nell'ultima parte de *Il Capitale*, relativamente al capitale finanziario –, mette in luce come la «teoria della reificazione» e la «teoria del feticismo» costituiscano lo sfondo sul quale Marx costruisce tutte le pagine dell'opera del 1867. In chiave anti-strutturalista, infatti, Lefebvre propende per un'esegesi della produzione marxiana che, alle cesure epistemologiche, contrappone il movimento per cui le opere della presunta maturità scientifica non sarebbero che il superamento dialettico delle opere giovanili. <sup>86</sup> L'instabilità teorica del concetto di alienazione, indice di un lavoro *in fieri*, non giustificerebbe la sua esclusione analitica. L'interpretazione lefebvrina dell'opera di Marx infatti propende per un'integrazione dei suoi concetti che la rendano passibile di ulteriori sviluppi. <sup>87</sup> La riproposizione del concetto deve intendersi dunque nel quadro di una rinascita della filosofia che, abbandonata la propria veste speculativa, torna a riflettere

---

<sup>83</sup> Ivi, p. 89.

<sup>84</sup> H. Lefebvre, *Il tempo degli equivoci*, op. cit., p.151.

<sup>85</sup> H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., p. 111, traduzione mia.

<sup>86</sup> Ivi, p. 115

<sup>87</sup> H. Lefebvre, *Toward a Leftist Cultural Politics: Remarks Occasioned by the Centenary of Marx's Death, in Marxism and the Interpretation of Culture*, a cura di C. Nelson, L. Grossberg, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 75-88.

sui propri concetti di riferimento, valutandoli in rapporto alla prassi.<sup>88</sup> A ben notare, la postura lefebvriana rispetto all'opera di Marx tradisce una malcelata insofferenza nei confronti di una rigerosità concettuale di matrice cartesiana e dogmatica che egli identifica con la tendenza a privilegiare una chiarezza sistematica incapace, a suo avviso, di stabilire un rapporto proficuo con la pratica sociale.<sup>89</sup> Piuttosto sintomaticamente, la definizione concettuale della vita quotidiana rimane ambigua e discontinua: se da una parte, la frammentarietà del discorso è imputabile all'oggetto d'indagine – il quotidiano sfugge per sua natura la riconduzione concettuale – dall'altra rende complessa la sua comprensione obbligando il lettore a uno sguardo d'insieme sul lavoro lefebvriano. Lefebvre è consapevole della circolarità: «Non ho mai esposto un sistema...e lo rifiuto, a seguito di un'esperienza scottante che va dall'hegelismo allo stalinismo».<sup>90</sup> La tortuosità del «concetto di quotidiano» della *Critica*, a mio parere, dipende in parte dal lavoro di integrazione dell'opera marxiana: lontana dall'esprimere un problema meramente definitorio, essa è indicativa di uno sforzo di comprensione della complessità crescente del capitalismo, dai primi anni Venti fino all'età della globalizzazione. Da questo punto di vista, la riflessione lefebvriana sul quotidiano manifesta l'intenzionalità esplicita di aprire le maglie del marxismo a nuovi concetti e possibilità, affinandone le potenzialità catalizzatrici. Nell'intervento pensato in occasione del centenario della scomparsa di Marx, Lefebvre esprime chiaramente la propria posizione teorica e politica. Mettendo in luce la pluralità e la diversità di lavori che si ispirano all'opera del filosofo di Treviri, egli dichiara come non ci sia un solo marxismo, ma più marxismi. Il marxismo per Lefebvre è un «nucleo», «un'effervescenza sempre in fermento» che agisce nel mondo per trasformarlo.<sup>91</sup> La comprensione del mondo moderno è affidata dunque sia alla ripresa di alcuni concetti essenziali di Marx che all'elaborazione di nuovi, tra cui: «la vita

---

<sup>88</sup> Per un chiarimento rispetto alla proposta lefebvriana di una «metafilosofia» vedano: H. Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, Minuit, 1965; H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*, Paris, L'arche, 1981. Si veda anche una pubblicazione interessante in merito U. Müller-Schöll, *Le système et le reste. La théorie critique de Henri Lefebvre*, trad. dal tedesco di F. Batonnier-Woller, Paris, Anthropos, 2006.

<sup>89</sup> S. de Simoni, «Trasformare la vita. La filosofia del quotidiano di Henri Lefebvre», op. cit., p. 49.

<sup>90</sup> M. Bandini, Introduzione a H. Lefebvre, *Il tempo degli equivoci*, op. cit., p. 7.

<sup>91</sup> H. Lefebvre, *Toward a Leftist Cultural Politics: Remarks Occasioned by the Centenary of Marx's Death, in Marxism and the Interpretation of Culture*, a cura di C. Nelson, L. Grossberg, op. cit., p. 76.

quotidiana», «l'urbano», «lo spazio» e «il tempo» ecc. Se tali nozioni non sono compiutamente messe a tema dal filosofo tedesco e necessitano di un lavoro di integrazione, altre confermerebbero la propria validità epistemologica. La merce, ad esempio, sia in termini fattuali che analitici ribadirebbe la propria attualità alla luce dell'espansione della sua logica imperturbabile e delle relazioni di dipendenza e sfruttamento che, in piena guerra fredda, si esprimevano soprattutto nei confronti dei Paesi non allineati.

«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 di trasformarlo; ogni altra interpretazione è dettata da un'ignoranza radicale che lo conduce alla rovina».<sup>92</sup>

La valorizzazione delle opere giovanili di Marx, svalutate da parte strutturalista per il legame con l'hegelismo, induce Lefebvre a una posizione che insiste sull'aspetto relazionale dei due momenti, piuttosto che sulla distinzione secca delle diverse fasi della produzione marxiana: materialismo e idealismo vengono concepiti dialetticamente e superati nell'orizzonte di una conoscenza critica del vissuto.<sup>93</sup> *Le matérialisme dialectique*, come ha opportunamente rilevato Stuart Elden, è parte integrante della lotta al dogmatismo: la lettura dialettica del rapporto tra Marx ed Hegel segnerebbe una presa di distanza dal dirottamento del marxismo verso una filosofia della natura orientata alla legittimazione dell'esistente e all'occultamento dei problemi teorici e pratici.<sup>94</sup> Alla luce

---

<sup>92</sup> Ivi p. 77, traduzione mia.

<sup>93</sup> Si veda H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique*, Paris, Puf, (1939) 1947; trad. it. a cura di A. Natoli, *Il materialismo dialettico*, Torino, Einaudi, 1949.

<sup>94</sup> Secondo Lefebvre, la deviazione del marxismo verso una filosofia della natura è parte di una manovra diversiva volta a occultare le problematiche sociali. Per una panoramica del problema si veda: S. Elden, *Understanding Henri Lefebvre, Theory and the Possible*, op. cit., p. 16-19. Per una ricostruzione della dialettica lefebvrina di questo periodo si veda: H. lefebvre, *Logique formelle, logique dialectique*, Paris,

di queste considerazioni, non stupirà come la teoria del quotidiano sia costruita attorno a una rete concettuale che la supporta e contribuisce a orientarla: «l'alienazione», «l'uomo totale», «la prassi». E negli anni Sessanta-Settanta: «l'urbano», «lo spazio-tempo», «la differenza». Tra queste, la rivisitazione lefebvrina dell'«uomo totale» cruciale per illuminare il momento intermedio. Come già precedentemente esposto, esso non si esplica più in unico momento risolutivo, ma è pensato come direzione da esperire gradualmente nel quotidiano. Una posizione, questa, legata all'esperienza della Resistenza e alle speranze di rinascita alimentate dalla Liberazione, immediatamente disilluse da una rinnovata organizzazione del capitalismo. Secondo Lefebvre, l'esigenza teorica e pratica di una rottura immediata e definitiva con il periodo bellico, per quanto umanamente comprensibile, peccherebbe di ingenuità intellettuale e politica finendo per assecondare il mito moderno della rivoluzione come gesto assoluto. Le brevi annotazioni marxiane sull'uomo totale, pur andando nella direzione dell'«appropriazione dell'uomo della propria essenza universale (*allseitiges Wesen*)», si rivelerebbero lacunose rispetto alle specificazioni che segnano il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà. Il «salto ineludibile» come una subitanea apparizione del comunismo per Lefebvre non ha significato se non supportato da una critica della vita in quanto tale capace di sondarne le contraddizioni. Da questa prospettiva lo iato tra «storia inumana» e la «storia umana» è attraversato da un divenire in cui elementi di discontinuità e di continuità coesistono in un unico processo. Contro una concezione progressiva e lineare della storia (evidente soprattutto negli scritti degli anni Sessanta-Settanta), Lefebvre propende per una visione in cui estinzione e crescita si alternano.<sup>95</sup> A suo avviso, pertanto, né la problematica della transizione né quella del soggetto che la abita potrebbero essere eluse. L'uomo totale viene ripensato come «limite» allo sviluppo infinito del sociale: «un orizzonte al di là del nostro orizzonte. È un limite, un'idea, e non un fatto storico».<sup>96</sup> Per definirsi, tuttavia, esso deve declinarsi storicamente e socialmente. Lungi dall'apparire come un *deus ex machina* risolutore delle conflittualità esistenti e dotato di tutte le qualità precedentemente sconosciute, l'«uomo totale» si definisce tramite un movimento dialettico relativo di cui

---

Éditions Sociales, 1947; H. Lefebvre, *Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Paris, Bordas, 1947; H. Lefebvre, *Le marxisme*, Paris, Puf, 1948; trad. it a cura di E. Pischel, *Il marxismo*, Milano, Garzanti, 1960.

<sup>95</sup> H. Lefebvre, Prefazione alla seconda edizione della *Critica della vita quotidiana*, vol I, op.cit., p. 75.

<sup>96</sup> Ivi, p. 78.



l'assoluto fornisce la direzione. Uno dei punti di maggiore forza del pensiero lefebvrino consiste proprio in una valorizzazione del particolare che non scade nel particolarismo: pur riconducendo le categorie marxiane a una conoscenza critica della vita quotidiana, egli non sminuisce mai l'importanza di un orizzonte chiamato a conferire senso e contenuto al momento intermedio. Lo schema alienazione-disalienazione viene dunque sottratto all'indeterminatezza tramite un'intensificazione dell'«umano» da esperirsi gradualmente nel quotidiano:

«O si vuole pensare filosoficamente e fondare l'umanesimo, o si vuole trascurare una simile riflessione approfondita, e si abbandona allora l'umanesimo alla contingenza e al caso. L'avanzamento, il progresso nell'umano non acquistano senso (ovvero ad un tempo *significazione e direzione*) che con la nozione di uomo totale. Ogni momento della storia, ogni tappa storicamente raggiunta, costituisce un tutto, così come ogni attività parziale, ogni potere praticamente conquistato; ogni *momento* contiene anche il suo grano di realtà umana che si libera e appare nel corso dello sviluppo ulteriore».<sup>97</sup>

Secondo Lefebvre, se la ragione dialettica nasce dall'irrazionale della natura, dalla vita sociale, sarebbe possibile integrare l'«alienazione» hegeliana nel materialismo storico e dialettico. Quest'ultimo, trasponendola sul piano pratico e razionale, non la leggerebbe più come fondamento assoluto della contraddizione, bensì come un aspetto della contraddizione e del divenire: «Hegel spiegava la contraddizione con l'alienazione, mentre Marx spiega l'alienazione con la contraddizione».<sup>98</sup> Essa, dunque, andrebbe pensata dialetticamente (in maniera universale e concreta), nella sua estensione e nella sua particolarità quotidiane. Tale operazione consentirebbe a Marx di superare sia l'astrazione di Hegel che la riduzione dell'uomo a un individuo limitato di Feuerbach che, fondando il proprio umanesimo sul mito della pura natura in cui oggetto e natura convivono armoniosamente, si sarebbe lasciato sfuggire, dell'uomo, la sua attività pratica. Nella sua riflessione, segnala il testo sul materialismo dialettico, l'oggetto non è prodotto

---

<sup>97</sup> Ivi, p. 79. Si veda anche il riferimento all'«uomo totale» in K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, op. cit.

<sup>98</sup> H. Lefebvre, Prefazione alla seconda edizione della *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op.cit., p. 81.

della prassi e dell'attività sociale ma è colto intuitivamente.<sup>99</sup> Feuerbach, dunque, pur sforzandosi di dimostrare il bisogno umano della relazione, non avrebbe compreso che le sue manifestazioni spontanee e affettive, evitando così di confrontarsi con un piano sociale. Per Lefebvre, invece, l'alienazione affonda le proprie radici nella vita concreta dell'uomo: in essa, l'esteriorità coincide con l'inclusione sociale e individuale per cui l'individuo si aliena durante il suo sviluppo: «l'alienazione è l'oggettivazione illusoria e insieme reale di un'attività che è essa stessa oggettiva ed esistente; è un momento dello sviluppo di tale attività, della capacità e della coscienza crescenti degli uomini».<sup>100</sup> L'individuo è sottomesso a forze esterne che tuttavia sono le sue stesse forze: superando la loro esteriorità raggiungerà il suo pieno sviluppo.

Lefebvre, in ultima analisi, intende mettere in guardia rispetto ai rischi di un uso singolare e speculativo delle categorie marxiane: nel primo caso esse di presterebbero a *détournements* individuali (chiunque potrebbe sentirsi alienato per le attività più disparate); nel secondo, si rischierebbe di avvallare un pensiero chiuso e sistematico dal sapore neo-hegeliano.<sup>101</sup>

#### **1.4 Oltre l'individuo privato. Contemplare le vette senza dimenticare la ricchezza della terra**

Individuati i primi vettori dello studio critico della vita quotidiana – «l'uomo totale» e l'«alienazione» –, Lefebvre procede a una presa di distanza dagli studi precedenti sull'ordinario nei quali registra la tendenza a una denigrazione della vita minuta. Adottando una metafora geologica consueta, egli mette in luce come, a partire dal XVII secolo, i momenti creatori della vita siano stati riservati alle vette mentre l'ordinario sia stato relegato, spregiativamente, alle paludi. Di contro, la lettura lefebvrina lo indica come «terra nutrice»<sup>102</sup>, che, per quanto spoglia e meno affascinante delle alture, conserva i propri misteri e le proprie ricchezze. Come osservato precedentemente, infatti, è proprio a questo livello che si concentrano i diversi aspetti che determinano le «attività superiori».

---

<sup>99</sup> Si veda H. Lefebvre, *Il materialismo dialettico*, op. cit. p. 68.

<sup>100</sup> Ivi. p. 69.

<sup>101</sup> H. Lefebvre, Prefazione alla seconda edizione della *Critica della vita quotidiana*, vol I., op.cit., p. 90.

<sup>102</sup> Ivi, p. 101.

La critica della vita quotidiana esige uno sguardo d'insieme sulla totalità dell'esistenza che comprende: l'analisi della vita lavorativa e dei diversi momenti che la compongono, secondo un'alternanza tra vecchio e nuovo che manifesta l'insofferenza per una concezione lineare del tempo e che comprende gli elementi ideologici (sia fondati che illusori), alcuni passati (tra cui il ruralismo e all'artigianato), alcuni legati a forme superate del capitalismo (le forme classiche della lotta di classe), altri relativi alle nuove forme assunte dal capitalismo (il monopolio, l'azione sindacale, le nuove forme della lotta di classe) e altri, ancora, legati al socialismo o al gruppo di appartenenza del lavoratore (corporativismo); e l'analisi della vita politica (della coscienza pubblica, quella di appartenere a una società o una nazione, la coscienza di classe). «Molti uomini e, anche la gente, in generale, *non sa molto bene come vive o lo sa male*»<sup>103</sup>, scrive Lefebvre riprendendo la problematica della coscienza già affrontata nei testi con Guterman. A suo avviso, infatti, l'uomo comune non istruito alla dialettica, è sottoposto a processi di mistificazione che inducono a una dilatazione della distanza tra «vissuto» e «reale», tra «forma» e «contenuto». Solo lo studio critico di tali specificazioni renderebbe possibile un graduale processo di disalienazione per cui:

«l'occhio umano non è più l'organo per il quale un animale inquieto o soddisfatto, incessantemente all'erta, esplora una natura sempre piena di pericoli o di prede. Diviene mediatore tra una coscienza e un mondo formato, accogliente. Divenendo mezzo, lo sguardo diviene fine: gioia, riposo, pienezza, comunicazione.»<sup>104</sup>

Al filosofo impegnato nella vita e che non si innalza più al di sopra di essa, spetta tracciare questo movimento. Lontana dal fermarsi alla contemplazione dello dispiegarsi della natura umana, la ricerca ne partecipa attivamente allontanando il pensiero dal ripiegamento individuale borghese e da quello legato un meraviglioso di stampo *rimbaudiano*. Le pagine introduttive del primo volume della *Critica* criticano severamente la letteratura sprezzante della vita quotidiana alla quale riconducono l'opera di Flaubert, Rimbaud e Baudelaire. In quest'ultimo, in particolare, Lefebvre rintraccia

---

<sup>103</sup> Ivi, p. 110.

<sup>104</sup> Ivi, p. 112.

un'exasperazione della dualità umana (spirito-materia, individuo-folla, bene-male) che rimanda al bizzarro, al misterioso, all'angoscia: «richiama al pensiero lo chock, la scossa nervosa generatrice del Bizzarro. Rinnega, *en passant*, l'Uomo, la maturità, la forza, a profitto del mito dell'Infanzia, corollario del Meraviglioso».<sup>105</sup> In esso, egli registra una sorta di «dialettica rovesciata», sclerotica, cerebrale e volutamente dimentica della realtà sociale. Quanto a Flaubert, egli costituirebbe un esempio negativo per l'insistenza sull'insuccesso e per l'appello all'inconscio, pretenziosamente primitivo, invocato per riabilitare un'individualità parassitaria, incapace di dare senso alla propria esistenza. Rimbaud, invece, cavalcando l'onda del genio fanciullo, scadrebbe nell'allucinazione: poetizzando il reale, finirebbe con il perdere il contatto tra se stesso il mondo assecondando una follia di tipo estatico. Le pagine della *Critique* al riguardo sono dure, non perché imbevute di moralismo, ma perché in questi autori Lefebvre intravede un'occasione mancata: pur radicandosi in un'esigenza di cambiamento quotidiano, il meraviglioso moderno finirebbe per trasfigurarli attraverso il sogno e l'evasione. Imbellettata da un manto onirico, la vita quotidiana diventa così accettabile. Quanto al movimento surrealista, con il quale, negli anni Venti, alterna momenti di tensione a momenti di collaborazione, viene definitivamente condannato per la sua incapacità di tradursi sul piano politico, tramite una progettualità precisa<sup>106</sup> Persino il dadaismo, apprezzato in gioventù per la sua carica eversiva, ora viene tacciato di anarchismo. Ad accomunare le due correnti, una confusione voluta tra «rivoluzione spirituale» e «rivoluzione dell'uomo». Nella critica dadaista a ogni tipo di metodologia e al pensiero diretto volto a evitare qualsiasi controllo della ragione, la *Critica* scorge un «hegelismo primario»<sup>107</sup> basato sulla fede in una spontanea risoluzione dei contraddittori di sogno e realtà. Le promesse di una vita rinnovata si infrangono nell'indeterminatezza della fantasia; «nel nuovo meraviglioso, niente di nuovo e niente di meraviglioso»<sup>108</sup>, sentenza Lefebvre, diagnosticandogli lo stesso spirito decadente di Baudelaire e di Rimbaud: la nostalgia della fanciullezza del bergsonismo unito a uno spirito elitarista tipicamente

---

<sup>105</sup> Ivi, p. 124.

<sup>106</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op., cit. p. 127. Si veda anche H. Lefebvre, *Il tempo degli equivoci*, op. cit., pp. 43-50.

<sup>107</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 130.

<sup>108</sup> Ibidem.

parigino. La *Critica* individua tre tratti caratteristici del meraviglioso surrealista: una confusione sistematica che rende le immagini del mondo instabili e provvisorie tramite un'esasperazione della dualità che asseconda la follia; il richiamo al bizzarro, all'insolito, allo smarrimento; l'assunzione di una forma rovesciata della realtà che tende a decentrarla. Il bizzarro, in particolare, facendo interagire conosciuto e sconosciuto tramite un senso di familiarità corrotta, non farebbe che provocare un'eccitazione momentanea del triviale. Un estetismo elitario, dunque, che mirerebbe a imporsi come sentimento dominante della vita quotidiana. Per Lefebvre, abbandonati da tempo gli slanci dello spirito degli anni Venti, la proposta risulterebbe del tutto inaccettabile, poiché, traducendosi in un'attrazione fatale per l'insolito, non farebbe che assecondare la confusione mentale e schizofrenica prodotta dalla modernità: il ripiegamento individuale che in Baudelaire tocca l'isteria, in Rimbaud la sregolatezza e nel surrealismo la paranoia. Ne consegue uno stato di semi-nevrosi in cui l'intellettuale indugia volentieri allontanando «dalle sue labbra il calice amaro di una vita quotidiana effettivamente insopportabile e che tale resterà fino a quando essa non sarà trasformata, e la coscienza non sarà fondata su nuove basi». <sup>109</sup> Le manifestazioni estetiche del moderno, infatti, veicolerebbero una sorta di *impasse* fondata sulla perenne attesa dello straordinario che, alimentando speranze prontamente disilluse, produce un'insoddisfazione costante e quotidiana. <sup>110</sup> Ne risulta una patologia conscia e alimentata «riflesso del suo distacco e mirante a conservarlo» <sup>111</sup> che consente un allontanamento fittizio da una quotidianità opprimente. All'impegno per la trasformazione della realtà, l'individuo privato sostituisce la propria, resa accettabile dalla ricerca di continue emozioni. L'intellettuale moderno si chiude così nel proprio cerchio (vuoto) in perpetua e agonizzante attesa del miracolo esterno, sopraffatto da un'inquietudine costante. <sup>112</sup>

«Tutto cospira: la vita, la scienza, l'ideale e l'idea dell'amore, con il grande mago del mondo occidentale - il denaro - per suscitare nel giovane sensibile e lucido, colto e dotato per le "Belle lettere" un

---

<sup>109</sup> Ivi, p. 138.

<sup>110</sup> Per uno sviluppo di questi temi si veda: G. Gardiner, «Henri Lefebvre and the "Sociology of boredom"», op. cit., pp. 37-62.

<sup>111</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 139.

<sup>112</sup> Ibidem.

sentimento di inquietudine e insoddisfazione che non trova il suo oggetto, l'occasione di calmarsi che nello strano, il bizzarro, lo straordinario. Aggiungete a tutto ciò che i nervi e i sensi hanno bisogno di shocks e il cuore di brividi nuovi; che il pensiero squilibrato vuol definire il suo oggetto in una scossa sensoriale e nervosa; che una certa pigrizia e orrore del lavoro (così chiaramente, così brutalmente espresso da Rimbaud e dai surrealisti) vietano d'abbordare le ricerche compromettenti e consigliano di attenersi ai surrogati facili e immediatamente vendibili dell'antico mistero: ci si spiegherà allora molto bene il culto del bizzarro e del suo successo»<sup>113</sup>.

Il reale diventa magico: ozio e inattività creano una duplicità affascinante e seduttiva per cui l'interesse per l'ordinario non trova più spazio. Lefebvre – con un gesto dal sapore nietzscheano – individua l'impotenza come tratto caratteristico di questo tipo umano, votato al misticismo. La *Critica* lefebvrina pertanto, prende le distanze da tutte le manifestazioni letterarie che misconoscono il momento intermedio preferendogli la contemplazione estatica e le ricerca del suo mistero: paradossalmente, lungi dall'inseguirlo nelle fondamenta, “sporcandosi le mani” con la materia specificamente umana che vive il quotidiano, esse lo cercherebbero nell'esotismo, nelle vette del pensiero, nella metafisica, nel «nulla liberatore»<sup>114</sup> dalla trivialità dell'esistenza.

L'attacco lefebvrino coinvolge tutte le espressioni solipsistiche del periodo tra cui, l'esistenzialismo di Sartre. Con quest'ultimo, Lefebvre intratterrà rapporti diffidenti e sporadici alternando attacchi dai toni molto aggressivi – come nel testo del 1946 *L'existentialisme* che egli stesso ne *La somme et le reste* sconfesserà – a rimproveri tardivi di alleanze mancate. Ciononostante, a mio parere, una volta mitigato il soggettivismo radicale degli anni Trenta a favore di una declinazione delle categorie esistenziali entro la cornice marxista, la comunicabilità tra i due approcci – se non altro sul piano di una filosofia della prassi e su quello della lotta al dogmatismo – è di tutta evidenza.<sup>115</sup> Quanto all'interazione personale tra i due, Sartre attribuirà e a Lefebvre il

---

<sup>113</sup> Ivi, p. 139.

<sup>114</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 144.

<sup>115</sup> Rimando ai prossimi capitoli per un approfondimento del rapporto tra i due filosofi. Per quanto riguarda lo “smarcamento” sartriano dal dogmatismo in direzione di una prassi politica che non dimentica le

metodo «progressivo-regressivo», mentre quest'ultimo, in un'intervista, lamenterà l'indifferenza sartriana rispetto all'opposizione interna al Partito, in particolare quella relativa alla disputa sull'alienazione: «ci si rimproverava di restare nel Partito, invece di appoggiare la nostra azione. Lo scopo di questa gente di sinistra era di dissociare il Partito, non di mutarne la direzione. Di qui il fallimento. Mancanza di analisi politica, di perspicacia. Non ho perdonato a Sartre questa indifferenza»<sup>116</sup>. Il punto di maggiore distanza tra i due approcci riguarda l'idea sartriana di una «libertà esistenziale» che, a parere di Lefebvre non farebbe che veicolare un anarchismo non troppo distante dalle tendenze romantiche del primo dopoguerra. Per quanto riconosca a Sartre l'inevitabile impegno politico, egli rintraccerà sempre uno scollamento tra la vita e la teoria; tra il coraggioso *engagement* politico e la proposta teorica nella quale riscontra un pessimismo inamovibile rispetto al sociale.<sup>117</sup> Lefebvre insiste sulla necessità di esplorazione del quotidiano secondo una prospettiva marxista che non indugia nell'anarchismo: tanto la celebrazione reazionaria che conduce all'evasione e alla nostalgia che quella *gauchiste* imperniata sul rifiuto totale e perseverante della vita, impedirebbero lo studio concreto delle sue determinazioni. Solamente l'analisi dialettica consentirebbe di diradare la sensazione di apparente intimità che la avvolge – ciò che è familiare, afferma Lefebvre rielaborando la formula hegeliana «*Was ist bekannt ist nicht erkannt*»<sup>118</sup>, non è necessariamente il più conosciuto – prendendo coscienza dell'alienazione.<sup>119</sup> E poiché il

---

potenzialità del soggetto si veda L. Basso, *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre*, Ombre Corte, Verona, 2016.

<sup>116</sup> Ivi, p. 113.

<sup>117</sup> Per un approfondimento generale sull'esistenzialismo francese post-bellico si veda: M. Poster, *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser*, Princeton University Press, 1975, p. 55

<sup>118</sup> H. Lefebvre, Prefazione alla seconda edizione della *Critica della vita quotidiana*, vol I, op. cit., p.18 La formula originale hegeliana sarebbe «*Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt*».

<sup>119</sup> Si veda: H Lefebvre, Prefazione alla seconda edizione della *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., pp- 19-34. Lefebvre si riferisce al teatro brechtiano e al *Vermfremdungseffekt* che produce nello spettatore consentendogli di prendere coscienza dell'alienazione. Nel teatro di Brecht, infatti, Lefebvre registra una presa di distanza dalle manifestazioni puramente estetiche dell'arte e un richiamo alla partecipazione e all'identificazione: «Brecht scioglie le contraddizioni della vita quotidiana e ce ne libera. Poiché la magia gioca un ruolo immenso nella vita quotidiana; tanto nelle identificazioni e partecipazioni emozionali agli «altri», che nei mille piccoli riti e gesti adottati da ciascuno, da ogni famiglia, da ogni gruppo. Ma nella vita

marxismo non può ridursi a una mera presa di coscienza del mondo, il filosofo rinasce come uomo d'azione, politicamente impegnato in una ricerca che approfondisce le diverse forme del vivere. Cambiamento soggettivo e cambiamento oggettivo, conoscenza e realizzazione dell'umano convergono così in unico processo: la dialettica si spoglia delle vesti astratte a favore di un pensiero-azione dichiaratamente "di parte":

«Vedo "concretamente" come gli esseri umani sono mistificati, ingannati, annichiliti, obnubilati, allorquando combatto questa alienazione multiforme; sorprende meglio come certi atti, certe parole, mi strappano a me stesso per nutrire il vampiro, la «sostanza» che non è precisamente nulla, poiché è appunto «l'altro» dell'umano, la negazione, l'umano gettato alle critiche e all'abisso della morte».<sup>120</sup>

La realizzazione quotidiana dell'umano, quindi, esige tempo ed esercizio: occorre abbandonare la metafisica e le formule astratte del pensiero a favore di una presa di coscienza dialettica della vita. Lefebvre invita l'intellettuale moderno ad abbandonare la propria torre d'avorio per un impegno nel mondo volta alla sua trasformazione. La vanità letteraria fine a se stessa, infatti, non apporterebbe alcun cambiamento: solo l'azione consentirebbe di apportare l'equilibrio necessario a superare la polarizzazione estetica tra «vita nera o vita rosa».<sup>121</sup>

### **1.5 Alienanti fughe dal quotidiano: il tempo libero e l'erotismo moderno**

Se storicamente il tempo libero è stato affrontato prevalentemente in termini antagonistici rispetto al lavoro, la *Critica* segnala come la modernità ne abbia progressivamente stravolto i connotati assimilandolo, per mezzo di una passivizzazione crescente, al momento lavorativo. A parere di Lefebvre, infatti, l'esteriorità reciproca dei diversi elementi che compongono il quotidiano – «vita privata», «vita lavorativa» e

---

pratica come nella ideologia, questa magia significa solamente le illusioni degli uomini su loro stessi, e la loro impotenza. E la vita quotidiana si definisce contraddittoriamente: illusione e verità, potere e impotenza, intersezione del settore che l'uomo domina con quello che sfugge al suo dominio» (H. Lefebvre, Prefazione alla seconda edizione della *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p.16).

<sup>120</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 211.

<sup>121</sup> Ivi, p. 214.



«tempo libero» – tenderebbe a ricalcare la scissione alienante del soggetto. Mentre a un livello di complessità inferiore del capitalismo il momento del non-lavoro tendeva a non assecondare l'esigenza di «rottura» con una *routine* percepita come opprimente, negli anni Cinquanta, egli registra l'esplosione di un bisogno generalizzato di tempo libero, prontamente sfruttato da tecniche e macchine commerciali di ultima generazione. Individuali o collettive, nuove o vecchie che siano le nuove forme assunte dalla dimensione non lavorativa si connotano in virtù del loro carattere distraente, liberatorio e rilassante, rispondendo a una necessità riequilibrante rispetto alle preoccupazioni e alle tensioni della vita quotidiana. La dimensione compensatoria è decisiva: il lavoratore cerca nei momenti liberi la soddisfazione perduta sul fronte privato e lavorativo, rendendosi vulnerabile alla produzione di nuove immagini rovesciate nelle quali «il laido diventa il bello, il vuoto il pieno, il sordido il grande».<sup>122</sup> Da questo punto di vista, l'hobby immediatamente accessibile e l'erotismo moderno svolgono una funzione assimilabile al meraviglioso: assecondare un'esigenza di fuga da una quotidianità pesante e monotona. L'ostentazione del corpo femminile, ad avviso dell'autore, non è biasimabile perché immorale o corrottrice, ma perché priva di quell'autenticità «che suppone bellezza o grazia, ardore o pudore, potere sull'oggetto del desiderio e compimento»<sup>123</sup>, perduta a favore di un erotismo stanco e meccanico. Nell'analisi del tempo libero risuona l'eco della critica all'esotismo: permeato dalla ricerca del sempre nuovo e del meraviglioso, esso non farebbe che tornare all'ordinario per alimentarne gli aspetti più prosaici, noia e insoddisfazione cadendo nuovamente nell'alienazione. Il problema dell'umano, dunque, è ora duplice: tempo del lavoro e tempo del non lavoro cadono nella stessa scura quotidianità, poiché l'alienazione del lavoratore non è che una parte di quella totale; all'organizzazione razionale del lavoro corrisponde quella del tempo libero.<sup>124</sup> Lefebvre propende per un'interpretazione per la quale le due dimensioni si supportano reciprocamente diventando estranee solo relativamente.<sup>125</sup> Pertanto, il tempo libero

---

<sup>122</sup> Ivi, p. 41.

<sup>123</sup> Ibidem.

<sup>124</sup> Ivi, p. 43.

<sup>125</sup> Per un *excursus* sulle diverse concettualizzazioni sociologiche del tempo libero si veda: N. Samuel, «L'approche sociologique de l'étude du loisir» *Noröis*, 120/1 (1983), pp. 497-501.

appare come un «non-quotidiano nel quotidiano»<sup>126</sup>, altro rispetto all'ordinarietà dell'esistenza e tuttavia a essa il più inserito e più prossimo possibile, mentre i diversi compartimenti della vita si costituiscono come un tutto, una «struttura globale».<sup>127</sup> In questo senso, per quanto sapientemente sfruttato da parte capitalistica, esso, come parte della vita quotidiana, rimane attraversato da delle virtualità ineliminabili. Non a caso, posta la prossimità dei due settori, la *Critica* segnala un'esigenza di analisi delle diverse modalità assunte dal tempo libero – parco divertimenti, televisione, ecc. – atta a mostrare le reciproche incursioni tra i due momenti. Un approccio autenticamente dialettico al problema dovrà preoccuparsi di fare emergere il positivo e il negativo in vista della ricomposizione delle sue parti, poiché «il riposo non può passare per la semplice interruzione dell'attività – o il contrario dell'attività – che in una vita dispersa alienata, una concezione non dialettica della vita».<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> H. Lefebvre, Prefazione alla seconda edizione della *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 47.

<sup>127</sup> Ivi, p. 48.

<sup>128</sup> Ivi, p. 132.

## Capitolo II

### Per una teoria critica della vita quotidiana

#### 2.1 Mappare i possibili: la degenerazione della vita quotidiana

Tutta la produzione lefebvriana si caratterizza per un incessante appello ai possibili. Tanto che la definizione stessa di alienazione – di cui, nel primo capitolo, ho tentato di mostrarne l'evoluzione – è costruita attorno a una molteplicità di fattori che sinergicamente concorrono al blocco delle possibilità dell'umano.<sup>1</sup> Sulle tracce di Nietzsche, la proposta lefebvriana tenta di riportare la potenza svilita dell'uomo «nell'umile dettaglio della vita»<sup>2</sup>, scalfendo la presunta immutabilità della vita di tutti i giorni che, scandita dal gesto ripetitivo del lavoro, è permeata da un'apparenza di eternità. Se in una vita quotidiana abbandonata al grigiore della serialità capitalistica pensare positivamente il cambiamento risulta quantomeno complesso, Lefebvre assume una prospettiva rovesciata mostrando, forte degli anni traumatici del secondo conflitto mondiale appena trascorso, come questa possa degenerare. La riflessione dunque è giocata su due piani: quello dello scadimento e quello del progresso della vita. Un'assunzione aprioristicamente ottimista del progresso, infatti, risulterebbe cieca rispetto alla controparte negativa che lo caratterizza: l'alienazione. L'avanzamento tecnico ed economico promesso dal capitalismo infatti risponde alle esigenze del profitto e raramente interseca le esigenze sociali della popolazione. La magnificenza dei palazzi lascia spazio ai tuguri delle periferie, non distanti delle dighe e dalle centrali elettriche le

---

<sup>1</sup> Si veda R. Hess, *Henri Lefebvre et la pensée du possible. Théorie des moments et construction de la personne*, Parigi, Anthropos, 2008.

<sup>2</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 262. Si veda anche: H. Lefebvre, *Nietzsche*, Paris, Éditions sociales internationales, 1939; H. Lefebvre, *Hegel – Marx – Nietzsche ou le royaume des ombres*, Tournai, Casterman, 1975.

campagne restano prive di illuminazione, registra Lefebvre.<sup>3</sup> Il Giano bifronte del capitalismo palesa la verità dello sfruttamento: nelle realtà sociali il presunto progresso che apporta agisce malamente modificandole solamente in termini di rendimento. Più che distribuire ricchezza, dunque, il capitale non farebbe che alimentare le condizioni che favoriscono il «ritardo della vita sulle sue possibilità»<sup>4</sup>, comportando un crescente allontanamento della potenza del pensiero dall'ordinario. Quanto alla tensione tra città-campagna, essa viene letta come polarizzazione tra solidarietà e individualità senza, tuttavia, ricalcare i termini di un'identificazione esatta. Nella lettura lefebvrina, la città, per quanto percorsa da un individualismo predominante, pone le condizioni di possibilità per la formazione di contro-spazi, mentre, la rinnovata solidarietà nelle fabbriche e la rinascita delle comunità nei quartieri operai fanno sperare alla possibilità di un orizzonte *altro* rispetto a quello imposto dal capitalismo. Alla critica della vita quotidiana spetta rintracciare queste conflittualità. Per farlo, essa deve letteralmente “entrare” nella vita di questi quartieri, spogliarsi di ogni astrazione individualistica e osservarne l'andamento quotidiano. Registrare tali movimenti comporterebbe innanzitutto una presa di distanza dall'idea pretestuosa della banalità della vita. La tensione tra banalità e dramma che la caratterizza è giocata da Lefebvre tramite la messa a fuoco della realtà tragica dei campi di concentramento letta attraverso la lente dell'assurdo: «Il mito della banalità si dissipa per il fatto che il mistero apparente si rivela in una banalità reale, e che la banalità apparente si rivela nell'apparentemente eccezionale».<sup>5</sup> Nel tentativo di trovare risposta alla sistematica crudeltà della macchina nazista, i racconti dei sopravvissuti – Lefebvre cita le testimonianze di Pelagia Lewinska e di David Rousset – si sarebbero raccolti attorno al contrasto tra l'assurdità vissuta e la percezione di una razionalità rigida che la governa. Per Lefebvre i due piani, esasperati nell'esperienza del campo, conviverebbero nella vita di tutti i giorni secondo una concezione per cui il mistero sociale, placato dal senso di tranquillità che accompagna la familiarità, definisce la modernità stessa:

«nella fabbrica, negli uffici di un'amministrazione, in un tribunale in caserma o, semplicemente, in una grande città, un meccanismo

---

<sup>3</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 265.

<sup>4</sup> Ivi, p. 266.

<sup>5</sup> Ivi, p. 276.

implacabile funziona. E la Ragione umana non appare che come ragione inumana, lontana, terrificante: barbarie scientifica».<sup>6</sup>

Per spiegare a fondo il concetto della trasposizione della potenza dell'uomo al di fuori di esso, Lefebvre traccia una linea di continuità tra l'«universo concentrazionario»<sup>7</sup>, così frequente nella letteratura del secondo dopoguerra, e la produzione kafkiana. In testi come *Il Castello* egli rinviene, nella messa in scena di un'assurda ordinarietà, l'essenza stessa della *vie quotidienne* per cui il potere che avvinghia la vita del protagonista K, brutale, nascosto e inesorabile, offrirebbe un spaccato esaustivo del moderno. L'esistenza dell'uomo comune che affolla le fabbriche delle città industriali, ad avviso di Lefebvre, è determinata da una molteplicità di contraddizioni irrisolte, «ugualmente inumane»<sup>8</sup>, tra cui spicca quella tra assurdo e ragione. Il riferimento a una sorta di ordinarietà dello straordinario, che nell'esempio proposto assume in negativo le sembianze angoscianti del campo, è posto dalla *Critica* in diretta opposizione all'interpretazione eccezionale di tali esperienze, tanto da assimilare Auschwitz alla città capitalista. Una sovrapposizione, questa, fondata sulla stratificazione gerarchica del campo: la remota possibilità di un miglioramento delle condizioni di vita seguirebbe un ordine rigido, esclusivamente a beneficio delle classi superiori:

«(...) il fascismo rappresenta il caso limite del capitalismo, e il campo di concentramento il caso limite della città moderna, della vita industriale. Le mediazioni tra le nostre città e il campo di concentramento possono essere numerose: i baraccamenti dei minatori, quelli dei villaggi provvisori per operai, i villaggi dei lavoratori coloniali...il rapporto è lo stesso!».<sup>9</sup>

Paradossalmente, quindi, il momento più oscuro della storia europea, svelerebbe, mostrando la degenerazione delle sue possibilità, l'essenza stessa della vita quotidiana.

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 281.

<sup>7</sup> Ibidem

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ivi, p. 283.

La difficoltà di comprendere (e di immaginare) lo scadimento del quotidiano viene attribuito da Lefebvre a una mancanza di metodo dialettico che induce il soggetto moderno ad accettare passivamente lo stato di cose presenti, senza presentire in esse il cambiamento (sia negativo che positivo). Da questa prospettiva, *La Critica* tenta un'anticipazione delle possibilità dell'umano, guardando al futuro a partire dal presente: non si tratta tanto di pensarlo quantitativamente (come mero aumento delle potenzialità dell'uomo), ma di tracciarne le virtualità qualitative in direzione di una nuova attitudine dell'uomo verso se stesso che colmi il contrasto tra il reale e il possibile. L'esistenza moderna, infatti, si caratterizzerebbe per una trasposizione della potenza al di fuori della vita stessa sostenuta da un ripiegamento solipsistico disimpegnato. Il progetto della *Critica*, dunque, si rivolge contro l'individuo, inducendolo a spogliarsi delle vesti private che ne farebbero «una finzione, un mito da democratici borghesi, una forma vuota e negativa, una gradevole illusione di ogni grano di sabbia umana».<sup>10</sup> All'uomo “privato” la *Critique* sostituisce quello sociale: a una crescente oggettivazione corrisponderebbe infatti una crescente soggettivazione; quanto più l'essere umano diventa sociale, tanto più sviluppa e affina la propria coscienza. Presentire il cambiamento richiederebbe tuttavia un nuovo sguardo sul mondo e una nuova “cassetta degli attrezzi” capace di segnalare il progresso e lo scadimento della vita. A tale proposito, la filosofia, come ho segnalato precedentemente, è chiamata a spogliarsi della propria dimensione speculativa trovando nuovo slancio come «denunciatrice dell'alienazione»<sup>11</sup> e «accusatrice dell'inumano»<sup>12</sup>, portando la questione dell'«uomo totale» all'altezza della vita di tutti i giorni. In questa direzione, il primo volume della *Critica della vita quotidiana*, stila un programma che prevede:

- 1) un confronto metodico tra il passato e la vita moderna e tra quest'ultima e i possibili atto a illuminare gli ambiti impoveriti e quelli potenzialmente rivoluzionari;
- 2) uno studio concreto dei termini oppositori individuati dialetticamente: banalità-eccezionalità; quotidianità-festa; serietà-gioco. Essa dovrà inoltre approfondire il rapporto tra questi termini leggendo l'eccezionale con la lente del banale e viceversa

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 286.

<sup>11</sup> Ivi, p. 287.

<sup>12</sup> Ibidem.

comprendendo la critica della festa e delle sue manifestazioni artistiche e poetiche tramite la realtà;

3) un confronto con la morale, la psicologia, la filosofia, la letteratura in cui la filosofia emerge come critica indiretta della vita, e della vita come critica diretta della filosofia.

4) l'analisi tra i gruppi e gli individui che, a suo avviso, sfuggono all'esame delle scienze particolari. Abbandonate le astrazioni, a parere di Lefebvre, rimarrebbe infatti un «fondo oscuro»<sup>13</sup> da cui prendono forma le attività superiori.

Le indicazioni metodologiche qui proposte, per quanto solamente abbozzate, forniscono una prima formulazione della direzione auspicata dallo studio critico dell'ordinario. Il secondo volume, *Critique de la vie quotidienne, Fondements d'une sociologie de la vie quotidienne* edito nel 1961, infatti, ne raccoglie l'eredità, mettendo in campo un'enorme griglia metodologica atta all'esplorazione di questo piano.<sup>14</sup> Tuttavia, per quanto i primi lavori segnino in parte una cesura rispetto alle preoccupazioni filosofiche degli anni a venire, essi inaugurano una traccia sui cui Lefebvre ritornerà, più o meno intensamente e in base alle urgenze del presente, a più riprese. La tensione tra passato-presente-futuro, infatti, cuore del capitolo finale del primo volume, rimane un punto fermo di tutta la filosofia del quotidiano di Lefebvre. Allo stesso tempo, la dialettica tra la contemporanea piattezza e straordinarietà dell'esistenza che comporta l'analisi approfondita e integrata tra i momenti più "alti" e quelli più "bassi" della vita trova ulteriore esplicitazione nel secondo volume relativamente alla «teoria dei momenti» e all'idea, che percorre tutta l'opera lefebvrina, di una sorta di eccedenza alla serialità capitalistica, mai pienamente sussunta, che trova espressione nell'arte, nell'amore, nel gioco. In Lefebvre, infatti, il riferimento alla *poiesis*, alla riappropriazione utopica di una dimensione estetica, a un'arte di vivere che mira a consolidarsi non solo come mezzo ma come fine – l'uomo deve considerare la propria vita «non quale mezzo per un "altro" fine, ma come suo proprio fine»<sup>15</sup> – è una costante. Dai primi contatti con i surrealisti, la dimensione estetica del godimento come antidoto all'alienazione trova ulteriore esplicitazione negli scritti

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 290.

<sup>14</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit.; S. de Simoni, «Trasformare la vita. La filosofia del quotidiano di Henri Lefebvre», op., cit., p. 53.

<sup>15</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I., op. cit., p. 230.

sull'urbano e nella collaborazione felice – ma dall'esito infausto – con i situazionisti.<sup>16</sup> Il discorso sui possibili, dunque, chiama in causa più variabili e obbliga, come di consueto, a uno sguardo trasversale sul lavoro lefebvriano. Innanzitutto, questa sorta di eccedenza rispetto al capitale, di cui, nel primo volume della *Critica* si registrano solo brevi accenni, viene sistematizzata nel secondo volume che, in concerto con *La vie quotidienne dans le monde moderne*, pubblicato nel 1968 e parzialmente tradotto in italiano da Paolo Jedlowski e Amedeo Vigorelli dieci anni più tardi, approfondisce sia l'idea del quotidiano come residuo alle attività superiori che quella del legame inscindibile tra modernità e vita quotidiana. Al fine di sviluppare ulteriormente questo secondo punto, l'anno successivo all'edizione del secondo volume della *Critique*, Lefebvre pubblica *Introduction à la modernité*, confermando la genesi specificamente moderna della vita minuta.<sup>17</sup> Se i primi lavori, inoltre, privilegiano l'approfondimento dei concetti di «alienazione» e di «mistificazione» in direzione di un'analisi teorica del fascismo che chiama in causa un uso politico del pensiero marxiano, nei lavori a seguire si assiste, contestualmente ai cambiamenti della società francese degli Sessanta, a una maggiore precisione analitica. Lo sviluppo di una teoria critica della vita quotidiana, infatti, si snoda intrecciandosi, da una parte, con i rapporti non sempre pacifici con il Partito e in generale, con il marxismo in patria, e dall'altra con la necessità di procedere alla sistematizzazione di una «teoria dei bisogni» nella società del consumo che auspica il riassorbimento del quotidiano nelle

---

<sup>16</sup> Dopo una collaborazione proficua negli anni Sessanta, evidente nell'affinità teorica e concettuale tra l'idea lefebvriana di «momento» con quella situazionista di «situazione», i rapporti andranno degenerando. Per un approfondimento delle influenze reciproche tra Lefebvre e i situazionisti si veda: A. Merrifield, *Lefebvre and Debord: a Faustian fusion* in K. Goonewardena, S. Kipfer, Milgrom, Schmid, (a cura di) *Space, Difference, Everyday Life: reading Henri Lefebvre*, Routledge, London and New York, 2007 pp. 176-190.

<sup>17</sup> Si veda: H. Lefebvre, *Introduction à la modernité*, Paris, Éditions des minuit, 1962; H. Lefebvre, *Le materialisme dialectique* Paris, Alcan, 1939 (edizione distrutta nel 1940), trad. it. a cura di A. Natoli, *Il materialismo dialettico*, Torino, Einaudi, 1975; H. Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968, trad. it a cura di P. Jedlowski e A. Vigorelli, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, Milano, Il Saggiatore, 1978 (la traduzione italiana è parziale, ma rispetto all'edizione francese, vede l'aggiunta di un saggio pubblicato a due riprese sulla rivista *Homme et société* tra il 1971 e il 1972. Si veda: H. Lefebvre, «La reproduction de rapports de production», *Homme et société*, 22(1971) e 23(1972), pubblicato successivamente ne: H. Lefebvre, *La survie du capitalisme. La reproduction de rapports de production*, Paris, Anthropos, (1973) 2002.



«attività superiori». Se nei primi lavori quest'ultimo è inteso come luogo della mediazione tra naturale e l'umano in cui si avviene la produzione di rapporti sociali e l'autoproduzione dell'uomo – tesi proposta a partire da *Le materialisme dialectique* e che riprende il concetto marxiano di produzione in senso forte –, nella seconda *Critica*, pur tenendo fermo l'approccio antropologico del primo periodo, l'analisi si tinge di tinte fosche a seguito di quella che Lefebvre, in concerto con Debord, chiamerà una vera e propria «colonizzazione della vita quotidiana».<sup>18</sup>

## **2.2 La colonizzazione dell'ordinario: la messa a punto di una «teoria dei bisogni» e di una «dialettica dei desideri»**

A partire dai primi anni Sessanta, Lefebvre procede a una revisione parziale della ricerca sul quotidiano: abbandonato l'ottimismo della Liberazione e l'ambiguità definitoria dei primi lavori – in cui, come già precedentemente esposto, il *focus* analitico è rivolto principalmente alla «teoria dell'alienazione» in funzione anti-fascista – nei lavori successivi, a fronte dei cambiamenti accorsi nella società francese e a una nuova strutturazione dei rapporti sociali a opera del capitalismo, la definizione di una teoria critica della vita quotidiana assume tratti più precisi. Per ammissione stessa di Lefebvre, il quotidiano, nei quindici anni che separano il primo volume dal secondo, subisce delle trasformazioni notevoli che necessitano di una revisione della sua prima formulazione. A suo parere, infatti, quest'ultima, lontana dall'essere stata assorbita dalle «attività superiori» – tecnica, storia, politica –, avrebbe mantenuto il proprio peso teorico e politico specifico, aggravando alcuni aspetti e migliorandone altri. Un esempio su tutti: la tecnologia. Lefebvre segnala come tale cambiamento, per quanto penetrando nelle case dei francesi abbia innegabilmente contribuito ad alleggerire il carico di lavoro domestico a cui le casalinghe devono far fronte, di certo non ha portato a una trasformazione radicale della vita quotidiana. A suo avviso, pur migliorando sensibilmente la vita delle lavoratrici domestiche, l'apporto della tecnologia rimane vincolato a un sistema che, in ultima istanza, risponde alla legge dello sviluppo ineguale: «tra il quotidiano e l'alta tecnicità

---

<sup>18</sup> Si veda H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit. Sul rapporto tra quotidiano e colonizzazione si veda anche A. Raulin, *La vie quotidienne entre colonisation et émancipation*, in *Henri Lefebvre. Une pensée devenue monde?* Paris, L'Harmattan, 2012.

intercorre la stessa distanza – lo stesso abisso – che tra i crediti investiti nella produzione di guerra o nell’esplorazione cosmica e i crediti accordati per la costruzione di nuove città». <sup>19</sup> Solo il momento rivoluzionario riuscirebbe a lacerare la quotidianità seriale del capitalismo, riducendo lo scarto moderno tra il vissuto e lo storico e facendo convogliare in un unico momento i diversi elementi della totalità. Passata questa effervescenza, i singoli momenti di separerebbero nuovamente, determinando un nuovo distacco del quotidiano. La sfida teorica e politica del secondo volume, dunque, è quella della messa a punto di una griglia di analisi capace di mantenere il *focus* sulla vita quotidiana mostrandone la specificità storico-politica e valorizzando la dimensione micro-sociale senza rinunciare a uno sguardo d’insieme sul moderno. A tale scopo, l’autore riprende il programma di ricerca abbozzato nel primo libro della *Critique* elaborando una «teoria dei bisogni», finora solamente evocata. A partire dalla definizione dell’uomo come «essere di bisogno» <sup>20</sup> che tramite la privazione e la mancanza prende coscienza del suo essere nel mondo iniziando attivamente a lavorare e a creare, Lefebvre procede alla definizione di una teoria delle diverse situazioni dell’uomo sociale. Il bisogno è associato alla libertà: attraversandolo, essa si declina e si realizza. È il mezzo per cui l’uomo scopre il reale, si orienta tra le diverse possibilità del mondo e si affaccia sulla storia, consentendo il passaggio dalla coscienza individuale alla coscienza sociale. A livello metodologico, si registra uno slittamento da una dimensione puramente filosofica a una maggiormente concreta dell’uomo quotidiano, attraversato da una moltitudine di bisogni che pubblicità, stampa e linguaggio sfruttano sapientemente a loro vantaggio. <sup>21</sup> Lo schema proposto muove dal bisogno generale a quello particolare secondo una classificazione inedita per la sociologia empirica del tempo il cui perno è, appunto, il rapporto tra generale e particolare. Da questa prospettiva, la *Critica* indaga sia il bisogno come manifestazione dell’essere e come forma di esistenza che il bisogno individuale e sociale per come si presenta nella contingenza. A questo proposito, Lefebvre affianca all’analitica dei bisogni «una determinazione dialettica dei desideri» <sup>22</sup> declinando il concetto generale e astratto

---

<sup>19</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II., op. cit., p. 7.

<sup>20</sup> Ivi, p.10.

<sup>21</sup> H. Lefebvre, Prefazione alla seconda edizione della *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., pp. 47-48.

<sup>22</sup> Ivi, p. 11.

di «uomo» inteso come «portatore di bisogni» in una molteplicità inedita di fatti sociali. Nonostante l'indeterminatezza che caratterizza sia il bisogno che il desiderio, Lefebvre tenta di fornire un primo scheletro concettuale che li definisca: il bisogno è determinato a livello biologico e fisiologico ed è generico, perché riguarda il genere umano nel suo insieme; il desiderio, invece, è sia sociale che individuale, in relazione alla possibilità della sua inclusione o esclusione dalla società. Il primo, inoltre, pur determinandosi quantitativamente (in base alle ore di sonno necessarie a un organismo per rigenerarsi o alle materie prime necessarie a un'industria), è anche spontaneo e vitale (il bisogno sessuale, ad esempio, pur legandosi a un impulso di riproduzione, interseca anche i rapporti con l'altro, riguardando, ad esempio, l'amore):

«Il fatto biologico e organico appare sia come un nocciolo iniziale e singolare dell'essere, sia come particolarità dei gruppi (la famiglia), sia come generalità dei problemi relativi alla specie, sia infine come universalità proposta. Noi non possiamo attenerci al fatto organico o biologico, in quanto tale, esso è tanto astratto quanto l'idea in sé e assoluta dell'Amore». <sup>23</sup>

Ne deriva un'impossibilità di applicazione meccanica della dicotomia quantitativo-qualitativo al bisogno e al desiderio. Conscio della complessità della realtà, Lefebvre espone una teoria che mira a rendere conto sia dell'aspetto oggettivo che di quello soggettivo dei singoli fatti sociali. L'apparente trivialità di una particolare circostanza, infatti, è determinata sia dal bisogno sociale che dal desiderio. A complicare ulteriormente il quadro, la *Critica* insiste sulle ragioni che conferiscono senso all'oggetto del desiderio e a quelle del desiderio stesso. Tra i bisogni e i desideri intercorrono una molteplicità di mediazioni – la cultura, la storia, il linguaggio, le norme, le gerarchie valoriali – che si realizzano nella specificità del singolo. È l'individuo, in ultima istanza, che trasforma il desiderio in potenza e coscienza creatrice, riattivando il movimento del bisogno. Lo schema è il seguente: inizialmente natura, il bisogno diventa opera e si realizza in opere. La rotta, tuttavia, è tutt'altro che lineare o priva di insidie: lungo il percorso tra bisogno e desiderio si incontrano rischi di fallimento, sconfitte, inversioni di rotta ecc. secondo un

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 13.

equilibrio labile e continuamente rigiocato dal soggetto in base all'urgenza del momento. L'emblema di questo "andirivieni" costante Lefebvre lo rinviene nel sogno che, per l'assurdo e la discontinuità che lo caratterizza, costituisce, a suo avviso, la migliore rappresentazione "visiva" della dialettica tra bisogno e desiderio:

- a) il desiderio è diverso dal bisogno e può liberarsene;
- b) inizialmente il desiderio è legato a un bisogno che ne costituisce il fondamento. Il desiderio che non si radica nel bisogno, difficilmente troverà realizzazione;
- c) il desiderio torna al bisogno per ritrovare la spontaneità e la vitalità, oltrepassando «l'oggettività, l'impersonalità, l'indifferenza del bisogno sociale propriamente detto e riconosciuto come tale».<sup>24</sup>

Questo movimento continuo attraversa un quotidiano reso complesso dalla virata verso il consumismo di massa della società capitalistica che pone, come punti cardine della propria sopravvivenza, la produzione e il consumo di bisogni.<sup>25</sup> Il consumatore, ora, è stretto in una morsa sconosciuta negli anni Quaranta: le nuove necessità inventate dalla pubblicità e la corsa al prestigio sociale concorrono alla sua passivizzazione rompendo la continuità tra bisogno e desiderio per cui nella società del consumo, i desideri non corrispondono più a dei veri bisogni.<sup>26</sup> Tuttavia, per quanto compromesso, questo passaggio non si esaurirebbe mai completamente.

Se da una parte, il quadro che emerge dai lavori degli anni Sessanta e in particolare da *La vie quotidienne dans le monde moderne* si tinge di tinte fosche ricordando le pagine di Adorno e Horkheimer sulla società di massa, dall'altra l'analisi lefebvrina rimane ancorata a una fiducia illimitata rispetto all'irriducibilità del quotidiano a questi processi.<sup>27</sup> La parte iniziale del secondo volume della *Critica*, significativamente

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 15.

<sup>25</sup> Per uno spaccato esaustivo sulle degenerazioni della società del consumo si veda H. Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, op. cit. Consiglio di prendere visione dell'originale in francese, poiché la traduzione italiana, come già segnalato, risulta parziale e arbitraria.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Si veda T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, 1947; trad. it. a cura di L. Vinci, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.

intitolato *Messa a punto*, ripropone con forza un'analisi critica della vita quotidiana a fronte del suo rafforzamento generalizzato (sia in termini positivi che in termini negativi). Tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, Lefebvre scrive incessantemente, tentando di proporre, sulla base della crescente importanza strategica del quotidiano, la propria via al marxismo. Come noto, la sua produzione si caratterizza per una pluralità di interessi rara: dal 1948 al 1956 pubblica numerosi *pamphlet* di critica letteraria – *Diderot* (1948), *Pascal* (vol. I, 1948), *Contribution à l'esthétique* (1953), *Pascal* (vol. II, 1954), *Musset* (1955), *Rabelais* (1955), *Pignon* (1956) – in risposta alla banalizzazione sovietica della cultura letteraria europea.<sup>28</sup> Sul fronte propriamente marxista è inarrestabile, in questi anni vedono la luce: *Pour connaître la pensée de Karl Marx* (1948), *Le marxisme* (1948), *Pour connaître la pensée de Lenin* (1957), *Problèmes actuels du marxisme* (1958), *La somme et le reste* (1959).<sup>29</sup> I primi anni Sessanta, inoltre, congiuntamente con la rottura definitiva con il Partito, conoscono una nuova ondata di pubblicazioni: *Introduction à la modernité* (1962), *Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté* (1962), *Marx* (1964), *Métaphilosophie* (1965), *La Proclamation de la Commune* (1965), *Sociologie de Marx* (1966), *Positions: contre les technocrates* (1967), *La vie quotidienne dans le monde moderne* (1968), *L'irruption de Nanterre au sommet* (1968), *La fin de l'histoire* (1970).<sup>30</sup> Nello stesso periodo, porta avanti la propria ricerca

---

<sup>28</sup> Si veda R. Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, op. cit., pp. 110-113; A. Merrifield, *A critical introduction*, op. cit., pp. 3-4; S. Elden, *Understanding Henri Lefebvre*, op. cit., p. 4.

Per quanto riguarda le pubblicazioni di questo periodo si veda: H. Lefebvre, *Diderot*, Paris, Les Éditions français reunis, 1948 (riedito nel 1983 con il titolo *Diderot ou les affirmations fondamentales du matérialisme*, Paris, L'Arche, 1983); H. Lefebvre, *Pascal*, vol. I, Paris, Nagel, 1948; H. Lefebvre, *Contribution à l'esthétique*, Paris, Éditions sociales, 1953; H. Lefebvre, *Pascal*, vol. II, Paris, Nagel, 1954; H. Lefebvre, *Musset*, Paris, L'Arche, 1955; H. Lefebvre, *Rebelais*, Paris, Les Éditions français reunis, 1955.

<sup>29</sup> H. Lefebvre, *Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Paris, Bordas, 1948; H. Lefebvre, *Le marxisme*, Paris, Puf, 1948, trad. it. a cura di E. Pischel, *Il marxismo*, Milano, Garzanti, 1954; H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit.

<sup>30</sup> Si veda H. Lefebvre, *Introduction à la modernité*, op. cit.; H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté* op. cit.; H. Lefebvre, *Marx*, Paris, Puf, 1964; H. Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, Editions de Minuit, 1965; H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, Paris, Gallimard, 1965; H. Lefebvre, *Sociologie de Marx*, Paris, Puf 1966; H. Lefebvre, *Position: contre les technocrates*, Paris, Gonthier, 1967; H. Lefebvre, *La vie quotidienne dans le monde moderne*, op. cit.; H.

sull'urbano, mostrando i punti di intersezione con l'analisi del quotidiano. Tra le pubblicazioni si contano: la sua tesi di dottorato, *La vallée de Campan – Étude de sociologie rurale* (1963); *Pyrénées* (1965); *Le droit à la ville* (1968); *Du rural à l'urbain* (1970); *La révolution urbaine* (1970).<sup>31</sup>

### 2.3 L'evoluzione della *Critica* negli anni Sessanta in rapporto alla nascita della «Società burocratica del consumo diretto»

Lefebvre inizia il secondo volume della *Critica* in un momento di definitiva rottura con il Partito, ribadendo, con i toni secchi che gli sono abituali, la propria indipendenza politica rispetto allo stalinismo. Nella sua opera monumentale, *La somme et le reste*, torna su queste questioni, riaffermando gli snodi principali della propria ricerca in chiara polemica con i quadri dirigenziali del PCF:

«Lo studio della quotidianità ha per oggetto la praxis sociale, dalla sua parte più umile, la più «materiale». Essa cerca nella vita sociale per quella che è, di determinare ciò che rende un essere umano umano, e ciò che gli impedisce di esserlo. Pertanto, il suo programma è indipendente dal dogmatismo e dallo stalinismo. Li ignora. Non lotta contro di loro né rischia una contaminazione durante la lotta: il dogmatismo al contrario».<sup>32</sup>

La presa di posizione è netta e la rottura inevitabile: nel 1958 Lefebvre trasforma la propria sospensione in espulsione mettendo un punto definitivo a una convivenza

---

Lefebvre, *L'irruption de Nanterre au sommet*, Paris, Anthropos, 1968; H. Lefebvre, *La fin de l'histoire*, Paris, Editions de Minuit, 1970.

<sup>31</sup>Per una ricognizione degli scritti sull'urbano e di sociologia rurale si veda: H. Lefebvre, *La vallée de Campan – Étude de sociologie rurale*, Paris, Puf, 1963; H. Lefebvre, *Pyrénées*, Lausanne, Ed. Rencontre, 1965; H. Lefebvre, *Le droit à la ville*, Paris, Anthropos, 1972 trad. it. a cura di C. Bairati, *Il diritto alla città*, Padova, Marsilio, 1970; H. Lefebvre, *Du rural à l'urbain*, Paris, Anhropos, 1970, trad. it cura di P. Sica, *Dal rurale all'urbano*, Torino, Guaraldi, 1971; H. Lefebvre, *La révolution urbaine*, Paris, Gallimard, 1970, trad. it a cura di A. Gioia, *La rivoluzione urbana*, Roma, Armando, 1973.

<sup>32</sup> H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op cit., p. 595, traduzione mia.

sofferta.<sup>33</sup> A complicare ulteriormente i rapporti, al di là della tendenza eterodossa generale del suo pensiero che rende difficile il dialogo, concorrono più fattori: sin dal primo volume della *Critica*, la propensione lefebvriana per gli scritti giovanili di Marx (in contrasto con il graduale imporsi dell'interpretazione althusseriana che traccia una cesura epistemologica netta tra le opere giovanili e quelle economiche) gli crea qualche problema. A questa, si aggiungono: l'analisi scomoda del totalitarismo e dei meccanismi di falsificazione della coscienza, la questione algerina e lo scarso impegno anticoloniale di cui Lefebvre accusa i dirigenti del Partito, eccessivamente concentrati, a suo parere, nella lotta teorica contro i presunti nemici interni piuttosto che in quella contro le tendenze autoritarie di De Gaulle. La denuncia dei crimini di Stalin da parte di Kruscev, accolta con diffidenza e reticenza da parte della sinistra francese unita a un crescente isolamento intellettuale, comportano dunque il fallimento del tentativo di apertura di un dialogo interno e a "sinistra".<sup>34</sup> Assai significativamente, dall'esperienza dello stalinismo e dall'osservazione di un crescente rafforzamento degli apparati di Stato su scala mondiale, nascono, tra il 1976 e il 1978, i quattro volumi sullo Stato, volti a una ripresa della discussione rispetto alle tesi di Marx e di Lenin di un graduale indebolimento delle sue funzioni.<sup>35</sup> Da questo momento in avanti, Lefebvre inizia nuove e importanti collaborazioni: quella con Guy Debord e il movimento situazionista che, prima di volgere

---

<sup>33</sup> Per un approfondimento dei rapporti tra Lefebvre e il PCF si veda: H. Lefebvre, *Il tempo degli equivoci*, op. cit.

<sup>34</sup> Lefebvre parla della propria sospensione in termini liberatori. Si veda: H. Lefebvre, «L'exclu s'inclut», *Les Temps modernes*, 149(1958), pp. 226-237. In questo periodo pubblica inoltre un estratto inedito de *La somme et le reste* prima dell'uscita del testo completo: H. Lefebvre, «Le soleil crucifié», *Les Temps moderne*, 155(1959), pp. 1016-1029.

<sup>35</sup> H. Lefebvre, *De l'Etat*, Paris, Uge, 1976-1978, 4 tomi: 1) *L'Etat dans le monde moderne*, 1976; 2) *Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao*, 1976; 3) *Le mode de production étatique*, 1977; 4) *Le contradictions de L'Etat moderne, La dialectique et/de l'Etat*, 1978; trad. it. a cura di E. Catalano, *Lo Stato*, Bari, Dedalo, 1977-1978, 4 tomi: 1) *Lo stato nel mondo moderno*, 1977; 2) *Teoria marxista dello Stato da Hegel a Mao*, 1977; 3) *Il modo di produzione statale*, 1978; 4) *Le contraddizioni dello Stato moderno: la dialettica e/dello Stato*, 1978 (l'ultimo volume è tradotto da R. Licinio).

Bari, Dedalo, 1977, 4 volumi 1) *Lo stato nel mondo moderno*, 1977; 2) *Teoria marxista dello Stato da Hegel a Mao*, 1977; 3) *Il modo di produzione statale*, 1978; 4) *Le contraddizioni dello Stato moderno: la dialettica e/dello Stato*, 1978.

al termine, dà vita a quella che definirà un'autentica «avanguardia rivoluzionaria»<sup>36</sup>. Nello stesso periodo inoltre, cessa la sua ricerca presso il *Centre National de la Recherche Scientifique* (di cui era parte sin dal 1949) e tiene dei seminari sulla *vie quotidienne* a Nanterre, iniziando la sua tardiva carriera universitaria (nel 1961 viene chiamato a Strasburgo dove insegnerà sociologia fino al 1965 e, successivamente, fino al 1968, all'Università di Parigi-Nanterre, per poi concludere la sua carriera all'*Institut d'urbanisme* a Parigi). Per le vicende personali che lo coinvolgono e per la sua produzione intellettuale, l'arco temporale tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, rappresenta per l'autore un momento cruciale: sia per i lavori sull'urbano e sullo Stato che per quelli sul quotidiano, sui quali torna con rinnovato entusiasmo. La nuova *Critique* si apre con una messa a punto delle sue coordinate teoriche: lo sviluppo di una filosofia della prassi e il graduale abbandono dell'*homo philosophicus*, astratto, autoreferenziale ed esistenzialista a favore dell'uomo «empirico».<sup>37</sup> Se la prima edizione della *Critica*, pur mettendo in luce la necessità di abbandonare le spire speculative della filosofia, risente delle inquietudini giovanili di Lefebvre e di una fiducia verso l'umano legata alla Liberazione che finisce per proporre un progetto *in fieri*, in un secondo momento, questa, ponendo al centro della propria indagine «l'uomo dei bisogni»<sup>38</sup> con le sue necessità di vita e di lavoro, contribuisce a una maggiore definizione del programma della critica della vita minuta. Mentre la prima stesura del lavoro vede Lefebvre impegnato in una riabilitazione dell'ordinario che, per mostrarne l'importanza epistemologica, la sottrae alla retorica della banalità mostrandone le possibili degenerazioni, la seconda, strutturandosi attorno alla nozione di uomo empirico, radicato nella propria esistenza quotidiana e portatore di una moltitudine di bisogni che lo strumentario concettuale messo a punto negli anni Sessanta si propone di indagare segna un passaggio ulteriore. L'«uomo dei bisogni», infatti, si situa a livello della pratica sociale:

«Un aspetto importante del marxismo riviene ora in luce, ciò che la sua  
ufficializzazione e la sua trasformazione in sistema filosofico e in

---

<sup>36</sup> Per una ricostruzione dei rapporti iniziali di Lefebvre con i situazionisti: H. Lefebvre, *Il tempo degli equivoci*, op. cit. 119-125; R. Shields, *Lefebvre. Love and Struggle*, op. cit. pp. 81-92.

<sup>37</sup> H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., p. 596.

<sup>38</sup> *Ibidem*.



ideologia di Stato aveva completamente eliminato. L'investigazione si situa a livello della prassi sociale con le sue contraddizioni interne, come nel Capitale». <sup>39</sup>

L'augurio di un ritorno alla pratica sociale si inserisce all'interno del tentativo di affacciare l'analisi marxiana sulla società nella sua interezza, integrandola e attualizzandola, alla luce del fatto che «un solo uomo vive e agisce all'interno in questi diversi settori: l'attività professionale, le relazioni dirette (familiari e sociali), il piacere e la cultura. L'uno si ripercuote sull'altro». <sup>40</sup> Le categorie analitiche di Marx vengono ora ricondotte a una conoscenza critica della società nel suo insieme che, com'è stato osservato da più parti, sacrifica in parte la dimensione della fabbrica. <sup>41</sup> Per ammissione stessa di Lefebvre, «la critica della vita quotidiana implica e sviluppa la critica dell'economica politica nel senso di Marx e cerca di raggiungere l'uomo sociale che si basa sull'attività economica e lo eccede». <sup>42</sup> Un passaggio, questo, che registra una definitiva presa di distanza da ogni forma di economicismo e, contemporaneamente, un'apertura della produzione che arrivi a prendere in considerazione la fabbricazione dei lavoratori stessi. <sup>43</sup> Il tratto caratterizzante della formazione del capitalismo in Occidente, segnala Lefebvre nel secondo volume sullo Stato, non sarebbe tanto «l'enfermement» <sup>44</sup>

---

<sup>39</sup> Ibidem, traduzione mia.

<sup>40</sup> Ibidem, traduzione mia

<sup>41</sup> Su questo punto si vedano i due interventi preliminari all'edizione italiana de *La vita quotidiana nel mondo moderno*: P. Jedlowski, *Henri Lefebvre e la critica della vita quotidiana*, in H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit., pp. 7-31; A. Vigorelli, *Vita quotidiana e riproduzione dei rapporti di produzione* in H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit., pp. 32-55.

<sup>42</sup> Ivi, p. 597, traduzione mia.

<sup>43</sup> Si veda S. de Simoni, *Trasformare la vita. La filosofia del quotidiano di Lefebvre*, op. cit., p. 55.

<sup>44</sup> H. Lefebvre, *Lo Stato. Teoria marxista dello Stato da Hegel a Mao*, vol. II, op. cit., p. 31 Lefebvre allude alla riflessione di Foucault e alla strutturazione della società moderna in ghetti come opera di generalizzazione dell'*enfermement*. I riferimenti lefebvriani alla produzione di Foucault sono pochi e disorganizzati, alternano obiezioni a momenti di ammirazione (Si veda H. Lefebvre, *Il tempo degli equivoci*, op. cit., p. 72). I nessi spaziali tra i due autori, nonostante le tangibili differenze, sono state messe in luce da Simona de Simoni nella sua tesi di dottorato nella quale scrive di un "incontro mancato" tra i due autori. Si veda: *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche*, op. cit., pp. 163-166.

foucaultiano, ma l'avviamento al lavoro. Se precedentemente quest'ultimo si caratterizzava per un contatto immediato con la natura, la terra, gli strumenti del lavoro, le materie prime e i prodotti a cui si accompagnava una relativa indifferenza tra giornata lavorativa e festività; a partire dal XVII secolo, i singoli produttori, privati dei propri mezzi di produzione vengono fatti confluire in «locali astratti (laboratori, manifatture, aziende), per un mercato lontano».<sup>45</sup> Questa trasformazione dell'attività produttiva (a cui si aggiunge l'avviamento lavorativo degli animali domestici, con conseguente castrazione e specializzazione) annuncia il passaggio dall'artigianato all'industria.

«La società in transizione verso il capitalismo e lo Stato è costretta a mobilitare ogni sua risorsa – la repressione morale e l'estetica, l'ideologia e le mistificazioni – per ottenere l'avviamento al lavoro del popolo e del proletariato».<sup>46</sup>

Morale e religione, in particolare, sono chiamate a fornire un supporto al capitalismo che ne camuffi le ragioni economiche: tramite la condanna dell'oziosità aristocratica si arriva giunge a una valorizzazione del lavoro fine a se stessa e apparentemente sganciata dal profitto. La fede, inoltre, combattendo il nomadismo, avrebbe favorito l'avviamento agricolo dei lavoratori: «nel mondo moderno, la predicazione è stata sufficiente!»<sup>47</sup>, scrive Lefebvre, analizzando come un sapiente *mélange* di etica ed estetica abbia svolto il suo ruolo nella creazione di lavoratori “adeguati” alle esigenze del capitalismo.

La ricerca sul quotidiano che prende le mosse negli anni Sessanta, dunque, tenta un'analisi di tutti quei fattori che contribuiscono all'alienazione quotidiana del lavoratore denunciando non solo la mistificazione per cui l'operaio vende la propria forza-lavoro in base alla convinzione di procedere a uno scambio tra eguali, ma tutte le alienazioni della società moderna che, globalmente considerate, concorrono alla costruzione efficientistica dell'umano. Da questa prospettiva, Simona de Simoni ha messo in luce come «il ponte tracciato tra la produzione delle soggettività e le forme di accumulazione rappresenti una delle intuizioni più interessanti della critica della vita quotidiana e un terreno fecondo di

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 32.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Ivi, p. 33.

sviluppo e di ibridazione delle categorie marxiane». <sup>48</sup> La ricerca inaugurata da Lefebvre, infatti, se da una parte sembra sacrificare l'elemento lavorativo a favore di un'analisi complessiva della società (post Liberazione, del consumo, e globale), dall'altra ha il merito di illuminare le zone "nascoste" dello sfruttamento complementari all'avviamento al lavoro. Quest'ultimo, nell'orizzonte teorico lefebvriano, trascende i luoghi della produzione e il lavoratore salariato, identificandosi, piuttosto, con una «produzione di soggettività» <sup>49</sup> funzionale alla sopravvivenza del capitalismo. Aprendo lo sguardo su uno scenario potenzialmente illimitato e globale, la riflessione sulla *vie quotidiennes* consentirebbe, negativamente, di tracciare un *continuum* tra la fabbrica e il quotidiano mostrando uno spazio sociale saturato e funzionale alle esigenze del capitale, e positivamente di dischiudere il discorso rivoluzionario su una pluralità soggettiva che trascende il proletariato di fabbrica, indirizzandolo a tutti coloro che subiscono la morsa opprimente della quotidianità capitalistica: intellettuali, studenti, donne, emarginati, colonizzati. Questo allargamento della piattaforma rivoluzionaria, reso ancora più evidente negli scritti sull'urbano, sullo Stato e nell'analisi del Sessantotto, trova le proprie radici nello studio della vita quotidiana, come angolo visuale privilegiato "oltre la fabbrica", a partire dal quale tracciare le possibili resistenze al capitalismo. L'importanza epistemologica e politica di questo piano, pertanto, lungi dall'essere svilita, viene riaffermata. Tramite un *escamotage* narrativo che simula un'intervista a più voci (in cui gli intervistatori corrispondo alle diverse discipline che pongono in questione la legittimità della *Critica*), Lefebvre, nelle pagine iniziali, risponde alle obiezioni mosse da più parti al primo volume:

*Obiezioni del senso comune*, secondo le quali la vita quotidiana in sé non esisterebbe in forma unitaria. Esistono, piuttosto, una pluralità di vite quotidiane in base alle diverse geografie: «non è la stessa a Tombuctù e a Parigi». <sup>50</sup>

Lefebvre risponde mettendo in luce come il senso del suo lavoro non sia tanto quello di uno studio comparato delle diverse forme di vita del mondo – cosa che, a suo avviso, non farebbe che cogliere gli aspetti più superficiali e fisiologici – bensì quello di scoprire

---

<sup>48</sup> S. de Simoni, *Trasformare la vita. La filosofia del quotidiano di Lefebvre*, op. cit., p. 55.

<sup>49</sup> Ivi, p. 56.

<sup>50</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 24.

trasversalmente «ciò che può e deve cambiare e trasformarsi nella vita della gente. (...) Si tratta di dire in maniera critica come essa vive o, piuttosto, come non vive, o vive male». <sup>51</sup> Tenendo fermo l'anelito trasformativo del primo libro e il richiamo alle virtualità incompiute, l'autore ribadisce il ruolo fondamentale dello Stato e della politica nella strutturazione della vita di tutti i giorni, la crescente affermazione di un tempo lineare contro quello ciclico, lo svilimento della capacità creatrice ecc. Tutti elementi da analizzarsi dialetticamente. Quanto alla constatazione di una pluralità di vite quotidiane che inficerebbero un discorso unitario in merito, Lefebvre registra, come tratto caratteristico della società tecnica e industriale, una progressiva omogeneizzazione delle diverse forme di vita che riduce gli scarti da una parte all'altra del globo. Rimane un'ultima questione, quella della convergenza tra la vita quotidiana e la pratica sociale, con cui si conclude la risposta ai dubbi generali rispetto allo studio critico di questo piano:

«Sarebbe la vita quotidiana solo il lato umile e sordido della vita in generale, della pratica sociale? Abbiamo risposto e risponderemo ancora: sì e no. Sì, è il lato umile e sordido, ma non è solo questo. È anche e simultaneamente il luogo e il tempo in cui l'umano si realizza, a meno che non fallisca, poiché è il luogo e il tempo che non afferra completamente l'attività parcellizzata, specializzata, scissa, quale che sia la sua grandezza e il suo merito...». <sup>52</sup>

*Obiezioni da parte storica*, relative alla marginalità storica della vita quotidiana relegata a studi di tipo etnografico. Su questo punto, Lefebvre, da una parte, concorda sull'importanza della storia come scienza fondamentale, ma dall'altra mette in guardia contro lo storicismo come tendenza all'esclusione arbitraria di alcuni aspetti della vita: non tutto è ugualmente storico e la storia stessa necessiterebbe di una critica che non sopprime la sociologia, l'economia politica, la psicologia. Rispetto agli studi anteriori sulla vita quotidiana, prevalentemente di stampo etnografico, l'autore mette in luce la genesi specificamente moderna del proprio lavoro di ricerca. Contro ogni idealizzazione

---

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Ibidem.

passatista, egli ribadisce la dissociazione tra lo storico e il quotidiano, tra privato e pubblico come fondanti della propria analisi.<sup>53</sup>

*Obiezioni da parte filosofica* che si raccolgono attorno alla necessità di una ripartizione disciplinare netta: «ogni scienza sociale ha il suo campo, il suo vocabolario, i suoi concetti specifici e le sue tecniche operative».<sup>54</sup> Da questo punto di vista, la *Critica* risulta irrimediabilmente “macchiata” di sociologismo, o peggio, lavorando sulle categorie filosofiche consuete, rischierebbe di non appartenere ad alcuna disciplina. La vita minuta, a fronte delle pretese di totalizzazione della filosofia, appare insensata e insignificante, il luogo heideggeriano dell'inautentico, «precisamente ciò che il filosofo scarta, per attingere l'autentico, o per svelare la verità dell'essere».<sup>55</sup> Per Lefebvre, invece, la filosofia speculativa priva di un radicamento quotidiano, rischierebbe, l'oscillazione sterile tra l'avvallamento ideologico dello Stato e la critica anarchizzante. Dal suo punto di vista della *Critica*, infatti, la trasformazione del mondo auspicata da Marx non evoca un al di fuori, un esterno “superiore” rispetto al vissuto: «Trasformare il mondo era, per Marx, anche e soprattutto trasformare il mondo umano: la vita quotidiana».<sup>56</sup> Lefebvre si spinge oltre:

«Interpretando il mondo, le filosofie apportavano dei progetti di trasformazione. Realizzare la filosofia, cambiare il divenire filosofico del mondo in divenir-mondo della filosofia, non è appunto metamorfizzare la vita quotidiana? Arriveremo persino a sostenere che soltanto la critica della vita quotidiana, critica radicale, mirante alla sua

---

<sup>53</sup> Lefebvre cita la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, dove Marx traccia la spaccatura pubblico-privato come tratto caratteristico della modernità, sconosciuto nelle epoche precedenti:

«L'astrazione dello *Stato come tale* appartiene solamente al tempo moderno, perché l'astrazione della vita privata appartiene solamente al tempo moderno...L'opposizione astratta, riflessa, appartiene solo al mondo moderno. Il Medioevo è il dualismo *reale*, l'età moderna è il dualismo astratto» (K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere Filosofiche Giovanili*, a cura di G. della Volpe, Roma, Editori Riuniti, pp. 43-44).

<sup>54</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 29.

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> Ivi, p. 30.

trasformazione radicale, riprende e continua il progetto marxista autentico: superare e realizzare la filosofia». <sup>57</sup>

Quanto al problema dell'inautentico sollevato da più parti, Lefebvre risponde che la vita quotidiana sfugge la ripartizione dicotomica autentico-inautentico, facendola coincidere, piuttosto, come l'ambito nel quale i due termini si confrontano. All'identificazione autenticità-eccezionalità, la *Critique* oppone una concezione quotidiana e relazionale dell'autentico che si determina giorno dopo giorno in base ai rapporti coltivati in questo spazio. In conclusione, per Lefebvre, la filosofia speculativa è chiamata a scegliere tra una dimensione ontologica consolidata, incline, tanto al dogmatismo che all'irrazionalismo, e una "metamorfosi quotidiana" che, criticamente, utilizza in modo nuovo le sue nozioni conferendo loro un contenuto pratico. Rendere il vissuto determinabile, la nuova missione della filosofia.

*Obiezioni delle scienze particolari* che, collocandosi a un livello empirico, guarderebbero con diffidenza al concetto globale di vita quotidiana mentre, ad avviso di Lefebvre, si tratterebbe di mostrare, di volta in volta, il suo negativo e il suo positivo, evitando la specializzazione miope: elaborazione concettuale e ricerca empirica devono andare di pari passo. I concetti filosofici vanno sottomessi alla prova dei fatti. Quelli di «alienazione», «totalità», «divenire dialettico» consentirebbero infatti di andare oltre alle singole scienze parcellari, costituendo, allo stesso tempo un efficace antidoto contro la filosofia speculativa. <sup>58</sup> Il progetto, non è privo di insidie:

«Come staccare alcuni concetti da una costruzione coerente? E poi, come confrontarli con i fatti e renderli concreti? Secondo quali criteri affermare che divengono sperimentali e che passano dalla filosofia speculativa alla conoscenza scientifica?». <sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> Lefebvre, alla fine degli anni Sessanta, porrà la questione in termini di «trasduzione» indicando un nuovo metodo concettuale "aperto" e continuamente verificato dal dato empirico. Per questioni di coerenza espositiva, rimando ai prossimi capitoli l'analisi di questa metodologia.

<sup>59</sup> Ivi, p. 34

La *Critica della vita quotidiana* si pone lungo quel crinale sottile che da una parte, vuole evitare la specializzazione eccessiva, e dall'altra, l'indeterminatezza filosofica. Nelle intenzioni dell'autore, essa non nasce come una nuova scienza parcellare, né come una branca della sociologia, ma come «critica totale della totalità che comprende e assume». <sup>60</sup> Si propone dunque di “lacerare il velo delle apparenze” analizzando le realtà più profonde della società del consumo emergente: la produzione dei consumatori da parte dei capitalisti, l'omogeneità, il progressivo livellamento dei bisogni e lo scarto tra quest'ultimi e i diversi “generi di vita”.

*Obiezioni da parte culturalista e strutturalista.* In queste brevi note, Lefebvre risponde a una delle questioni più controverse dalla sua proposta teorica: quella di una mancata sistematizzazione concettuale, capace di conferire, secondo la controparte strutturalista, ulteriore “realtà” alla nozione di totalità. Da questa prospettiva, categorie come «struttura», «forme», «significazione», consentirebbero di apportare maggiore concretezza all'analisi senza cadere nelle spire speculative. La *Critica*, in quanto priva di una struttura regolatrice interna, non avrebbe oggetto. Per Lefebvre, la popolarità raggiunta del concetto di «struttura negli anni Sessanta», sarebbe dovuta a una confusione teorica generalizzata che ne andrebbe a sopravvalutare la capacità ordinatrice. Nella nozione di «struttura» e di «cultura» infatti, egli rinviene un rischio di assolutizzazione di realtà fugaci e provvisorie mentre, a suo parere, il concetto, una volta raggiunto il «compimento medesimo delle loro funzioni limitatrici»<sup>61</sup>, sarebbe destinato a scomparire.<sup>62</sup> Quanto al rischio di assolutizzazione presente nella categoria di «totalità», Lefebvre propende per un'analisi dialettica a diversi livelli che consenta di mantenere la riflessione aperta.

*Obiezioni dal punto di vista di classe* che tendono a ribadire la specificità della classe operaia e del suo modo di vivere rispetto a quello della borghesia. Da questa prospettiva,

---

<sup>60</sup> Ibidem.

<sup>61</sup> Ivi, p. 38.

<sup>62</sup> Per un approfondimento delle posizioni di Lefebvre rispetto allo strutturalismo si veda: H. Lefebvre, *Métaphilosophie*, op. cit.; H. Lefebvre, *Le langage et société*, Paris, Gallimard, 1966; H. Lefebvre, *Positions: contre le technocrates*, Paris, Gonthier, 1967; H. Lefebvre, *De l'Etat*, op. cit.; H. Lefebvre, *Au-delà du structuralisme*, Paris, Anthropos, 1972.

considerato l'imminente rivolgimento rivoluzionario totale, non avrebbe alcun senso individuare nel presente segnali di trasformazione o di stagnazione. A questi attacchi, dimentichi che borghesia e proletariato – per quanto antagonisti – abitano la medesima società, Lefebvre oppone un'«analisi dei bisogni» rivelatrice di una certa continuità tra le due classi. Secondo questa concezione, se vero che i bisogni sono in stretto rapporto con le forze produttive, è altrettanto vero che, nella società del consumo, essi tenderebbero a differenziarsi più per il diverso grado di godibilità e ricchezza, uguagliandosi nella sostanza.<sup>63</sup> Lefebvre si spinge fino ad affermare che un'eventuale trasformazione sociale potrebbe avvenire più per la spinta propulsiva dei bisogni che a causa della mancanza e della privazione. Si pensi, ad esempio, alla tecnologia domestica:

«Quando i partigiani accaniti del «punto di vista di classe» hanno presentato l'auto, il frigorifero, la lavatrice e il televisore come superflui, consumi parassitari di strati sociali essi stesse parassitari, hanno commesso molti errori (oggettivamente e scientificamente parlando). Non hanno afferrato la crescita dei bisogni e l'utilizzazione – e lo stravolgimento – di questi bisogni nella società borghese, hanno confuso dei fatti differenti: la propaganda politica attraverso la televisione, per esempio, il bisogno generalizzato di informazione e di comunicazione. Hanno sostituito l'ideologia alla conoscenza e l'illusoria certezza dogmatica ai problemi reali. Infine, hanno conservato uno schema un po' desueto, quasi mitico della classe operaia: massa unita dalla miseria, dalle privazioni dalla fatica, dall'assenza di piaceri, dalla mancanza profonda, compresa quella dei bisogni elementari».<sup>64</sup>

Lefebvre, contro questa visione anacronistica e dogmatica, propone una concezione dell'uomo come «unità di bisogno-lavoro-godimento».<sup>65</sup>

L'ultima obiezione registrata in queste pagine introduttive riguarda l'argomento politico, ovvero quello per cui, a rivoluzione avvenuta, i paesi cosiddetti socialisti non

---

<sup>63</sup> Ivi, p. 40.

<sup>64</sup> Ivi, p. 41

<sup>65</sup> Ibidem.



avrebbero più nulla a che vedere con quelli della controparte capitalista. Probabilmente una delle questioni più spinose per l'epoca, per Lefebvre, essa non farebbe che amplificare le posizioni miopi del «punto di vista di classe». Lo studio critico dell'ordinario nei paesi socialisti, infatti, mostrerebbe uno scollamento radicale tra la vita quotidiana trasformata di coloro che vivono a livello delle sovrastrutture (appartenenti agli apparati amministrativi e di Stato, ideologi, politici) – più per effetto di una sorta di esterioresità e di superiorità di questi soggetti all'ordinarietà dell'esistenza – e quella dell'uomo comune. In questi contesti, inoltre, lo Stato, più che a un indebolimento delle sue prerogative, sarebbe andato incontro a un graduale rafforzamento delle proprie funzioni. Tecnicamente e industrialmente sviluppati, dunque, i paesi socialisti conoscerebbero una graduale disaffezione dell'uomo comune rispetto ai piani alti della società per cui la vita quotidiana, in mancanza di un'alternativa accettabile, ripiega su se stessa, resistendo al cambiamento.<sup>66</sup> La riflessione lefebvrina investe il senso della rivoluzione stessa: se la trasformazione avviene solo a livello istituzionale ed economico, le masse non faranno che ripiegare nel privato, in un quotidiano rassicurante e immediato che schiva la vita pubblica. Con lo stalinismo, paradossalmente, la morale ufficiale da un lato avrebbe incoraggiato una spaccatura tra vita quotidiana e vita lavorativa in vista di una maggiore produttività degli operai; e dall'altro, avrebbe avvallato uno stravolgimento interno dell'ordinario per allinearli ai grandi cambiamenti storici proposti. Nulla di più distante dal progetto marxista originario votato alla graduale costruzione di un «uomo totale» in armonia tra le sue parti contro quello diviso e scisso promosso dal capitalismo. La lettura lefebvrina dell'opera marxiana, infatti, individua in essa almeno due progetti trasformativi della vita quotidiana da convogliare in una prassi rivoluzionaria totale. Il primo passaggio è di ordine etico e riguarda il riconoscimento reciproco di bisogni e desideri e la conoscenza dei rapporti che vi intercorrono, procedendo così a una graduale eliminazione di tutti quegli elementi che rendono il sociale oscuro e inafferrabile. Il secondo progetto, invece, è di ordine estetico e comporta sia una valorizzazione dell'arte come attività creatrice superiore che una critica dell'arte svilita e alienata, ridotta a momenti eccezionali al di fuori della vita.<sup>67</sup> L'arte, come il quotidiano, è chiamata a

---

<sup>66</sup> Ivi, p. 43.

<sup>67</sup> L'idea della vita come opera d'arte e del suo graduale svilimento percorre l'intero percorso lefebvrino, a molteplici declinazioni: quotidiane, spaziali e temporali. Per una prima introduzione alla sensibilità

realizzarsi, a superarsi e a scomparire secondo una concezione che intende l'opera, come sua realizzazione, come il più grande godimento a cui l'uomo può aspirare. Non tanto in termini di una diffusione quantitativa prima impensata, quanto, piuttosto, come un ritorno della spontaneità alla vita, di uno slancio creatore in cui chiunque può «percepire il mondo come artista, godere del sensibile con l'occhio del pittore, con l'orecchio del musicista, con lo sguardo del poeta».<sup>68</sup> Da questa angolatura, l'arte supera se stessa riassorbendosi in una nuova vita quotidiana «metamorfizzata dalla sua fusione con ciò che restava fuori di lei».<sup>69</sup> La sua trasformazione, dunque, avviene secondo due movimenti sinergici che prospettano il ritorno all'ordinario delle forze sociali dell'uomo alienate nello Stato e nella politica (e, conseguentemente, nella moralità e nel diritto) e della potenza spirituale dell'uomo, alienata nell'arte.

«Utopia? Fantasia? Immaginazione? Poco importa. Se ci si richiama a Marx, è in rapporto al progetto marxista che bisogna giudicare il possibile, la realtà, il compiuto, la storia, la rivoluzione. A questo progetto "utopistico" Marx dava d'altra parte delle basi molto concrete: crescita delle forze produttive in un'economia del godimento (orientata verso il maggior numero di bisogni sociali e di desideri individuali, quantitativamente moltiplicati e qualitativamente raffinati), deperimento dello Stato, e via dicendo».<sup>70</sup>

Un passaggio, questo, che esplicita la finalità integrativa del progetto della *Critica* rispetto all'opera di marxiana che, ad avviso di Lefebvre, per quanto ponga le coordinate per una metamorfosi della vita, non sarebbe sufficientemente attrezzata per procedere a uno studio critico di questo piano. Ciononostante, l'autore non abbandonerà mai il quadro del pensiero di Marx, tutt'altro: in un momento storico in cui lo stalinismo mostrava al mondo il proprio volto, egli tenta un'attualizzazione della linea marxista-leninista come conoscenza critica dell'ordinario. Negli anni Sessanta, a mio avviso, la ricerca lefebvrina

---

estetica di Lefebvre si veda: G. Grindon, «Revolutionary romanticism. Henri Lefebvre's Revolution as Festival», *Third Text*, 2/27(2013), pp.208-220.

<sup>68</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 45.

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> Ivi, p. 46.

assume una nuova importanza e vigore, proprio perché, volgendo lo sguardo all'uomo comune (e concreto), è in grado di segnalare immediatamente la crescente disaffezione della vita di tutti i giorni alla politica, allo Stato, agli imperativi tecnologici che hanno accerchiato la rivoluzione. Sempre in queste pagine, Lefebvre annota come uno dei più grandi paradossi del ventesimo secolo sia stata la conversione del capitalismo in un'economia del godimento che, spinta all'estremo, arriva fino all'organizzazione dello spreco. Tale forma mistificatoria del godere si regge su una molteplicità di bisogni e desideri in parte fittizi e in parte insoddisfatti. Se le caratteristiche della società del consumo abbiano o meno raggiunto i paesi socialisti, solo l'analisi diretta dei bisogni e dei desideri può svelarlo, tracciando le differenze – e gli eventuali segnali di accumulazione – tra le due “polarità”.<sup>71</sup> L'urgenza di uno studio trasversale di questo tipo è legata, a mio parere, a una sorta di inquietudine storica dovuta alla deriva stalinista e alla perdita di riferimenti: la sinistra europea si trova disarmata, «la rivoluzione è da reinventare». <sup>72</sup> Per Lefebvre, quest'ultima deve essere ripensata a livello della vita di tutti i giorni: spogliata delle vesti strette dell'ideologia, essa deve tornare al reale, per conoscerlo e cambiarlo.<sup>73</sup> Se nel 1947 si trattava di aprire il quotidiano alla storia e alla politica, ora egli tenta di «costruire una politica di lungo termine, sulle esigenze di una trasformazione radicale della vita quotidiana». <sup>74</sup> Lo stacco tra il primo e il secondo volume è analizzato ne *La vie quotidienne dans le monde moderne*, edito cinque anni più tardi, in cui Lefebvre esplicita alcuni passaggi trascurati nel primo progetto: l'attenzione è ora posta sulla produzione in senso forte ovvero come «produzione dell'essere umano della sua stessa vita». <sup>75</sup> Collocando il quotidiano all'interno della tripartizione marxista «base economica, struttura e sovrastruttura», Lefebvre polemizza contro la riduzione dogmatica della sovrastruttura a livello della base mettendo in luce come le conoscenze, pur nascendo a livello delle sovrastrutture, mantengano un'incidenza effettiva, un ruolo preciso nella produzione materiale per cui la cultura diventa prassi, un modo per orientare

---

<sup>71</sup> Ivi, p. 50.

<sup>72</sup> Ivi, p. 51.

<sup>73</sup> Si veda: H. Lefebvre, *Toward a Leftist Cultural Politics: Remarks Occasioned by Centenary of Marx's Death*, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, op. cit. p. 77.

<sup>74</sup> Ibidem.

<sup>75</sup> H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit., p. 57.

la produzione. Il discorso è circolare: il testo rintraccia un *feed-back*, un equilibrio instabile e sempre rigiocato tra produzione-consumo, struttura-sovrastuttura, conoscenza-ideologia dove la cultura, lungi dall'essere marginalizzata, muove strategicamente gli interessi di classe di cui è espressione. La vita quotidiana è il luogo sociale di questi movimenti: è residuo di tutte le attività che si possono astrarre alla pratica sociale e prodotto dell'insieme sociale. Luogo dell'equilibrio, ma anche luogo «in cui si manifestano gli equilibri più minacciosi».<sup>76</sup> Come ha messo in luce Vigorelli nella seconda prefazione al volume dell'edizione italiana del 1978, la proposta teorica lefebvrina di questo periodo estende la produzione e la riproduzione dalla fabbrica alla società nel suo insieme secondo un'interpretazione per cui la sopravvivenza del capitalismo nella modernità è legata alla riproduzione dello spazio sociale, luogo di continua riaffermazione del proprio dominio. Il neo-capitalismo che prende piede negli anni Sessanta, infatti, non si limita a una saturazione degli spazi preesistenti, ma produce attivamente gli spazi necessari alla propria produzione: il quotidiano, l'urbano e le differenze. Il primo, colonizzato e strutturato dal consumo; il secondo, diventato strategico per i processi di centralizzazione e burocratizzazione dello Stato; e le ultime, perché minacciate da una tendenza continua all'omogeneizzazione.<sup>77</sup> Così concepito, lo spazio sociale come spazio di riproduzione assume una dinamicità irriducibile allo schema società/fabbrica moltiplicando all'infinito le tensioni e i conflitti: è il capitalismo su larga scala; il quotidiano è attraversato da un gioco complesso di forze che lo chiude in una morsa prima impensata.<sup>78</sup> Se il progetto del primo periodo avrebbe dovuto esprimersi, per dirlo con le parole di Lefebvre, in «una specie di dittico ad ante fortemente contrastanti»<sup>79</sup> tra la miseria del quotidiano come luogo della privazione e la grandezza del quotidiano come luogo dell'appropriazione (del corpo, dello spazio, del tempo); in un

---

<sup>76</sup> Ivi, p. 58.

<sup>77</sup> Si veda: A. Vigorelli, *Vita quotidiana e riproduzione dei rapporti di produzione in H. Lefebvre*, in H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit. Per un approfondimento sul concetto di differenza si veda: H. Lefebvre, *Le manifeste différentialiste*, Paris, Gallimard, 1970; trad. it. a cura di F. Giaffreda, *Il manifesto differenzialista*, Bari, Dedalo, 1980.

<sup>78</sup> Non a caso l'analisi degli anni Sessanta sul quotidiano si intreccia con quella sullo Stato e sullo spazio. Per un approfondimento circa l'allargamento degli spazi dello sfruttamento si veda: H. Lefebvre, *La survie du capitalisme*, op. cit.

<sup>79</sup> H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit., p. 62.

secondo momento, a fronte dei cambiamenti intercorsi tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, la *Critica* cambia rotta. A determinare l'urgenza di un ripensamento dei suoi termini: un progressivo offuscamento della forma della coscienza sociale e dell'ideologia derivanti dalla produzione, dalla creazione e dall'umanesimo legati al concetto di opera.

La classe operaia, inoltre, indebolita sia sul fronte sovietico che su quello europeo, avrebbe perso il proprio radicalismo e il proprio slancio rivoluzionario.

«Pur sconfitto militarmente ridotto all'impotenza, il fascismo è stato utile. In questo episodio strategico dell'azione condotta dalla borghesia su scala mondiale, esso lascia delle conseguenze. La borghesia come classe mondiale riesce a riassorbire o a neutralizzare il marxismo, a stornare le implicazioni pratiche della teoria marxista».<sup>80</sup>

Appropriandosi strategicamente della razionalità pianificatrice, la borghesia sarebbe riuscita a infiacchire sia il pensiero dialettico che i valori operai. Ovunque, nella società del consumo, sembra prevalere la cultura borghese. Lefebvre riconduce questa vittoria a un'azione sinergica di più fattori che conta iniziative individuali, sociali e ideologiche a più livelli. Un «mare agitato»<sup>81</sup> avrebbe investito l'ordinario contribuendo all'indebolimento del fronte della sinistra:

- 1) l'evoluzione neo-capitalista che modifica istituzionalmente il vecchio capitalismo ma senza intaccare i rapporti di produzione;
- 2) la deviazione della capacità creatrice – che fino agli anni Quaranta-Cinquanta tendeva al cambiamento rivoluzionario – tramite l'offuscamento della coscienza della produzione in senso forte;
- 3) il presentismo, come liquidazione del passato, celato dalla parte momentaneamente vincente.

A scoraggiare ulteriormente la linea rivoluzionaria, la percezione del fallimento: «una rivoluzione mancata porta il marchio dell'insuccesso»<sup>82</sup>, scrive acutamente Lefebvre.

---

<sup>80</sup> Ivi, p. 69.

<sup>81</sup> Ivi, p. 70.

<sup>82</sup> Ivi, p. 71.

Tutti questi elementi avrebbero concorso a spostare il baricentro del cambiamento verso destra per cui non solo la rivoluzione non è più prerogativa del proletariato, ma si compie contro di esso. A livello teorico, inoltre, la razionalità, dismesse le proprie vesti filosofiche, si sarebbe legata alla tecnica e allo Stato. Pianificazione, organizzazione, istituzione, le nuove coordinate del dominio. L'etica individuale del lavoro qualitativamente valido legato alla realizzazione per mezzo del mestiere si annienta di fronte alla diffusione del prodotto, mentre il sentimento del tragico della vita si attenua oscillando tra il terrore e il senso di vittoria promosso da una razionalità vincente e apparentemente inarrestabile. Il contatto con la natura, già infiacchito, si perde a favore della ripetitività dei gesti. A questa razionalizzazione diffusa corrisponde inoltre una «naturalizzazione generale del pensiero»<sup>83</sup> paralizzante rispetto alla sua capacità di sondare il reale. Ne consegue, dunque, una ritualizzazione dei rapporti sociali che elimina le contraddizioni: il normale diventa abituale e l'abituale il normale. Agli occhi del neo-capitalismo, il quotidiano assume un'importanza prima trascurata: se inizialmente è percepito come neutrale sia a destra che a sinistra ora, lo Stato si accorge del suo ruolo strategico. Smantellate le colonie, gli investimenti rientrano in Francia tramite nuove regolamentazione del mercato interno che comunque non andrebbero a escludere un depauperamento delle ex colonie in termini di materie prime o di manodopera. Lo sfruttamento si generalizza tramite la strutturazione di nuovi centri di decisione politica e di concentrazione economica: periferie, campagne, zone di produzione agricola e i suoi abitanti sono sussunte dal neo-capitalismo mentre i confini tradizionali della produzione vengono stravolti tramite la messa a profitto di nuovi suoli e forme di vita.<sup>84</sup> Attraverso

---

<sup>83</sup> Ivi, p. 74.

<sup>84</sup> H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, op. cit., H. Lefebvre, *La rivoluzione urbana*, op. cit. Le analisi di Lefebvre di questo periodo circa la generalizzazione dello sfruttamento e la messa a profitto di nuovi suoli risultano particolarmente pionieristiche alla luce dei recenti studi sull'urbanizzazione che gli si rifanno esplicitamente e che chiamano un ripensamento dell'urbano "senza un fuori", superando l'opposizione binaria centro-periferia, città-campagna, nord-sud, est-ovest. Basti pensare che ne *La rivoluzione urbana* Lefebvre, provocatoriamente, scrive di una società «completamente urbanizzata» che si stava già delineando negli anni Sessanta. Nella frammentazione delle città europee, nella formazione di nuove megalopoli, nell'estensione delle strutture logistiche, commerciali e turistiche a zone prima "vergini", nella costruzione di nuovi complessi industriali su larga scala e nella distruzione di zone rurali, egli rintraccia un processo di «implosione-esplosione degli spazi» Per un approfondimento degli studi più recenti in merito

la sapiente combinazione di produzione e consumo si avvia la colonizzazione della società nella sua interezza: agendo sul lato consumistico, infatti, per la nuova classe dirigente è possibile frammentare il quotidiano in una *summa* indefinita di organizzazioni e istituzioni. Lavoro, vita privata, tempo libero (che già nel primo volume della *Critica* andava assumendo tratti sempre più passivizzanti) sono sottoposti a una razionalizzazione commerciale inaudita. A fare da sfondo della ristrutturazione funzionale delle città – che per Lefebvre, in termini di sorveglianza e di settorializzazione, vanno somigliando sempre di più alle ex città coloniali –, la parcellizzazione del quotidiano, la gestione razionale del tempo libero e la generalizzazione del proletariato, «quale sia il suo reddito e qualsiasi ceto sociale appartenga (impiegati, «colletti bianchi», tecnici piccoli e medi, quadri piccoli e intermedi)». <sup>85</sup> La *vie quotidienne* si chiude in una morsa securitaria che ribadisce l'urgenza della sua analisi: cessa di essere soggetto del mondo moderno per diventare oggetto dell'organizzazione sociale. L'avvento di quella che Lefebvre chiama la «Società burocratica del consumo diretto» <sup>86</sup>, pertanto, comporta un quotidiano rinforzato *à droit*, dalla razionalità burocratica e dal consumo. Tale società è caratterizzata da alcuni cambiamenti fondamentali: il contrasto tra il tempo ciclico e il tempo lineare e quello tra i processi sociali «cumulativi» e «non cumulativi». Per Lefebvre infatti il carattere cumulativo della società non è esclusivo del capitale, ma afferisce – pur tracciando tutte le contro-tendenze che gli si oppongono – anche la tecnica e la popolazione. Il quotidiano, tuttavia, non ha carattere cumulativo: anche se non riesce a sfuggire completamente a questi processi, esso si muove secondo ritmi e spazi che non corrispondono a quelli della linearità capitalistica. Per questa ragione, la società moderna, conscia della spaccatura che la minaccia, tenterebbe la «subordinazione metodica del non-

---

si veda: N. Brenner, «Global Fragmented, Hierarchical: Henri Lefebvre's Geographies of Globalization», *Public Culture*, 10/11(1997), pp. 135-167. Si veda anche una recente traduzione di alcuni dei suoi saggi più illuminanti a cura di T. Pullano, N. Brenner, *Stato, spazio, urbanizzazione*, Milano, Guerini, 2016.

<sup>85</sup> H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit., p. 77.

<sup>86</sup> Ivi p. 78. Tale definizione consentirebbe, a parere di Lefebvre, di mettere in luce: il carattere razionale della società e il suo limite (la burocrazia), l'oggetto che regola (il consumo) e il piano sul quale fa riferimento nel suo sforzo di dominarlo (il quotidiano).

cumulativo».<sup>87</sup> L'accumulazione «allargata»<sup>88</sup> come «spina dorsale»<sup>89</sup> del moderno, infatti, raggiunge dimensioni imprevedute da Marx: all'accentuazione delle antiche forme di alienazione prevalentemente ideologiche e politiche si accompagna la creazione di nuove forme tecnologiche e totali che coinvolgono la quotidianità nella sua interezza. Il processo di accumulazione, dapprima unitario, negli anni Sessanta comincia a differenziarsi in diversi ambiti correlati – conoscenza, tecnica, produzione, produttività, cultura, conoscenza, azione politica (in quanto operante a partire dalle strutture burocratiche ed economico-giuridiche esistenti) – assumendo la forma di un «fascio»,<sup>90</sup> di un «covone»<sup>91</sup> corrispondente alla razionalità capitalista. Il processo di socializzazione della società, tendendo alla propria riproduzione, sottoponebbe tutto ciò che gli si oppone – legami sociali preesistenti, immediati, di consanguineità – ma senza eliminarli completamente. Ad avviso di Lefebvre, dunque, la totalizzazione del sociale è funzionale all'accumulazione.<sup>92</sup> Sorretta dal diffondersi di un'intelligenza di tipo analitico, essa tenderebbe, sotto gli imperativi della capitalizzazione, all'eliminazione del ciclico. Un processo di distruzione programmata, questo, che, guardando alla società come a un «campo semantico globale», si manifesta in più aspetti: nello slittamento dal simbolo, al segno e, infine, al segnale. Quest'ultimo, infatti, per quanto si configuri come un insieme delle prime due dimensioni, è espressione dell'ordine stabilito (ha una funzione regolatoria) e tende a strutturarsi in codici dal carattere costrittivo. A livello macro, questo spostamento del simbolo verso il segnale, eliminando le altre dimensioni del linguaggio e del senso, rivelerebbe la costruzione di una società tendenzialmente omogenea e manipolatrice. La capacità creatrice trasformativa, inoltre, è messa al servizio di una nascente spettacolarizzazione del mondo come «consumo di spettacolo e spettacolo di consumo».<sup>93</sup> La coscienza di una sorta di

---

<sup>87</sup> Ivi, p. 80.

<sup>88</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 370.

<sup>89</sup> Ivi, p. 373.

<sup>90</sup> Ivi, p. 375.

<sup>91</sup> Ibidem.

<sup>92</sup> Per un approfondimento circa il problema dell'accumulazione allargata soprattutto da parte statale si veda anche H. Lefebvre, *Lo Stato. Il modo di produzione statale*, vol. III, p. 75-133.

<sup>93</sup> H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit., p. 82.



impotenza rispetto al passato, invece, produrrebbe un vuoto da colmare ideologicamente. Lefebvre scrive di un'«impressione di sostanzialità»<sup>94</sup> del passato, una versione aggravata dell'«*Entzauberung der Welt*» weberiano di fronte alla modernità. Se nell'immediato dopoguerra la società si caratterizza per una convivenza tra artigianato e produzione industriale in termini di sopravvivenza residuale del pre-capitalismo, negli anni Sessanta, il carattere mitico e durevole della produzione artigianale e rurale viene spazzato via dal mercato capitalistico.<sup>95</sup> Ciononostante, i processi non-cumulativi e non-razionali resistono. La vita quotidiana segna il punto di intersezione «incerto e tagliente»<sup>96</sup> tra il cumulativo e il non cumulativo. Da una parte, passivamente, essa subisce gli effetti dell'accumulazione, ma dall'altra, rivela un'attività ostinata, un mormorio insopprimibile che, inaspettatamente, rimane legato al ciclico e al simbolico, ponendosi lungo il crinale sottile e incerto tra il settore dominato e quello non dominato. Ad avviso di Lefebvre, la vulnerabilità di questa frontiera si manifesterebbe nella tendenza a trattare il non cumulativo in termini di sopravvivenze prive di base o fondamento. Secondo questa concezione, il «regno dell'accumulazione» appare come la sola possibilità: il reale «il solo importante, grande creatore, mentre il quotidiano è accusato di essere trascurabile, superficiale, inessenziale».<sup>97</sup> I tempi ciclici, tuttavia, per quanto compromessi e frammentati da quelli lineari, mantengono un ruolo nell'organizzazione della quotidianità. Ne risulta una tensione costante tra il privato e il pubblico per cui la vita quotidiana «privata» ripiegherebbe su reminiscenze e simbolismi che non trovano conferma all'esterno. L'unico antidoto a tale schizofrenia – che l'autore pone alla base dell'inquietudine moderna – lo rintraccia in una prassi rivoluzionaria totale che parta dal quotidiano stesso.

## **2.4 La sopravvivenza del capitalismo: il quotidiano come spazio strategico**

Se da una parte l'analisi della società del consumo sembra rendere difficile, proprio per la capacità di adattamento del capitalismo, un'uscita dalla quotidianità organizzata,

---

<sup>94</sup> Ibidem.

<sup>95</sup> H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit., p. 83.

<sup>96</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 385.

<sup>97</sup> Ibidem.

dall'altra Lefebvre segnala come l'estensione su larga scala dello sfruttamento comporti anche una moltiplicazione delle sue contraddizioni. Ne consegue una rappresentazione del neo-capitalismo dinamica il cui cuore risiede nella nozione strategica di «riproduzione dei rapporti di produzione».<sup>98</sup> Lefebvre affronta la questione in un saggio dal titolo *La reproduction des rapports de production* pubblicato nel 1971 sulla rivista *L'Homme et la société*, riproposto successivamente nel testo *La survie du capitalisme. La reproduction des rapports de production*.<sup>99</sup> Si tratta di un articolo importante nel quale l'autore ricostruisce la complessa trama di rapporti che percorrono la sua analisi del quotidiano attorno al concetto centrale di «riproduzione di rapporti di produzione», tentando di proporre una diagnosi globale della società che resista a ogni tendenze riduzionistica.<sup>100</sup> In questo periodo, infatti, le analisi sulla vita quotidiana, sullo spazio e sull'urbano si raccolgono attorno al centro nodale della riproduzione letta in chiave anti-economicista tramite il passaggio critico dalla «produzione dei mezzi di produzione» – dove per mezzi, marxianamente, si intende il lavoratore stesso e i suoi strumenti di lavoro (e quindi, la riproduzione del lavoratore in termini di prole, approvvigionamento, istruzione; e macchine e locali come parte organizzativa centrale dell'organizzazione e della divisione del lavoro) – alla «produzione dei rapporti di produzione», secondo uno schema a cerchi concentrici per cui, a ogni crescita economica, corrisponde la riproduzione allargata di tutta la società.<sup>101</sup> Nella moltiplicazione di questi rapporti, Lefebvre individua la chiave di sopravvivenza della società capitalistica alle crisi che periodicamente la investono. Pur esplicitando la necessità di proseguire lungo la rotta inaugurata da Marx, la proposta lefebvrina non nutre la stessa fiducia in una soglia limitatrice capace di annunciare o la stagnazione o la rivoluzione. Posto di fronte a un'imprevista capacità del capitalismo di rinnovare le proprie condizioni di esistenza, resistendo, inaspettatamente, sia alle crisi che

---

<sup>98</sup> A. Vigorelli, *Vita quotidiana e riproduzione dei rapporti di produzione in H. Lefebvre*, in H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit. p. 36.

<sup>99</sup> Si veda H. Lefebvre, «La reproduction des rapports de production», op. cit. Come ho già messo in luce, il saggio appare anche in H. Lefebvre, *La survie du capitalisme. La reproduction des rapports de production*, op. cit., La traduzione italiana è rinvenibile nel testo H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit., pp. 157-222.

<sup>100</sup> Si veda S. de Simoni, «Trasformare la vita. La filosofia del quotidiano di Lefebvre», op. cit., p. 54-57.

<sup>101</sup> H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit., p. 160.

ai rivolgimenti rivoluzionari (e creando la situazione paradossale di un socialismo nei paesi industrializzati e del neocapitalismo nelle società industrializzate), Lefebvre tenta di districarsi dall'economicismo a favore di una teoria critica della società.<sup>102</sup> Sotto esame, la nozione di stessa di «modo di produzione», a suo parere dotata di un'elasticità euristica che né Marx né lo strutturalismo – ancorandola eccessivamente al concetto di sistema e di soggetto – sarebbero stati in grado di sviluppare adeguatamente.<sup>103</sup> Di fronte alla spaccatura insanabile dell'analisi marxiana del *Capitale* da parte di un capitalismo rinvigorito, a cui sarebbe seguita una parcellizzazione delle scienze aggravata della crescente stalinizzazione del marxismo, Lefebvre insiste sulla necessità di una ripresa della riproduzione. Tanti i bersagli polemici. Primo tra tutti, la sociologia del lavoro ed il suo confinamento analitico entro il perimetro della fabbrica:

«(...) come i rapporti capitalistici di produzione si mantengono e si manifestano all'interno della fabbrica? Problema che ne pone un altro: i rapporti di sfruttamento e di dominio, di autorità e di potere, implicando delle relazioni fra chi decide e chi esegue, possono perpetuarsi solo sul luogo di lavoro, nelle unità di produzione? Non presuppongo forse delle condizioni esterne alle condizioni di lavoro? Dove dunque, e come, e perché si compie questa ri-produzione, che non coincide né con la produzione in quanto tale, né con la produzione dei mezzi, umani e materiali, della produzione?»<sup>104</sup>

Lefebvre chiama in causa la pedagogia critica e l'analisi del cambiamento funzionale della scuola che, pur mettendo in luce come il sapere proposto agli studenti «ingurgitato dagli scolari e rigurgitato al momento degli esami»<sup>105</sup> ricalchi la divisione del lavoro della società per preparare, secondo modelli preconfezionati, gli amministratori e i proletari che verranno, non riuscirebbero ad avviare una discussione proficua sul ruolo politico dell'educazione, toccando la questione solo lateralmente. Lo stesso varrebbe per le ricerche sull'università come centri elitari che, scoraggiando i devianti, consentirebbero

---

<sup>102</sup> Ivi, p. 163.

<sup>103</sup> A. Vigorelli, *Vita quotidiana e riproduzione dei rapporti di produzione in H. Lefebvre*, in H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit., p. 33.

<sup>104</sup> Ivi, p. 169.

<sup>105</sup> Ivi, p. 170.

la continuità dell'*establishment*. Per quanto questi studi abbiano il merito di chiarire come i diversi gradi di insegnamento siano diventati parte integrante della divisione sociale del lavoro svelando la non-neutralità dell'istituzione scolastica, esse fallirebbero per la propria particolarità.<sup>106</sup> La proposta teorica lefebvriana di questo periodo tenta dunque una critica dell'epistemologia e della metodologia sociologica contro la tendenza disciplinare a isolare nuclei tematici certi, dando vita a una divisione intellettuale ignara di quella sociale e che evita il confronto con il mondo in cui è inserita: il mercato dei prodotti intellettuali e, in generale, quello delle merci e del capitale.<sup>107</sup> Michel Trebitsch, nella prefazione all'edizione inglese del secondo volume della *Critica* ha messo in luce l'importanza epistemologica del testo, presentandolo come un «discorso sul metodo in sociologia».<sup>108</sup> I lavori di questo periodo, infatti, portano tracce della collaborazione di Lefebvre con il *Centre national de recherche scientifique* e in particolare del rapporto con Gurvitch con il quale condivide la visione di una sociologia dialettica e della totalità.<sup>109</sup> La valorizzazione lefebvriana del momento intermedio, infatti, non scalza mai la totalità. Basti pensare che sin dagli anni Quaranta l'analisi pionieristica sul tempo libero rivela una funzione di supporto di quest'ultimo essenziale all'espansione del capitalismo. Ciononostante, se in quel periodo, il tempo libero si limitava ad assumere tratti sempre più passivizzanti, negli anni Sessanta rappresenta «un'articolazione di primaria importanza»<sup>110</sup>, dovuta alla progressiva costruzione di una vera e propria industria del divertimento. Anche nel campo di studi ad esso dedicati, tuttavia, Lefebvre registra «un abisso fra l'analisi "socio-critica" particolare e l'analisi critica in generale».<sup>111</sup> Minimo comune denominatore delle diverse scienze parcellari: la frettolosa liquidazione del

---

<sup>106</sup> Ivi, p. 172.

<sup>107</sup> Ibidem.

<sup>108</sup> M. Trebitsch, *Preface: The Moment of a Radical Critique*, in H. Lefebvre, *Critique of everyday life II*, London, Verso, 2002, p. 10.

<sup>109</sup> Ivi, p. 11. Sotto la supervisione di Gurvitch Lefebvre scrive la propria tesi di dottorato – *La vallée de Campan – Etude de sociologie rurale* – a distanza di circa trent'anni dal diploma. Si tratta di uno studio di sociologia rurale sui Pirenei che prende forma grazie ai dati raccolti tra il 1942 e il 1943 durante la resistenza. Con il proprio supervisore Lefebvre intrattiene una solida amicizia intellettuale pubblicando numerosi articoli su *Les Cahiers internationaux de sociologie* rivista di cui Gurvitch era direttore.

<sup>110</sup> H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit., p. 174.

<sup>111</sup> Ivi, p. 176.

pensiero marxiano e una rinuncia a radicare il discorso nell'insieme di rapporti creati dal capitalismo ponendo le basi per il suo superamento. La riflessione di Marx, per l'autore, costituisce «un insieme teorico non-specialistico»<sup>112</sup> che, sul terreno del neo-capitalismo, necessiterebbe di un lavoro integrativo. Negli anni Sessanta, infatti, l'ordinario diventa l'oggetto privilegiato dell'organizzazione del capitale, il terreno sui cui si riproducono i rapporti di produzione, garantendone la sopravvivenza:

«(...) l'interesse per il concetto di quotidiano appare molto più chiaramente. Il quotidiano e il non economico in generale, è il piano su cui poté costituirsi il neo-capitalismo. Esso si è installato sul quotidiano come su un *terreno*, su qualcosa di solido, su una sostanza nutrita di istanze politiche».<sup>113</sup>

Se per ammissione stessa di Lefebvre, il concetto di «riproduzione dei rapporti di produzione» non trovava nel primo volume un'enunciazione chiara e precisa, in questi anni la sua importanza epistemologica è inserita in un tentativo di articolazione di una processualità movimentata e multiforme che Simona de Simoni ha ricondotto a una «concezione assiomatica del capitalismo»<sup>114</sup> che, con le dovute differenze, Deleuze e Guattari, andavano elaborando nello stesso periodo<sup>115</sup>:

«In questo modo si scopre un «continente» se si vuole utilizzare questa metafora; un continente con le sue dimensioni: il quotidiano, l'urbano, la differenza, o meglio le differenze. Dimensioni ineguali, variamente marcate, contratte, sviluppate. Questo continente non sorge dalla nebbia dinanzi a un navigatore ardito, a un esploratore solitario: emerge dai flutti. Il navigatore non lo suscita con un tocco magico: egli ha dovuto pilotare la nave in mezzo agli scogli, per raggiungerlo mentre nasceva. E di questa scoperta, nessuno può attribuirsi il merito, perché il concetto emerge insieme con l'«oggetto», e in questo non si costruisce, ma viene

---

<sup>112</sup> Ibidem.

<sup>113</sup> Ivi, p. 178.

<sup>114</sup> Si veda S. de Simoni, «Trasformare la vita. La filosofia del quotidiano di Lefebvre», op. cit., p. 56.

<sup>115</sup> Ibidem.

alla luce all'interno di una pratica che è multidimensionale, malgrado tutti i tentativi di riduzione».<sup>116</sup>

Secondo quest'impostazione, la bravura dello studioso si esprimerebbe nella capacità di criticare e di porre in relazione i diversi elementi della prassi, ricongiungendoli con la teoria. Così facendo, l'oggetto tornerebbe al concetto senza determinarne la chiusura aprioristica. La totalità qui proposta, infatti, è continuamente rigiocata dall'imprevedibilità dei diversi elementi della società evitando l'assunzione statica del concetto che, occultando sia la spontaneità sociale che il potere, non farebbe che condurre all'immobilismo. Secondo l'autore, la sistematizzazione del pensiero, infatti, irrigidendosi su un nucleo acquisito, impedirebbe di cogliere il reale e di trasformarlo, tradendo la prospettiva marxiana e assecondando una deriva *à droit* del sapere se stesso: se il potere trova giustificazione nel sapere, non conosce più limiti.<sup>117</sup> Pertanto, l'anchilosarsi della riflessione sul modo di produzione condurrebbe a un'accettazione dello stato di cose esistenti, mentre la critica della vita minuta, per quanto complessa e non priva di ostacoli (Lefebvre accenna a un'allusività del primo volume dovuta proprio alla sua provvisorietà, alla sua natura di lavoro *in fieri*), ponendo l'accento sui rapporti di produzione e sulle loro contraddizioni che, a loro volta, si moltiplicano in contraddizioni sociali e politiche, consentirebbe un'apertura dell'analisi e dell'orizzonte politico.<sup>118</sup> Rispetto alla rigidità del marxismo ortodosso, il *focus* sulla riproduzione rinuncia alla ricerca di una coesione interna per favorire una diagnosi globale di questi rapporti. Da questo punto di vista, infatti, il modo di produzione è espressione di una totalità anti-sistematica, una «costellazione mobile di soggetti»<sup>119</sup> che tiene insieme elementi che si muovono dialetticamente. Come ha opportunamente messo in luce Vigorelli nella prefazione alla traduzione italiana de *La vita quotidiana nel mondo moderno*, l'analisi lefebvrina ha il merito di illuminare la dinamicità della riproduzione elusa dalla

---

<sup>116</sup> H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit. p. 179.

<sup>117</sup> Ivi, p. 183.

<sup>118</sup> Per un approfondimento circa la provvisorietà della *Critica*, si veda: H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., p. 596-608.

<sup>119</sup> A. Vigorelli, *Vita quotidiana e riproduzione dei rapporti di produzione in H. Lefebvre*, in H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit. p. 37.

controparte strutturalista ferma sull'identificazione della riproduzione dei rapporti con quella dei mezzi di produzione (per Lefebvre, nient'altro che una versione rinforzata dei rapporti di produzione da parte della sovrastruttura). L'autore sottolinea come questa concezione movimentata della società vada a colpire un nervo scoperto dell'edificio teorico di Althusser: quello del «rapporto, risolto in modo troppo ortodosso, fra struttura e sovrastruttura».<sup>120</sup> Una lacuna aggravata, questa, dalle analisi dell'urbano che la prospettiva strutturalista non riuscirebbe a vedere come spazio che riproduce da sé i rapporti di produzione. Colpevole di questa mancanza, l'identificazione eccessivamente frettolosa del modo di produzione con il sistema che, immobilizzando la ricerca, indurrebbe a una sorta di eternizzazione del capitalismo. Per queste ragioni, la critica del quotidiano rifiuta l'idea aprioristica di sistema privilegiando una «tensione verso la sistematizzazione»<sup>121</sup> che mantiene l'analisi aperta. Da questa prospettiva, il sistema potrebbe sorgere solo alla fine della ricerca come risultante di un'azione strategica costituita da una varietà di casi e necessità specifiche che vedono confrontarsi forze e agenti impari, con scopi, interessi e volontà differenti. L'irrazionalismo, in Lefebvre, non è mai una soluzione praticabile: se l'assolutizzazione del sapere annienta il vissuto e l'immediatezza cerca di svincolarsi dalla riconduzione concettuale, occorre trovare una «via di civiltà che stia tra la barbarie razionalizzata e quella irrazionale».<sup>122</sup> La strategia globale, infatti, appare solo alla fine, come bilancio tra sconfitte e vittorie, rappresentando la critica del sapere e del potere e il disvelamento delle loro reciproche connessioni. Secondo questa concezione, la classe operaia interviene in questo campo di tensioni come controparte del capitalismo svincolata dalla determinazione aprioristica che le ascriverebbe una sorta di «vocazione al conflitto» e muovendosi in uno spazio potenzialmente globale. Nella concezione lefebvrina di lotta di classe, infatti, le classi subordinate (contadini e altri gruppi periferici) ugualmente sottomesse al capitalismo, partecipano a pieno titolo alla resistenza a questi processi. La riproduzione dei rapporti di produzione interessa dunque lo «spazio sociale» nella sua interezza che, omogeneizzato o settorializzato, diventa il centro del potere: è politico, si centralizza o particolarizza a seconda delle esigenze statuali poiché «la colonizzazione, un tempo circoscritta, come la

---

<sup>120</sup> Ivi p. 38.

<sup>121</sup> H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit., p. 189.

<sup>122</sup> Ivi, p. 203.

produzione e il consumo industriali, si generalizza. Intorno ai centri non restano che spazi assoggettati, sfruttati e dipendenti: neo-coloniali».<sup>123</sup> Ne emerge un impianto strategico complesso formato da elementi arbitrariamente uniti o separati da un unico processo accentratore. Ciononostante, ad avviso di Lefebvre, lo spazio sociale, rimane il terreno in cui ostinatamente si muove una contestazione ampia, diffusa e non immediatamente localizzabile; un «brusio»<sup>124</sup> mai sopito che, altrettanto strategicamente, segue l'estensione dei rapporti di dominio conferendo al quotidiano la sua natura ambivalente. La tensione tra la «quotidianità» come luogo alienante della programmazione e il «quotidiano» come insorgenza irriducibile rimane costante. Nelle analisi di questo periodo sullo spazio, sul linguaggio e sulla burocrazia, infatti, Lefebvre sembra mettere in campo una vera e propria «microfisica del potere»<sup>125</sup> a cui segue l'analisi di tutte le azioni che gli si oppongono. Muovendosi nelle realtà intermedie, egli traccia uno schema anti-cartesiano che va «da un lato dalle zone medie a quelle più vaste, dall'altro alle più ristrette senza scartarle per raggiungerle»<sup>126</sup>, in direzione dell'esplorazione di un «campo dei possibili»<sup>127</sup> allargato dalle nuove condizioni imposte dal neo-capitalismo e dalle tattiche e dalle strategie che ne scaturiscono. Per orientarsi, la *Critica* mette a punto una sorta «terzo livello o grado»<sup>128</sup>, pensato come mediazione tra l'individuale e il sociale:

«È un insieme di pratiche, di rappresentazioni, di norme, di tecniche, istituite dalla società medesima per regolamentare la coscienza, mettervi un "ordine", eliminare gli scarti eccessivi tra il "dentro" e il "fuori" assicurare una corrispondenza approssimativa tra gli elementi della vita soggettiva, organizzare e mantenere dei compromessi. Questo controllo sociale delle possibilità individuali non è assolutamente imposto: è accettato, mezzo subito mezzo voluto, in un'ambiguità permanente; la stessa ambiguità permette all'individuo di giocare con i

---

<sup>123</sup> Ivi, p. 213.

<sup>124</sup> Ivi, p. 214.

<sup>125</sup> P. Jedlowski, *Henri Lefebvre e la critica della vita quotidiana* in H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel modo moderno*, op. cit., p. 23.

<sup>126</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 128.

<sup>127</sup> Ivi, p. 130.

<sup>128</sup> Ivi, p. 74.



controlli che istituisce in se stesso, di prendersi gioco di essi, di aggirarli, di promulgare regolamenti per meglio disubbidire loro».<sup>129</sup>

Le nozioni di «tattica» e di «strategia» sono dunque disposte all'interno di questo quadro, come una forma di «apprensione o di audacia»<sup>130</sup> rispetto ai possibili dei gruppi che popolano l'ordinario. Alla *Critica* il compito di rintracciarle, anche nell'ambiguità del loro gioco continuo tra simulazione e dissimulazione. Le sue situazioni si dispiegano in momenti differenti: la strategia predomina nei grandi rivolgimenti rivoluzionari, fornendo senso e direzione ai gruppi, mentre la tattica si esprime a livello della quotidianità, tra la trivialità e la decisione (la strategia):

«La quotidianità in quanto realtà da metamorfizzare, contestabile e contestata dalla sua critica, si constata a livello delle tattiche, delle forze e dei loro rapporti, delle furbizie e delle diffidenze. È a livello degli avvenimenti, delle strategie e dei momenti storici che si trasforma».<sup>131</sup>

## **2.5 Interazioni macro e micro. Il confronto con il lavoro di Michel de Certeau: una lettura politica**

Lo sforzo teorico annunciato dalle pagine precedenti è quello di rendere conto della complessità della società che si dispiega in una quantità innumerevole di scarti e livelli, senza ridurla a uno schema assolutizzante aprioristico e senza indugiare nella particolarità di questi piani. Dimensione macro e micro, nell'analisi lefebvrina, risultano infatti reciprocamente dipendenti. A tali questioni, Lefebvre consacra un paragrafo del secondo capitolo, significativamente intitolato *Gli strumenti formali*, nel quale mette a punto una griglia metodologica atta all'esplorazione della società globalmente considerata: una sorta di "cassetta degli attrezzi" che si propone tramite numerose nozioni teoriche – «campo semantico», «il processo (cumulativo e non cumulativo)», «momento», «livello» ecc – di studiare il quotidiano nel quadro dell'insieme della società. Come precedentemente esposto, per quanto la *Critica* di questo periodo non perda mai la propria

---

<sup>129</sup> Ivi, p. 75.

<sup>130</sup> Ivi, p. 156.

<sup>131</sup> Ivi, p. 157.

vocazione trasformativa, i cambiamenti sociali accorsi richiedono una ricognizione teorica che ne consenta l'attualizzazione e il chiarimento di alcuni nodi lasciati irrisolti dalla prima stesura della ricerca. La nozione di «uomo totale», centrale nel primo volume, si chiarisce scomponendosi in una molteplicità di grandezze:

«L'uomo (...) è una pluralità di dimensioni, una molteplicità di forme e di strutture. È una mutevole gerarchia di livelli (ciò che obbliga a modificare e a dinamizzare il concetto abituale di struttura). È dunque anche la quotidianità in quanto la quotidianità presenta un livello inegualmente sviluppato nella totalità che si trasforma tuttavia e soprattutto che *deve* trasformarsi».<sup>132</sup>

Prendendo le distanze da una sintesi di tipo cartesiano, Lefebvre delinea uno schema aperto, un'antropologia dialettica «solidale con un *umanesimo dialettico* (o co-incidente con esso)»<sup>133</sup> contro ogni definizione aprioristica dell'uomo. Punto di partenza dichiarato: la totalità, ma differenziata. Apertamente anti-essenzialiste, queste pagine partono da una concezione dell'umano come fenomeno totale (unità di bisogno-lavoro-godimento) che rifiuta qualsiasi determinazione precedente.<sup>134</sup> A partire da questo momento, infatti, la filosofia lefebvrina si esplica in un «modello lamellare»<sup>135</sup> che sembra svilupparsi «come la gravità quantistica (più si guarda al piccolo più si può comprendere l'intera struttura della vita sociale)»<sup>136</sup> senza per questo rinunciare a una teoria olistica. Non a caso, in Lefebvre, la dicotomia ambiguità-astrattezza, tradizionalmente applicata all'analisi «micro» e «macro», assume una prospettiva rovesciata. Il piano «micro», per quanto ambiguo e determinato da rapporti di parentela, vicinato e immediatezza è quello in cui si manifesta l'autenticità e la spontaneità. Spesso trascurato dall'analisi perché sfuggente per sua natura la riconduzione sistematica, se opportunamente esplorato,

---

<sup>132</sup> Ivi, p. 113.

<sup>133</sup> Ivi, p. 112.

<sup>134</sup> Il termine «fenomeno umano», infatti, è pensato contro l'ontologia filosofica e la pretesa di una definizione esaustiva dell'umano a partire da un'essenza.

<sup>135</sup> S. de Simoni, «Trasformare la vita. La filosofia del quotidiano di Lefebvre», op. cit., p. 56.

<sup>136</sup> N. Cuppini, *Una città-pianeta?* Introduzione alla traduzione italiana di H. Lefebvre, «Quand la ville se perde dans le métamorphose planetaire», in *Scienza & politica*, 29/56(2017). Si tratta di una traduzione inedita di un articolo del 1989 di Henri Lefebvre edito su *Le Monde Diplomatique*.

giungerebbe all'autenticità, alla trasparenza che accompagna la conoscenza; mentre il piano «macro», luogo delle relazioni «mediatizzate»<sup>137</sup> dalla merce, dal denaro e dal linguaggio, dell'astrazione e del reale sarebbe sottoposto ai processi di feticizzazione e falsificazione. Ad avviso di Lefebvre, i due aspetti, pertanto, devono essere analizzati congiuntamente poiché, procedere da uno studio “dal basso” non farebbe che semplificare drasticamente la complessità del livello «micro»; mentre l'operazione opposta, che tenta di ghermire il quotidiano a partire dal «macro», porterebbe con sé un rischio di definizione di quest'ultimo con il globale<sup>138</sup>. Lo sforzo lefebvriano, dunque, tenta di superare l'opposizione dicotomica dei due termini salvaguardando l'ambiguità della vita minuta senza scadere nel particolarismo:

«Scarti e dislivelli non autorizzano la dicotomia, ancora meno la “scotomizzazione” d'uno dei due livelli. Irriducibilità non equivale a separazione. Tra livello «macro» e il livello «micro» vi sono molteplici rapporti: corrispondenze, omologie. I due livelli “riflettono” la società che li ingloba e che essi costituiscono. Così tra la vita familiare (privata) e la società globale, le corrispondenze sono quasi evidenti. Attraverso l'ambiguità dei legami immediati, simultaneamente biologici e sociali, o piuttosto in ragione stessa di questa ambiguità, la società globale agisce, traspare, interviene».<sup>139</sup>

Quanto ai rapporti tra i due piani, inevitabilmente il livello «macro», integrando il «micro», minaccerebbe la neutralizzazione dei suoi elementi più marginali. Ciononostante, la vita minuta resiste «malgrado le sue ambiguità o grazie a esse».<sup>140</sup> Il settore dominato, infatti, pur penetrando con la razionalità che gli è propria la vita quotidiana, difficilmente riuscirebbe a sussumerla: «Mai il sociale e il culturale riassorbono il bio-fisiologico, l'immediato, il naturale».<sup>141</sup> La *praxis* rimane sempre attraversata dal non-dominato, dallo spontaneo. Tale concezione della marginalità, tuttavia, non è mai intesa come lateralità capace, di per sé, di apportare cambiamento.

---

<sup>137</sup> Ivi, p. 163.

<sup>138</sup> Ibidem.

<sup>139</sup> Ibidem.

<sup>140</sup> Ivi, p. 164.

<sup>141</sup> Ibidem.

Essa, per quanto continuamente evocata, è giocata in continua relazione con il livello macro che le conferisce senso e direzione:

«Separato, il «macro» s'atrofizza; le mediazioni non legano più nulla e i mezzi di comunicazione non hanno più nulla da trasmettere. Isolato, d'altra parte, il «micro» cade nell'irrazionale e nell'assurdo. La spontaneità e l'immediato senza legge divagano. La legge e la norma senza spontaneità somigliano alla morte».<sup>142</sup>

I due livelli sono reciprocamente necessari: il livello «micro» come «radice vivente»<sup>143</sup> che alimenta il sociale – secondo un'impostazione che ricorda il riferimento alla vita quotidiana come «terra nutrice»<sup>144</sup> – e il livello «macro» come piano decisionale che fornisce direzione alle ambiguità. Ne risulta una concezione relazionale della spontaneità capace di apportare un contenuto significativo e reale a un piano superiore altrimenti autoreferenziale. Per quanto la spontaneità sia pensata come *pharmakon* rispetto al rischio di uno scollamento dell'analisi, non è mai posta in termini marginali rispetto al sociale; è residuale, perché mai pienamente sussunta, ma complementare: «La spontaneità e l'immediato senza legge divagano. La legge e la norma senza spontaneità somigliano alla morte».<sup>145</sup> Il quotidiano, dunque, non perde mai la propria gravità, tutt'altro.

La griglia analitica proposta in questi anni, a mio parere, è pensata nella direzione di una valorizzazione della *vie quotienne* come “lente sul moderno”, luogo privilegiato di osservazione e comprensione del politico, delle sue degenerazioni e delle sue possibilità. Come ha rilevato Simona de Simoni, da questo punto di vista, la ricerca lefebvriana inaugura una rotta sul quotidiano che esula da quella generalmente de-politicizzante degli studi culturali.<sup>146</sup> A partire dagli anni Ottanta, infatti, soprattutto da parte dei *Cultural*

---

<sup>142</sup> Ibidem.

<sup>143</sup> Ibidem.

<sup>144</sup> Si veda H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit. p. 101.

<sup>145</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 164.

<sup>146</sup> Con l'eccezione di un testo del 2006 di J. Roberts, *Philosophizing the Everyday. Revolutionary Praxis and the Fate of Cultural Studies* (London, Pluto Press, 2006) in cui la vita quotidiana, smarcandosi da una concezione abusata soprattutto da parte anglosassone che lo legge come una sorta di meta-significante del culturale e del sociale e che ne enfatizza la matrice popolare, viene ricollocata in quadro politico preciso

*Studies*, si è assistito a un proliferare di lavori sull'ordinario ispirati all'opera di Michel de Certeau che aprono una prospettiva completamente diversa rispetto a quella *Critique*. Studioso di difficile collocazione disciplinare – i suoi lavori spaziano dalla storia alla psicanalisi passando per la filosofia, l'antropologia e la linguistica –, Certeau, pur avendo il merito di aver approfondito analiticamente la mobilità tattica e strategica della vita di tutti i giorni, rimane volutamente distante da una progettualità politica precisa.<sup>147</sup> Per quanto il *focus* sulle tattiche e le strategie, mostrando la creatività nascosta che si annida nel quotidiano, consenta di sfidare un quadro epistemologico totalizzante, Certeau indugia volutamente in una valorizzazione di quest'ultime che non pone il problema di una loro possibile organizzazione. In altri termini, la linea di ricerca certiana, per quanto meritevole di accorciare lo iato tra vita quotidiana e conoscenza tramite la messa a fuoco di tutte quelle espressioni che la modernità ha relegato a un non-sapere, disinnesca intenzionalmente qualsiasi dimensione utopica. A differenza di Lefebvre, per il quale la vita quotidiana è posta in una relazione necessariamente dialettica con l'esistente, il lavoro di Certeau è interamente rivolto all'esaltazione del suo potenziale distruttivo

---

che ne recupera la dimensione antagonista e rivoluzionaria. Ad avviso dell'autore, a partire dagli anni Settanta, infatti, la *pop culture* avrebbe abbandonato la propria vocazione rivoluzionaria per allinearsi alle esigenze del capitalismo. Da questo momento in avanti, il quotidiano avrebbe perso la progettualità rivoluzionaria contro-culturale che lo caratterizzava per diventare semplice oggetto di studio. Da questa prospettiva, il lavoro di Roberts costituisce un tentativo di restituzione al quotidiano della forza politica e filosofica che lo ha caratterizzato fino agli anni Settanta, sottraendolo alla generale de-storicizzazione e de-politicizzazione degli ultimi anni.

<sup>147</sup> Per i *Cultural Studies* il testo certiano di riferimento resta: M. de Certeau, *L'invention du quotidien. Arts de faire*, vol. I, Paris, Uge, 1980 (1990); trad. it. a cura di M. Baccianini, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2001; M. de Certeau, L. Giard, P. Mayol, *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*, Paris, Uge, 1980 (1994). Per un'idea circa la ripresa di Certeau da parte degli studi culturali si veda: I. Buchanan, *Michel de Certeau: Cultural Theorist*, Sage Press, 2000. Per quanto riguarda l'accostamento tra Certeau e Lefebvre rispetto all'ordinario si veda tra i tanti lavori: B. Highmore, *Everyday Life and Cultural Theory. An Introduction*, Routledge, London-New York, 2002; B. Highmore, *Michel de Certeau, Analysing Culture*, London, continuum, 2006; M. Sheringham, *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*, Oxford, Oxford University Press, 2006. Per una panoramica della ricezione dell'opera certiana in Italia si veda il sito a cura del gruppo "Prendere la parola": <http://www.micheldecerteau.eu/>

indipendentemente da qualsiasi relazione con un ordine dato.<sup>148</sup> Concentrandosi sui modi di sopravvivenza che i subordinati che si presumono disciplinati adottano dal basso, egli individua all'interno di circuiti apparentemente impenetrabili delle possibili fratture. Lavorando ai margini, adotta una doppia lente sul capitalismo per cui il consumo non è solamente una produzione razionalizzata e negativa, ma è anche un'attività estremamente astuta e invisibile che «non si segnala con prodotti propri, ma attraverso modi di usare quelli imposti da un ordine economico dominante».<sup>149</sup> Indagando come i consumatori «trasgrediscono la volontà di potenza dei produttori»<sup>150</sup>, le astuzie tramite le quali l'uomo comune sovverte dall'interno le strutture di potere della modernità «rinegoziando il senso delle innovazioni tecnologiche e facendosi strumento di se stesse, della loro alterità»<sup>151</sup>, Certeau esplora il “lato micro-sociale” della *Critica* non preoccupandosi di determinare quello macro. Se entrambi gli autori hanno il merito di individuare, dove sembra esserci solo obbedienza e serialità, degli spazi cospiratori che ostinatamente rifiutano la sussunzione capitalistica, la valorizzazione certiana delle pratiche comuni appare priva di una direzione precisa, mentre Lefebvre rimane saldamente ancorato a un umanesimo marxista (seppur rinnovato tramite uno schema aperto e multidimensionale). Gli interlocutori di riferimento sono nettamente diversi, come gli esiti della loro riflessione (si consideri inoltre la notevole distanza temporale che intercorre tra la *Critica* e il lavoro di Certeau). Piuttosto significativamente, infatti, le ricerche di entrambi sono state accostate solo tardivamente e relativamente all'ordinario.<sup>152</sup> Il cuore pulsante dell'*Invenzione del quotidiano* è un'attenzione alle tattiche, silenziose e sottili, che ogni consumatore, apparentemente votato alla passività, adotta contro una produzione che gli

---

<sup>148</sup> C. Colebrook, «The politics and potential of Everyday Life», *New Literary History*, 33/4(2002) pp. 687-906.

<sup>149</sup> M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, op. cit., p. 67.

<sup>150</sup> A. Abbruzzese, Introduzione a M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, op. cit., p. XX.

<sup>151</sup> Ibidem.

<sup>152</sup> Non a caso, un breve accenno a Certeau rispetto alle nozioni di tattica e strategia compare anche nella prefazione all'edizione inglese del secondo volume della *Critica* della vita quotidiana: M. Trebitsch, Preface: *The moment of Radical Critique*, in H. Lefebvre, *Critique of everyday life II*, London, Verso, 2002. Per quanto concerne il diverso quadro intellettuale in cui le ricerche di Certeau e Lefebvre si muovono, si ricorda che l'opera certiana sul quotidiano instaura un dialogo produttivo con autori quali Bourdieu, Foucault, Baudrillard che Lefebvre, invece, menziona solo sporadicamente.

si impone dall'alto. Nella sua analisi dell'ordinario, comunque debitrice all'opera di Lefebvre, Certeau indica una proliferazione disseminata di «arti» e «modi di fare» che si oppongono all'ordine precostituito. Prendendo le distanze da un'idea di cultura dotta ed elitaria, il testo del gesuita apre un'interrogazione sui confini del sapere, poiché l'analisi della vita quotidiana, luogo di origine dei linguaggi scientifici, costituisce un «esilio rispetto alle discipline»<sup>153</sup>, un tentativo di comprensione del cambiamento che chiama nuove indagini storiche.<sup>154</sup> Il volume inaugura una pluralità di linee di ricerca volutamente lasciate aperte, edificando un'architettura teorica a più uscite in cui ciascuno può orientarsi a piacimento seguendo il complesso andirivieni – formato da transiti, spostamenti, deviazioni e saliscendi – che caratterizzano la vita quotidiana moderna.<sup>155</sup> Il quotidiano, per Certeau, è attraversato da diverse forme di «bracconaggio»<sup>156</sup> (traduzione del francese *parruque*) che si riferisce alle pratiche più disparate, dal linguaggio ai percorsi urbani, ambendo a investire tutte le manifestazioni rituali della vita quotidiana. Quanto all'inevitabile riferimento a Foucault, Certeau ne prende le distanze per la tendenza di quest'ultimo a privilegiare l'analisi dei dispositivi di potere, mentre il suo sforzo teorico rimane quello di guardare oltre (o attraverso) quella stessa sorveglianza:

«Se è vero che il reticolo della «sorveglianza» si precisa e si estende ovunque, tanto più urgente è svelare in che modo un'intera società non si riduca ad esso; quali procedure comunemente diffuse (anch'esse «minuscole» e quotidiane) vengano adottate per eludere i meccanismi della disciplina conformandovisi ma solo per aggirarli; e infine quali «modi di fare» costituiscano la contropartita, per i consumatori (o i

---

<sup>153</sup> M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, op. cit., p. 287. Si veda anche la Postfazione a questa edizione: P. di Cori, *Postfazione. Porte girevoli. A partire da «L'invenzione del quotidiano»*, Postfazione a M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, op. cit.

<sup>154</sup> Per una ricostruzione del lavoro certiano si veda: L. Giard, *Storia di una ricerca*, Introduzione a M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, op. cit. Nell'introduzione si mettono in rilievo due lavori preliminari fondamentali: M. de Certeau, *La prise de parole. Pour une nouvelle culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968; trad. it. a cura di R. Capovin, *La presa della parola e gli altri scritti politici*, Roma, Maltemi, 2007; M. de Certeau, *La culture au pluriel*, op. cit.

<sup>155</sup> P. di Cori, *Postfazione. Porte girevoli. A partire da «L'invenzione del quotidiano»* in M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, op. cit., p. 289.

<sup>156</sup> M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, op. cit., p. 8.

«dominati»), delle tecniche silenziose utilizzate per assicurare l'ordine politico e sociale». <sup>157</sup>

Rispetto a Foucault, il lavoro teorico si complica: si tratta di distinguere gestualità e modi di agire microscopici riesumando «le forme surrettizie che assume la quotidianità dispersa». <sup>158</sup> La «strategia», per Certeau, riguarda un calcolo di rapporti di forza che è possibile a partire dall'isolamento del soggetto in un determinato luogo, presupponendo un'esteriorità precisa. Un modello, questo, sul quale si sarebbe costruita la razionalità politica, economica e scientifica. Di contro, la «tattica» non si riferisce a un luogo preciso a partire dal quale capitalizzare i vantaggi: la sua vittoria si misura in termini temporali, in relazione al tempo e alla prontezza a cogliere «al volo» <sup>159</sup> i possibili vantaggi, giocando con essi. La loro sintesi intellettuale, inoltre, non si dà nella forma del discorso, ma della decisione relativa alla modalità di rispondere all'occasione che si presenta. Per Certeau, le pratiche quotidiane sono prevalentemente di tipo tattico e risalgono a «epoche ben più lontane, a immemorabili familiarità con le astuzie e le simulazioni delle piante o dei pesci. Dal fondo degli oceani alle scaltrezze delle megalopoli». <sup>160</sup> Con la differenza che nella modernità, esse, non riferendosi più a una prospettiva comunitaria, si parcellizzano e si moltiplicano. Pertanto, rispetto alle strategie, le tattiche sarebbero rivelatrici di un'intelligenza quotidiana irriducibile alla razionalità del discorso. Contro la tendenza alla totalizzazione dell'analisi, il «voler vivere» resistente che Certeau tenta di ritracciare si inserisce in un discorso riguardante la possibilità di una narrazione inedita del quotidiano. L'intero lavoro del gesuita – combinando magistralmente elementi di psicanalisi, antropologia, mistica e linguistica – apre infatti una riflessione sull'epistemologia in generale, mostrando come, a partire XVII secolo, si sia assistito a una scissione dal vissuto e dal sociale che privilegia la scrittura, escludendo le tradizioni orali. La storiografia – l'ambito di analisi che predilige –, gli appare dunque come un

---

<sup>157</sup> Ivi, p. 9.

<sup>158</sup> Ibidem.

<sup>159</sup> Ivi, p. 15.

<sup>160</sup> Ivi, p. 16.



enorme processo di rimozione delle tradizioni orali che esclude l'alterità.<sup>161</sup> Il rimosso, tuttavia, lungi dall'accettare quietamente la propria esteriorità, si ribella tornando a disturbare il quadro totalizzante del sapere attraverso modalità e gesti del tutto inaspettati. Uno studio illuminante al riguardo è *La Possession de Loudon*, edito nel 1970, nel quale Certeau mostra come la parola dei presunti posseduti del 1632 riesca a mettere in crisi gli enunciati dell'ordine statuito.<sup>162</sup> Per Certeau, si tratta, in altri termini, di svelare la finitezza di una pratica che si presume totalizzante tramite forme non-scritturali del vivere sociale.<sup>163</sup> In gioco, un'autorizzazione a scrivere che pone una domanda sul soggetto: esiste uno spazio "non autorizzato" della soggettività che consenta una presa della parola?<sup>164</sup> Da questa prospettiva, per quanto sia complesso tracciare un discorso propriamente politico nell'opera certiana, occorre riconoscere che la sua lettura del Sessantotto come presa di parola, come contestazione della simbologia che regge un determinato potere (sempre associato a un certo grado di monopolio della forza), è estremamente eversiva.<sup>165</sup> A parere di Certeau, infatti, le manifestazioni di quel periodo hanno tentato un'appropriazione di segni volta a invertirne la direzione:

«Segno dei segni, nemmeno le barricate possono essere apprezzate misurate sulla loro efficacia militare. Certo, hanno avuto un ruolo politico nella misura in cui hanno costretto l'enorme macchina governativa alla pericolosa alternativa tra il capitolare davanti a queste ondate di sassi o il trasformare gli "arrabbiati" in martiri innocenti – due

---

<sup>161</sup> Si veda S. Borutti, «Tracce e resti. Forme dell'alterità in Michel de Certeau» *Aut Aut*, 369 (2016), pp. 47-64.

<sup>162</sup> Si veda, M. de Certeau, *La Possession de Loudon*, Parigi, Juillard, 1970 (2005); trad. it. a cura di R. Lista, *La possessione di Loudon*, Bologna, Cleub, 2012. Per un inquadramento dell'opera certiana su questi temi si veda: M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975 (1984); trad. a cura di S. Facioni, *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milano, (1977) 2006; M. de Certeau, *L'absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973; D. Napoli, *Michel de Certeau. Lo storico "smarrito"*, op. cit.; M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et finction*, Paris, Gallimard, 1987, trad. it. a cura di G. Brivio, *Storia e psicanalisi. Tra scienza e finzione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006.

<sup>163</sup> E. Roudinesco, *Michel de Certeau o l'erotizzazione della storia*, «Michel de Certeau. Un teatro della soggettività», op. cit., pp. 9-15. La traduzione italiana è a cura di Diana Napoli.

<sup>164</sup> Si veda: M. de Certeau, *La presa della parola e gli altri scritti politici*, op. cit.

<sup>165</sup> Si veda: H. Lefebvre, *L'irruption de Nanterre au sommet*, op. cit.

modi di perdere la faccia. Ma in un senso più profondo, esse hanno trasformato la paura del gendarme in un'azione collettiva; infrangevano l'aura di un'autorità; volgevano un'atomizzazione paralizzante in un'esperienza gioiosa di trasgressione creatrice di comunità; disincantavano un'organizzazione sociale rivelando fragilità dove si supposeva ci fosse forza, e rendendo possibile un potere dove regnava un senso di impotenza».<sup>166</sup>

Nel 1968 si sarebbe dunque assistito a una presa della parola, dove presa della Sorbona e presa della Bastiglia si equivalgono nel senso di radicale un capovolgimento delle normali gerarchie di potere e del codice che divide il possibile dall'impossibile, il lecito dall'interdetto. Il simbolico, infatti, renderebbe praticabili strade prima sbarrate che propongono una «disarticolazione del detto con il non-detto»<sup>167</sup>, determinando uno spostamento valoriale della società nel suo insieme. Nella lettura di Certeau, il movimento del 22 marzo, infatti, rivela “un'insopportabilità” legata alla necessità di uno spazio per una parola *altra* la cui debolezza risiederebbe proprio nella sua dimensione contestatoria.<sup>168</sup> Ciononostante, una volta ristabilito l'ordine precostituito, non si sarebbe assistito a un ritorno a una dimensione passatista, gli scontri avrebbero comunque segnato una svolta, un'apertura che ha toccato tutte le forme del potere, dalla comunicazione alla rappresentazione.<sup>169</sup> Se la modernità appare a Certeau come una gigantesca riduzione al silenzio, la rivoluzione non potrebbe che giocare attorno allo snodo cruciale di una presa della parola capace di invertire lo stato di cose esistenti in cui prevale «non più ciò che parla, ma ciò che si fabbrica»<sup>170</sup> mentre il significante viene collocato nel passato:

«La conquista capitalista scritturale si articola su questa perdita e sullo sforzo gigantesco delle società «moderne» per ridefinirsi senza questa voce. Il compito rivoluzionario è soltanto un effetto maggiore, indissociabile dal messaggio che, fino ad allora, aveva sempre significato alle altre civiltà la loro fine (nessuna era sopravvissuta alla

---

<sup>166</sup> M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, op.cit., p. 32.

<sup>167</sup> Ivi, p. 34.

<sup>168</sup> Il volantino del *Movimento del 22 marzo*.

<sup>169</sup> M. de Certeau, *La presa della parola e gli altri scritti politici*, op. cit.

<sup>170</sup> M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, op. cit., p. 202.

morte dei suoi dei): «I nostri dei non parlano più – Dio è morto».<sup>171</sup>

E poiché ogni discorso è rivelativo di una mancanza, di un'assenza di un luogo che, in passato, l'individuo riusciva a ritagliarsi tramite l'organizzazione di un ordine cosmico, il soggetto moderno stesso nasce scisso. L'uomo, diventando soggetto, perderebbe il proprio luogo di appartenenza, tentando di saturarlo con un linguaggio scritto in uno spazio determinato. Per Certeau, infatti, il processo di edificazione di una scienza si accompagna sempre a quello di costruzione di una lingua, tanto che il successo della rivoluzione del 1790 viene fatto coincidere con l'imposizione del francese come lingua nazionale. Un'operazione, questa, che inevitabilmente avrebbe comportato un allontanamento dal vissuto sociale e dai rituali legati alla terra, al luogo, all'oralità secondo un processo di assimilazione per il cui controllo sociale e controllo linguistico si corrispondono.<sup>172</sup> L'analisi del quotidiano certiana considera dunque gli elementi culturali lo definiscono studiando i vincoli solidali attaccati dal capitalismo: le tattiche, in questo senso, sono un vero e proprio antidoto al moderno. Il discorso sul soggetto, invece, di chiara matrice lacaniana – Certeau è uno dei fondatori dell'*École freudienne* – evoca una soggettività errante, dispersa e scomposta in grado di accettare la mancanza di certezze legate alla scomparsa di un orizzonte unitario. La relazione tra scrittura e soggetto ricalca una problematica già affrontata da Foucault per il quale il soggetto moderno si sarebbe costruito attorno a una pratica filosofica che ha perso il legame con la verità, ignorando i due punti cardinali della soggettività da Socrate in poi: il “conosci te stesso” e la “cura di sé” che la sua analisi riconduce alla *parresia*. Da questa prospettiva, ad avviso di Certeau, il superamento moderno di queste questioni avrebbe condotto a un soggetto cartesiano in grado sì di cogliere la verità, ma incapace di trovare salvezza poiché la conoscenza, articolandosi in relazione all'obbedienza alla legge, non comporterebbe più la trasformazione del soggetto.<sup>173</sup> Foucault riconduce questo cambiamento non tanto alla scienza moderna, quanto allo scontro tra una teologia razionale e le forme religiose spirituali che vede il progressivo logoramento del legame tra la “cura di sé” e il “conosci

---

<sup>171</sup> Ibidem.

<sup>172</sup> Su questo punto si veda M. de Certeau et al., *Une politique de la langue*, Bibliothèque des histoires, Paris, Gallimard, 1975.

<sup>173</sup> D. Napoli, «Il Don Coucoubazar» *Aut aut*, 365(2016), p. 19.

te stesso”. Il cristianesimo, rispetto alle forme antiche, avrebbe infatti promosso un soggetto “gnoseologico” portato ad analizzare, più che la verità degli oggetti del pensiero, il pensiero stesso.<sup>174</sup> Pertanto, nella proposta certiana, il soggetto, per ritrovare il contatto perduto con il divino, deve perdersi, rinunciando a definirsi all’interno di un’unità cosmica e riarticolandosi a partire dal vuoto lasciato dalla parola di Dio. Se la frammentazione del cosmo secondo la prospettiva foucaultiana esigerebbe un tentativo di ri-emarginazione che trova compensazione nell’istituzione, nella lettura di Certeau la possibilità della conoscenza rimane legata a un’accettazione del vuoto, della perdita della coerenza garantita da quella stessa unità. Rifiutando ogni identità aprioristicamente costruita e abitando il margine, il soggetto certiano è definito da un’incertezza strutturale voluta che, seguendo Lacan, si rivela tramite l’analisi della differenza tra «significato» e «significante» per cui il primo sarebbe possibile solamente nel luogo dell’Altro.<sup>175</sup> Il parlare mistico, dunque, è chiamato in causa proprio come meccanismo di rifiuto del riconoscimento simbolico perché, sottraendosi alla presa del soggetto, vive l’esperienza della separazione, della mancanza propedeutica all’erranza. Come precedentemente esposto, *La Possessione di Loudon* è un testo emblematico poiché, narrando la vicenda della possessione di un gruppo di suore orsoline guarite dal mistico Jean-Joseph Surin, mette in scena l’impossibilità di un discorso veritiero a partire dall’impossibilità di determinare «chi è posseduto da chi».<sup>176</sup> Nella ricostruzione certiana, tre gruppi distinti – quello dei medici che tenta di legittimarsi al posto dei teologi come portatori di un sapere laico (e quindi veritiero) e quello dei rappresentanti del re (sotto l’occhio vigile di Richelieu) – tentano di arrogarsi il piano della verità. Certeau espone non solo il progressivo affermarsi di un ambito propriamente politico rispetto al potere temporale e spirituale che riconduce qualsiasi opposizione al demoniaco, ma anche la tendenza

---

<sup>174</sup> Si veda M. Foucault, *Sull’origine dell’ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, Cronopio, Napoli, (1980) 2013.

<sup>175</sup> Come riporta efficacemente Diana Napoli nell’articolo sopracitato per Lacan il significante attinge al simbolico e il significato al mentale. Esso, tuttavia, lungi dal coincidere con le cose, dipende da una sequenza immaginaria dei significanti. Se ne ricava, dunque, un’impossibilità di coglierlo e di determinarlo una volta per tutte: è sfuggente e muta continuamente. Per un approfondimento si veda: J. Lacan, *Le Séminaire III, Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981; trad. it. a cura di A. Di Caccia, *Il seminario*, Libro III, *Le psicosi*, Torino, Einaudi (1985) 2010.

<sup>176</sup> M. de Certeau, *La possessione di Loudon*, op. cit., p. 373.

comune a una classificazione del fenomeno atta a neutralizzare, tramite un'identificazione stabile, l'*unheimlich* che lo abita.<sup>177</sup> Surin, invece, giunto a Loudon per esorcizzare la priora del convento Jeanne de Agnes, inverte il rapporto con la posseduta senza pretendere di dirigerne il discorso guarendola miracolosamente e trasformandola in una quasi-santa. Al di là della vicenda religiosa, l'episodio rileva per Certeau per la tensione tra l'insicurezza identitaria e il bisogno di comprensione che Surin rintraccia nella confessione della giovane.<sup>178</sup> Nel confronto, il quadro epistemologico muta radicalmente a favore della sperimentazione. Rappresentando un'alterità, un parlare *altro*, la struttura totalizzante della storiografia è messa sotto scacco. Da questo punto di vista, *La possessione di Loudon* non rileva solamente come sintomo della scissione soggettiva dovuta alla perdita di riferimenti, ma anche come tentativo di ricomposizione che avviene tramite la predisposizione di uno "spazio di parola" a partire dal quale riarticolare l'altro negato dalle operazioni di taglio della storiografia. Lo storico, nella lettura certiana, eliminerebbe di proposito il pericolo dell'alterità, relegandolo ai margini del suo discorso come espressione di un passato perduto segnato dalla superstizione e dalla falsità. La moderna storiografia, infatti, nasce come separazione tra un passato ritenuto infruttuoso e un presente prolifero, tra ciò che è degno di essere conosciuto e ciò che deve essere rimosso. In altri termini, lo storico legittimerebbe la propria narrazione in forza della propria specializzazione: l'assenza viene colmata tramite una finzione letteraria, un dispositivo produttivo che inverte il rapporto tra presente e passato. Rossana Lista ha mostrato come l'operazione storiografica, pur occupando spazialmente un'assenza, introduca uno spostamento di tipo temporale: il testo, avvallato dall'istituzione, produce un «simulacro di reale (passato) al posto della prassi (presente) che lo crea: una cosa sostituisce l'altra».<sup>179</sup> La storiografia opera dunque su due piani sinergici: da una parte replica le scissioni tipiche di una modernità ossessionata dal culto della trasparenza, e dall'altra tende a privilegiare il presente come luogo di comprensione del passato,

---

<sup>177</sup> Sugli echi freudiani nell'opera certiana si veda: D. Napoli, *Michel de Certeau. Lo storico "smarrito"*, op. cit.

<sup>178</sup> Per una ricostruzione della vicenda si veda: F. Dosse, «Michel de Certeau e l'archivio. L'enigma irrisolto della storia», *Aut aut*, 369(2016), pp. 79-94.

<sup>179</sup> M. de Certeau, *Storia e psicanalisi. Tra scienza e finzione*, op. cit. p. 57. Si veda anche R. Lista, «Il soggetto in Michel de Certeau: un'identità impossibile», *Aut aut* 369(2016), pp. 64-78.

riarticolandolo come rappresentazione.<sup>180</sup> Attraverso la sostituzione tra passato e presente, essa nega l'ambivalenza costitutiva del rapporto tra le due dimensioni, nascendo come struttura alterata che continua a celare la ferita che la produce. Così facendo, inoltre, perde la capacità di servirsi del passato e delle diverse temporalità che la percorrono, annunciando la permeabilità del presente.<sup>181</sup> Il «presentismo», secondo l'efficace espressione di François Hartog, indica un'impossibilità di pensare il passato al di fuori delle vesti sterili di una nostalgia commemorativa.<sup>182</sup> La storiografia, pertanto, esprime la modalità moderna e occidentale di rapporto con l'alterità.

Dopo questa breve incursione nell'opera certiana, volendo individuare una caratteristica trasversale a due autori politicamente e teoricamente distanti come Lefebvre e Certeau, questa potrebbe essere proprio quell'attitudine all'ascolto verso un «brusio»<sup>183</sup> quotidiano, per usare un'espressione tratta da *L'invenzione del quotidiano* che curiosamente utilizza anche il secondo volume della *Critica*, indicativo di «un'arte di arrangiarsi»<sup>184</sup> che richiederebbe la rivisitazione di cornici epistemologiche consolidate. Nonostante le tangibili differenze – la vicinanza di Certeau con lo strutturalismo e il post-strutturalismo rende difficile il dialogo con l'impostazione critica di Lefebvre – entrambi, colgono il potenziale distruttivo dell'ordinario, seppur incanalandolo in prospettive politicamente inconciliabili.<sup>185</sup> Da questo punto di vista, rispetto a un Lefebvre saldamente ancorato a una prassi rivoluzionaria capace di incanalare tutte le forze presenti a livello di virtualità nella *vie quotidienne*, Certeau procede alla costruzione di una scienza della singolarità che, mirando a rigenerare «forme di socialità degenerate»<sup>186</sup>, tenta di sovvertire l'ordine esistente. Per quanto nell'introduzione al volume, egli accenni alla

---

<sup>180</sup> M. de Certeau, *La scrittura della storia*, op. cit., p. 70.

<sup>181</sup> R. Lista, «Il soggetto in Michel de Certeau: un'identità impossibile», op. cit., pp. 71.

<sup>182</sup> Si veda: F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temp*, Paris, Le Seuil, 2003; trad. it. a cura di L. Asaro, *Regimi di storicità*, Palermo, Sallerio Editore, 2007.

<sup>183</sup> M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, op. cit., p. 281.

<sup>184</sup> M. de Certeau, Introduzione a *L'invenzione del quotidiano*, op. cit., p. 20.

<sup>185</sup> Indicativamente dell'orizzonte proposto dai *Cultural Studies*, Ben Highmore, in *Everyday Life and Cultural Theory* mette in luce come non sia il piano politico quello di maggior contatto tra Lefebvre e Certeau ma quello della critica al razionalismo accompagnato dalla sensibilità estetica verso l'ordinario. (Si veda B. Highmore, *Everyday Life and Cultural Theory*, op. cit., p.144).

<sup>186</sup> M. de Certeau, *Introduzione a L'invenzione del quotidiano*, op. cit. p. 22.

volontà di scoprire i riscontri delle possibili alleanze microscopiche e multiformi del quotidiano in direzione di una «politica delle astuzie»<sup>187</sup>, la sua analisi, sfuggente ed evocativa, scarta volutamente qualsiasi progettualità politica precisa. Il suo approccio all'ordinario sembra richiedere un «atto di fede»<sup>188</sup>, una fiducia incrollabile verso una ricerca del piacere quotidiana sganciata da ogni ordine preconstituito. Assai indicativamente, il termine “invenzione” in Certeau esprime l'affermazione della soggettività in relazione a un “far credere” come base della socialità. La resistenza chiamata in causa dal gesuita, infatti, non è immediatamente identificabile con l'opposizione, ma è piuttosto – coerentemente con la sua analisi del Sessantotto – ciò che resiste alla rappresentazione, mentre le attività testarde a cui dà luogo, hanno più a che vedere con una sorta di “inerzia quotidiana” che con un'appropriazione decisa di tempi e spazi.<sup>189</sup> A differenza dell'architettura lefebvrina la cui ricerca si conclude sempre nella forma del programma, *L'invenzione del quotidiano* non fornisce né istruzioni né direttive: le pagine finali hanno più la forma dell'invito alla lettura delle pratiche quotidiane che si formano «nelle fessure delle rivoluzioni demografiche, dei mutamenti economici e politici, del trascorrere del tempo».<sup>190</sup>

## 2.6 Per una totalità aperta e dialettica

A un'esposizione ordinata e precisa dei concetti centrali della propria riflessione, Lefebvre predilige una narrazione “a macchia di leopardo” obbligando il lettore a un lavoro di ricostruzione che attraversa, senza esagerare, la sua produzione intera. Come per il concetto di «vita quotidiana», quello di «totalità» emerge in più punti delle vaste trattazioni lefebvrine in relazione alle urgenze teoriche del momento. Per quanto questo capitolo, ricostruendo l'evoluzione critica lefebvrina negli anni Sessanta, la evochi in più punti, ho deciso di riprenderla alla fine di questa parte più metodologica per almeno due ragioni: sia perché, successivamente al confronto con il lavoro certiano, la questione

---

<sup>187</sup> Ibidem.

<sup>188</sup> B. Highmore, *Everyday Life and Cultural Theory*, op. cit., p.145.

<sup>189</sup> Ivi, p. 152.

<sup>190</sup> P. di Cori, *Postfazione. Porte girevoli. A partire da «L'invenzione del quotidiano»*, in M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, op. cit., p. 285.

della totalità mi permette di rimarcare le differenze sostanziali della prospettiva teorica e politica proposta dalla *Critica* chiarendo alcune questioni solamente evocate in precedenza; sia perché, la sua trattazione, mi consente di introdurre il capitolo successivo nel quale scriverò del rapporto con i situazionisti e della concezione lefebvriana della rivoluzione come Festa, in cui la tensione tra una prospettiva rivoluzionaria e la pratica sovversiva è più evidente. Un paragrafo “cerniera”, dunque, che sviscera una delle questioni metodologiche centrali della vita quotidiana: quello di un’unità capace di fare i conti con la contraddittorietà e l’irrequietezza del divenire secondo una legge “sacra” per la quale il tutto non può celare la contraddizione e la complessità del reale, mentre la contraddizione non può non fare i conti con l’unità. La totalità lefebvriana infatti nasce dal rapporto dialettico di questi due aspetti.<sup>191</sup> Volendo mantenere il *focus* sul quotidiano, Lefebvre dedica a queste questioni un paragrafo del secondo volume nel capitolo relativo alle categorie specifiche che segue quello sugli elementi formali:

«La teoria come la pratica, quando si tratta della realtà umana, includono sempre una concezione della totalità (cioè della società e dell’uomo), implicitamente o esplicitamente. Senza questo concetto, non v’è alcun grado di riferimento, alcuna generalità, ancor meno universalità. Senza di esso la conoscenza cessa d’avere «una struttura». Si disperde in studi parcellari, calcati sulla divisione del lavoro sociale invece di dominarla e conoscerla».<sup>192</sup>

Anche in queste righe, emerge il rifiuto per una parcellizzazione delle scienze che, considerando separatamente dei singoli fatti sociali, Lefebvre addita a «polvere empirica».<sup>193</sup> Volgendo lo sguardo dal piano metodologico a quello propriamente politico, la mancata conoscenza della totalità sociale disperderebbe i gruppi in una moltitudine di rapporti interindividuali che, per quanto prossimi, non riuscirebbero mai a organizzarsi in una strategia coesa: «Senza partecipazione effettiva (vera) dei cittadini, non v’è

---

<sup>191</sup> H. Lefebvre, «La notion de totalité dans le sciences sociales», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 18(1955) pp. 60-62.

<sup>192</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 209.

<sup>193</sup> Ivi, p. 210.



democrazia politica».<sup>194</sup> E affinché questa si realizzi, la totalità a cui l'eterogeneità sociale partecipa, non potrebbe mai venire meno a causa dell'unidirezionalità delle singole istanze che la popolano. Nella prospettiva lefebvrina senza totalità non c'è conoscenza. Privato dell'anelito verso il tutto, il sapere tende all'accettazione dello *status quo*, limitandosi a registrare la frammentarietà e la molteplicità dell'esistente. Per queste ragioni, Lefebvre pone al centro dello sviluppo umano un'«esigenza di totalità»<sup>195</sup> per cui ogni attività umana socialmente definita tenderebbe all'universale. Senza questa «sete», che dirige e orienta la ricerca, non ci sarebbe pensiero. Si tratta di compiere un passo ulteriore rispetto al Lukács di *Storia e coscienza di classe* per il quale la nozione di «totalità dialettica» costituisce l'unico modo «per cogliere la realtà e riprodurla nel pensiero»<sup>196</sup>, superando le contraddizioni della società capitalistica. Quest'ultima, infatti, nell'analisi del filosofo ungherese, mostrando le tendenze reali del processo di sviluppo sociale, illuminerebbe la via per la soppressione delle sue contraddizioni. E poiché, secondo una citazione marxiana nel testo, «un negro è un negro. Solo in determinate condizioni egli diventa uno schiavo» e «una macchina filatrice di cotone è una macchina per filare il cotone. Soltanto in determinate condizioni essa diventa capitale»<sup>197</sup> è necessario per l'analisi tenere ferma l'interazione dei singoli fenomeni con il tutto. La categoria di «totalità concreta» consentirebbe dunque di svelare il carattere storico della società capitalistica scalfendone la tendenza a mostrarsi come eterna e immutabile. Nella prospettiva inaugurata da *Storia e coscienza di classe*, pertanto, la «totalità» è portatrice del principio rivoluzionario nella scienza, mentre per Lefebvre, essa, pericolosamente assolutizzata da parte strutturalista e culturalista contro il marxismo, avrebbe perso la parte della propria capacità di presa sul reale. Come antidoto, egli propone una subordinazione della categoria a quella di «negazione dialettica», applicando il principio rivoluzionario (critico e negativo) alla vita quotidiana: «è il nostro modo di reintrodurre la scienza nella *praxis*»<sup>198</sup>, scrive in un passo della *Critique*. Un'operazione, questa, che

---

<sup>194</sup> Ibidem.

<sup>195</sup> Ivi, p. 211.

<sup>196</sup> G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, Malik-Verlag, 1923, trad. it. a cura di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Milano, SugarCo, 1991, p. 14.

<sup>197</sup> Ibidem.

<sup>198</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit. p. 216.

segna una presa di distanza dal giovane Lukács per il quale la vita quotidiana è relegata all'inautentico (le pagine di *Storia e coscienza di classe* sulla reificazione della società capitalistica costituiscono una delle analisi più lucide sulla pervasività dell'alienazione).<sup>199</sup> La diffidenza lefebvriana rispetto alla categoria di «totalità» è dovuta alla sua sterilizzazione, imputabile, a suo avviso, al marxismo ortodosso e allo strutturalismo: il primo perché, riducendo il pensiero di Marx a una forma definitiva, compiuta, assoluta, avrebbe contribuito a neutralizzare il pensiero critico; e il secondo perché, fissando delle essenze immutabili ed eterne, avrebbe condotto a una paralizzazione del concetto di «struttura». Di contro, Lefebvre propende per una concezione di quest'ultima “in rapporto” con altre forze e livelli, vicina a quella di Gurvitch per il quale:

«ogni struttura, sia essa parziale (struttura di un gruppo) o totale (d'una società globale), è un equilibrio precario incessantemente da ricostruire con uno sforzo rinnovato, tra una molteplicità di gerarchie nel seno d'un fenomeno sociale totale di natura macro-sociologica, di cui non rappresenta che un settore o un aspetto».<sup>200</sup>

La forza di tale nozione, secondo la *Critique*, risiederebbe proprio nella sua plasticità che la renderebbe, a un tempo, l'elemento più stabile e quello più fragile, «il risultato prezioso e momentaneo del divenire e della storia».<sup>201</sup> Perno dell'azione e della libertà – dal potenziale fortemente disalienante –, la «struttura», se congelata in una nozione immutabile, perderebbe infatti il proprio potenziale rivoluzionario. A queste concezioni della totalità che contano come minimo comune denominatore un'assolutizzazione della categoria, Lefebvre oppone una «totalità parziale e aperta»<sup>202</sup> e, in polemica con lo strutturalismo, dinamica. Assunta dialetticamente, essa rinasce come portatrice di

---

<sup>199</sup> Si veda il saggio *La reificazione e la coscienza del proletariato*, in G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, op. cit., pp.107-196.

<sup>200</sup> G. Gurvitch, *Vocation actuelle de la sociologie*, vol. II, Parigi, Puf, 1953, p. 441; trad. it. a cura di S. Cernuschi Salkoff, *La vocazione attuale della sociologia*, Bologna, Il Mulino, 1965; H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 184.

<sup>201</sup> Ivi, p. 191.

<sup>202</sup> Ivi, p. 218.

differenze e conflitti, senza scadere nel relativismo. In questo senso, il «fenomeno umano totale»<sup>203</sup> è pensato da Lefebvre come rimedio al dilemma tra generale e particolare, perché capace di differenziarsi nella conoscenza e nella prassi senza anchilosarsi sull'essenza e senza perdersi nella particolarità dell'empiria. La totalità, così concepita, non pretendendo di esaurire l'umano e lasciando aperta l'analisi a nuove determinazioni e nuovi gradi di libertà, permetterebbe da una parte di scalfire un piano ontologico e dall'altra di evitare l'identificazione con la mera constatazione concreta. L'«uomo totale» lefebvriano, dunque, indirizzandosi a tutto ciò che ancora non è emerso (di qui il richiamo ai possibili) e che si definisce nella prassi, scarta ogni pretesa totalizzante della filosofia.<sup>204</sup> Pur occupando il posto dell'assoluto, il concetto si dialettizza a livello della virtualità instancabile della pratica sociale mantenendo la propria direzione senza concedere nulla a un relativo che già si vuole assoluto:

«L'uomo totale è in ogni compimento, in ogni momento dell'essere umano ed è pure il suo senso, il suo orientamento, il suo limite all'infinito, impossibile a raggiungerci. È un grano di realtà umana e il suo termine»<sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> Ibidem.

<sup>204</sup> H. Lefebvre, *Marx*, op. cit., p. 301-304.

<sup>205</sup> H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., p. 580.

## Capitolo III

### Interruzioni moderne: la rivoluzione come Festa

#### 3.1 L'analitica dei momenti: tra vitalismo e utopia

La complessa architettura lefebvrina degli anni Sessanta, come analizzato nel capitolo precedente, comporta un'analisi multilivello della società capace di tenere insieme dimensione macro e dimensione micro. L'armamentario concettuale messo in campo in questo periodo, infatti, da una parte, tramite la messa a fuoco degli elementi formali di indagine sottrae il quotidiano all'indeterminatezza analitica degli anni Quaranta, e dall'altra, riprende la totalità come momento intermedio, graduale, da esplicitarsi nella vita di tutti i giorni. La dimensione estetica della *Critique*, il riferimento a un'«arte di vivere» e alla «festa» come ritorno della forza alienata dal quotidiano nel quotidiano torna a esplicitarsi in una delle formulazioni teoriche centrali di Lefebvre: quella della «teoria dei momenti». Tema ricorrente in tutta la sua produzione – se ne trovano tracce in *La présence et l'absence*, *La somme et le reste* e *Qu'est-ce que penser?* –, essa trova compiuta sistematizzazione tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, in concomitanza con la rottura con il Partito comunista.<sup>1</sup> Remi Hess, riconduce la prima formulazione dell'idea e uno scritto del settembre del 1924 *Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme* apparso su *Philosophies* e su *Esprit* che vedeva Lefebvre impegnato in un'opera inedita dal titolo *La philosophie de la conscience* dove, per la prima volta, egli utilizza la nozione di «momento» in chiave antimistica.<sup>2</sup> Il testo del 1946 *L'existentialisme* è l'occasione per riprenderla: pur sconfessando successivamente

---

<sup>1</sup> Per una ricognizione generale della formulazione della «teoria dei momenti» si veda: R. Hess, *Henri Lefebvre et la pensée du possible*, Paris, Anthropos, 2009.

<sup>2</sup> Per un approfondimento circa le posizioni contro il misticismo teleologico e metafisico di Lefebvre si veda: H. Lefebvre, «Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme», *Philosophies*, 5-6(1925), pp. 471-492.

i toni secchi, l'autore la utilizza contro l'assolutizzazione dei sentimenti di angoscia e di dolore che rintraccia nell'esistenzialismo. A suo parere questi non sarebbero che momenti della vita: «isolare uno di questi momenti, elevarlo all'assoluto considerandolo come una rivelazione significa compiere la medesima operazione del pensiero metafisico, ma sul piano dell'immediatezza e non sul piano del pensiero (delle idee)». <sup>3</sup> Più un espediente teorico che un concetto vero e proprio, il «momento» ritorna nel capitolo su Kierkegaard, relativamente alla disapprovazione del suo «*microcosme individuel*» <sup>4</sup> non dialettico e non radicato nel vissuto: «*pas des solutions pour la "dialectique" existentielle!*» <sup>5</sup>, scrive senza mezzi termini l'autore. Il passaggio da uno stadio all'altro, infatti, costringerebbe al superamento del primo. La critica investe la filosofia sartriana che, secondo la diagnosi di Lefebvre, ponendo l'attenzione su singoli momenti dell'esistenza in polemica con il vecchio razionalismo, cadrebbe in un'esaltazione della vertigine individuale legata alla pretesa di risolvere «tramite l'immediato le questioni supreme che presuppongono la totalità dell'esperienza umana, comprese la scienza, la conoscenza, la pratica sociale, l'azione». <sup>6</sup> Nonostante questi brevi accenni introduttivi, è solo a partire dalla sua

---

<sup>3</sup> H. Lefebvre, *L'existentialisme*, Paris, Anthopos, 2001, p. 71, traduzione mia.

<sup>4</sup> Ivi, p. 104.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ivi, p. 182. Sul testo *L'existentialisme* Lefebvre tornerà a più riprese, sia in alcuni passaggi de *La somme et le reste*, in cui sconfesserà i toni aspri di quel periodo che nell'intervista *Il tempo degli equivoci*. Si veda in particolare: H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., p. 503-518 e H. Lefebvre, *Il tempo degli equivoci*, op. cit., pp. 112-116. Per una ricostruzione dei rapporti personali tra i due filosofi si veda: R. Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, cit., pp. 181-187. Per un confronto relativamente al concetto di alienazione tra Lefebvre e Sartre si veda: L. Husson, *Sartre et Lefebvre: Alienation et quotidienneté*, in E. Barot, *Sartre et le Marxisme*, Paris, La dispute, 2011, pp. 217-239. Per una collocazione degli autori relativamente al dibattito su esistenzialismo e marxismo si veda A. dall'Ara, «L'existentialisme et le marxisme – Les parcours divers de Jean-Paul Sartre et Henri Lefebvre», *La somme et le reste*, 4(2005), pp. 9-15 (consultabile online in formato Pdf al link: <http://www.lasommeetlereste.com/>). Volendo tracciate brevemente delle coordinate per orientarsi sulle ragioni della “collaborazione mancata” tra i due autori si possono individuare almeno tre punti di distanza: il rapporto sartriano con il PCF (dal quale, a parere di Lefebvre, si sarebbe dissociato senza cercare collaborazioni interne), la teoria dell'alienazione e la difficoltà lefebvrina di riconoscere all'esistenzialismo uno statuto propriamente filosofico (basti ricordare che il primo capitolo de *L'existentialisme* dal titolo “*Perché sono stato esistenzialista e come sono divenuto marxista*”, lo annovera tra le deviazioni del lascito di Marx). Altri punti di incomprendimento riguardano, a parere di Lefebvre, la presunta scarsa conoscenza dell'opera marxiana da parte di Sartre che, nella *Critica*

monumentale autobiografia *La somme et le reste* che Lefebvre tenta di fornire al «momento» un certo spessore teorico. La riflessione inizia dalla natura. Segnalando l'alternanza giocosa dei suoi elementi, il testo traccia una linea di continuità tra questa e l'uomo sociale. Con l'espressione latina «*ludus naturae*»<sup>7</sup>, l'autore intende mettere in risalto le combinazioni scherzose della natura che l'astrazione e il pensiero, di contro, si

---

della ragione dialettica gli attribuisce la paternità del metodo di analisi «progressivo-regressivo», ringraziandolo di aver illuminato il marxismo francese per mezzo di questa intuizione; mentre Lefebvre dichiara di non aver ideato alcun nuovo metodo storico per le scienze sociali, avendolo ripreso interamente da Marx per applicarlo alla sociologia rurale e urbana. Tuttavia, Remi Hess, nella biografia dedicata a Lefebvre, ricorda che Sartre è stato uno dei pochi, nell'alveo dei marxisti di quel periodo, ad apprezzare Lefebvre e il suo metodo di indagine. Forse avrebbe meritato maggiore riconoscenza. Numerosi autori a lui coevi, infatti, - tra cui Louis Althusser, Guy Berger e Lucien Febvre - lo hanno attaccato proprio a partire dal metodo «progressivo-regressivo». Quanto ai rapporti con il PCF, in alcuni passaggi de *Il tempo degli equivoci*, Lefebvre rimprovera a Sartre di aver messo in campo una dialettica autoreferenziale senza cercare alleati all'interno del Partito sostenendo, invece, di aver scelto di pubblicare alcuni articoli nella rivista *Les Temps Modernes*, punto di riferimento del movimento esistenzialista, proprio per tentare di aprire un dialogo sulla questione dell'opposizione alla maggioranza staliniana del PCF. Lefebvre, inoltre lamenta la mancata pubblicazione da parte di *Les Temps Modernes* di un articolo intitolato *Disputa sull'alienazione*, in cui problematizzava la questione dell'alienazione dell'uomo nella vita moderna rispetto alla teoria esistenzialista. Ciononostante, *Les Temps Modernes* pubblica l'articolo in cui Lefebvre risponde al Partito rispetto alla sua espulsione, consentendogli di uscire dall'isolamento intellettuale a cui era stato confinato. La rivista, infatti, rimane uno dei punti di riferimento fondamentali per l'opposizione antistalinista all'interno del PCF. Per una ricostruzione storica della collocazione della rivista nel dibattito francese e europeo, nonostante la superficialità con cui tratta di Lefebvre, si veda: A. Boschetti, *L'impresa intellettuale. Sartre e "Les temps Modernes"*, Bari, Dedalo, 1986.

Rispetto alle problematiche comuni tra i due autori, il lavoro di Michael Kelly, procedendo a un'attenta ricostruzione storica e tematica del rapporto Lefebvre-Sartre, tende a livellare i dibattiti più aspri per valorizzare un terreno di indagine trasversale ai due autori si veda: M. Kelly, «Towards a Heuristic Method: Sartre and Lefebvre», *Sartre Studies International*, 5/1(1999), pp. 1-15. Si veda anche un testo di U. Müller-Schöll che compara i due punti di vista individuando numerosi nessi inediti a partire dal concetto di «prassi». Si veda: U. Müller-Schöll, *Le système et le reste. La théorie critique de Henri Lefebvre*, Paris, Anthropos, 2006, pp. 235-278. Relativamente a questo snodo tematico si veda anche: P. Lantz, «Praxis et nature vivante: Henri Lefebvre et Jean-Paul Sartre», *La somme et le reste*, 7(2006), pp. 9-17 (consultabile online in formato pdf al link: <http://www.lasommeetlereste.com/>). M. Poster mette in luce la comune necessità di riportare la soggettività e la prassi a livello della vita quotidiana (M. Poster, *Existential marxism in postwar France: from Sartre to Althusser*, Princeton University Press, 1976).

<sup>7</sup> H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., p. 630.

sforzerebbero di cogliere secondo un ordine preciso. Questa visione, scrive, «insiste su un punto essenziale: l'assenza di separazione tra la natura e l'uomo (sociale), anche quando il sociale si crede separato dalla natura».<sup>8</sup> Pur sconfessando qualsiasi filosofia della natura fondata ontologicamente, per Lefebvre, l'umano è in diretta continuità con quest'ultima. La sua esistenza, infatti, non prevede elementi diversi da quelli che si trovano nell'ordine naturale, i momenti sono i medesimi: la lotta, il gioco, il nutrimento, la riproduzione, l'amore, il riposo.

«Né per l'uomo in generale, né per l'individuo in particolare esiste una natura fissa, un'essenza rigorosamente determinata, una sorta di preformazione biologica di ciò che può e deve diventare. Ogni uomo è già – virtualmente – natura. Deve solamente riconoscerlo e attribuirsi questa possibilità.»<sup>9</sup>

Questi momenti, rintracciabili a livello embrionale nella natura, sarebbero il frutto di una ragione che si sforza di analizzare una realtà che già esiste su un piano sociologico, dove individuale e sociale si distinguono malamente. A parere di Lefebvre, se ogni momento è concepito come una «modalità di presenza»<sup>10</sup>, una «sostanzialità senza sostanza»<sup>11</sup> che prevede l'assoluto già nel relativo – per cui tautologicamente giunge ad affermare «*le jeu, c'est le jeu*»<sup>12</sup> indicando sia il gioco come attività specifica che le sue categorie –, non sarebbe possibile tracciare un confine netto tra la natura e la cultura. La differenza che intercorre tra l'uomo e l'animale, pertanto, non riguarderebbe tanto il momento in sé, quanto la capacità di ordinarlo, stabilendo delle gerarchie. Nel capitolo VII de *La somme et le reste*, Lefebvre analizza diversi momenti: il gioco, il riposo, la giustizia, la poesia. Per quanto concerne il primo, nell'infanzia e nel mondo animale, mette in luce come questo si distingua appena dall'azione, dalla lotta o dal lavoro: si lavora giocando. A un diverso grado di civilizzazione, tuttavia, esso assumerebbe un'indipendenza prima sconosciuta, subordinando gli altri elementi alle proprie categorie specifiche e definendo

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 632.

<sup>9</sup> Ivi, p. 634.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 636.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibidem.

regole, rischi, strategie. Ciononostante, scrive Lefebvre, nessun guardiano è chiamato a stabilire: «qui finisce il gioco, qui inizia la serietà»<sup>13</sup>, le diverse frontiere dei momenti dipendono dall'uomo. Ogni momento, infatti, è potenzialmente un gioco. Persino l'amore, ma in tal caso «*ce n'est pas, ce n'est plus ou ce n'est pas encore l'amour*».<sup>14</sup> Il riposo, invece, pensato come de-concentrazione dall'attività, pur affondando le proprie radici nei tempi precedenti alla civilizzazione, nella modernità tenderebbe a strutturarsi come un momento specifico irriducibile all'assenza di attività o di movimento. Quanto alla giustizia e al giudizio, inesistenti in natura, anch'essi, nella vita moderna, avrebbero assunto una forma processuale specifica che, a poco a poco, si sarebbe imposta come forma dominante nella coscienza individuale e collettiva. Anche la giustizia, nella modernità risulterebbe alienata e inibita in un moto circolare dettato dall'esatta coincidenza tra la coscienza interiore e il formalismo più esterno. Lefebvre, evoca l'opera brechtiana nella quale il rituale della giustizia, contestualmente alla perdita di credibilità del giudice, si trasforma in dramma.<sup>15</sup> L'*impasse* potrebbe superarsi solo tramite la soppressione e il superamento della giustizia moderna. Il momento della poesia, invece, è radicato nel linguaggio per mezzo del quale «un sorriso o una lacrima, una casa o un albero, diventano un mondo!».<sup>16</sup> Come il gioco, il gesto poetico esigerebbe una procedura e una metodologia: «*la poésie, c'est la poésie!*»<sup>17</sup>; si impone al poeta in ascolto che la traferisce a livello del linguaggio.

La struttura specifica della «teoria dei momenti», appena abbozzata nelle note esigue de *La somme et le reste*, l'autore l'affronta nel secondo tomo della *Critique* dove nell'ultimo capitolo prende le distanze dal bergsonismo dominante dichiarando:

«La teoria dei momenti proviene inizialmente da uno sforzo per restituire portata e valore al linguaggio contro le critiche del linguaggio (Bergson), malgrado lo sconvolgimento e la dissoluzione del linguaggio ai quali assistiamo. Deriva da una violenta protesta contro il

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 635, traduzione mia.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> R. Hess, *Henri Lefebvre et la pensée du possible*, op. cit., p. 172.

<sup>16</sup> H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., p. 638.

<sup>17</sup> Ivi, p. 639.



bergsonismo e contro l'informe *continuum* psicologico che predicava la filosofia bergsoniana». <sup>18</sup>

Mentre Bergson concepisce il tempo come una durata lineare (*durée*) che pone una serie di istanti separati dalla vita quotidiana in un divenire progressivo, Lefebvre mette in campo una concezione diametralmente opposta determinata da una presa di distanza dall'immediatezza dell'istante bloccato sul transitorio. Contro il «continuismo esagerato»<sup>19</sup> bergsoniano il «momento» aspira a una rivalorizzazione del discontinuo nella trama del vissuto senza cedere nulla all'astrattezza. Nelle intenzioni dell'autore, esso si pone in un "entre-dux" che disinnesci la *durée* lineare trascinandolo la temporalità in una direzione contingente diversa, inedita e piena di possibilità.<sup>20</sup> Non a caso, la teoria, per esplicita dichiarazione della *Critique*, nasce da un bisogno di organizzare e di programmare *la vie quotidienne* «trasformandola in base alle sue proprie tendenze e leggi». <sup>21</sup> In questo senso, si tratta di provare a differenziare le diverse possibilità che percorrono l'umano nell'ottica di una ricognizione generale delle sue potenze alienate. Il «momento» lefebvrino, infatti, comporta un'esperienza del tempo variabile, qualitativamente diversa per ciascuno. Sia individuale che sociale, esso corrisponde a una temporalità reversibile, ricca di anticipazioni, di scorci sul futuro e di *dejà vu*.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 391. Lefebvre cita un *pamphlet* di Politzer, *La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme* (1929). In nota Lefebvre riconduce la propria «teoria dei momenti» a Leibniz. Scrive: La «teoria dei momenti «si ricollega, filosoficamente, a un'interpretazione di Leibniz. Il legame «sostanziale» (*vinculum substantiale*) delle monadi sarebbe anche una monade. La conoscenza, l'amore, in quanto attributi diversi o potenze dell'essere possiederebbero una realtà uguale a quelle delle potenze raggiunte».

<sup>19</sup> Ivi, p. 392.

<sup>20</sup> A. Merrifield, *Henri Lefebvre. A Critical Introduction*, op. cit., p. 21.

<sup>21</sup> Ivi, p. 392.

<sup>22</sup> R. Shields, *Lefebvre, Love and Struggle*, op. cit. p. 59. A parere di R. Shields, sarebbe possibile rintracciare una prima formulazione della «teoria dei momenti» in un articolo di Lefebvre del 1926, «La pensée et l'esprit», in cui tenta di teorizzare il legame tra il corpo e la coscienza in termini di «presenza», piuttosto che di astrazione pura. Il momento avrebbe una propria esistenza che trascende la distinzione tra soggettività e oggettività. La loro sommatoria coincide con l'esistenza umana in sé. Un articolo che, in linea con le tendenze legate a un nuovo misticismo di quegli anni e contro Bergson, concepisce lo Spirito come vita naturale metamorfizzata tramite la forza creativa della natura. Si veda, «La pensée et l'esprit» in *L'esprit*, 1(1926) pp. 21-69; R. Hess, *Henri Lefebvre et la pensée du possible*, op. cit., p. 187-188.

«Nel linguaggio comune, la parola «momento» si distingue poco dalla parola «istante». E tuttavia se ne distingue. Si dice: «È stato un buon momento...», ciò che implica ad un tempo una durata, un valore, un rimpianto e la speranza di rivivere quel momento o di conservarlo come lasso di tempo privilegiato, imbalsamato nel ricordo. Non era un istante qualunque, né un semplice istante effimero e passeggero».<sup>23</sup>

La concezione qui esposta «è a un tempo più umile e più ampia del suo significato hegeliano»<sup>24</sup>: da una parte è concepita in funzione della storia e dell'opera dell'individuo nella sua quotidianità (pur sospendendola) e richiede un'astrazione che delimiti il suo oggetto di analisi; dall'altra, procede a un'indagine dal momento generale a quello particolare nella vita di tutti i giorni senza pretendere di esaurirne analiticamente le potenzialità euristiche. Sin dalla prima enunciazione della teoria ne *La somme et le reste* in cui individua i diversi momenti (del gioco, del riposo, della giustizia, della poesia), Lefebvre tiene a specificare che non si tratta di un elenco esaustivo, lasciando volutamente l'analisi aperta a possibili integrazioni.<sup>25</sup> Il «momento» della *Critica* dunque, fa riferimento «a una forma superiore della ripetizione, della ripresa e della riappropriazione, del riconoscimento portante di alcuni rapporti determinabili con l'altro (o l'altrui) con sé».<sup>26</sup> La costellazione ideata nel secondo tomo procede alla definizione dei suoi criteri. Riporto la classificazione lefebvriana, rimandando, per chiarezza espositiva, la spiegazione delle singole caratteristiche:

- a) il momento si distingue o si distacca a partire da un miscuglio o da una confusione, cioè da un'ambiguità iniziale, da una scelta che lo costituisce;
- b) il momento ha una certa durata e una durata propria;
- c) il momento ha la sua memoria;
- d) il momento ha il suo contenuto;
- e) il momento ha la sua forma;

---

<sup>23</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, op. cit., p. 393.

<sup>24</sup> Ibidem. Si veda anche R. Hess, *Henri Lefebvre et la pensée du possible*, op. cit., p. 188; R. Shields, *Lefebvre, Love and Struggle*, op. cit., p. 59.

<sup>25</sup> H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., p. 630-658.

<sup>26</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 394.

- f) ogni momento diviene un assoluto;
- g) è disalienante in rapporto alla trivialità della vita quotidiana.<sup>27</sup>

Il primo punto insiste sulla capacità “sospensiva” del momento rispetto alla trivialità dell’esistenza. La vita quotidiana, infatti, pur mescolandoli malamente, contiene i germi di tutti i possibili a venire. Si manifestano in un’ambiguità e un’astrattezza che richiedono uno sforzo materiale e intellettuale che li discerna. Lefebvre insiste sull’esempio dell’amore: il gioco – inteso come flirt, scherzo e sfida – precede l’amore, finché i due momenti non si distinguono, non c’è amore in senso proprio. Che piaccia o meno, l’amore «ha la sua gravità. Se gioca, domina il gioco. In questo senso, l’amore implica il progetto dell’amore, d’amare e di essere amato. Sceglie di costituire il momento».<sup>28</sup> Il momento, inoltre, ha una durata propria. Ribadendo la propria postura anti-bergsoniana, Lefebvre lo concepisce come separato dal continuo degli stati transitori. Almeno a livello di volontà, esso, pur non potendo, vorrebbe durare. La contraddizione tra volontà e impotenza (relativa all’ineluttabilità della sua fine) gli conferisce intensità. La durata, inoltre, non seguirebbe uno schema progressista: né evoluzione né involuzione, il momento è presente, è una «modalità essenziale della presenza».<sup>29</sup> In altri termini, esso ha un inizio e una fine; vive la propria storia. Il momento ha la sua memoria, anch’essa specifica e differenziata che subordina a sé le altre. Ha un suo contenuto che trae dalla vita quotidiana in direzione della sua trasformazione e a una forma, basti pensare alla regola del gioco, ai rituali amorosi. Esso si impone nel tempo e nello spazio socialmente regolati e soggettivi. Ogni momento, infine, è un assoluto che si colloca nello spazio liminare tra impossibile e possibile:

---

<sup>27</sup> Lefebvre, nel paragrafo dell’ultimo capitolo della *Critica* intitolato *La costellazione dei momenti* procede a un’immediata spiegazione dei singoli punti enunciati. Per chiarezza, ho deciso di citarne prima le caratteristiche fornendo al lettore una ricostruzione generale del concetto. Si veda H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., pp. 394-398. Remi Hess, nella sua opera di ricostruzione della teoria lefebvrina del momento, compie la medesima operazione. Si veda R. Hess, *Henri Lefebvre et la pensée du possible*, op. cit., pp. 189-193.

<sup>28</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, op. cit., p. 394.

<sup>29</sup> Ivi, p. 395.

«Quale amore che meriti questo nome non si vuole unico e totale, l'impossibile amore? Se non l'ha voluto, se ha sin dall'inizio in amore accettato il compromesso, se non ha sognato l'assoluto con il progetto di realizzare – lui, per primo – quel sogno e di riuscire – lui, il primo, il solo – in quella realizzazione, l'amante non merita questo titolo».<sup>30</sup>

L'innamoramento infatti comporta l'assunzione del rischio. Al momento è connaturato l'azzardo: in quanto impossibile-possibile cercato e voluto, costituisce la cifra di una possibilità. Tuttavia, se rispetto alla trivialità dell'esistenza è potenzialmente disalienante, esso è alienante in rapporto alle attività parcellari. Volendosi assoluto, cade vittima di un'alienazione specifica come, ad esempio, quella della follia amorosa o del giocatore seriale. Alienante e alienato, il momento ha una negatività specifica: sa già che fallirà: «Tutto accade come se egli (colui che cambia in «mondo» la sua passione) volesse fallire».<sup>31</sup> Il negativo lo permea, rendendolo sintomatico dal tragico della vita. Nonostante la parzialità della totalità che mette in campo, esso è comunque chiamato a spezzare l'ambivalenza dell'ordinario, la separazione alienante tra festa e trivialità. Per queste ragioni, la vita quotidiana, «questo chiaro-oscuro»<sup>32</sup>, è portata a occultarne la forza. Adottando una metafora astronomica, Lefebvre parla di «falsi soli»<sup>33</sup> che illuminano l'esistenza ordinaria: Stato, morale e ideologia ne bloccano le possibilità.<sup>34</sup>

Il momento, dunque, come presenza irriducibile e «totalità parziale», tenta di mitigare l'oscillazione tra l'affermazione assoluta e il nichilismo. Lontana reminiscenza della frequentazione con il dadaismo – dal quale l'autore trae l'idea dell'istante come potenzialmente sovversivo della serialità capitalistica –, esso emerge come squarcio della ripetizione seriale del capitalismo. Il motto dadaista e surrealista “*Changer vie!*” imbrigliato, ad avviso di Lefebvre, in una dimensione estetica e elitaria che non avrebbe fatto che allontanare l'arte e la poesia dal vissuto, viene ora declinato nella dialettica

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 396.

<sup>31</sup> Ivi, p. 397.

<sup>32</sup> Ivi, p. 398.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Ibidem.

impossibile-possibile.<sup>35</sup> L'idea di matrice dadaista della vita come opera d'arte agisce stabilmente all'interno della riflessione lefebvrina, dagli scritti sulla vita quotidiana a quelli sull'urbano. Ciononostante, rispetto al suo ideatore Tristan Tzara, in Lefebvre la proposta del ritorno della capacità creatrice alla vita avviene nella forma della critica di quella stessa vita e nell'appello al possibile. Da questa prospettiva, la «teoria dei momenti» può leggersi come il tentativo di conferire al progetto dadaista la forza politica perduta, fornendo al concetto di «arte» una solida base materialistica.<sup>36</sup> Quanto alla capacità sospensiva del momento rispetto alla linearità capitalistica, Andy Merrifield ha acutamente tracciato un ponte tra la riflessione lefebvrina e la poesia di Mallarmé. Entrambi gli autori infatti mirano a interrompere la tendenza lineare progressiva, del tempo bergsoniano, il primo, del tempo testuale, il secondo.<sup>37</sup> Anticipando la totalità tramite una lacerazione della temporalità del capitalismo, il momento apre possibilità inesplorate, affacciandosi su un futuro inedito i cui “semi” sono rintracciabili nel terreno spurio della vita quotidiana.<sup>38</sup> Rispetto all'alienazione, inoltre, sintomo di assenza e privazione, tale squarcio indica una presenza irriducibile alla ripetizione capitalistica: «Chiameremo «Momento» il tentativo che mira alla realizzazione totale di una possibilità»<sup>39</sup>; nasce dalla trivialità e a essa ritorna, illuminandone le possibilità e redimendola.<sup>40</sup> Da questo punto di vista, come hanno appuntato sia Shields che Gardiner, il «momento» lefebvrino rivela un'intima familiarità con il concetto blochiano di «*novum*» e con quello benjaminiano di «inconscio ottico», con i quali condivide

---

<sup>35</sup> Sui rapporti tra Lefebvre e Dada si veda: H. Lefebvre, *Il tempo degli equivoci*, op. cit., p. 43-50. Per una maggiore chiarezza rispetto all'estetica lefebvrina si veda: H. Lefebvre, *Contributions à l'esthétique*, Paris, Éditions Sociales, 1953, nel quale, significativamente, pone come citazione iniziale: «L'arte è la gioia più grande che l'uomo dà a se stesso» di Marx. Per una ricostruzione del suo pensiero e del suo tentativo di proporre un'arte di vivere che mette in relazione la *Critica della vita quotidiana* con il testo sull'estetica si veda: M. J. Léger, *Henri Lefebvre and the moments of Aesthetic* (articolo on-line reperibile al seguente link: <http://legermj.typepad.com/blog/2011/12/henri-lefebvre-and-the-moment-of-the-aesthetic.html>).

<sup>36</sup> R. Shields, *Lefebvre, Love and Struggle*, op. cit., pp. 54-57.

<sup>37</sup> A. Merrifield, *Henri Lefebvre. A Critical Introduction*, op. cit., pp. 27-28.

<sup>38</sup> H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., p. 242.

<sup>39</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 399.

<sup>40</sup> Sulla teoria dei momenti, in particolare su questa concezione del momento come “presenza” si veda anche il carteggio con N. Guterman reperibile alla Butler Library della Columbia University.

l'insofferenza verso una narrazione lineare della storia.<sup>41</sup> Contro il tempo vuoto e omogeneo del capitalismo, la «teoria dei momenti» testimonia una presenza testarda e mai sopita capace di aprire una ferita nella linearità del capitalismo. Seppur con una capacità argomentativa inferiore, Lefebvre incontra Benjamin relativamente alla necessità di fornire al materialismo storico una temporalità rivoluzionaria *altra* rispetto a quella inscritta nel metodo di produzione capitalistico, trovando un punto di incontro nell'idea di una sorta di eccedenza del possibile sul reale. Nello *Jetztzeit* e nel momento infatti la storia cessa di muoversi secondo uno schema progressivo per affacciarsi su uno spettro di possibilità che, in un andirivieni continuo di sviluppi e retroazioni, accelerazioni e arresti, è sempre passibile di cambiamento.<sup>42</sup> L'apertura di una finestra temporale instabile, discontinua e ricca di potenzialità politiche sopite frantuma così la finzione lineare del tempo storico chiamando una nuova configurazione spazio-temporale.<sup>43</sup> A mio avviso il momento, indicando una sorta di «sovraabbondanza»<sup>44</sup> dei possibili sul reale, riassume efficacemente gli snodi cruciali della filosofia del quotidiano di Lefebvre, palesando la contemporanea presenza nell'esistenza ordinaria di miseria e ricchezza; la totalità e l'affermazione intermedia paradossale di una totalità parziale; il tentativo di superamento due poli estremi della filosofia, idealismo e materialismo (se privato della dialettica storica tra individuo e realtà); lo slancio utopico e romantico e la volontà di potenza di influsso nietzscheano. Rispetto a quest'ultimo punto, Gavin Grindon ha messo in luce come il momento – preludio della teoria della rivoluzione come festa –, costituisca il luogo di maggiore tensione tra il metodo dialettico e il vitalismo di Nietzsche. Il tentativo di situare l'agire politico a livello locale si traduce infatti in una sorta di «volontà

---

<sup>41</sup> Si veda R. Shields, *Lefebvre, Love and Struggle*, op. cit., p. 61; M. Gardiner, *Critiques of Everyday Life*, op. cit., p. 77.

<sup>42</sup> Su questo punto si veda W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, *Gesammelte Schriften*, vol. II, 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989; trad. it. a cura di G. Bonola, M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997. Per un approfondimento su questi temi benjaminiani si veda una raccolta di quattro saggi di recentissima pubblicazione: M. Tomba, *Attraverso la piccola porta, Quattro studi su Walter Benjamin*, Milano-Udine, Mimesis, 2017.

<sup>43</sup> Anche Simona de Simoni, nella sua tesi di dottato ha messo in luce la prossimità tra Benjamin e Lefebvre. Si veda: S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche*, op. cit., pp. 81-82.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

di potenza» che anima il movimento dialettico e ne garantisce l'apertura. In quanto pura dinamicità, il momento spezza, ponendosi come possibilità immediata e presente, qualsiasi costruzione sistematica e qualsiasi concezione lineare del progresso.<sup>45</sup> Volendo utilizzare una terminologia propriamente lefebvriana, la costellazione dei momenti rappresenta un elogio all'impurità: sia perché, empiricamente, sorge dalla vita quotidiana e vi ritorna, sia perché, filosoficamente, rigetta qualsiasi modello assolutizzante.<sup>46</sup> Da questo punto di vista, lo schema della seconda *Critique* riconferma il rifiuto lefebvriano di ogni divisione cartesiana che avrebbe posto il momento al di fuori della *vie quotidienne* cadendo in un dualismo rassicurante. Al contrario, per Lefebvre, la redenzione non interviene dall'esterno, ordinario e straordinario sono compresenti e sovrapposti in una dialettica di presenza/assenza che rende l'azione quotidiana, a un tempo, alienata e potenzialmente disalienata.<sup>47</sup> Il «momento» infatti:

«contempla una sorta d'esperienza critica e totalizzante a un tempo e una «programmatica» che non si ridurrebbe né a un dogmatismo, né a una pura problematica: l'unità, più elevata di quanto sinora si sia realizzato, del Momento e del quotidiano, della poesia e della prosa del mondo: in breve della Festa e della vita ordinaria».<sup>48</sup>

Più che tradursi in un'essenza, esso corrisponde alla manifestazione epifanica di una radicale possibilità di instaurazione di un ordine politico, economico, culturale *altro* rispetto a quello imposto dal capitalismo. In questo senso, il momento non può che nascere dalla trivialità della vita di tutti i giorni, esplicitandosi come occasione di cambiamento della monotonia che l'avvolge:

«Il momento nasce dal quotidiano e nel quotidiano. Se ne nutre; vi prevale la sua sostanza; non lo nega che in questo modo. È nel

---

<sup>45</sup> G. Grindon, «Revolutionary Romanticism. Henri Lefebvre's Revolution as Festival», op. cit., pp. 208-210.

<sup>46</sup> Si veda H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., p. 345.

<sup>47</sup> R. Shields, *Lefebvre, Love and Struggle*, op. cit., p. 70. Per un approfondimento su questi temi si veda: H. Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres*, op. cit. e H. Lefebvre, *Nietzsche*, op. cit.

<sup>48</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 400. Si vedano anche le pagine di R. Hess al riguardo: R. Hess, *Henri Lefebvre et la pensée du possible*, op. cit., pp. 195-200.

quotidiano che una possibilità si scopre (il gioco, il lavoro, l'amore) allo stato spontaneo, bruto, ambiguo. È ugualmente nel quotidiano che si prende la decisione inaugurale, quella che inizia il momento e che lo apre per così dire; questa decisione prende a carico una possibilità, la discerne, la sceglie tra le altre e vi si impegna senza riserve». <sup>49</sup>

La scelta, determinante nella “presa in carico” del possibile, è drammatica e segnata dall'ambiguità. Solo la decisione, affermandosi, riuscirebbe ad apportare chiarezza rispetto all'ambivalenza dell'ordinario, anticipando l'impossibile: «per la passione presa a carico, l'impossibile diviene precisamente criterio di possibilità». <sup>50</sup> L'impegno, infatti, comporta l'assunzione del rischio della sconfitta. Realizzazione e perdita definiscono la parabola dei momenti, sancendo un nuovo inizio. Il movimento dialettico totalità-negatività, alienazione-disalienazione-nuova alienazione ricomincia infatti in un movimento imprevedibile e continuo. <sup>51</sup> Da questo punto di vista, il «momento» si differenzia nettamente dalla situazione. Lefebvre pone la distinzione tra i due piani a livello di congiuntura e struttura: la situazione si avvicina alla prima, mentre il momento inizia con la presa in carico di un'avventura voluta e cercata. In questo senso, genera e coordina le diverse situazioni. Per quanto riguarda la nota vicinanza tra il concetto lefebvrino e quello debordiano, essi si distinguono per la natura prevalentemente temporale del primo, mentre il secondo predilige una torsione di tipo spaziale. Rispetto alla forma che assume, il momento tende a mutarla a seguito dell'interruzione cerimoniale, prestandosi al formalismo ma senza assecondarlo. Se questo prevale, il momento scompare. Da questo punto di vista, mette in luce Lefebvre, esso si discosta tanto dall'ambiguità che dall'ossessione ideologica della forma pura. Provocatoriamente, l'autore avanza la possibilità che la filosofia stessa come «strutturazione intenzionale del vissuto nella contemplazione» <sup>52</sup> sia un momento destinato a esaurirsi.

Una volta esplicitate gli elementi formali della teoria, Lefebvre riprende l'elenco tracciato in *La somme et le reste*. Come precedentemente esposto, l'individuazione dei

---

<sup>49</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II op. cit., p. 401.

<sup>50</sup> Ivi, p. 402.

<sup>51</sup> Ibidem. Sul gioco continuo tra possibile e impossibile si veda anche R. Shieds, *Lefebvre, Love and Struggle*, op. cit., pp. 71-73.

<sup>52</sup> Ivi, p. 403.



diversi momenti asseconda un anelito anti-sistematico che lascia spazio a nuove invenzioni e scoperte. La *Critica* insiste su due punti già parzialmente esplorati nel capo VII del testo del 1959: quello del riposo e quello della giustizia. Rispetto al primo, Lefebvre segnala una volontà di separazione dalle ambiguità che lo attraversano (non-lavoro, relax, distensione), connaturata alla tendenza dell'uomo moderno a viverlo come totalità. Il secondo, invece, sonda l'inclinazione del giudizio a oltrepassare le porte del tribunale tentando di costituirsi come assoluto. Su questo punto, Lefebvre mette in scena una sorta di "teatro della coscienza individuale" mostrando come la giustizia, sia nella sua forma soggettiva che in quella istituzionale, tenda immediatamente a volersi assoluta. La coscienza di colui che si appresta a giudicare nel quotidiano, infatti, «convoca gli atti e gli avvenimenti, quelli della sua propria vita e quelli della vita altrui»<sup>53</sup>, istituendo solennemente un vero e proprio processo in cui compaiono, sotto le sembianze di testimoni, passioni e atti ascoltati con la medesima attenzione del giudice. Solo a questo punto, la coscienza morale si pronuncia, cadendo in un'alienazione specifica. Lefebvre, pertanto, giunge alle stesse conclusioni degli anni precedenti, rintracciando la coincidenza tra il rituale interiore e quello istituzionale sintomatica tanto dell'impossibilità della giustizia che dell'ossessione moderna per il processo, di cui Kafka e Brecht costituiscono gli esempi più illustri.

Tornando alla formulazione della teoria nella *Critique* degli anni Sessanta, il secondo tomo si conclude con un approfondimento del rapporto specifico tra momenti e *vie quotidiane*: «i momenti criticano – in atto – la vita quotidiana, e la quotidianità critica – nei fatti – i momenti parossistici»,<sup>54</sup> essi non coincidono né con il quotidiano né con l'eccezionale, plasmano la quotidianità imponendole un ordine:

«Il momento non compare in qualsiasi momento e in qualsiasi luogo. Festa, meraviglia, ma non miracolo, ha delle ragioni e non interviene senza queste ragioni nella quotidianità. La Festa non ha senso che in quanto squarcia con la sua luce lo sfondo nero e triste del quotidiano. Essa dilapida in momento ciò che avevano accumulato la pazienza e la serietà della quotidianità».<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 405.

<sup>54</sup> Ivi, p. 407.

<sup>55</sup> Ibidem.

I momenti, rispetto alla vita quotidiana, tendono ad assumere la forma di “doppi” efficacemente sintetizzati, ad avviso di Lefebvre, dalla formula lukácsiana relativa al chiaroscuro e all’anarchia dell’esistenza.<sup>56</sup> Pur distinguendosi dall’analisi del filosofo ungherese in virtù dell’accezione positiva che lo caratterizza, il vissuto assume le sembianze di una matassa informe dal quale, faticosamente, emergono le diverse possibilità. Lefebvre fa riferimento a un «lento lavoro di selezione e di unificazione»<sup>57</sup> che avviene a livello della vita quotidiana. Tornando alla formulazione embrionale della teoria, egli mette in luce come questa svolga un ruolo di mediazione tra la confusione della natura e l’ordine della cultura. La vita minuta:

«(...) impone già un certo ordine in questo caos, una certa economia in questo spreco. In rapporto alle attività cosiddette «superiori» e specializzate, come pure in rapporto ai momenti, la quotidianità appare ambigua e triviale. E tuttavia, essa è la spontaneità di cui nessuno può fare a meno. E tuttavia, in rapporto alla natura, essa è già ordine e bellezza, economia di mezzi e di fini».<sup>58</sup>

Il momento è chiamato a risolvere queste ambiguità segnalando la presenza di una latenza che rifiuta la sussunzione manageriale dell’ordinario: è un’anticipazione di possibilità e di forme di vivere non alienate. L’utopia, declinata a livello della vita di tutti i giorni, è resa “alla portata” di tutti: «uomini che non sono né artisti né filosofi emergono al di sopra della quotidianità, nella loro propria quotidianità, perché conoscono i momenti: amore, lavoro, gioco...».<sup>59</sup> Riprendendo l’acuto parallelismo tracciato da Gardiner con il «concetto di *novum* di Bloch», è possibile individuare un altro punto di contatto tra i due

---

<sup>56</sup> «L’esistenza è un’anarchia di chiaroscuro: nulla si realizza totalmente in essa, nulla giunge mai al compimento; continuamente si inseriscono nuove voci che creano confusione, nel coro di quelle che già echeggiano. Tutto continua a affluire e defluire nel tutto, senza impedimenti, in un indistinto rimescolio; tutto viene distrutto e disintegrato, nulla fiorisce sino allo stadio di vita reale. Vivere, ossia poter vivere qualcosa fino in fondo. L’esistenza è il meno reale e il meno vitale di tutti i modi di essere immaginabili». Si veda G. Lukács, *Die Seele und die Formen Essays*, Berlin, 1911, trad. it a cura di S. Bologna, *L’anima e le forme*, Milano, SE, 1991, p. 232.

<sup>57</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 408.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 408.

autori. Precisamente, quello di «utopia concreta.»<sup>60</sup> oppure, per dirla con Marx, il «sogno di una cosa», la capacità di tracciare, nell'ordinario, le tendenze verso un mondo migliore, indirizzandone le speranze. A uno sguardo non superficiale sull'opera lefebvrina e blochiana emergono numerosi punti di contatto: l'insoddisfazione verso le derive eccessivamente dogmatiche del marxismo e verso l'identificazione del progetto di Marx con il socialismo di Stato e la denuncia di tutte le forme di sfruttamento dell'uomo. Uno dei significati possibili dell'«utopia concreta» lefebvrina è quella di una totalità non più solamente concepita, ma vissuta, non più retaggio di una classe rivoluzionaria eletta, ma aperta a nuove integrazioni oltre i confini della fabbrica. La sua prima esplicitazione è di tipo spazio-temporale e radicata nell'archetipo storico della Comune di Parigi.

### 3.2 Un'avanguardia rivoluzionaria interrotta: l'amicizia con Guy Debord

Più volte, Lefebvre, tornando sul proprio vissuto intellettuale e umano, rievoca nostalgicamente i tempi dell'amicizia con Guy Debord. Significativamente, in un passaggio dell'intervista *Il tempo degli equivoci*, torna a parlarne nei termini di un'avanguardia rivoluzionaria interrotta:

«La teoria dei momenti convergeva con le ricerche sulla creazione d'ambiente, di situazioni. L'idea di sfuggire alla combinazione di elementi tradizionali, ripetitivi, era un'idea insieme poetica, sovversiva e audace. (...) In un'atmosfera appassionata, noi abbiamo discusso per notti intere (...), e queste notti avevano un fervore, un'amicizia – più

---

<sup>60</sup> Sul pensiero utopico di Lefebvre si veda: M. Gardiner, «Utopia and everyday life in French social thought», *Utopian Studies*, 6/2(1995) pp. 90-123; M. Gardiner, «Everyday Utopianism: Lefebvre and his critics», *Cultural Studies*, 18/2-3(2004), pp. 228-54. Relativamente ai diversi punti di contatto tra i due autori si veda: M. Gardiner, *Critiques of Everyday Life*, op. cit., p. 77, N. Coleman, «Utopian Perspective in Henri Lefebvre», *Space and Culture*, 16/13(2013), pp. 349-363; C. Butler, *Henri Lefebvre. Spatial politics, everyday life and the right to the city*, London and New York, Routledge, 2012, pp. 134-136. Sull'«utopia concreta» lefebvrina si veda un'interessante intervista di C. Régulier a Lefebvre: C. Régulier, H. Lefebvre, *La révolution n'est plus ce quelle était*, Paris, Éditions Libres-Hallier, 1978; trad. it a cura di M. Spinella, *La rivoluzione non è più quella*, Bari, Dedalo, 1980.

che una comunicazione, una comunione – di cui ho un ricordo estremamente vivo».<sup>61</sup>

E ancora:

«Abbiamo rimescolato un po' alla volta tutte le idee possibili e immaginabili, prevedibili e imprevedibili, sull'arte, sul suo declino e sul suo superamento, sul visibile e l'invisibile. (...) Si è discusso molto di una quantità enorme di cose, sulla festa, per esempio, e sul rapporto tra la festa e la vita quotidiana».<sup>62</sup>

I riferimenti a un'amicizia calorosa e sentita sono frequenti tanto quanto quelli relativi all'amarezza per la degenerazione e la fine burrascosa del rapporto. Merrifield ha opportunamente messo in luce come sia difficile stabilire con precisione «chi ha influenzato chi»<sup>63</sup> nei cinque anni di collaborazione intensa tra i due autori, dal 1957 al 1962-63. Alla fine degli anni Cinquanta, Debord e Lefebvre si incontrano e stringono amicizia, complici le mogli e la definitiva rottura di quest'ultimo con il PCF che lo predispongono umanamente e intellettualmente a cercare nuove collaborazioni. Debord, da parte sua, per quanto giovane, ha appena fondato a Cosio d'Arroscia, in provincia di Imperia, l'Internazionale Situazionista. In una lettera datata 14 febbraio 1960 e indirizzata all'amico André Franklin egli esprime interesse e ammirazione per i capitoli de *La somme et le reste* relativi alla «teoria dei momenti», constatando non solo la prossimità del concetto lefebvrino di momento con quello di situazione, ma problematizzando il proprio concetto alla luce della precisione analitica del primo. Nel concetto di «situazione» di quegli anni, infatti, Debord rileva un *deficit* definitorio che, pur rendendolo più plasmabile e più aperto rispetto alla nozione lefebvrina, andrebbe a complicarne il legame con la prassi.<sup>64</sup> A dire il vero, Debord e i situazionisti avevano da

---

<sup>61</sup> H. Lefebvre, *Il tempo degli equivoci*, op. cit., p. 121.

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> A. Merrifield, *Lefebvre and Debord. A Faustian fusion*, S. Kipfer, C. Schmid, K. Goonewardena, R. Milgrom, (a cura di), *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, op. cit., pp. 176-189.

<sup>64</sup> G. Debord, *Correspondance*, tome I, juin 1957-août 1960, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1999, p. 313-  
Per una ricostruzione dell'accaduto si veda A. Merrifield, *Lefebvre and Debord. A Faustian fusion*, op. cit., p. 181.

tempo esplorato i testi di Lefebvre degli anni Quaranta sulla vita quotidiana e i primi testi sull'urbano. Quanto all'ideatore della *Critica*, in *Introduction à la Modernité* si mostra particolarmente incuriosito da questa nuova avanguardia rivoluzionaria che non crede che «l'uomo sia fatto per lavorare né per il piacere, ma per entrambi, e soprattutto per conoscere la propria umanità». <sup>65</sup> L'influenza è reciproca, soprattutto relativamente alla vita quotidiana e al comune sentire di una crescente colonizzazione di quest'ultima per mezzo di una società sempre più spettacolare.<sup>66</sup> Punti di massima vicinanza, la «teoria dei momenti» (e della rivoluzione come Festa) e lo slancio utopico verso un potenziamento del quotidiano – «Fate della vostra vita un'opera d'arte», il motto comune – che si traduce in una fiducia nella capacità di quest'ultima di condensare più aspetti: la realizzazione o (la mancata) realizzazione dell'umano, il tempo vissuto, la sperimentazione artistica, la politica rivoluzionaria.<sup>67</sup> Il programma di entrambi gli autori si intreccia dunque nella proposta di un'intensificazione della vita dell'uomo su più livelli aprendo la lotta per la sovversione del presente a un'arena più ampia rispetto a quella semplicemente lavorativa: l'utopia è continuamente reinventata e sperimentata nella vita di tutti i giorni. È «legittima»<sup>68</sup> nella misura in cui si gioca sullo scarto tra bisogni e desideri (sulla soddisfazione dei primi – i più elementari – per lasciare spazio ai secondi) e tenta la dissoluzione dell'ideologia della separazione e della quotidianità «privata (privata della totalità)».<sup>69</sup> I due autori si raccolgono attorno alla nozione di «uomo totale», riferendola a un'unità, una sorta di *poiesis*, in cui l'arte, intesa come creazione, gioca un ruolo cruciale. «Momento», per Lefebvre, e «situazione concreta», per Debord, sono chiamati ad anticipare il cambiamento.<sup>70</sup> Il primo si caratterizza per una declinazione prevalentemente di tipo temporale mentre il secondo cerca *in primis* di realizzarsi

---

<sup>65</sup> H. Lefebvre, *Introduction à la modernité*, op. cit., p. 334-335.

<sup>66</sup> Per un approfondimento del rapporto tra i due si veda anche: A. Merrifield, *A Critical Introduction*, op. cit., pp. 30-38. Sulle declinazioni spaziali dell'utopia si veda: T. Paquot, *Utopies et utopistes*, Paris, La Decouverte, 2007.

<sup>67</sup> G. Debord, «Perspectives de modifications conscientes dans la vie quotidienne», *Internazionale Situazionista*, 6(1961); trad. it. a cura di M. Lippolis, Prospettive di modificazioni coscienti nella vita quotidiana, Torino, Nautilus, 1994, pp. 20-27.

<sup>68</sup> H. Lefebvre, *Introduction à la modernité*, op. cit., p. 336.

<sup>69</sup> *Ibidem*, traduzione mia.

<sup>70</sup> G. Grindon, «Revolutionary Romanticism. Henri Lefebvre's Revolution as Festival», op. cit., p. 211.

spazialmente. L'urbanistica e l'architettura sono infatti centrali nella formulazione politica ed estetica della «situazione» che si sposa con il sogno di una città radicalmente rinnovata in cui il riferimento alla dimensione ludica è di importanza primaria. Mario Pezzella ha giustamente messo in luce come le «situazioni concrete» ideate da Debord non corrispondano a spettacoli fugaci, ma esigano un riconoscimento intersoggettivo della dinamica festosa capace di tradursi in una ri-articolazione consapevole di tipo spaziale e temporale nella quale la partecipazione dello spettatore allo spettacolo è l'elemento principe: «la situazione è così fatta per essere vissuta dai suoi spettatori».<sup>71</sup> Quest'ultima, (come il «momento» lefebvrino) comporta la configurazione di ritmi, spazi, oggetti in una dimensione partecipativa, relazionale e anti-utilitaristica della vita.<sup>72</sup> Da questa prospettiva, le due categorie condividono una funzione di spiazzamento: indicando un possibile sopito o dimenticato si qualificano come un vero e proprio «atto di rapina rivoluzionaria nel deposito della tradizione».<sup>73</sup> La nozione situazionista di «*détournements*» radicata nella teoria del linguaggio, infatti, svolge un ruolo lacerante e sospensivo. Di non facile traduzione, essa segnala un cambiamento improvviso della scena da cui scaturirebbe una sorta di *Unheimliche* freudiano, uno spaesamento rivelatore «del perturbante nel familiare, della storia critica in quella monumentale, del possibile in ciò che era considerato necessario».<sup>74</sup> Concretamente, a mio avviso, la «situazione» e il «momento» alludono a un processo ostinato e continuo di sottrazione al capitale che mira a consolidarsi temporalmente e spazialmente. Entrambi, infatti, auspicano una dilatazione spaziotemporale dei propri confini che sia in grado di innestare il cambiamento. Avocando a sé la capacità creatrice inibita dal capitalismo, la «situazione concreta» situazionista si muove in un'ottica partecipativa che sperimenta nuove forme di vivere sociale. Essa, infatti, richiede l'edificazione di uno spazio-tempo di gioco libero e che Debord riconduce al concetto di «psicogeografia» come immaginazione capace di esprimersi, contro la separazione dell'architettura funzionalista, su un piano orizzontale

---

<sup>71</sup> Si veda G. Debord, *Rapport sur la construction des situations*, 1957, in, *Œuvres*, Gallimard, Paris, 2006, p. 325. Per un inquadramento generale sul movimento situazionista si veda la raccolta di saggi a cura di T. Paquot, *Les situationnistes en ville*, Gollion, Infolio, 2015.

<sup>72</sup> M. Pezzella, *La memoria del possibile*, Milano, Jaka Book, 2009 p. 52.

<sup>73</sup> Ivi, p. 54.

<sup>74</sup> Ibidem.

che tenga conto della dimensione psichica degli abitanti.<sup>75</sup> Non è un caso, infatti, che la prossimità tra la teoria lefebvriana e quella dei situazionisti tocchi il punto di massima intensità nella «teoria della rivoluzione come Festa» che, inaspettatamente, segna anche la fine della collaborazione. Lefebvre fa risalire le prime controversie al 1961, quando si scontra con Debord rispetto alla continuazione degli studi sull'urbano alla luce della deriva ideologica intrapresa dall'urbanistica. La constatazione di questa degenerazione, per Lefebvre, avrebbe dovuto accompagnarsi alla proposta di nuovi problemi di ricerca e di critica, mentre Debord si mostra reticente rispetto alla possibilità di abbandonare tale campo di studi. Nonostante queste prime divergenze, il fatto scatenante che porta alla chiusura drastica dei rapporti risale alla pubblicazione su *Arguments* di un articolo dal titolo *La signification de la Commune* che prelude lo studio storico-filosofico *La proclamation de la Commune* a cui Lefebvre stava lavorando. Nel testo egli riporta numerose idee discusse con Guy Debord e la compagna Michèle Bernstein durante una piacevole vacanza che si conclude a Hagetmau, luogo natio di Lefebvre. Il viaggio è l'occasione per lavorare a un documento sul ruolo storico e politico della Comune di Parigi, discutendo approfonditamente l'idea dell'insorgenza comunarda come festa capace di sovvertire l'oppressione capitalistica.<sup>76</sup> Il pezzo che ne nasce, battuto a macchina da Debord e Bernstein, viene consegnato a Lefebvre che ne trae spunto per l'articolo su *Arguments*

---

<sup>75</sup> Si veda: M. Pezzella, *La memoria del possibile*, op. cit., p. 52. Per un inquadramento generale dello studio dell'urbanesimo da parte dei situazionisti si veda la raccolta di saggi: T. Paquot (a cura di), *Les situationistes en ville*, Gollion, Infolio, 2015.

<sup>76</sup> La citazione incriminata è la seguente: «La Comune rappresenta fino ai nostri giorni l'unica realizzazione di un'urbanistica rivoluzionaria, che attacca sul campo i segni pietrificati dell'organizzazione dominante della vita, riconosce lo spazio sociale in termini politici, e non crede che un monumento possa essere innocente. Chi riconduce tutto ciò ad un nichilismo da sottoproletariato, all'irresponsabilità delle incendiarie, deve ammettere in contropartita tutto ciò che ritiene positivo, da salvare, nella società dominante (si vedrà che è quasi tutto)» (H. Lefebvre, *La Proclamation de la Commune*, op. cit., p. 394). In queste parole infatti, Debord, riconosce le istanze politiche del proprio *Programma elementare di urbanismo unitario*, dove, in concerto con Vaneigem e Kotanyi, tenta elaborare, contro la colonizzazione incipiente della vita quotidiana, il concetto di «vuoto» come momento sospensivo di una spazialità interamente predata: «Tutto lo spazio è già occupato dal nemico (...) Il momento di apparizione dell'urbanesimo autentico consisterà nel creare, in certe zone, il vuoto da questa occupazione. Quello che noi chiamiamo costruzione comincia lì. Può comprendersi con l'aiuto del concetto di buco positivo forgiato dalla fisica moderna». (*Internazionale situazionista*, 6)

dichiarando, contemporaneamente, di essere al lavoro su un libro sulla Comune del 1871. L'accusa di plagio è immediata: il Consiglio Centrale dell'Internazionale Situazionista risponde con un editoriale dissacrante *Aux poubelles de l'histoire* in cui vengono riportate le tesi debordiane accompagnate da alcuni passaggi del testo lefebvriano, a dimostrarne la scorrettezza. Un altro fatto, ugualmente grave agli occhi di Debord, concorre a guastare definitivamente i rapporti. Precisamente, il tentativo di fondare assieme una nuova rivista di cui Lefebvre avrebbe dovuto occuparsi di prendere i contatti necessari al suo avvio. Pur prodigandosi, fallisce e l'accusa di Debord di aver sabotato intenzionalmente il progetto dell'IS non si fa attendere.<sup>77</sup> I giorni felici sono ormai lontani, da qui in avanti i due pensatori alterneranno accuse di settarismo e di imprudenza politica (da parte di Lefebvre) e frequenti denunce di plagio (da parte dell'Internazionale Situazionista). Una vera e propria «storia d'amore finita male».<sup>78</sup>

### **3.3 L'estrinsecazione politica della «teoria dei momenti»: la Comune parigina e il Sessantotto**

La «teoria dei momenti», come anticipazione del possibile, comporta un'esperienza festosa che sovverte l'impianto spaziale e temporale del capitalismo di cui Lefebvre rintraccia l'archetipo nella Comune di Parigi. La prima edizione della «teoria della rivoluzione come Festa», tuttavia, risale alla Critica del 1947: Lefebvre ne tratta nel capitolo V dal titolo *Note scritte una domenica nella campagna francese*. L'operazione genealogica messa a punto dal testo si apre con l'evocazione delle feste greche legate alle stagioni, tra cui: la *Pianepsi* in autunno, la *Antisterie* in primavera e le *Thalisie* in estate, in onore della dea dell'aria. Antenate delle celebrazioni contadine e patronali, queste festività si caratterizzavano per banchetti, danze, gare burlesche, giochi sportivi e, all'occasione, risse o scambi amorosi. A rilevare, per l'analisi lefebvriana, non tanto la

---

<sup>77</sup> Per una ricostruzione completa della vicenda si veda: A. Marrisfield, *Lefebvre and Debord. A Faustian fusion*, op. cit., pp. 176-189.

<sup>78</sup> H. Lefebvre, *Il tempo degli equivoci*, op. cit., p. 89; l'autore ribadisce il medesimo commento nell'intervista di Kristin Ross del 1983 svolta presso l'Università della California (Stati Uniti d'America), a Santa Cruz. Si veda K. Ross, «Lefebvre on the Situationists: An Interview», *October*, 79(1997), pp. 69-84.



dimensione goliardica, quanto la capacità connaturata all'esperienza ludica di sospendere la disciplina della quotidianità, consentendo il libero sfogo di tutti i desideri repressi in una deflagrazione generalizzata di energie e di possibilità: «la festa non si distingueva dalla vita quotidiana che per l'esplosione delle forze lentamente accumulate nella vita quotidiana medesima»<sup>79</sup>, scrive l'autore ribadendone il legame con l'ordinario. Per sua natura rischiosa – al tavolo dei partecipanti ci sono provviste che il primo maltempo potrebbe fare rimpiangere –, la festa, in quanto «scommessa sull'avvenire»<sup>80</sup>, sopporta quest'eventualità. In un momento storico in cui l'uomo viveva a stretto contatto con la natura, l'occasione ludica tendeva infatti ad assumere la forma di un ringraziamento verso di essa assicurando la continuità tra ordine umano e ordine naturale. La partecipazione attiva a matrimoni, sacrifici e rituali costituiva un pegno per il futuro capace di conferire, in seno alla comunità di riferimento, prestigio e potere. La ritualizzazione della vita quotidiana propria di questi ordini comunitari, annota Lefebvre, si caratterizzava per un trasferimento della potenza umana al di fuori della dimensione ordinaria, sul piano magico «dell'efficacia fittizia».<sup>81</sup> Ciononostante, il mondo contadino avrebbe conosciuto un equilibrio sconosciuto al capitalismo coinvolgendo, trasversalmente, la dimensione umana e quella animale, attività individuali e collettive, la suddivisione delle terre e la strutturazione della proprietà. Un'armonia naturale, questa, spezzata prima dall'emergere dell'aristocrazia e successivamente dall'affermarsi della borghesia rurale. Piuttosto acutamente infatti la *Critica* riconduce la chiusura e la reticenza contadine rispetto al moderno al tentativo di salvaguardia di un'eufonia e di uno stile di vita che il capitalismo stava progressivamente fagocitando. Sin dalle sue manifestazioni più classiche la festa nasce dunque dall'ordinarietà dell'esistenza, pur essendole connaturata una capacità sospensiva ineliminabile degli equilibri consolidati che la attraversano. La situazione carnevalesca rompe con la vita quotidiana ma senza separarsene inducendo, piuttosto, un'intensificazione della vita stessa:

«Non è che una vita quotidiana più intensa; e i momenti di questa vita  
– la comunità pratica, il nutrimento, il rapporto con la natura, ovvero il

---

<sup>79</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 234.

<sup>80</sup> Ivi, p. 235.

<sup>81</sup> Ivi, p. 237.

lavoro – si ritrovano riuniti, ampliati magnificati nella festa. L'uomo, ancora immerso nella vita naturale e immediata, viveva, mimava, cantava, danzava il suo rapporto con la natura e l'ordine cosmico». <sup>82</sup>

Quanto allo scarto tra un ordine comunitario e uno societario, Lefebvre segnala come la relazione uomo-natura nel primo sia paritaria nella misura in cui garantisce una possibilità di autodeterminazione perduta nell'orizzonte capitalistico: il pensiero, le forme di bellezza o saggezza, i momenti di riposo o di frenesia rimangono una prerogativa del soggetto. Nella comunità la *Critique* rintraccia una possibilità di autodeterminazione dell'uomo – per quanto inquieta rispetto agli dei e al timore della natura e del futuro – scomparsa con l'avvento della modernità. La vita quotidiana del mondo moderno, infatti, tramite l'azione sinergica di più fattori (la religione, l'astrazione, gli slanci spirituali del pensiero, la politica che diventa sempre più lontana e inafferrabile) risulterebbe spogliata degli propri elementi di forza: «le si è strappato – per poi presentarglielo dall'esterno – tutto ciò che un tempo costituiva il suo splendore elementare». <sup>83</sup> Quella stessa vita, tuttavia, per quanto umiliata e ormai solamente un riflesso del vigore di un tempo, continuerebbe a muoversi e a cospirare: “Eppur si muove!”, sembra esclamare la *Critica*. Pur mantenendosi, i rituali legati al trascorre delle stagioni risulterebbero svuotati del loro significato: «ogni gioia dionisiaca è scomparsa» <sup>84</sup>, favorendo il ripiegamento superstizioso e negativo. A dimostrazione di questa sorta di trasposizione esterna dell'energia originaria della vita, Lefebvre annota come Chiesa e Stato siano stati in grado di raggiungere un certo grado di alienazione proprio per la loro capacità di penetrare ogni anfratto dell'esistenza ordinaria, nutrendosi delle sue debolezze: «come, su un altro piano, il feticismo economico tende a rinascere ogni volta che, nell'ignoranza della struttura sociale, un individuo maneggia un pezzo di moneta o un biglietto o compra il prodotto di un lavoro umano divenuto merce». <sup>85</sup>

Nell'articolo per *Arguments* che segna la rottura con i situazionisti, Lefebvre torna nuovamente sulla propria concezione di festa, riarticolandola in un'ottica specificamente

---

<sup>82</sup> Ivi, p. 240.

<sup>83</sup> Ivi, p. 243.

<sup>84</sup> Ivi, p. 245.

<sup>85</sup> Ivi, p. 260.

rivoluzionaria e individuandone il primo esempio storico nella Comune di Parigi.<sup>86</sup> In quest'ultima, la tensione tra la dialettica di derivazione hegeliana e una volontà di potenza di stampo nietztscheano è di tutta evidenza. Simona de Simoni ha lucidamente messo in luce come nella festa lefebvriana sfumino i confini tra la pratica sovversiva e quella rivoluzionaria proprio per lo spazio accordato alla creatività del soggetto.<sup>87</sup> Nonostante in un'intervista radiofonica del 1975 Lefebvre separi nettamente i due piani indicando con il primo, una sortita individuale, occasionale e prevalentemente estetica dall'ordine preconstituito, e con il secondo una trasformazione radicale del vissuto, nella concezione della «rivoluzione come festa» convergono in un unico moto sinergico atti singoli e intenzionalità generali comportando sia il capovolgimento delle abituali gerarchie del potere che l'esplosione delle forze lentamente accumulate nel quotidiano.<sup>88</sup> La formulazione completa della teoria, sviluppata nella ricostruzione delle giornate comuniste di stampo storico e filosofico *La proclamation de la Commune*, tenta di porsi in linea di continuità, per stile e precisione analitica, con *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, di cui Lefebvre constata l'estrema attualità: «*pas une ligne de ce livre n'a perdu son vigueur, pas une idée n'a vieilli*».<sup>89</sup> Riconoscendo all'opera marxiana un'eccezionalità analitica rara nel mettere in luce i diversi aspetti della società francese dal 1789 al 1848, Lefebvre si inserisce in questo quadro completandolo. Nella narrazione delle giornate comuniste, infatti, pur individuando nel lascito marxiano un punto di riferimento imprescindibile, l'autore predilige una tecnica narrativa quasi cinematografica che sfida la narrazione lineare del tempo storico a cui Marx rimane vincolato. Tenendo ferma l'esigenza di restituire la totalità del fenomeno, Lefebvre opta per una ricostruzione estremamente dinamica – e saltuaria – che, più che sulla loro classificazione, si concentra sulla simultaneità e sull'imprevedibilità degli eventi, restituendo al lettore il senso di attesa e di euforia di quei giorni. Da questa prospettiva, il

---

<sup>86</sup> Si veda: H. Lefebvre, «La signification del la Commune», *Arguments*, 27-28(1962), p. 11-29.

<sup>87</sup> S. de Simoni, «Trasformare la vita. La filosofia del quotidiano in Henri Lefebvre,» op. cit., p. 47.

<sup>88</sup> G. Grindon, «Revolutionary Romanticism. Henri Lefebvre's Revolution as Festival», op. cit., p. 212-215. L'articolo mette in luce le possibili connessioni della teoria lefebvriana della festa con i lavori di G. Bataille e di R. Caillois infantizzandone anche i legami con il dadaismo e il surrealismo.

<sup>89</sup> Introduzione a H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 Mars 1871*, Paris, Gallimard, 1965, p. 9.

testo sulla *Commune*, scomponendo le giornate comuniste in un andirivieni discontinuo e non-lineare, tenta di mettere in campo una storia alternativa a quella ufficiale che corrisponde, sul piano narrativo, a una sorta di “visualizzazione” della discontinuità del momento. Le pagine preliminari asseriscono di voler ricostruire approfonditamente le circostanze comuniste andando a fondo «delle cose, e quindi degli uomini, degli eventi, degli atti»,<sup>90</sup> procedendo da una visione di insieme sui singoli fatti. Quanto allo stile, Lefebvre dichiara senza mezzi termini: «lo stile proprio della Comune di Parigi è stato quello della Festa».<sup>91</sup> E ancora:

«è stata innanzitutto un’immensa e grandiosa festa, una festa che il popolo di Parigi, essenza e simbolo del popolo francese e del popolo in generale, ha offerto a se stesso e al mondo. Festa di primavera nella città, festa dei diseredati e dei proletari, festa rivoluzionaria e festa della Rivoluzione, festa totale, la più grande dei tempi moderni, essa è avvenuta nella magnificenza e nella gioia».<sup>92</sup>

Il 18 marzo 1871 segna una svolta storica: lasciandosi alle spalle la rassegnazione e la passività degli anni precedenti il popolo ha riempito le strade, riappropriandosi di un centro parigino a lungo negato: l’emozione è alle stelle, ma la tragedia è vicina, al grido di «*la liberté ou la mort!*»<sup>93</sup> si mette già in conto un prezzo da pagare. Parigi è lo scenario di questa appropriazione: insurrezione e città sono intimamente connesse. Da questo punto di vista infatti, la *Commune* può leggersi come un tentativo della città stessa di erigersi a livello dell’umano, a seguito dell’industrializzazione incipiente che ne aveva mutato i connotati; un tentativo di ripartizione egualitaria e giusta del presunto progresso tecnico e sociale, tramite la messa in campo di una creatività sopita e di una progettualità politica nuova. Le giornate comuniste offrono infatti una nuova immagine dell’avvenire, annunciata dall’incontro tra coscienza di classe e coscienza storica. È l’entusiasmo dettato dalla speranza di una vita nuova: «*pas d’action sans project*».<sup>94</sup> Pur mettendo in tensione

---

<sup>90</sup> H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 Mars 1871*, Paris, Gallimard, 1965, p. 16.

<sup>91</sup> Ivi, p. 20, traduzione mia.

<sup>92</sup> Ivi, p. 21, traduzione mia.

<sup>93</sup> Ivi, p. 22, traduzione mia.

<sup>94</sup> Ivi, p. 34.

piano sovversivo e piano rivoluzionario la festa esige un programma, comporta la sofferenza della decisione e l'assunzione dell'impegno. Lefebvre tratta della questione nel capitolo VIII intitolato *L'anarchisme* in cui la spontaneità viene definita, a un tempo, «necessaria e insufficiente».<sup>95</sup> Necessaria, poiché nessuna pulsione rivoluzionaria potrebbe farne a meno e insufficiente, poiché, se privata di un'organizzazione politica precisa, tenderebbe verso posizioni riformiste e reazionarie. A suo avviso, il genio indiscusso della Comune parigina è stato proprio quello di mettere in campo un progetto decentralizzatore, colpendo al cuore la macchina statale.<sup>96</sup> L'insurrezione del 18 marzo avrebbe segnato dunque un'apertura verso il possibile che, per quanto abbia trovato la propria genesi grazie alla spontaneità, si radica nelle condizioni storiche e sociali della città e del proletariato. Per Lefebvre scrive di «un'effervescenza vulcanica»<sup>97</sup> che ha sollevato «le scorie accumulate»<sup>98</sup>, rendendo «a portata» l'affrancamento dell'uomo dall'economico, la dissoluzione della politica e della società politica (che cessano di esistere come attività parcellari) nella società civile e l'uscita dalla quotidianità ormai trasformata in «festa perpetua».<sup>99</sup> Un atto rivoluzionario totale, dunque, che ha avuto il merito di mostrare come la soppressione dell'alienazione sia un'utopia realizzabile, fondandola su una libertà concreta e vissuta.<sup>100</sup> Nella Comune parigina, infatti, Lefebvre individua il primo esempio storico di «rivoluzione urbana», sia per l'orizzontalità inedita legata all'emergere di un nuovo soggetto di classe rivoluzionario che per l'eterogeneità delle forme di lotta messe in campo. L'insorgenza comunarda è inscindibile dalla lotta spaziale per una città rinnovata in cui lo sfruttamento assume una dimensione di spossessamento e di sottrazione.<sup>101</sup> Il disordine delle masse parigine infatti apre un'orizzontalità prima sconosciuta facendo emergere le virtualità sopite. In questo senso, essa è anticipazione, in atto del possibile. Si pone nello scarto tra possibile e impossibile tanto che i suoi progetti – compreso quello federativo – rimangono a livello di

---

<sup>95</sup> Ivi, p. 161, traduzione mia

<sup>96</sup> Ivi, p. 163.

<sup>97</sup> Ibidem.

<sup>98</sup> Ivi, p. 389.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Ivi, p. 390.

<sup>101</sup> Si veda H. Lefebvre, *La rivoluzione urbana*, op. cit.

intenzionalità. La mancata espropriazione dei beni della Banca di Francia, in particolare, sembra determinarne la sorte negative consentendo il sovvenzionamento da parte della banca delle milizie di Thiers per la riorganizzazione della repressione di Versailles.<sup>102</sup> Questo “sviluppo mancato” della Comune, ad avviso dell’autore, non dovrebbe essere tanto visto come una sorta di “primitivismo rivoluzionario”, quanto come esperienza immensa, a un tempo negativa e positiva, le cui verità devono ancora essere sviscerate. In particolare Lefebvre pone l’accento sulla sua discontinuità rispetto alla linearità capitalistica per mezzo di una riappropriazione della creatività che investe, trasversalmente, tutti gli aspetti della vita quotidiana. Restrizioni di ordine morale, politico, economico e culturale vengono letteralmente bruciate dall’evento rivoluzionario. Non a caso, sul fronte eminentemente spaziale, la *Commune* viene indicata dall’autore come l’unico vero tentativo di realizzazione di un «urbanesimo rivoluzionario»<sup>103</sup> che, per la prima volta nella storia, pone il problema della politicità dello spazio. Con la colonna di Vendôme cade infatti la presunta neutralità dei monumenti, quella falsa innocenza che implicitamente accompagna tutte le declinazioni temporali e spaziali del capitalismo. Contro ogni lettura riduzionistica dell’esperienza del 1971, Lefebvre ne mette in scena tutta la grandezza, sforzandosi di rappresentarla come progetto radicale e totale di contestazione dell’esistente che, nonostante la sua sconfitta, ha «*momentaneamente* realizzato ciò che la democrazia borghese ha tentato di implementare (senza riuscirci) in più di trent’anni: separazione tra Stato e Chiesa – insegnamento laico obbligatorio – legislazione dei sindacati e le associazioni operaie – legislazione del lavoro etc.».<sup>104</sup> Nel periodo analizzato – il testo prende in esame il lasso temporale tra le giornate comuniste del 4 settembre e del 31 ottobre 1970 e quella del 18 marzo 1971<sup>105</sup> – Parigi viene investita da un processo di scomposizione e ricomposizione delle proprie geografie che ne ridefinisce il ruolo su scala nazionale. Prerogativa delle giornate comuniste, infatti, è la porosità del cambiamento che investe la società intera, in un processo di riconfigurazione radicale dello spazio-tempo che spezza la separazione pubblico-privato:

---

<sup>102</sup> H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 Mars 1871*, p. 300.

<sup>103</sup> Ivi, p. 394.

<sup>104</sup> Ivi, p. 397, traduzione mia, corsivo mio.

<sup>105</sup> Ivi, pp. 171-216.

«Parigi vive di una vita sociale intensa, dentro un'effervescenza spontanea che tende del tutto naturalmente a diventare politica. Le barriere e gli sbarramenti consueti tra la vita privata e la vita sociale, tra la strada e la casa, tra la vita quotidiana e la vita politica sono saltati».<sup>106</sup>

Improvvisamente la città insorge facendosi «comunità agente»<sup>107</sup>: il grigiore della passività dei quartieri più degradati scompare sotto l'irruzione festosa di una folla esultante, creativa ed entusiasta che celebra, dopo tanta "estraneità", la riappropriazione del potere. Kristin Ross ha lucidamente messo in luce come il radicamento quotidiano della lotta comunarda costituisca la condizione di possibilità del suo successo:

«Essa sposta la dimensione politica sui problemi apparentemente periferici della vita quotidiana: l'organizzazione dello spazio e del tempo, i mutamenti dei ritmi di vita e degli ambienti sociali... la lotta rivoluzionaria è insieme diffusa e orientata con precisione... si esprime in conflitti specifici e nelle numerose trasformazioni degli individui, piuttosto che in un'opposizione rigida e binaria tra capitale e lavoro»<sup>108</sup>

Da questo punto di vista, la cifra della Comune parigina – e l'elemento di maggiore instabilità – è proprio quella di una nuova declinazione del politico nel quotidiano in un processo di decomposizione e di riqualificazione delle sue funzioni che coinvolge conoscenze, saperi, strumenti di origine popolare efficacemente condensati nell'istantanea della barricata.<sup>109</sup> Particolarmente interessante, l'attenzione accordata dall'autrice alla dimensione intima e affettiva legata a certi luoghi. Nell'occupazione

---

<sup>106</sup> Ivi, p.181, traduzione mia.

<sup>107</sup> Ivi, p. 81, traduzione mia.

<sup>108</sup> K. Ross, *Rimbaud, la Commune de Paris et l'invention de l'histoire spatiale*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2013, p. 56 Questa edizione conta una nuova introduzione rispetto all'edizione americana, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*, University of Minnesota Press, 1988. Si veda anche: K. Ross, *Communal Luxury. The political imaginary of the Paris Commune*, London and New York, Verso, 2015

<sup>109</sup> S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche*, op. cit., pp. 81-82.

dell'Hotel de Ville, infatti, è assente la sensazione rassicurante di un "sentirsi a casa". Un "vuoto", questo, indicativo dell'esigenza di costruzione di un nuovo ordine:

«I lavoratori che occupano L'Hôtel de Ville o abbattono la Colonna di Vendôme non si sentono "a casa" nel centro di Parigi; stanno occupando il territorio nemico, circoscrivono il proprio luogo dall'ordine sociale dominante. Così con l'occupazione, seppure breve, realizzano l'esempio di ciò che i Situazionisti hanno chiamato *détournement*».<sup>110</sup>

Il *détournement* situazionista indica un rovesciamento dialettico che comporta la distruzione di un intero piano politico ed economico in vista della costruzione di una nuova vita. Lo scontro tra l'istanza capitalista e quella comunarda infatti è da intendersi dialetticamente nel senso dell'instaurazione di un orizzonte radicalmente *altro*. La possibilità della Comune di aprire una breccia nella configurazione spaziale e temporale del capitalismo risponde all'idea lefebvrina di «utopia concreta», come sospensione della storia capace di inaugurarne un nuovo corso. «Questa utopia, questo preteso mito, per qualche giorno entrò nei fatti e nella vita. In questo senso, la Comune si confonde con l'idea stessa della rivoluzione, intesa non come idealità astratta ma come l'idea concreta della libertà».<sup>111</sup> Una libertà che Lefebvre declina secondo la riproposta della città – e della vita quotidiana – come «opera d'arte», mettendone in luce l'aspetto progettuale e creativo. Kristin Ross in *Communal Luxury. The political imaginary of the Paris Commune*, declina la Comune entro questo quadro: riprendendo le parole del Manifesto degli Artisti Federati «*Le comité concourra à notre régénération, à l'inauguration du luxe communal et aux splendeurs de l'avenir, et à la République universelle*»<sup>112</sup>, l'autrice interpreta l'evento comunardo come dinamica festosa che si affaccia sull'avvenire. Il termine «*Communal luxury*», infatti, si riferisce a una creatività artistica messa al servizio del comune, propedeutica alla riattivazione di un'immaginazione politica nuova. Una *poiesis*, questa, simile a quella proposta da Lefebvre e che i Comunardi dirigono contro uno spazio percepito come estraneo e nemico all'uomo. La *proclamation de la*

---

<sup>110</sup> Ivi, p. 42.

<sup>111</sup> H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 Mars 1871*, p. 390.

<sup>112</sup> K. Ross, *Communal Luxury. The political imaginary of the Paris Commune*, op. cit., p. 101.



*Commune* infatti dichiara: «l'insurrezione parigina del 1871 fu un grande e supremo tentativo della città di erigersi secondo la misura e la regola della realtà umana».<sup>113</sup>

Appena qualche anno più tardi la pubblicazione del testo sulla Comune, lo scoppio del Sessantotto fornisce a Lefebvre l'occasione per rivisitare alcune delle questioni abbozzate in precedenza. Il movimento studentesco gli appare immediatamente come un'esplosione di tutte le tensioni accumulate nella vita quotidiana e iscritte nella metropoli fordista. *L'irruption de Nanterre au sommet* tenta di restituire il peso specifico di un'ondata contestataria che investe la società nella sua interezza e la cui radicalità consiste nel tentativo di decolonizzazione dell'esistenza ordinaria dalla morsa pervasiva dello Stato, dalla gestione tecnicista e funzionalista dello spazio e dalla finzione della neutralità linearità del tempo.<sup>114</sup> Da questo punto di vista, agli occhi di Lefebvre, la subitaneità della contestazione, si presenta sin da subito come una rottura violenta del tempo lineare connaturato al capitalismo. La sua lettura del maggio francese con la lente dell'«evento» infatti è tesa a evidenziarne la funzione destabilizzatrice rispetto a qualsiasi ordine preconstituito. Per sua natura imprevedibile, l'«evento» tende a disinnescare il calcolo e le strutture che lo hanno generato stravolgendo la situazione: «disprezzato durante i momenti stagnanti a vantaggio di coloro che mantengono la stagnazione – il disprezzo per la storia, la ricerca della stabilità – l'evento riavvia il movimento del pensiero e allo stesso tempo quello della pratica».<sup>115</sup> Il Sessantotto parigino, dunque, viene letto come un'effervescenza spontanea e imprevedibile che, facendo esplodere le contraddizioni della società francese del periodo, ne sospende la congiuntura storica. Da questa prospettiva, l'irruzione del maggio costituisce, per usare un'espressione tratta da *Il tempo della festa* di Furio Jesi «l'istante di un'interrotta battaglia»<sup>116</sup> che svela improvvisamente le modalità oppressive di azione della cultura e della società borghese:

---

<sup>113</sup> H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, cit., p. 32.

<sup>114</sup> Si veda *L'irruption de Nanterre au sommet*, Paris, Anthropos, 1968. Sul ruolo centrale di Lefebvre nel movimento contestatario del 1968 si veda un intervento formulato in occasione di un seminario *Les années 68: événements, cultures, politiques et modes de vie*: M. Trebitsch, «Henri Lefebvre et la critique radicale», successivamente pubblicato in *Lettre d'information*, 23(1997), pp. 1-27.

<sup>115</sup> H. Lefebvre, *L'irruption de Nanterre au sommet*, op. cit., p. 4, traduzione mia.

<sup>116</sup> A. Cavalletti, *Festa, scrittura e distruzione*, in F. Jesi, *Il tempo della festa*, Roma, Nottetempo, 2014, p. 16.

«La rivolta era coincisa con l'apparizione subitanea e brevissima di un tempo di qualità inconsueta, in cui tutto ciò che avveniva, con estrema rapidità, sembrava avvenire per sempre. Non si trattava più di vivere e di agire nel quadro della tattica o della strategia, entro il quale gli obiettivi intermedi potevano essere lontanissimi dall'obiettivo finale, ma lo prefiguravano – tanto maggiore la distanza, tanto più ansiosa l'attesa. “Ora o mai più!” Si trattava di agire una volta per tutte, e il frutto dell'azione era contenuto nell'azione stessa. Ogni scelta decisiva, ogni azione irrevocabile, significava essere in accordo con il tempo; ogni indugio, essere fuori tempo».<sup>117</sup>

Per Lefebvre l'irruenza del Sessantotto è la prova empirica di ciò che, contro Marcuse e la teoria radicale della reificazione sociale, andava teorizzando: l'ambivalenza costitutiva del quotidiano e l'irriducibilità dei possibili. Da questa prospettiva, le contestazioni del periodo vengono lette dall'autore come una sorta di critica in atto delle posizioni di Marcuse rispetto alla reificazione totale della società a opera della società del consumo la cui pervasività annullerebbe qualsiasi spazio di azione “contro”.<sup>118</sup> L'insorgenza studentesca, in altri termini, paleserebbe i limiti di una concezione totalizzante della società incapace di tenere ferma la tensione produttiva verso il possibile. Marcuse diventa l'emblema di una tendenza riduttrice che presenta un mondo sigillato, mettendo letteralmente la gente «*au pied du mur*»<sup>119</sup>, con le spalle al muro.<sup>120</sup> Rispetto a questo punto, nel capitolo relativo all'analisi della società francese del 1968, Lefebvre pone il problema delle mediazioni, denunciandone la pressoché completa dissoluzione perché assorbite dallo Stato o rigettate dalla società civile. Un vuoto politico, sociale e ideologico che ridurrebbe i singoli gruppi sociali a un ruolo di accettazione passiva di una società non-politica: non più soggetti propriamente politici ma soggetti di potere anchilosati su richieste statiche di partecipazione e di integrazione. Ciononostante, insegna la *Critica*, miseria e ricchezza si alternano nel quotidiano, il «momento» trae la propria linfa e le

---

<sup>117</sup> F. Jesi, *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, in F. Jesi, *Il tempo della festa*, op.cit. p. 47.

<sup>118</sup> H. Lefebvre, *L'irruption de Nanterre au sommet*, op. cit., pp. 25-37

<sup>119</sup> Ivi, p. 34.

<sup>120</sup> Su questo punto si veda anche: H. Lefebvre, *La fin de l'histoire*, Paris, Editions de Minuit, 1970. Per un confronto tra i due autori si veda anche: C. Delbo, *Théorie et pratique, dialogue imaginaire mais pas tout à fait apocryphe entre H. Marcuse et H. Lefebvre*, Paris, Anthropos, 1969.

proprie ragioni dalla povertà vissuta. Allo stesso modo, annota Lefebvre, la dissociazione del politico dal non-politico è già politica nella misura in cui costituisce il terreno di incontro tra potere e opposizione.<sup>121</sup> Il vuoto della spoliazione prelude la pienezza della spontaneità. Quest'ultima irrompe nelle separazioni del moderno, riempiendo gli spazi cavi che dividono vita privata e vita sociale, festa e lavoro, teoria e azione, scritto e parlato e di cui la folla che si riversa nelle strade fornisce un'immagine pregnante. Questa forza dirompente, tuttavia, necessiterebbe di una direzione, di un pensiero che la orienti senza spegnerla. Piuttosto significativamente, infatti, una delle motivazioni della rottura con Debord e i situazionisti, è proprio l'avventatezza politica di quest'ultimi che, ad avviso di Lefebvre, determina uno scollamento tra la riflessione e la prassi. Da questo punto di vista, il testo lefebvriano costituisce un tentativo di analisi di quanto accaduto e la conferma dell'importanza del lavoro continuo sulla vita quotidiana esprimendo, a un livello più alto, la necessità di una teoria critica di respiro globale che sia in grado di tracciare le nuove contraddizioni della società del consumo. Nella lettura lefebvriana del Sessantotto, la contestazione si inserisce nello scarto tra la rivendicazione meramente economica e quella politica mettendo in campo una soggettività politica nuova che tenta di proporsi come alternativa alla politica statale; la contestazione rimpiazza letteralmente le mediazioni sociali e politiche tramite le quali le rivendicazioni si portavano a un livello più generale. Orientandosi verso il rifiuto globale di ogni alienazione, la rivolta degli studenti è radicale, entusiasta e anti-riduzionista e contribuisce segnalare «l'insieme dei ritardi, delle distorsioni e dei divari che contraddistinguono la società francese».<sup>122</sup> I luoghi che la ospitano, *in primis* la strada, sfidano le abituali gerarchie di potere esprimendo una soggettività politica inedita. Come ha evidenziato Simona de Simoni, le pratiche ibride messe in campo dagli studenti lacerano infatti la finzione di una società che, dietro alla molteplicità delle forze sociali che la strutturano, obbedisce unicamente al potere dello Stato.<sup>123</sup> Fenomeno urbano per eccellenza, la contestazione ha il merito di illuminare nuovi luoghi della politica, mostrando come questa trovi le proprie radici non nelle industrie altamente

---

<sup>121</sup> H. Lefebvre, *L'irruption de Nanterre au sommet*, op. cit., p. 59.

<sup>122</sup> Ivi, p. 80, traduzione mia.

<sup>123</sup> S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche* op. cit. p. 77.

tecnologizzate, ma nei nuovi quartieri delle città. L'analisi lefebvriana del movimento ha il merito dunque di evitare di porre la questione in termini meramente generazionali evidenziando, piuttosto, la nuova forma assunta dalla produzione che, lungi dal confinarsi nello spazio ristretto della fabbrica, tende a occupare la metropoli nella sua interezza. Il movimento del maggio, scrive Lefebvre, oscilla «tra la festa urbana e la violenza, tra il gioco e la guerriglia urbana»<sup>124</sup> mostrando la dissoluzione dell'ordine fordista e l'emergere della nuova società urbana. Il Sessantotto, infatti, aprendo, in positivo, spazi di rivendicazione inediti, mostra, in negativo, i nuovi tropi di affermazione del capitale, imponendo all'analisi una ricognizione generale della sua capacità di presa.

---

<sup>124</sup> H. Lefebvre, *L'irruption de Nanterre au sommet*, op. cit., p. 129.

## Capitolo IV

### La declinazione spaziale e temporale della vita quotidiana

#### 4.1 La produzione spazio-temporale della quotidianità

Tra gli anni Sessanta e gli anni Settanta la coscienza di un capitalismo capace di penetrare tutti gli aspetti del tessuto sociale a privilegio della dimensione inerziale e claustrofobica dell'esistenza ordinaria conduce Lefebvre a una più intensa tematizzazione della questione spaziale e temporale. Da questa prospettiva, il quotidiano, concepito come base a partire dal quale la produzione tenta di costituirsi come sistema, comporta necessariamente un'indagine integrata con lo spazio-tempo. Nonostante la prossimità dei diversi nuclei di ricerca di Lefebvre – «vita quotidiana», «festa», «città», «urbano», «differenza», «spazio differenziale» –, la maggior parte delle ricerche che si riferiscono alla sua opera, da David Harvey alla *spatial turn* degli studi culturali e sociali, difficilmente hanno assunto l'ordinario come angolo visuale privilegiato sulla sua produzione, anche se a partire dagli anni Duemila si è assistito a una sensibilità crescente verso le prospettive politiche e culturali inaugurate dal suo pensiero.<sup>1</sup> Come già ho tenuto a sottolineare, Lefebvre non è un pensatore sistematico: sfugge di buon grado le ripartizioni disciplinari nette a favore di uno sguardo di insieme sulla modernità che gli consenta di tracciare nuovi scenari di lotta politica. Da questo punto di vista, è possibile

---

<sup>1</sup> Si veda come esempio dell'approccio della cosiddetta *third wave*: S. Kipfer, C. Schmid, K. Goonewardena, R. Milgrom (a cura di) *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, op. cit., o il più recente lavoro di C. Butler, *Henri Lefebvre. Spatial politics, everyday life and the right to the city*, London, Routledge, 2012. Per maggiore chiarezza rispetto alla ricezione sul quotidiano si vedano anche: A. Kaplan, K. Ross, «Everyday life», *Yale French Studies*, 73(1987), pp. 1-4; E. Stuart, «Certains naissent de façon posthume: la survie d'Henri Lefebvre», *Actuel Marx*, 2(2004), pp. 181-198. Per quanto riguarda la recente rinascita di un nuovo interesse per Lefebvre in Francia si veda: P. Cingolani (a cura di), *Henri Lefebvre, une pensée devenue monde?*, Paris, L'Harmattan, 2012.

pensare la sua riflessione come una grande opera di integrazione e di sviluppo della riflessione di Marx di cui, in questa fase, i concetti di «quotidiano», «urbano», «differenza», «spazio differenziale» costituiscono le coordinate principali.<sup>2</sup> A mio parere, l'instancabile lavoro per un marxismo aperto, critico e il più possibile incarnato nella prassi esige, per la sua comprensione teorica e politica, uno sguardo d'insieme su tutta la produzione dell'autore. Relativamente all'analisi spaziale, ad esempio, in pochi finora – con l'importante eccezione in Italia della tesi di dottorato di Simona de Simoni – hanno reso conto della genesi rurale di questi studi.<sup>3</sup> Le ricerche lefebvrine sullo spazio degli anni Sessanta-Settanta, infatti, affondano le proprie radici nelle indagini degli anni Quaranta sulle comunità francesi contadine rivolte a una valutazione dell'impatto dell'urbanizzazione sul loro stile di vita. Per quanto questi studi, preliminari alla discussione della tesi di dottorato con Gurvitch<sup>4</sup>, si esauriscano bibliograficamente con la pubblicazione di una raccolta di articoli curata da Mario Gaviria *Dal rurale all'urbano*, essi segnano una tappa fondamentale per la comprensione dei lavori successivi sull'urbano e sullo spazio.<sup>5</sup> Negli anni Sessanta, l'urgenza di un'analisi filosofica dello spazio si lega alla problematica della riproduzione dei rapporti sociali di produzione, vero

---

<sup>2</sup> H. Lefebvre, *Toward a Leftist Cultural Politics: Remarks Occasioned by Centenary of Marx's Death*, op. cit., p. 77.

<sup>3</sup> Si veda S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche* op. cit.

<sup>4</sup> Per un inquadramento generale tra Lefebvre e i Pirenei si veda: P. Ganas, *Henri Lefebvre. Philosophe mondialement connu, Pyrénéen ignoré*, Navarrenx, Cercle Historique de l'Arribère, 2005. Per una ricostruzione del pensiero di Lefebvre su questi temi se veda: Ł. Stanek, *Henri Lefebvre on Space: architecture, urban research and the production of theory*, Minneapolis, University of Minnesota Presss, 2011. Per quanto concerne la tesi di dottorato di Lefebvre si veda: H. Lefebvre, *Les communautés paysannes pyrénéennes (origine, développement, déclin). Étude de sociologie historique*, Tesi di dottorato presentata presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Parigi; *Une république pastorale: La vallée du Campan: Organisation, vie et histoire d'une communauté pyrénéenne: Texte et documents accompagnés de commentaires et d'une Étude de sociologie historique*, Tesi di Dottorato, vol. I e II, Università di Parigi - Sorbona 1954, rielaborata e pubblicata con il seguente titolo: H. Lefebvre, *La vallée de Campan: Étude de sociologie rurale*, PUF, Paris, 1963 op. cit.,

<sup>5</sup> Al seguente link è possibile reperire una delle ultime interviste video di Stanek a Gaviria sulla produzione intellettuale di Lefebvre, si veda: [http://www.henrilefebvre.org/hlt/toward\\_an\\_architecture.html](http://www.henrilefebvre.org/hlt/toward_an_architecture.html).

Si veda H. Lefebvre, *Dal rurale all'urbano*, op. cit.,

e proprio anello di congiunzione tra la critica della vita quotidiana e la critica della spazialità capitalistica.<sup>6</sup> Nell'introduzione al testo *La survie du capitalisme* Lefebvre, per rendere conto della pervasività di tale processo, utilizza la metafora del «flusso»<sup>7</sup> indicando la tendenza del capitalismo a una presa globale, irriducibile ai rapporti biologici, materiali o consumistici singolarmente considerati. La propensione a guardare “oltre alla fabbrica”, dovuta, a mio avviso, non tanto a un disinteresse o una disaffezione ai termini più propri del pensiero di Marx quanto a un'assunzione di questo discorso all'altezza dei cambiamenti socio-economici accorsi, apre un campo di indagine che corrisponde al perimetro triangolare di «Terra-Lavoro-Capitale».<sup>8</sup> Riferendosi alla teoria del linguaggio di Barthes, infatti, Lefebvre indica la vita quotidiana come «il grado zero»<sup>9</sup> dell'organizzazione sociale, spostando il baricentro dell'analisi marxiana dai luoghi del lavoro alla vita quotidiana nella sua interezza. La consapevolezza di una riproduzione estesa che comprende non solo le attività funzionali a garantire il sostentamento e il ricambio della forza lavoro, ma tutto ciò che consente il mantenimento di questi rapporti come rapporti di classe – una dinamica, questa, già parzialmente segnalata dalla distinzione marxiana tra «produzione semplice» e «riproduzione allargata» alla quale, ad avviso dell'autore, non si sarebbe accompagnata una trattazione esaustiva del problema<sup>10</sup> –, lo induce a una nuova tematizzazione del quotidiano. In questi anni, alla pervasività della morsa capitalistica si accompagna infatti l'edificazione di una quotidianità impotente e scandita dal gesto ripetitivo del lavoro la cui unica via d'uscita sembra essere la ricerca sregolata della scossa di stampo rimbaudiano.<sup>11</sup> Prendendo ancora una volta le distanze dal ripiegamento individuale del meraviglioso moderno e dalle tendenze passivizzanti del tempo libero, Lefebvre tenta ora una diagnosi della società che si esplica sia sul fronte spaziale, tramite l'osservazione delle *Villes Nouvelles*, che su quello temporale, tramite la messa a fuoco del contrasto tra tempo ciclico e tempo lineare, in

---

<sup>6</sup> Si veda H. Lefebvre, *La survie du capitalisme*, op. cit.

<sup>7</sup> H. Lefebvre, *Introduction in La survie du capitalisme*, op. cit., p.2

<sup>8</sup> Ivi, p. 3.

<sup>9</sup> H. Lefebvre, *La présence et l'absence*, Paris, Casterman, pp. 338-344, traduzione mia.

<sup>10</sup> H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit., p. 157;

<sup>11</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, op. cit., p. 126-128; H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*, Paris, L'Arche, 1981, p. 96.

direzione dell'individuazione di nuovi spazi di emancipazione. I due differenti regimi temporali – il primo a carattere organico, legato ai ritmi cosmici della natura e a quelli biologici del corpo e il secondo a carattere meccanico, dipendente dalla tecnica e dall'industria – si alternano nella vita quotidiana. Il tempo lineare, tuttavia, caratterizzandosi per una pressoché totale indifferenza per la natura, tenderebbe a imporsi sul tempo ciclico frantumandolo e disperdendolo. Contemporaneamente continuo e discontinuo, esso fornirebbe un valido sostegno sia all'accumulazione che alla parcellizzazione:

«Il tempo lineare è ad un tempo continuo e discontinuo. Continuo: comincia assolutamente, cresce a partire da uno zero iniziale, e ciò indefinitamente. Discontinuo: si frammentano i tempi parziali legati a questo o a quello, secondo un programma astratto in rapporto al tempo. Si segmenta, e ciò indefinitamente. La tecnica che spezzetta il tempo produce anche il gesto ripetitivo, non integrato e spesso non integrabile a un ritmo: gesti di lavoro parcellizzato, atti che cominciano in qualsiasi istante e cessano in qualsiasi altro».<sup>12</sup>

Il tempo della tecnica, dunque, sottometterebbe la ciclicità relegandola a una dimensione biologica e fisiologica che privatamente resiste alle coercizioni imposte. Al contrario, la dimensione puramente quantitativa dello scorrere delle lancette dell'orologio tenderebbe a imporsi pubblicamente, nello spazio meccanizzato di una qualsiasi grande città “senza sonno” nella quale i mezzi di trasporto viaggiano ininterrottamente a spregio delle pause necessarie al pasto e al ristoro. La frenesia della metropoli palesa così l'«astrazione vissuta»<sup>13</sup> di una temporalità sprezzante della natura e la cui scansione ritmica sarà oggetto dello studio degli anni Ottanta rivolto alla «ritmo-analisi» della società capitalistica. Nella *Critica della vita quotidiana* degli anni Sessanta, invece, la problematica convivenza di due temporalità confliggenti – una naturale, irrazionale e concreta e l'altra imposta, razionale e astratta – come tratto caratteristico della modernità capitalistica è affrontata a partire dalla tipizzazione di due figure sociali opposte: quella del giovane contadino e del giovane operaio. Mentre il primo, provenendo da una realtà

---

<sup>12</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 59.

<sup>13</sup> Ibidem.



rurale e arretrata scandita dall'alternanza stagionale (in cui, ad esempio, semina, raccolto, vendemmia, aratura definiscono il trascorrere dei giorni, dei mesi e delle settimane), rimarrebbe legato a una dimensione prevalentemente comunitaria alla quale la città si impone minacciosamente dall'esterno; il secondo, pienamente integrato nella società industriale moderna, conoscerebbe sin da subito un livello maggiore di dissociazione interna (tra vita lavorativa e vita privata, tempo della frammentazione e tempo naturale). Tale distinzione non andrebbe tanto attribuita a una sorta di nostalgia reazionaria per una pienezza originaria perduta – la presunta armonia del mondo rurale è demitizzata sin dagli studi degli anni Quaranta –, quanto a un tentativo di illuminare le diverse situazioni umane, in relazione ai processi di urbanizzazione incipienti. Registrando la progressiva omogeneizzazione della città e della campagna, Lefebvre costruisce un modello generale multilivello costituito da un «alto» popolato da uomini e donne privi di quotidianità perché votati ad attività straordinarie ed eccezionali, e un «basso» abitato da coloro che, per mancanza di mezzi, vi sono immersi. Da una parte un affondamento sempre più radicale nei bassifondi del capitale e dall'altra un librarsi mondano al di sopra di questi affanni. Se al livello più basso della stratificazione sociale si registra una prevalenza dei ritmi ciclici – «spezzati, frammentati, per così dire, «sventrati» (in modo ineguale a seconda dei gruppi sociali)»<sup>14</sup> –, in alto si impone la linearità particolarizzata dei dispositivi di comando. Mutano anche le ampiezze e le dimensioni: lo spazio-tempo della quotidianità popolare è delimitato da confini stabiliti, mentre ricchezza e benessere comportano un'estensione potenzialmente illimitata degli stessi. In un passaggio che stupisce per la sua lungimiranza Lefebvre scrive:

«“In basso”, si è deboli e tenaci come la vita medesima. In termini più vicini all'empiria, ovvero ad una descrizione nella prassi, si vive in un tempo ristretto, misconoscendo il tempo, non volutamente ma per ignoranza e impotenza. Non si conosce il tempo (quando invece vi si è immersi). Le origini si perdono nella nebbia; quando i ricordi di famiglia rimontano ai nonni, è un avvenimento. D'altra parte, per ciò che concerne l'avvenire, il salariato e il salario effettivo impongono un ritmo a lungo termine. Gli acquisti a credito obbligano a prevedere, ed è un tormento per la maggior parte della gente, ridotta così a inserirsi

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 64.

entro una durata razionale e astratta, quella del denaro e del credito. Non si dorme più. Non si chiede che di finirla. Questo tempo lineare, astratto e a lungo termine, finisce con lo spezzare i loro ritmi».<sup>15</sup>

Si delineano quindi due paesaggi opposti: il primo dominato dalla stasi routinizzata e dalla noia, il secondo dall'avventura e dalla spensieratezza. La quotidianità pertanto, come centro dell'accumulazione, diventa ora il terreno di scontro del tempo ciclico e di quello lineare. Quest'ultimo, tuttavia, pur imponendosi "dall'alto" attraverso un processo di astrazione temporale implicito al capitalismo stesso, non riuscirebbe mai a sussumere completamente il ciclico che, ostinatamente, resiste nei ritmi connaturati alla vita biologica. Simona de Simona ha opportunamente messo in rilievo come l'interesse per le diverse forme di vita del capitalismo non registri un problema meramente sociologico, ma sia legato al tentativo di ampliare i confini dell'alienazione e dello sfruttamento in rapporto a una temporalità irriducibile a quella della fabbrica.<sup>16</sup> «Tempo» e «spazio» sociali, dunque, coincidendo con il luogo di articolazione dell'esperienza umana della modernità, sono assunti a categorie specifiche della critica della vita quotidiana. Le interferenze del tempo ciclico all'interno della linearità del capitale, infatti, – appena accennate nei primi due tomi della *Critica della vita quotidiana* e in parte sviluppate ne *La produzione dello spazio* –, saranno oggetto di studio del testo sui ritmi scritto a quattro mani con la compagna Catherine Régulier.<sup>17</sup> Tale ricerca, concentrandosi sull'alternanza tra ciclico e lineare e sulla mancata quantificazione integrale del tempo sociale, attribuisce al ritmo un ruolo strategico a partire dal quale pensare il cambiamento: «Il qualitativo è quasi scomparso. Ma quel quasi ha ancora un'enorme importanza».<sup>18</sup> Il *presque* qui evocato, infatti, riferendosi a una possibilità ancora da esperirsi ma ineliminabile, ricalca la spaccatura, sia teorica e politica, tra la «quotidianità» come prodotto della modernità,

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 65.

<sup>16</sup> Si veda S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche* op. cit. 63.

<sup>17</sup> H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne. De la modernité au modernisme*, op. cit.; H. Lefebvre. C. Régulier, *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des rythmes*, Paris, Syllepse, 1992.

<sup>18</sup> H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, vol. III; op. cit, p. 130, traduzione mia.

luogo della ripetizione e della quantificazione e il «quotidiano» come tensione irriducibile verso una vita *altra*. Capitale versus resistenza.<sup>19</sup>

Se in questo periodo è la vita stessa a essere sottoposta a un processo dequalificante improntato al modello della circolazione, tempo e spazio, come parti integranti di questo processo, assumono un'importanza teorica inaudita. In particolare, Lefebvre, a partire dall'esplosione del Sessantotto, inizia una riflessione su questi temi che svilupperà nell'arco temporale di circa sei anni pubblicando: *Le droit à la ville*, *La révolution urbaine*, *La pensée marxiste et la ville*, *Espace et politique* e nel 1974, *La production de l'espace*.<sup>20</sup> Nell'opera *La pensée marxiste et la ville*, in particolare, l'autore, ribadendo la propria volontà di inserirsi nel quadro del marxismo storico integrandolo con nuovi concetti capaci di illuminare le "zone d'ombra" dello sfruttamento, procede a una ricostruzione della problematica della città e dell'urbano a partire dai frammenti che vi si riferiscono nei testi di Engels e di Marx. Un lungo passaggio, tratto dal primo volume della *Critica* e significativamente intitolato *Sguardo sull'insieme del mondo moderno* è emblematico della sensibilità lefebvrina al riguardo:

«Scrivendo queste pagine ho sotto gli occhi uno dei più bei paesaggi della periferia parigina. Sullo sfondo, file di battelli seguono una lenta curva della Senna, calma e blu. Lunghe code di auto attraversano il ponte di Saint-Cloud. Una collina a sinistra, un'altra a destra. E su queste colline, boschetti, parchi, prati, vestigia di possedimenti reali o principeschi. In mezzo al nobile tracciato dei declivi intravvedo la potenza concentrata delle fabbriche Renault, nella loro isola.

---

<sup>19</sup> H. Lefebvre, *The Everyday and the Everydayness*, in A. Kaplan, K. Ross (a cura di), «Everyday Life», Yale French Studies, 73(1987), pp. 7-11.

<sup>20</sup> Si veda: H. Lefebvre, *Le droit à la ville*, Paris, Anthropos, 1968; trad. it. a cura di G. Morosato, *Il diritto alla città*, Verona, ombre corte, 2013 (1970); H. Lefebvre, *La révolution urbaine*, Paris, Éditions de Minuit, 1970; trad. it. a cura di A. Gioia, *La rivoluzione urbana*, Roma, Armando, 1973; H. Lefebvre, *La pensée marxiste et la ville*, Paris-Tournai, Casterman, 1972; trad. it. a cura di M. Spinella, *Il marxismo e la città*, Milano, Mazzotta, 1973; H. Lefebvre, *Espace et politique*, Paris, Anthropos, 1973; trad. it. a cura di F. Pardi, *Spazio e politica: il diritto alla città 2*, Milano, Moizzi, 1976; H. Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974; trad. it. a cura di L. Ricci, *La produzione dello spazio*, vol. I, Milano, Moizzi, 1976 e *La produzione dello spazio*, vol. II, Milano, Moizzi, 1979.

Ma più vicino, per i fossati della valle di Sèvres, in un disordine senza fantasia, come insetti, si agglomerano le casette che piccoli orticelli separano l'una dall'altra, e dove la notte urlano i cani da guardia e miagolano i gatti. La si chiama, senza ironia, «padiglioni». E tra i padiglioni, stradette, viuzze fangose ove la pioggia lascia pozzanghere che durano a lungo. La vanità dei proprietari si riversa abbondantemente su dettagli ridicoli, animali di ceramica sui tetti e animali in miniatura, globi di vetro e arbusti tagliati, placche ornate di insulsaggini e frontoni orgogliosi. In un orto, fissata a un albero, una grande scritta: «pericolo di morte». La domenica al mattino, soprattutto quando è bel tempo, le casette spalancano al sole i rossi piumini, le lenzuola, le coperte, che si stendono sul pendio come centinaia di polli uccisi in una vetrina.

Non c'è molta miseria qui. I tuguri stanno più in basso. Tuttavia su questi declivi, non vi sono solo borghesi o piccolo-borghesi; vi sono pure degli operai, dei lavoratori. Il vicino è un autista di taxi. Lontano, il tumulto, la potenza, la creazione, il lusso. E così pure la povertà. La città ha spinto fin qui un'appendice. Ha stabilito, tra i resti delle epoche passate, qualcosa di spaventoso: la mediocrità. Ma gli operai algerini della Renault e, molti altri ancora, si sentirebbero come in paradiso in una di queste casette».<sup>21</sup>

Osservazioni, queste, che sembrano riecheggiare le parole di Engels ne *La situazione della classe operaia in Inghilterra*.<sup>22</sup> Tra i primi a interessarsi alla questione urbana – già a partire dal 1942 pubblica alcuni articoli al riguardo – l'autore, concentrandosi sulla rivoluzione industriale che investe Londra e Manchester, rintraccia contestualmente all'imporsi della macchina a vapore e della macchina per filare il cotone la progressiva crescita delle città, nelle quali «l'accentramento del possesso»<sup>23</sup> avrebbe raggiunto il suo massimo grado. Ad avviso di Lefebvre, l'attenzione marxiana su questi temi non raggiungerà mai l'ampiezza e l'intensità dei primi studi di Engels. La sezione del testo intitolata *Le grandi città*, in particolare, dimostrerebbe un acume raro nel registrare i

---

<sup>21</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit, p. 50.

<sup>22</sup> F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Lipsia, Otto Wingand, 1845; trad. it. a cura di R. Panzieri, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Roma, Editori Riuniti, 1955.

<sup>23</sup> H. Lefebvre, *Il marxismo e la città*, op. cit p. 19.

contrasti della città industriale nascente: la prossimità tra ricchezza e povertà, la magnificenza dei palazzi e le brutture edilizie, l'affollamento delle strade e l'isolamento delle periferie. Anche se l'autore non pone mai esplicitamente queste contraddizioni in termini di alienazione, Lefebvre lo indica come il primo ad avere illuminato «chinandosi sui dettagli più infimi, e proprio per questo rivelatori, quali siano le conseguenze, per i lavoratori, di questa prodigiosa accumulazione di potere e di ricchezza, la città moderna».<sup>24</sup> Tramite la messa a fuoco di Manchester come «barometro economico»<sup>25</sup> dell'impero britannico, Engels, per primo, avrebbe registrato l'avvio di processi che di lì a poco si sarebbero generalizzati su larga scala: la segregazione e la decomposizione del centro. Nella separazione dei quartieri operai da quelli della classe media la lettura lefebvrina del testo rinviene infatti un'esplicita intenzionalità di invisibilizzazione della povertà:

«La borghesia di questa Inghilterra, democratica e imperiale, ha saputo compiere questo capolavoro: nascondere ai propri occhi lo spettacolo di una miseria che potrebbe offenderla. Si riesce a dissimulare, contemporaneamente, lo sfruttamento e le conseguenze dello sfruttamento».<sup>26</sup>

Paradossalmente, per un tacito accordo tra le parti sociali, la città tenderebbe a dissimulare ciò che la sostiene – la sua parte più produttiva – alternando caos e razionalità ordinatrice come processi strutturanti la municipalità stessa. Da questo punto di vista, infatti, Engels rinviene un fenomeno crescente di formazione di «città duali»<sup>27</sup> in cui alla miseria operaia

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 22.

<sup>25</sup> Ivi, p. 24.

<sup>26</sup> Ivi, p. 25.

<sup>27</sup> Per un inquadramento del concetto di «città duali» si veda: S. Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton, Princeton University Press, (1991) 2001; trad. it. a cura di C. Palmieri, *La città globale: New York, London, Tokyo*, Utet, Torino, 1997; S. Sassen, *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, Cambridge, Belknap Press, 2014; trad. it. a cura N. Negro, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Bologna, Il Mulino, 2015.; J. H. Mollenkopf, M. Castells, *Dual City: Restructuring New York*, New York, Russel Sage Foundation, 1991; S. S. Fainstein., I. Gordon, M. Harloe, *Divided cities: New York and London in the contemporary world*, Oxford, Basil Blackwell, 1992; J. L. Abu-Lughod, *New York, Chicago, Los Angeles: America's Global Cities*, Minneapolis University of

dei sobborghi si accompagna, secondo una legge inversamente proporzionale tra progresso e umanità, la magnificenza dei centri. Il miracolo economico, pertanto, si sposerebbe con un crescente impoverimento del sociale che vira verso un ordine hobbesiano – di cui il capitale costituisce l’arma – in cui imperversano isolamento, egoismo e indifferenza.<sup>28</sup> Engels, inoltre, ascrive alla città una funzione di “cuscinetto”, tra un lavoro massacrante e una vita *temporaneamente* sopportabile, dove la precarietà di questa tollerabilità è comunque sottomessa all’esigenza capitalistica di una forza lavoro sempre disponibile. La vita operaia che emerge dalle considerazioni di Engels infatti varia da situazioni di estrema indigenza a situazioni di relativo benessere. Adottando un criterio abitativo, tuttavia, sarebbe possibile rintracciare una tendenza generale a lasciare alla classe meno abbiente le case «mal situate, mal costruite, ma conservate, scarsamente aerate, umide e insalubri».<sup>29</sup> Tale malessere generalizzato, Engels lo riconduce ad almeno due fattori: la concorrenza tra lavoratori e la struttura stessa del capitalismo che, a eccezione dei momenti di prosperità, necessiterebbe di una riserva di manodopera non occupata garantita dalla città stessa:

«Questa situazione di miseria, occasionale a livello degli individui e permanente per la classe nel suo complesso, contribuisce al «pittresco» disordine e all’animazione dei quartieri operai della città industriali. La popolazione «superflua» si dedica ad ogni specie di attività, di piccoli mestieri, di commerci ambulanti, ma anche alla mendicizia e al furto (...) In realtà, la concorrenza, espressione della guerra di tutti contro tutti, imperversa nella società borghese moderna; guerra per la vita, per la sussistenza, per *tutto* che può arrivare a una

---

Minnesota Press, 1999; P. Marcuse, R. Van Kempen, *Of states and cities: the partitioning of urban space*, New York, Oxford University Press, 2002; A. O’Connor, C. Tilly, L. D. Bobo, *Urban inequality: evidence from gour cities*, New York, Russel Sage Foundation, 2001.

<sup>28</sup> Per un’attualizzazione di questi temi si veda: S. Paone, «La città fra marginalità ed esclusione sociale», *societàmutamentopolitica*, 1/2(2010), pp. 153-164. Si veda anche: S. Paone, *Città in frantumi. Sicurezza emergenza e produzione dello spazio*, Milano, Franco Angeli, 2008; S. Paone, *Città nel disordine. Marginalità, sorveglianza, controllo*, Pisa, Ets, 2012.

<sup>29</sup> Ivi, p. 29.

lotta per la vita o per la morte, che coinvolge le classi e i membri di queste classi...».<sup>30</sup>

A parere di Lefebvre, queste considerazioni sulla conflittualità della società moderna, a distanza di centoventicinque anni dal proprio *pamphlet* (*Il marxismo e la città* esce nel 1970), manterrebbero la propria attualità. Apprezzando le spontaneità delle note engelsiane nel registrare le contraddizioni delle città industriali, egli mette in luce come queste non costituiscano solo, negativamente, lo sfondo dello sfruttamento, ma anche, positivamente, il terreno a partire dal quale gli operai prendono coscienza della propria totalità e della propria forza: «Le grandi città sono la culla del movimento operaio»<sup>31</sup>, ribadisce il testo lefebvrino sulla scia di Engels. In base a queste considerazioni, Lefebvre insiste sulla necessità di fornire al marxismo una teoria della città come luogo sociale e condizione stessa della razionalità pianificatrice, proponendo un'integrazione del «regno marxiano delle fini»: alla fine della religione, della filosofia, dell'ideologia, dello Stato, della politica, l'autore aggiunge la fine del lavoro e la fine della città (non-lavoro, come superamento della distinzione tra lavoro e tempo libero e non-città, come superamento della divisione tra città e campagna).

Riscontrando l'impossibilità di una concettualizzazione autonoma nel quadro del *Capitale* degli snodi cruciali della città e della campagna – a parere di Lefebvre, Marx, ponendo il capitale a genesi ed epilogo del proprio discorso subordinerebbe tali categorie a formule più generali –, la produzione dell'autore degli anni Sessanta-Settanta, alla luce della centralità assunta dallo spazio per il capitalismo, tenta un aggiornamento del marxismo su questi temi. Accordando alla città e alla campagna un ruolo di primo piano sia nel divenire della società che nella trasformazione di rapporti e modi di produzione, Lefebvre procede all'analisi delle due realtà. A suo avviso la prima, sostituendosi alla terra, assumerebbe le sembianze di un enorme «laboratorio» sociale che, nonostante la mancanza di un modo di produzione autonomo agrario o urbano, si costituisce, in rapporto alla campagna, come veicolo dei cambiamenti di produzione e come sede e condizione di questi stessi cambiamenti. In particolare, Lefebvre procede a un'integrazione della teoria marxista della proprietà del suolo a partire dalle seguenti domande:

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 30.

<sup>31</sup> Ivi, p. 33.

«Come e perché una classe di proprietari terrieri si perpetua nel capitalismo, nel quale è la proprietà mobiliare a predominare su larga scala? Da che cosa deriva la rendita del suolo? E che cosa implica? È un problema che include quello dell'agricoltura, dell'allevamento delle miniere, delle acque e, ben inteso, quello delle costruzioni edilizie nelle città». <sup>32</sup>

Secondo l'autore la «città» come categoria storica è la risultante di un doppio processo di polverizzazione delle situazioni sociali anteriori e di accumulazione primitiva del capitale. A suo avviso, nonostante la reticenza di Marx a procedere a una messa a tema delle sue specificità, il suo pensiero consentirebbe comunque di illuminarla sia come forza produttiva e serbatoio lavorativo (proveniente dalla campagna a cui il capitalista attinge continuamente per appropriarsi del lavoro vivo), che come istituzione garante della divisione sociale del lavoro. La lettura lefebvrina del rapporto città-campagna tende dunque a illuminare i processi di messa a profitto generalizzata che conducono a una progressiva omogeneizzazione dei due scenari. Servendosi del capitolo XXV de *Il Capitale* significativamente intitolato *La teoria moderna della colonizzazione*, Lefebvre mette in luce gli aspetti di continuità tra i due paesaggi funzionali alla produzione di plusvalore. I nuovi processi di controllo dello spazio sociale messi in campo negli anni Sessanta-Settanta, infatti, stimolano la sua riflessione nel senso di una rilettura della teoria marxiana della rendita fondiaria che, lungi dall'essere scomparsa, si sarebbe riproposta, a un grado di perfezionamento e di intensità maggiori, nella speculazione delle aree industriali, sancendo l'alleanza mefistofelica tra proprietà del suolo, proprietà immobiliare e capitale. <sup>33</sup> Sotto lo sguardo vigile del barone Haussmann, infatti, il XX secolo avrebbe visto sostituirsi all'antico monopolio feudale un nuovo monopolio capitalistico in cui la proprietà del suolo, ricostituendosi tramite una lottizzazione senza precedenti dello spazio, sarebbe tornata a svolgere un ruolo di primo piano. Il settore immobiliare avrebbe poi contribuito a garantire un aumento dei guadagni dovuti a una «rendita fondiaria prima» relativa alla vendita delle terre più vicine ai mercati urbani; a

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 119.

<sup>33</sup> H. Lefebvre, *Teoria della rendita fondiaria e sociologia rurale*, in *Dal rurale all'urbano*, op., cit., pp. 83-92.



una «rendita fondiaria seconda» data dagli investimenti di capitali nella produzione agricola e una «rendita di posizione» garantita dall'attrezzatura del suolo. Tuttavia, se nel mondo agricolo, segnala Lefebvre seguendo le note di Lenin e del Marx del terzo libro del *Capitale*, il profitto veniva ricavato secondo tre diverse modalità– il guadagno legato alla proprietà, quello dato dallo sfruttamento e quello legato alla capacità di valorizzazione – a un livello più alto di maturità del capitalismo la forma tipica di estrazione del valore proprio del latifondo viene sostituito da forme inedite di valorizzazione che non prevedono necessariamente la proprietà del suolo. Nella Francia degli anni Cinquanta, analizzata negli studi preliminari alla scrittura della sua tesi di dottorato, ad esempio, Lefebvre rintraccia lo sviluppo di una nuova figura, quella «grande affittuario capitalista»<sup>34</sup> emblematica di una pratica imprenditoriale diffusa per cui la terra, tramite l'installazione di tecnologie agricole altamente industrializzate – vere e proprie «fabbriche di grano»<sup>35</sup> – viene sottoposta a processi intensivi di sfruttamento. Contestualmente, Lefebvre registra la tendenziale affermazione di «rendite urbane»<sup>36</sup>, ugualmente distruttive. Rurale e urbano, pertanto, tenderebbero a compenetrarsi in un processo di abbruttimento reciproco:

«L'urbanizzazione si estende alle campagne, ma in modo degradato e degradante. Invece di un assorbimento e di una riassunzione della campagna ad opera della città, e del superamento della loro contrapposizione, si ha un deterioramento reciproco: la città esplose nelle sue periferie e il villaggio si decompone; un certo tessuto urbano prolifera nel paese. Il risultato è un magma informe: *bidonvilles*, megalopoli».<sup>37</sup>

La problematica spaziale viene dunque integrata nel quadro della riflessione di Marx come luogo privilegiato dei cicli di riproduzione, in particolare, come sede della riproduzione della divisione del lavoro e delle sue divisioni interne (tecnica e sociale). L'attualità della riflessione lefebvrina circa la rendita fondiaria è di tutta evidenza: gli

---

<sup>34</sup> H. Lefebvre, *Teoria della rendita fondiaria e sociologia rurale*, op., cit., p. 90.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> H. Lefebvre, *Il marxismo e la città*, op. cit., p. 144.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 145.

scenari di un «capitalismo estrattivista»<sup>38</sup>, tra *landgrabbing* e progetti di agricoltura intensiva che spesso costringono intere popolazioni ad abbandonare le proprie terre a causa della messa a profitto di questi luoghi da parte di corporazioni multinazionali lo confermano tristemente.

#### **4.2 Per una vita urbana e un'epistemologia rinnovate: il diritto alla città "visionario"**

Nell'ultimo decennio, a fronte della matrice squisitamente spaziale assunta dalla contestazione, si è assistito sempre più di frequente al proliferare di rivendicazioni legate al «diritto alla città». Che sia o meno intenzionale il richiamo all'opera di Lefebvre – il primo alla fine degli anni Sessanta a procedere a una compiuta teorizzazione del concetto –, di certo esso ha conosciuto una diffusione insperata dall'autore stesso. Come spesso accade, tuttavia, non è sempre detto che a una maggiore fruibilità di un pensiero corrisponda altrettanta consapevolezza teorico-politica della posta in gioco: se da un lato, «*le droit à la ville*» ha il merito di veicolare una molteplicità di istanze come l'abitare, il reddito, la mobilità, il lavoro, la sanità, il divertimento; dall'altro, la trasversalità assunta dal concetto rischia di ridurlo a mero contenitore di generiche aspirazioni universalistiche<sup>39</sup>. Un errore, questo, in parte dovuto all'ambiguità della nozione stessa di «diritto», facilmente schiacciabile sul linguaggio dei diritti dell'uomo – la sua inclusione nell'agenda politica delle Nazioni Unite è piuttosto sintomatica al riguardo –, e in parte

---

<sup>38</sup> Si veda R. Zibechi, *La nuova corsa all'oro. Società estrattiviste e rapina*, Ebook a cura di Camminar Domandando, Hermatena-ReCommon Roma, 2016 reperibile al link:

<https://camminardomandando.files.wordpress.com/2016/10/raul-zibechi-la-nuova-corsa-alloro1.pdf>.

Il testo è inedito in lingua originale; R. Zibechi, *L'estrattivismo come cultura*, 31 ottobre 2016, disponibile al link: <http://comune-info.net/2016/10/lestrattivismo-come-cultura/>. Si veda inoltre: A. Zanchetta, «Quel legame perduto con il suolo», *Adista*, 14(2017) disponibile al link: <http://www.adista.it/articolo/57203>.

<sup>39</sup> La formula lefebvrina ha conosciuto una diffusione tale per cui si è assistito a una vera e propria neutralizzazione politica del termine, dal ministro degli esteri Olivier Guichard – uno dei più stretti collaboratori di De Gaulle – che in un discorso del 1973 gli si riferisce esplicitamente, passando dalla recente costituzionalizzazione del concetto in Paesi come Brasile e Colombia, notoriamente caratterizzati da una fortissima polarizzazione urbana, fino alla “Carta europea dei diritti umani nella città” dove la città è pensata come spazio di realizzazione dei diritti dell'uomo.

legato a quel processo di «*récupération*»<sup>40</sup>, segnalato da Lefebvre nell'ultimo volume della *Critique de la vie quotidienne* negli anni Ottanta, per cui il sistema di produzione capitalistico riuscirebbe ad assorbire concetti, idee e progetti un tempo sovversivi normalizzandoli e piegandoli alle proprie esigenze. Non voglio procedere a una casistica – che reputo piuttosto sterile – delle forme degenerative del «diritto alla città», quanto confermare la centralità dell'analisi della spazialità neo-capitalistica per provare a individuare nuove socialità e modi di vita alternativi. Dalla Comune di Parigi al Sessantotto, da Occupy Wall Street alla primavera araba, da piazza Taksim agli Indignados, si assiste infatti a continui tentativi di riconfigurazione dello spazio-tempo dove la città non è solo il terreno di radicalizzazione della conflittualità capitalistica, ma anche il luogo dell'incontro di coloro che la vivono: al potere divisorio si oppone la forza unificatrice della piazza. La *rue*, infatti, aggrega persone con interessi, posizioni e provenienze asimmetriche in una lotta comune la cui direzione, tuttavia, non può essere indifferente. In questo senso, mi sembra utile ritornare alla formulazione lefebvrina non solo per recuperarne la carica eversiva originaria – l'imperativo “*Changer vie!*” non si limita a sporadiche e precarie concessioni relativamente alla fruizione di determinati servizi o spazi urbani –, ma anche perché credo che il *focus* sulle differenze e sulla complessità che percorrono l'urbano possa indicare possibili orizzonti teorici e pratici rispetto alle sfide poste dalla globalizzazione e da quel “diverso” – per lo più migrante – che turba i nostri equilibri urbani consolidati. Si tratta di indugiare ancora una volta sulle pagine di Lefebvre per provare a erodere i dispositivi concettuali e fattuali che determinano la marginalizzazione su più livelli: nel mercato del lavoro, in quello immobiliare, nella sanità, nel tempo libero eccetera. A tale proposito è utile segnalare come *Le droit à la ville* prenda forma a partire dall'osservazione quotidiana del sobborgo di Nanterre, dove Lefebvre inizia a insegnare nel 1964, che all'epoca si presentava come un enorme agglomerato informale insediato da lavoratori prevalentemente di origine algerina e sul quale si erigeva il *campus* universitario affollato dai giovani esponenti della borghesia parigina.<sup>41</sup> A partire dall'osservazione del contrasto tra le reminiscenze del

---

<sup>40</sup> Si veda H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, vol. III, op. cit., p. 108.

<sup>41</sup> Si veda S. de Simoni, «Le droit à la ville. Note (d)ai margini», reperibile al link:

volto coloniale francese e quello della sua parte più benestante, infatti, Lefebvre inizia una riflessione sul progressivo disgregamento della metropoli fordista. Da questo punto di vista, la *banlieue* sintetizza efficacemente il passaggio a una realtà spuria di cui il polo universitario costruito secondo le direttive asfittiche del funzionalismo di Le Corbusier e l'insediamento informale offre uno spaccato importante. Proprio per la capacità di condensazione dei processi trasformativi in corso, la marginalità urbana è assunta a luogo privilegiato di analisi. Particolarmente significativa di questi cambiamenti, ad avviso dell'autore, è la fermata *La Folie*, situata lungo la tratta tra la stazione Saint-Lazare e il polo universitario, che all'epoca si affacciava su una delle *bidonvilles* più estese di Parigi.<sup>42</sup> Simona de Simoni riporta, come testimonianza dei cambiamenti urbani e sociali in corso, l'esperienza di Ahmed, giovane migrante arrivato a Nanterre nel 1963 che di fronte allo scenario di circa 2000 baracche prive di acqua e corrente elettrica chiede sbalordito a un passante se sia quella "la tanto agognata Francia". «Sì, ma qui non si chiama la Francia, si chiama *La Folie*», la risposta secca.<sup>43</sup> Da parte migrante, infatti, la periferia, veicola una duplice sensazione di spaesamento e di familiarità: la prima dovuta all'abbandono del paese di origine e alla precarietà della vita a Nanterre e la seconda legata al progressivo affermarsi di una gestione neo-coloniale e neo-imperialista dello spazio interno. Lo scenario della *bidonville* svela sin da subito l'inconsistenza della visione funzionalista, mostrando, in forza della sua stessa esistenza, le contraddizioni dello spazio metropolitano. Da questa prospettiva, infatti, Le Corbusier – proprio per il tentativo di organizzazione delle periferie secondo un'ottica funzionale e contenitiva di

---

<http://www.euronomade.info/?p=4714>. Simona de Simoni si riferisce a un'intervista a Lefebvre a cura di R. Sangla, J. De Bonis trasmessa da Canal 3 il 27 giugno del 1988. Si veda: *Henri Lefebvre ou le fil du siècle* presso la Biblioteca Nazionale Francese a Parigi.

<sup>42</sup> La crescita della baraccopoli è fortemente legata alla storia coloniale francese e ai flussi migratori che si riversano a Parigi in questo periodo per lo più provenienti dal Marocco, dall'Algeria, dalla Tunisia e dal Portogallo. Sul caso algerino si veda, ad esempio, A. Sayad, E. Dupuy, *Un Nanterre algérien, terre de bidonvilles*, Paris, Autrement, 1995. Per una ricostruzione degli effetti della *guerre d'Algérie* sulla baraccopoli si veda uno studio di Monique Hervo: M. Hervo, *Nanterre en Guerre d'Algérie: Chroniques du bidonville 1959-1962*, Paris, Seuil, 2001.

<sup>43</sup> Si veda S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio*, op. cit., p. 92 che a sua volta riporta una testimonianza rintracciabile nel testo di L. Costes, *Lire Henri Lefebvre. Le droit à la ville. Vers la sociologie de l'urbain*, Paris, Ellipses, 2009, p. 42.

cui il progetto de *La Ville Radieuse*, modellato su basi fordiste, costituisce l'esempio più lampante – appare come il degno erede di Haussmann.<sup>44</sup> Di contro, Lefebvre assume la periferia come punto privilegiato per l'analisi in vista di una ridefinizione politica dello spazio cittadino accordandole un'importanza pari a quella di cui è investito il quotidiano: la costruzione di un'epistemologia di parte, capace di segnalare, tramite uno sguardo sulla società globale, i punti di non-sutura del capitalismo avanzato. Il margine infatti – come il quotidiano – è rivelativo per la sua capacità di registrare anticipatamente i cambiamenti in corso; è il terreno incerto e confuso in cui la disgregazione del vecchio ordine fordista lascia spazio all'emergere di una nuova spazialità. Se la crisi della città tradizionale costituisce la condizione di pensabilità di un orizzonte differente, allo stesso tempo, la crisi della filosofia, anchilosata su una dimensione prevalentemente speculativa, apre al tentativo di definizione di un pensiero radicato nel vissuto. In questo senso, il pensiero lefebvrino può dirsi liminare non tanto per un'assunzione aprioristica del margine che evita di porlo in relazione con la totalità sociale, quanto per la capacità di questa prospettiva di interrogare la totalità in forza della loro esclusione (sia analitica che politica).<sup>45</sup> La periferia è pensata in un'ottica proiettiva: essa proietta le proprie contraddizioni sull'intera società, occupando così tutto lo spazio metropolitano. Rifiutandosi di dare adito a correnti isomorfe e dogmatiche, infatti, Lefebvre invita ad adottare una lente sul mondo che, accettando l'erosione di un corpo di analisi consolidato, esplori nuove prospettive metodologiche e politiche. Assai sintomaticamente, l'*incipit* de *Le droit à la ville* rivela una forte vocazione progettuale:

«Questo scritto avrà una forma aggressiva, o che qualcuno potrà forse giudicare tale. Perché? Per il fatto che, verosimilmente, ogni lettore avrà già in testa un insieme di idee sistematizzate o in via di sistematizzazione. (...) Ma ogni sistema tende a *bloccare* la riflessione, a *chiudere* l'orizzonte. Questo libro vuole rompere con i sistemi, non

---

<sup>44</sup> Si veda: H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, op. cit., pp. 27-32. Per una ricognizione del progetto urbanistico di Le Corbusier si veda: Le Corbusier, *La ville radieuse: éléments d'une doctrine d'urbanisme pour l'équipement de la civilisation machiniste*, Freal, Paris, 1964 (1935).

<sup>45</sup> Per un'attualizzazione di questi temi si veda: A. Petrillo, *Peripherein: pensare diversamente la periferia*, Milano, Franco Angeli, 2016.

per sostituirli con un altro, ma per aprire il pensiero e l'azione alla possibilità, mostrandone l'orizzonte e la via»<sup>46</sup>.

Per Lefebvre, non si tratta semplicemente di ripensare lo spazio-tempo tramite pratiche e tattiche che non intersecano il politico, ma di aprire un fronte di ostilità rispetto al capitale all'altezza della complessità delle sue configurazioni. La prospettiva che si dischiude dal testo – significativamente mandato in stampa nel 1968 – pone la questione della città in relazione all'emergere di una soggettività politica nuova, prevalentemente migrante, emblematica tanto dei processi di urbanizzazione che di quelli di decolonizzazione. Nelle manifestazioni contro lo sgombero di Nanterre, infatti, l'occhio vigile lefebvrino registra una comunanza di interessi che ha come oggetti specifici la città e la definizione di tempi e modi di vita *altri* rispetto a quelli proposti da una gestione meramente amministrativa degli stessi. Il cambiamento auspicato, pertanto, è di ordine sia oggettivo che soggettivo; muta sia la posta in gioco che il soggetto che la rivendica: non più un soggetto aprioristicamente definito, ma una cittadinanza potenzialmente «indeterminata»<sup>47</sup> in grado di dare voce alla pervasività assunta dello sfruttamento. Dall'osservazione di Nanterre Lefebvre deduce almeno due processi: l'imporsi di un'urbanizzazione su scale globale e, contestualmente, l'emergere di una soggettività politica «prodotta e riprodotta»<sup>48</sup>, irriducibile al proletariato di fabbrica. Rispetto agli scenari inaugurati dagli studi di Engels sulle città industriali non è più l'industrializzazione a determinare lo sviluppo della città, ma essa stessa è oggetto di scambio e di profitto. La diffusione della morsa capitalistica, tuttavia, comporta anche una riorganizzazione delle lotte politiche che si oppongono al controllo predatorio dello spazio. La deflagrazione del Sessantotto offre all'autore la conferma delle proprie posizioni. Il testo lefebvrino, infatti, lontano dall'inaugurare letture generiche e depoliticizzate per cui ogni esperimento, protesta o manifestazione che abbia la città come riferimento ne costituirebbe l'espressione, promuove un orizzonte di conflitto volto all'introduzione di una radicale discontinuità

---

<sup>46</sup> H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, op. cit., p. 13.

<sup>47</sup> L. Gilbert, M. Dikeç, *Right to the city. Politics of citizenship* in K. Goonewardena, S. Kipfer, C. Schmid (a cura di), *Space, Difference, Everyday Life*, op. cit., pp. 252, traduzione mia. Si veda anche: S. de Simoni, *Le droit à la ville. Note dai margini*, op. cit.; F. Chiodelli, «La cittadinanza secondo Henri Lefebvre: urbana, attiva, a matrice spaziale», *Territorio*, 51(2009), pp. 103-109.

<sup>48</sup> S. de Simoni, *Le droit à la ville. Note dai margini*, op. cit.

nella serialità capitalistica.<sup>49</sup> Come ha opportunamente rilevato Simona de Simoni in una puntuale recensione uscita nel 2014 in occasione della felice riedizione italiana per ombre corte: «Vi è una differenza sostanziale (il che non significa necessariamente opposizione) tra una generica richiesta di equa ripartizione – per altro assolutamente legittima – della ricchezza prodotta e circolante e prodotta nella metropoli e la lotta di classe, tra le buone pratiche e la lotta politica».<sup>50</sup> Pertanto, per quanto la nozione di diritto tenti di approssimare una soggettività aperta che esula il riferimento esclusivo al proletariato di fabbrica, essa non potrebbe sganciarsi da una prospettiva contestataria. A partire dal laboratorio urbano di Nanterre, infatti, Lefebvre tenta di cogliere il cambiamento in un momento di completa ristrutturazione dell'architettura capitalistica che, se da una parte, sembra confermare su larga scala i processi di segregazione già segnalati da Engels dall'altra, tende a moltiplicare il disordine urbano connaturato al capitalismo stesso.<sup>51</sup> La generalizzazione di tali contraddizioni apre la possibilità di uno scenario differente: «Non potrebbe giungere il momento in cui il quest'ordine non sarà più in grado di dominare il caos da esso generato? In cui il disordine prenderà il sopravvento sull'ordine?»<sup>52</sup>, la domanda cruciale. Da questo punto di vista, è possibile adottare una doppia lente sul testo lefebvrino: non si tratta solo di seguire la strada di un programma attuativo in senso strettamente marxista, ovvero quella relativa al ripristino del valore d'uso contro il valore di scambio, quanto di determinare, di volta in volta, i punti di non-sutura della struttura apparentemente impenetrabile del capitalismo tramite un'attenzione costante alle lotte che lo attraversano, opponendosi a una strategia di classe – esplicitata nel primo capitolo del testo – mortifera e indifferente alla vita reale dei cittadini il cui carattere classista si palesa nel risultato: la sottrazione della città come valore e opera al proletariato urbano. Da questo punto di vista, uno dei significati possibili della Comune parigina, è quello «di un ritorno in massa verso il centro urbano degli operai cacciati nei sobborghi e nelle

---

<sup>49</sup> Ivi, op., cit., p. 30. Nel testo emerge l'idea di una «lotta titanica tra poteri omogeneizzanti e capacità differenziali», dove le differenze assumono una posizione difensiva: «resistono. La loro attitudine allo stato latente si manifesta attraverso la loro irriducibilità».

<sup>50</sup> S. de Simoni recensione a *Il diritto alla città*, Verona, ombre corte, 2014, reperibile al link: <http://commonware.org/index.php/gallery/522-recensione-diritto-alla-citta>.

<sup>51</sup> Si veda H. Lefebvre, *Il marxismo e la città*, op. cit.

<sup>52</sup> Ivi, p. 26.

periferie»<sup>53</sup>, di una rivendicazione dell'abitare sul funzionalismo astratto dell'*habitat*. Un processo, questo, nel quale lo Stato gioca un ruolo non indifferente: gli anni Sessanta sono il tempo dei grandi complessi residenziali che negano ogni duttilità dello spazio, contribuendo a sottrarre ai cittadini il controllo del proprio vissuto. Il testo individua tre periodi cruciali di evoluzione della città: un primo momento di tipo predatorio, in cui il processo di industrializzazione assalta l'urbano. Tramite la generalizzazione dello scambio il suolo diventa merce, «lo spazio indispensabile per la vita quotidiana si vende e si acquista»<sup>54</sup>. Il secondo momento vede la progressiva diffusione della società urbana e l'emergere di conflitti sempre più profondi: i rapporti di produzione si ampliano e si costruiscono nuovi centri decisionali, mentre all'esplosione delle antiche mura si accompagnano nuovi processi di segregazione. Il terzo momento, invece, – a seguito di una presa di coscienza dello sfaldamento dei confini tradizionali della città stessa – si caratterizza per una ricostruzione, tutt'altro che neutrale, di centri aggregatori che Lefebvre non esita a bollare come parte di una strategia globale promossa da «un'urbanistica senza riflessione»<sup>55</sup> viziata da un razionalismo esasperato che sta per «sistematizzare la logica dell'*habitat*».<sup>56</sup> Alla razionalità sociale pianificatrice corrisponde, sul piano spaziale, la separazione: «si realizza in termini di giustapposizione di ghetti, quello degli operai e degli intellettuali, quello degli studenti (campus) e degli stranieri ecc, senza dimenticare il ghetto del tempo libero o della “creatività” ridotta all'hobby e al fai da te».<sup>57</sup> Di contro, Lefebvre auspica un'indagine del rapporto tra la città – nella sua dimensione pratico-sensibile – e l'urbano, inteso come insieme reticolare di rapporti che la percorrono. Le due realtà, come approfondirà due anni più tardi ne *La rivoluzione urbana*, non sono separabili. L'analisi si scompone su più livelli: che si proceda dal generale al particolare – dalle istituzioni alla vita quotidiana – o dal particolare al generale, essa è rivolta all'esplorazione del sottosuolo che regge la città

---

<sup>53</sup> H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, op.cit., p. 29. Si veda anche il testo sulla Comune parigina H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, op. cit.

<sup>54</sup> H. Lefebvre, *Spazio e politica*, op. cit., p. 72.

<sup>55</sup> H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, op. cit., p. 36.

<sup>56</sup> Ibidem

<sup>57</sup> Ivi, p. 98.



stessa (i ritmi, l'organizzazione spaziale e temporale, la cultura non istituzionale).<sup>58</sup> Si determina così un fascio di relazioni che, per quanto contraddittorie, costituiscono una noce resistente alle coercizioni imposte: l'urbano diventa il luogo di riappropriazione di tempi e spazi, il terreno dell'incontro e di un'ostinata resistenza funzionali alla ricostruzione della città come *œuvre*:

«La vita urbana tenta di ritorcere contro loro stessi i messaggi, gli ordini e le coercizioni provenienti dall'alto. Essa cerca di appropriarsi del tempo e dello spazio, spiazzando i rapporti di dominio e sottraendoli al loro scopo, usando l'astuzia e intervenendo, a diversi livelli di intensità, anche sul piano della città e dei modi di abitare. Così *l'urbano* è, più o meno, l'opera dei cittadini anziché imporsi a essi come sistema, come un libro già scritto».<sup>59</sup>

Emerge qui una concezione dell'arte intesa come *poiesis* e *praxis* a livello sociale, un'«arte di vivere» nella città come opera dove l'immaginazione acquista senso non come fuga o evasione, ma come impegno in vista di una nuova attitudine verso la vita. La città-*oeuvre* è quella che si sottrae alle leggi miopi del mercato e del profitto, generando un'armonia condivisa, «un senso comune di appartenenza civica».<sup>60</sup>

«L'arte, con la sua lunga riflessione sulla vita come dramma e gioia, contribuisce alla creazione della società urbana. In particolare, essa restituisce il senso dell'opera, offre numerose figure di tempi e spazi appropriati: non subiti, non accettati da una passiva rassegnazione, ma trasformati in opera.»<sup>61</sup>

Da questa prospettiva, *Il diritto alla città* segna un passaggio ulteriore rispetto alla *Critica della vita quotidiana* consentendo di declinare spazialmente e temporalmente la proposta di una trasformazione radicale della vita, conferendo maggiori elementi per la

---

<sup>58</sup> Si veda H. Lefebvre, *La rivoluzione urbana*, op. cit.

<sup>59</sup> H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, op. cit., p. 71.

<sup>60</sup> Si veda: F. Chiodelli, «La cittadinanza secondo Henri Lefebvre: urbana, attiva, a matrice spaziale», op. cit.

<sup>61</sup> H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, op.cit., op. p. 110.

comprensione di quella dimensione qualitativa della vita che nell'edizione della *Critica* degli anni Quaranta, a ben vedere piuttosto astratta, sembra attendere ulteriori specificazioni. Per chiarezza espositiva, occorre segnalare come i concetti di «città» e «urbano», per quanto correlati, non siano sinonimi. Lefebvre chiarisce la differenza tra i due termini ricorrendo a una metafora di tipo fisico, quella del buco nero: lo spazio urbano è pensato come «senso cosmico»<sup>62</sup> che si declina nello snodo specifico della città.<sup>63</sup> Quest'ultima, tende dunque a identificarsi con la morfologia di una realtà storicamente e socialmente situata di cui l'urbano costituisce la forma. I due piani, più che susseguirsi secondo uno schema storicistico, tendono a caratterizzarsi per continuità e discontinuità che si annidano attorno al «punto critico»<sup>64</sup> nel quale all'espansione della città tradizionale – sotto la spinta di un duplice processo di industrializzazione-urbanizzazione – si accompagna la rottura dei suoi confini. Come ho messo in luce precedentemente, le due realtà sono difficilmente separabili, contro la divisione sterile di uno dei due termini (insensata nella misura in cui forma e contenuto vanno di pari passo) Lefebvre insiste sulla loro integrazione, pena una sorta di pericolosa «trascendenza immaginaria»<sup>65</sup> dell'urbano stesso:

«Se si adotta questa terminologia, i rapporti tra la città e l'urbano dovranno essere determinati con la massima cura, evitando la separazione e la confusione, la metafisica e la riduzione al sensibile immediato. La vita urbana, la società urbana, in una parola *l'urbano*, non possono fare a meno di una base pratico-sensibile, di una morfologia. O ce l'hanno o non ce l'hanno. Se non ce l'hanno, se *l'urbano* e la società urbana vengono concepiti senza questa base, è perché le si percepisce come possibilità, perché le virtualità della società reale cercano, per così dire, la loro incorporazione, l'incarnazione attraverso il pensiero urbanistico e la conoscenza attraverso le nostre “riflessioni”. Se non si realizzano, queste

---

<sup>62</sup> H. Lefebvre, *La rivoluzione urbana*, op. cit., p. 138-139.

<sup>63</sup> Si veda anche F. Biagi, «Lo spazio urbano è il terreno di contesa politica. Note sul pensiero di Henri Lefebvre», *Il Ponte*, 2(2017), pp. 22-34.

<sup>64</sup> H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, op. cit., p. 76.

<sup>65</sup> Ivi, p. 56.

possibilità sono destinare a scomparire. L'urbano non è un'anima, uno spirito, un'entità filosofica». <sup>66</sup>

Stando alle parole lefebvrine, dunque, l'urbano, in virtù della sua capacità di anticipazione del cambiamento, si colloca nello scarto tra possibile e impossibile, indicando una trasformazione in corso. <sup>67</sup> Pur radicandosi nei rapporti che strutturano la città stessa, esso la trascende alludendo a un processo ancora incompiuto. La corrispondenza tra i due termini non è garantita: l'«urbano» è carico di potenzialità e tensioni ineliminabili che si esprimono nella città solo temporaneamente; la sua attinenza a un piano pratico-sensibile certo è solamente momentanea. Il rapporto tra «città» e «urbano» si esplica, infatti, in termini di «trasduzione» <sup>68</sup>, una nuova metodologia di analisi che prevede «la costruzione di un oggetto virtuale a cui approssimarsi a partire da dati sperimentali». <sup>69</sup> Una tecnica di indagine, questa, con la quale Lefebvre tenta di prendere le distanze sia dall'induzione che dalla deduzione classica: a partire da dati empirici e problematiche poste dalla realtà, essa edifica un orizzonte che «illumina e invoca la propria realizzazione» <sup>70</sup>, sulla base di un *feed-back* continuo tra lo schema concettuale elaborato e le osservazioni pratiche:

«La sua teoria (metodologia) dà forma ad alcune spontanee operazioni mentali dell'urbanista, dell'architetto, del sociologo, del politico, del filosofo, introducendo il rigore nell'invenzione e la conoscenza dell'utopia (...) L'utopia va considerata sperimentalmente, studiandone sul terreno implicazioni e conseguenze. Esse possono sorprendere. Quali sono, quali saranno i luoghi socialmente riusciti? Come scoprirli? Secondo quali criteri? Quali tempi, quali ritmi della vita quotidiana si scrivono, si prescrivono negli spazi "realizzati", ovvero favorevoli alla felicità? Ecco ciò che è interessante». <sup>71</sup>

---

<sup>66</sup> Ivi, p. 57.

<sup>67</sup> H. Lefebvre, *La rivoluzione urbana*, op. cit., p. 23.

<sup>68</sup> H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, op. cit., p. 105.

<sup>69</sup> Ivi, p. 121.

<sup>70</sup> Ibidem.

<sup>71</sup> Ivi, p. 105-106.

Lefebvre tenta dunque di mettere in campo una pratica immaginativa previdenziale in cui i diversi aspetti della realtà urbana vengono situati e organizzati. Concretamente si tratta di individuare, tracciandoli, gli spazi cospiratori che resistono alla restrizione alienante del loro campo di possibilità. Da questo punto di vista, l'urbano indica un'appropriazione di tempi e spazi che differiscono da quelli imposti dalla quotidianità capitalistica: «esiste una forma di città caratterizzata da aggregazione, simultaneità, incontro»<sup>72</sup> che eccede il reale:

«L'urbano non può definirsi né come collegato a una morfologia materiale (sul terreno, nel pratico-sensibile), né come capace di staccarsene. Non è una sostanza atemporale, né un sistema tra i sistemi o al di sopra di altri sistemi. È una forma mentale e sociale, della simultaneità, dell'unione, della convergenza, dell'incontro (o meglio degli incontri). È una qualità che nasce da quantità (spazi, oggetti prodotti). È una differenza, o meglio, un insieme di differenze».<sup>73</sup>

Il riferimento a una dimensione qualitativa dell'urbano è rivolto contro ogni tendenza riduzionista o passatista del «diritto alla città» di cui la *polis* greca costituisce il riferimento principale. Per due ragioni: sia perché il progressivo disgregarsi della città tradizionale impone “un guardare avanti” tanto in termini epistemologici che politici, sia perché la formula lefebvrina impone un radicale sovvertimento dell'esistente in direzione di una vita rinnovata in tutti i suoi aspetti. «Città» e «urbano» emergono come «progetti sintetici» interamente rivolti contro gli imperativi del valore di scambio.<sup>74</sup> Tutta la produzione lefebvrina degli anni Sessanta-Settanta si caratterizza infatti per uno sforzo teorico-politico mosso dall'intento di individuare nella nuova spazialità emergente delle fratture, declinando nell'urbano i possibili evocati dalla *Critica*.<sup>75</sup> Se è vero che, secondo la celebre formula di Harvey, il «diritto alla città» non sarebbe altro che «un significante vuoto»<sup>76</sup> che indica nulla di più di una possibilità – e la cui indeterminatezza

---

<sup>72</sup> Ivi, p. 121.

<sup>73</sup> Ivi, p. 84.

<sup>74</sup> Ivi, p. 110.

<sup>75</sup> Ivi, p. 136.

<sup>76</sup> D. Harvey. *Il capitalismo contro il diritto alla città*, Verona, ombre corte, 2012, p. 101.

assieme al linguaggio ambiguo del diritto lo renderebbe facile preda delle diverse cooptazioni riformiste – , è altrettanto vero che i possibili a cui Lefebvre si riferisce, pur senza mai procedere a una tematizzazione precisa della questione dell'organizzazione *oltre* il capitalismo e *oltre* lo Stato, sono pensati in un'ottica esplicitamente rivoluzionaria.<sup>77</sup> Non a caso, infatti, Harvey nel saggio *Il capitalismo contro il diritto alla città* auspica, contro queste derive, una presa di posizione della sinistra che conduca a una lotta per un significato immanente, capace di riproporre la questione di una gestione democratica degli spazi.

Di recente, a fronte dell'urbanizzazione su scala globale che negli ultimi anni ha stravolto i confini della città – un processo, questo, già largamente anticipato dalle analisi lefebvriane – si è assistito a una messa in discussione della capacità del «diritto alla città» di convogliare l'eterogeneità delle rivalità emergenti in un progetto politico di appropriazione di una municipalità ormai in vista di distruzione. A mio parere, tuttavia, pur tenendo ferma l'esigenza di un'analisi integrata che sulla scia lefebvriana consenta di illuminare le nuove zone dello sfruttamento, «la città», come ha messo in luce Harvey, mantiene una valenza utopica e simbolica difficilmente scardinabile, sia per la prossimità con la cittadinanza – elemento non indifferente considerata la tendenza generalizzata degli «utenti» a un riconoscimento politico non più ideologico ma quotidiano, «*proche*»<sup>78</sup> – che per l'esigenza di identificare nuovi luoghi dai quali avviare una progettualità contraria allo sviluppo geografico astratto e unidirezionale del capitalismo.

«Il diritto alla città si presenta come una forma superiore dei diritti, come diritto alla libertà, all'individuazione nella socializzazione, all'habitat e all'abitare. Il diritto all'opera (attività partecipante) e il

---

<sup>77</sup> In questo senso è significativo il rimando lefebvriano della teoria di Marx alla Comune – come conquista del potere politico da parte della classe operaia che ponendo il sociale al di sopra di esso ne muta il senso estinguendolo – contro il socialismo di Stato di Lassalle. (H. *La proclamation de la Commune*, op. cit., p. 390-391).

<sup>78</sup> Si veda: H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, op. cit., p. 104. Il venire meno dei termini tradizionali della politica inducono Lefebvre e pensare il quotidiano come antidoto alla spersonalizzazione astratta dello Stato.

diritto alla fruizione (ben diverso dal diritto alla proprietà) sono impliciti in questo diritto alla città». <sup>79</sup>

Il «diritto» qui reclamato infatti auspica un coinvolgimento attivo dei cittadini nel processo decisionale configurandosi, alla luce della capillarità della produzione, come un «diritto collettivo non solo a ciò che producono ma anche a decidere cosa si deve produrre, dove e come». <sup>80</sup> L'appello a una vita rinnovata, centrale per la vita quotidiana, infatti, non avrebbe molto senso se sganciato dalla progettualità di uno spazio-tempo sottratto alla quotidianità organizzata. Da questo punto di vista, la proposta formulata ne *La produzione dello spazio* del 1974 è fondamentale sia per una possibile riattualizzazione del tanto abusato «diritto alla città» sia per la capacità di fare luce sulle nuove vesti della produzione, anticipando la necessità di una postura teorica e politica all'altezza dell'urbanizzazione planetaria. La riflessione che si apre a partire dal testo, ereditando i nodi salienti dei lavori precedenti, apre una prospettiva quasi profetica per cui ogni uomo, in quanto prodotto dello spazio sociale, è anche potenzialmente produttore di uno spazio nuovo definito dal continuo intervento collettivo degli interessati. <sup>81</sup> Come ho già osservato, infatti, la saturazione sociale di questo periodo comporta un aggravamento delle disuguaglianze sociali per cui, se i dominanti «spostandosi da un palazzo all'altro o da un castello all'altro» <sup>82</sup> sembrano librarsi al di sopra della gestione amministrativa della vita conducendo un'esistenza immateriale declinata «ovunque e in nessun luogo» <sup>83</sup>; i dominati subiscono appieno la compressione spaziale e temporale connaturata al capitalismo:

«Basta aprire gli occhi per comprendere la vita quotidiana di chi corre dalla sua abitazione alla vicina o lontana stazione, alla stipata metropolitana, all'ufficio o alla fabbrica, per poi la sera ripercorrere lo

---

<sup>79</sup> H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, op. cit., p. 130.

<sup>80</sup> D. Harvey, *Il capitalismo contro il diritto alla città*, op. cit., p. 105.

<sup>81</sup> H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, vol. I, op. cit.

<sup>82</sup> H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, op. cit., p. 113.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

stesso tragitto per tornare a casa, recuperare le forze per ricominciare il giorno dopo».<sup>84</sup>

Per Lefebvre, infatti, si tratta di invertire il processo, mappando le pratiche relazionali di appropriazione di spazi e tempi “vitali” contro la legge del valore di scambio. La città in questo senso, costituendosi come mediazione tra le determinazioni dall’alto e determinazioni dal basso, offre un terreno fertile a partire dal quale cogliere la contraddittorietà della nuova spazialità emergente.

Le posizioni che oggi, in base alla complessità assunta dalle geografie del capitale, chiamano a un superamento metodologico dello snodo della città – e che vedono nel lavoro di Neil Brenner uno dei maggiori sostenitori – non sarebbero a mio avviso contrarie all’impostazione generale del discorso lefebvrano, ma ne costituirebbero, piuttosto, lo sviluppo più attuale. Se è vero che l’analisi spaziale che muove dall’osservazione di Nanterre deve essere intesa in termini proiettivi, non vedo perché, a fronte di un’urbanizzazione sempre più aggressiva, limitare il processo contraddittorio di «implosione-esplosione» a una dimensione municipale di cui Lefebvre stesso stava registrando il progressivo sfaldamento. Tentando un’attualizzazione del suo pensiero all’altezza della complessità geografica assunta dal capitalismo, Brenner ha messo in luce come il processo di «distruzione creativa»<sup>85</sup> de *Il diritto alla città* non sia «confinato a nessun posto, territorio o scala specifica»<sup>86</sup>, ma generi piuttosto «una problematica, una serie di condizioni emergenti, di processi, di trasformazioni, di progetti e di lotte che sono connessi alla generalizzazione ineguale dell’urbanizzazione planetaria».<sup>87</sup> L’«urbano», inoltre, pur radicandosi nella dimensione pratico-sensibile della città, la eccederebbe, indicando un orizzonte a venire. A mio avviso le analisi di dell’autore auspicano un posizionamento teorico che, pur non cessando di preoccuparsi delle zone di agglomerazione, consenta di mettere a fuoco i contesti operazionali che le sostengono. Nella prospettiva avanzata dall’autore, infatti, la città è integrata nei processi di

---

<sup>84</sup> Ivi, p. 114.

<sup>85</sup> Si veda N. Brenner, *Tesi sull’urbanizzazione*, in *Stato, spazio, urbanizzazione*, a cura di T. Pullano, Milano, Guerini scientifica, 2016 p. 119. Si veda anche: N. Brenner, «Reflections on Henri Lefebvre urban theory and the politics of scale», *International Journal of Urban and Regional Research*, 24/2(2000).

<sup>86</sup> Ibidem.

<sup>87</sup> Ibidem.

riorganizzazione territoriale, di circolazione (delle merci, delle materie prime, degli alimenti, dell'energia) e di estrazione che oggi attraversano il mondo intero.<sup>88</sup> Le repentine trasformazioni economiche, sociali e ambientali degli ultimi anni, infatti, assimilando paesaggi generalmente esclusi dalle condizioni urbane (come ad esempio circuiti di agrobusiness o aree estrattive di petrolio, gas naturale, carbone ecc.) ai ritmi e ai modi di vita metropolitani, necessiterebbero di una teoria urbana rinnovata capace di rendere conto di questi processi. Brenner, in particolare, propende per un'analisi di queste aree come componenti fondamentali del tessuto urbano:

«Questa dialettica di implosione (concentrazione, agglomerazione) e di esplosione (estensione del tessuto urbano, intensificazione della connettività interspaziale attraverso i luoghi, i territori, le scale) è un orizzonte analitico, empirico e politico essenziale per ogni teoria critica dell'urbanizzazione all'inizio del XXI secolo».<sup>89</sup>

Alla luce del fatto che Lefebvre, già a partire da *La rivoluzione urbana*, avanza provocatoriamente l'ipotesi di una società completamente urbanizzata, queste posizioni mi sembrano costituire l'approdo più interessante della riflessione sull'urbano dei testi lefebvriani degli anni Sessanta-Settanta.<sup>90</sup> Anche se le analisi di quel periodo riguardano «oggetti virtuali»<sup>91</sup>, «progetti di ricostruzione sintetica»<sup>92</sup> in cui l'urbanizzazione è un processo emergente, esse hanno avuto l'indubbio merito di anticipare, tramite l'osservazione della frammentazione della città europee tradizionali, della progressiva formazione di megalopoli, della sussunzione capitalistica delle zone periferiche e della distruzione di intere comunità agricole precedentemente autonome, i tratti caratteristici fondamentali del cambiamento in corso.<sup>93</sup> In un passaggio significativo de *Il diritto alla città* Lefebvre scrive:

---

<sup>88</sup> Ivi, p. 132.

<sup>89</sup> Ivi, p. 133.

<sup>90</sup> H. Lefebvre, *La rivoluzione urbana*, op. cit.

<sup>91</sup> H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, op. cit., p. 97.

<sup>92</sup> Ibidem.

<sup>93</sup> N. Brenner, *Pensare lo spazio senza un fuori*, in *Stato, spazio, urbanizzazione*, op. cit., p. 146.



«Nei grandi paesi industriali, il fenomeno urbano si estende su gran parte del territorio, superando anche le frontiere nazionali: la Megalopoli dell'Europa del nord si estende dalla Ruhr al mare fino alle città inglesi, e dalla regione parigina fino ai paesi scandinavi. Questo territorio è racchiuso in un *tessuto urbano* a maglie sempre più strette, non senza differenziazione locali ed estensione della divisione (tecnica e sociale) del lavoro alle regioni, agli agglomerati e alle città. Nello stesso tempo, in questo tessuto e anche altrove, le concentrazioni urbane diventano gigantesche; le popolazioni si ammassano raggiungendo densità inquietanti (per unità di superficie o di abitazione). Inoltre molti nuclei urbani si degradano o si spengono. Gli abitanti si spostano verso lontane periferie residenziali o produttive. Nei centri urbani, gli alloggi sono sostituiti dagli uffici o, come accade negli Stati Uniti, i centri sono abbandonati a “poveri” e diventano ghetti per diseredati; altrove invece le classi più agiate conservano una forte presenza insediativa nel centro della città (attorno al Central Park a New York e al Marais a Parigi)».<sup>94</sup>

Se nella sovrapposizione di questi diversi processi Lefebvre intuisce una progressiva omogeneizzazione su larga scala dello spazio-tempo che conduce all'annullamento delle differenze tra i diversi paesaggi (si pensi agli studi pionieristici sulla rendita fondiaria), oggi durante i cicli di produzione – in forza di una connessione intensificata da flussi globali di capitale, beni, materie prime e forza lavoro – si assisterebbe, a un «rimescolio quasi caleidoscopico»<sup>95</sup> di diverse aree socio-spaziali. Ad avviso di Brenner, la nozione lefebvrina di «implosione-esplosione» andrebbe dunque a connotare le trasformazioni di un tessuto urbano che vedono la profonda compenetrazione di ciò che comunemente chiamiamo città e le sue zone operazionali, riarticolate da una “spinta” capitalistica di dimensioni mondiali.<sup>96</sup> A dimostrazione della continuità di questa lettura con gli studi di Lefebvre inaugurati negli anni Sessanta-Settanta è utile ricordare uno dei suoi ultimi

---

<sup>94</sup> H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, op. cit., p. 24.

<sup>95</sup> Ivi, p. 147.

<sup>96</sup> Su questo punto Brenner traccia un ponte tra la nozione lefebvrina e le analisi di David Harvey circa la contraddizione tra fissità e circolazione del capitale. Si veda: D. Harvey, *The Geopolitics of Capitalism*, in D. Gregory, J. Urry, *Social Relations and Spatial Structures*, London, Verso, 1985, pp. 128-163. Si veda anche N. Brenner, «Between Fixity and Motion: Accumulation, Territorial Organization and the Historical Geography of Spatial Scales», *Environment and Planning D: Society and Space*, 16/5(1998), pp. 459-481.

lavori, un articolo eloquentemente intitolato *Quand la ville se perd dans la métamorphose planétaire* che, a distanza di vent'anni, registra l'avvenuta planetarizzazione dell'urbano. Se nei primi lavori, trovandosi di fronte a un processo *in fieri*, l'autore sembra connotare positivamente tale prospettiva – l'«urbano», come ho messo in luce in precedenza tende a indicare le virtualità dei possibili – alla fine degli anni Ottanta questa fiducia nell'avvenire si stempera sull'osservazione della progressiva degenerazione della vita quotidiana: «Più la città si estende più si deteriorano le relazioni sociali»<sup>97</sup>, annuncia seccamente la prima pagina del lavoro:

«Tutto avviene come se l'estensione delle vecchie città e la costituzione di quelle nuove servisse solo per conservare e proteggere relazioni di dipendenza, dominazione, esclusione, sfruttamento. In breve il quadro della quotidianità è stato modificato in piccola parte; i suoi contenuti non sono stati trasformati».<sup>98</sup>

Il mantenimento della vita al di sotto delle sue possibilità Lefebvre lo rintraccia in una sorta di connubio infernale dovuto all'estensione dell'urbano e alla crescente frammentazione delle tradizionali forme di lavoro produttivo, ulteriormente aggravate dalle nuove capacità di organizzazione e di gestione dell'innovazione tecnologica. Il centro cittadino – che nell'esperienza comunarda e nel Sessantotto aveva svolto un ruolo strategico fondamentale dal quale avocare il diritto alla città – appare ora privato di ogni vitalità sociale e politica. A suo avviso, infatti, a fronte dello spostamento periferico della produzione, il centro avrebbe assunto la doppia veste di luogo di consumo e di valore di consumo per cui i «deportati», come li chiama Lefebvre, vi ritornerebbero come turisti, vivendolo come luogo del «tempo vuoto e inoperoso».<sup>99</sup> Stretta in un duplice processo di spettacolarizzazione – dovuto alla creazione di luoghi artificiali di tempo libero – e di centralizzazione degli apparati decisionali, la città storica assumerebbe così dei tratti museificati e sempre più impersonali.<sup>100</sup> L'apertura de *Il diritto alla città* verso le

---

<sup>97</sup> H. Lefebvre, «Quando la città si dissolve nella metamorfosi planetaria», op. cit., p. 235.

<sup>98</sup> Ibidem.

<sup>99</sup> Ivi, p. 236.

<sup>100</sup> Lefebvre insiste sui tratti spettacolari dei centri decisionali, avanzando l'ipotesi di una “museificazione” della città che conferma le considerazioni sulla crescente passivizzazione del tempo libero del primo

potenzialità inesprese dell'urbano come luogo della pratica sociale si chiude così sull'amara constatazione di una continua erosione della sua parte più vitale: «le città soccombono sotto la doppia dipendenza dalla tecnocrazia e dalla burocrazia, ossia dalle istituzioni».<sup>101</sup> L'affermarsi di un sistema istituzionale, la cui capillarità si manifesta nel crescente strutturarsi delle municipalità sul modello statale, infatti, inibirebbe la vita urbana causando un ulteriore allontanamento della potenza creatrice dalla dimensione minuta, saldamente mantenuta, nonostante i frequenti appelli per una maggiore capacità decisionale “dal basso”, nelle mani degli apparati di Stato. Quanto alle potenzialità emancipatrici dell'informazione ravvisate da più parti, Lefebvre mette in luce come questa si sia ridotta a mera accessibilità: per quanto il cablaggio la renda immediatamente fruibile, la possibilità di una produzione autonoma rimarrebbe inaccessibile alla maggioranza della popolazione.<sup>102</sup> Quel «diritto» inteso positivamente come diritto dei cittadini a produrre attivamente e collettivamente lo spazio della propria vita quotidiana, ripiega sulla produzione negativa degli apparati amministrativi, favorendo il mantenimento dei rapporti di sfruttamento e di dominio.<sup>103</sup> Ai toni pessimistici rispetto al sociale si accompagnano le considerazioni di stampo ecologico: Lefebvre avanza l'inquietante previsione di un'urbanizzazione così violenta per cui «sulla superficie della Terra non rimarranno che isole agricole e deserti di cemento».<sup>104</sup> Ancora una volta, pertanto, l'autore auspica un'analisi globale di questi processi che si snoda a partire dall'accertamento dello “stato di salute” della vita quotidiana:

«Se s'accetta questa analisi le prospettive e l'azione mutano in profondità. Bisogna ridare centralità a forme che ben conosciamo ma alquanto trascurate, come la vita associativa e l'autogestione, che

---

volume della *Critica della vita quotidiana*. Si veda: H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit.

<sup>101</sup> H. Lefebvre, «Quando la città si dissolve nella metamorfosi planetaria», op. cit., p. 237.

<sup>102</sup> Sulla scarsa fiducia lefebvrina rispetto alle potenzialità emancipatorie della tecnologia si veda: H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, vol. III, op. cit.

<sup>103</sup> Su questa interpretazione del «diritto alla città» come produzione di una spazialità anti-capitalista che deve passare, innanzitutto, per un'abolizione dei rapporti di classe nel processo di urbanizzazione si veda: D. Harvey, *Il capitalismo contro il diritto alla città*, op. cit., pp. 95-114.

<sup>104</sup> H. Lefebvre, «Quando la città si dissolve nella metamorfosi planetaria», op. cit., p. 238.

assumono nuovo contesto se applicate all'urbano. Si tratta dunque di sapere se il movimento sociale e politico possa formularsi e riarticolarsi attorno a questioni specifiche ma ciononostante concrete riguardanti tutte le dimensioni della vita quotidiana». <sup>105</sup>

L'articolo lefebvrino, nonostante l'inabituale *nuance* disfattista, mi sembra porre delle questioni che le analisi di Brenner circa la constatazione della necessità di un ripensamento teorico e politico dell'urbanizzazione interpretano correttamente. A mio avviso, il tentativo dell'autore di ripensare criticamente questo processo – a partire dall'esplosione sia in termini pratici che teorici dei confini netti tra città e campagna, urbano e rurale, centro e periferia, madrepatria e colonia, società e natura, locale e globale – in direzione di «teoria dello spazio urbano senza un fuori» <sup>106</sup> coglierebbe la sfida lefebvrina di un'analisi critica e globale di questi processi. La constatazione della progressiva disgregazione della città, infatti, non si traduce in Brenner in un allineamento con le tesi di una dispersione caotica in una «società senza luoghi» caratterizzata da una connettività illimitata, ma tenta di inserire i processi di agglomerazione in un processo più ampio e dinamico, qual è il capitalismo oggi. <sup>107</sup> Le ricerche condotte da Brenner e Schmid, in particolare, sono volte a mostrare l'inefficacia politica e metodologica di una concettualizzazione della città incentrata sulla mobilità della popolazione (dalla campagna alla città). Secondo i due studiosi, infatti, la definizione dell'urbanizzazione

---

<sup>105</sup> Ivi, p. 238.

<sup>106</sup> N. Brenner, *Pensare lo spazio senza un fuori*, in *Stato, spazio, urbanizzazione*, a cura di T. Pullano, op. cit.

<sup>107</sup> Ivi, p. 150. Rispetto ai recenti studi sulla dissoluzione delle zone di agglomerazione in una società senza luoghi Brenner cita esplicitamente un testo classico di M. Webber del 1968 e uno studio critico di S. Graham. Si veda: M. Webber, «The Post-City Age», *Daedalus*, 94/4(1968); S. Graham, «The End of Geography or the Explosion of Place: Conceptualizing Space, Place and Information Technology», *Progress in Human Geography*, 22/2(1998) pp. 165-185. Per un inquadramento rispetto alla dinamicità e alla complessità dei processi di urbanizzazione “planetaria” si veda: N. Brenner, C. Schmid, *Planetary Urbanization*, in M. Gandy, *Urban Constellations*, Berlino, Jovis, 2012, pp. 10-11; A. Merrifield, «The Urban Question Under Planetary Urbanization» *International Journal of Urban and Regional Research*, 37/2013, pp. 909-919; M. Gandy, *Where Does The City End?*, in N. Brenner, *Implosions/Explosions: Towards a study of Planetary Urbanization*, op. cit. e D. Harvey, *Cities or Urbanization*, in N. Brenner, *Implosions/Explosions: Towards a study of Planetary Urbanization*, op. cit.

come espansione della popolazione residente in città in rapporto alla popolazione nazionale ideata dal sociologo americano Kingsley Davis – sulla quale si basa il sistema di raccolta dati delle Nazioni Unite, della maggior parte delle organizzazioni di gran parte delle scienze sociali – non coglierebbe appieno la complessità e gli effetti di ampio raggio di questo processo, verso «le zone di estrazione delle risorse, le aree agro-industriali, le infrastrutture logistiche e di comunicazione, le zone turistiche e le zone di smaltimento dei rifiuti».<sup>108</sup>

Alla luce di queste considerazioni, a mio avviso, non si tratta tanto di negare il valore politico e utopico accordato alla città (che, è bene ricordarlo, per quanto sottomessa, intrattiene un rapporto privilegiato con le forme di contestazione esplose negli ultimi anni), quanto di ricollocarla in quadro più ampio – quello del capitalismo globale – valutandola, con Lefebvre, non come una realtà statica, ma dinamica e continuamente soggetta a cambiamenti. Niccolò Cuppini, nella recente introduzione alla traduzione italiana di *Quand la ville se perde dans la métamorphose planétaire*, ha opportunamente posto in rilievo come in Lefebvre, all'attenzione per i processi di frammentazione ed eterogeneizzazione si accompagni sempre la ricerca delle matrici comuni del rapporto di capitale, caricando le proprie analisi di una forte «immaginazione geografica, ossia politica».<sup>109</sup> A mio parere, pertanto, non necessariamente la constatazione della riconfigurazione globale di quell'assetto municipale che già ne *Le droit à la ville* sembrava vacillare deve tradursi nella sua neutralizzazione politica. Allungando lo sguardo sui processi di urbanizzazione planetaria e stabilendo un nesso con le sue zone

---

<sup>108</sup> N. Brenner, *Pensare lo spazio senza un fuori*, in *Stato, spazio, urbanizzazione*, a cura di T. Pullano, op. cit. p. 155. Si veda anche: N. Brenner, C. Schmid, *Planetary Urbanization*, in M. Gandy, *Urban Constellations*, op. cit., pp. 10-11. Per una ricognizione generale della proposta di K. Davis si veda: K. Davis, *World Urbanization: 1950-1970, vol. I: Basic Data for Cities, Countries, and Regions*, Population Monograph Series No. 9, Institute of International Studies, University of California, Berkeley, 1969; K. Davis, *World Urbanization: 1950-1970, vol II: Analysis of Trends, Relationship and Development*, Population Monograph Series No. 9, Institute of International Studies, University of California, Berkeley, 1972; K. Davis, «The Origins and Growth of Urbanization in the World», *American Journal of Sociology*, 60/5 (1955), pp. 429-237; K. Davis, H. Herzt Golden, «Urbanization and the Development of Pre-Industrial Areas», *Economic Development and Cultural Change*, 3/1(1954), pp. 6-26.

<sup>109</sup> Si veda N. Cuppini, «Una città pianeta? Introduzione alla traduzione italiana di «Quand la ville se perd dans une métamorphose planétaire di Henri Lefebvre», op. cit., p. 233.

operazionali, piuttosto, sarebbe possibile procedere a un aggiornamento del «diritto alla città» ampliando, secondo un'operazione consueta per Lefebvre, sia l'arena rivoluzionaria che la posta in gioco. In fondo, come ha messo in luce Marx nelle sue pagine sull'accumulazione primitiva nel primo libro del *Capitale*, il depauperamento e la riorganizzazione di questi paesaggi ha da sempre svolto un ruolo cruciale in termini di proletarizzazione e ghettizzazione delle “nuove” popolazioni urbane. Oggi, alla luce dell'apporto fondamentale di queste zone alla crescita su larga scala promossa dal capitalismo globale che, spesso e volentieri, si traduce in un continuo deterioramento socio-ecologico, la loro esclusione analitica non è giustificabile, pena il saccheggio estrattivo del pianeta. Volendo cogliere la sfida lefebvrina, dunque, si tratterebbe di provare a tracciare, tramite uno sforzo di immaginazione teorica e politica, le nuove potenzialità offerte da questo quadro, riattivando il tanto abusato «*droit à la ville*» come dispositivo collettivo di lotta in grado di intersecare la molteplicità delle istanze oppositive al capitale. D'altra parte, ci ricorda Lefebvre, se «i «Diritti» indispensabili e necessari, *dall'habeas corpus* al diritto alla città, non bastano più come mera affermazione di diritto»<sup>110</sup>, «è necessario che l'urbano si faccia minaccioso».<sup>111</sup>

### 4.3 Il programma di una teoria unitaria dello spazio sociale

Come ho tentato di mettere in luce nel corso del mio lavoro, tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta l'attenzione lefebvrina, pur concentrandosi sul rapporto tra spazio e politica, non rinuncia mai a una rivendicazione del marxismo come sapere sul e del quotidiano: dove altro potrebbe prodursi la quotidianità capitalista se non in uno spazio-tempo presupposto come «omogeneo e vuoto, alla maniera dello spazio euclideo»<sup>112</sup>?

«Le ricerche che riguardano la città e l'urbano rimandano a quelle che riguardano lo spazio, e che saranno a loro volta oggetto di un'altra pubblicazione (che apparirà sotto il titolo «La produzione dello

---

<sup>110</sup> H. Lefebvre, Introduzione a *Spazio e politica*, op. cit., p. 21.

<sup>111</sup> Ibidem.

<sup>112</sup> H. Lefebvre, *Spazio e politica*, op. cit., p. 118.

spazio»). La teoria dello spazio sociale che ne risulta racchiude da un lato l'analisi critica della realtà urbana e dall'altro quella della vita quotidiana: in effetti, il quotidiano e l'urbano, legati in modo indissolubile, allo stesso tempo prodotti e produttori, occupano uno spazio sociale costruito attraverso di essi e viceversa».<sup>113</sup>

Lefebvre annuncia così la pubblicazione del volume *La production de l'espace* nel quale tenta la riconduzione delle preoccupazioni filosofiche degli anni precedenti – in particolare dei due snodi cruciali dell'urbano e del quotidiano – in una teoria globale dello spazio sociale. Si tratta di un'opera complessa disseminata di riferimenti teorici tratti dalla filosofia, dalla linguistica, dalla storia dell'arte e dalla musica nella quale emerge una concezione dello spazio dai tratti fortemente politici: «lo spazio (sociale) è un prodotto (sociale)».<sup>114</sup> Il connubio tra spazio e vita quotidiana è da subito esplicitato: lo spazio sociale contiene sia i rapporti sociali di produzione che i rapporti di produzione, «concatenazioni»<sup>115</sup> inseparabili che, a diversi livelli, interagiscono con esso. Il capitalismo avanzato infatti comporterebbe l'interdipendenza di più piani: quello della riproduzione biologica, quello della riproduzione della forza lavoro e quello della riproduzione dei rapporti sociali di produzione, per i quali, di volta in volta, Lefebvre si propone l'analisi del rapporto specifico con la spazialità in un'ottica esplicitamente politica:

«L'abitare, l'abitazione, l'«habitat», come si dice, riguardano l'architettura. La città, lo spazio urbano, appartengono ad una specializzazione: l'urbanistica. Quanto allo spazio più esteso, il territorio (regionale, nazionale, continentale, mondiale), esso è specifico di una diversa competenza, quella dei pianificatori, degli economisti. A volte dunque queste «specializzazioni» si compenetrano, come un telescopio azionato a bacchetta da un agente privilegiato: il politico».<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> H. Lefebvre, Introduzione a *Spazio e politica*, op. cit., p. 19.

<sup>114</sup> H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, op. cit., p. 52.

<sup>115</sup> Ivi, p. 53.

<sup>116</sup> Ivi, p. 36.

L'interesse lefebvriano per la dimensione spaziale, infatti, non è tanto dovuto alla necessità di definire i contorni di un terreno di indagine già ampiamente battuto, quanto, piuttosto, all'urgenza di una teoria olistica in grado di porre in relazione spazio, tempo, vita quotidiana e politica.<sup>117</sup> Per farlo, Lefebvre auspica un superamento delle distinzioni tra dimensione fisica, mentale e sociale in una spazialità capace di mantenere il *focus* sulla dimensione pratico-sensibile senza scalzare «il fantastico, i progetti, le proiezioni, i simboli, le utopie».<sup>118</sup> La commistione di «spazio fisico», «spazio mentale» e «spazio sociale» si lega alla necessità di comprendere il rapporto tra spazialità e agire politico, tramite l'esplorazione delle modalità secondo le quali quest'ultima viene prodotta e appropriata. La riflessione lefebvriana, infatti, non si limita a una sintesi dei diversi approcci allo spazio, ma analizza l'interazione dei diversi elementi che, all'interno di una congiuntura storica specifica, definiscono il modo di produzione di una società. Non dovrebbero stupire pertanto la complessità e la vastità dell'opera nella quale la preferenza accordata alla dimensione spaziale non comporta mai una marginalizzazione della questione temporale e la cui definizione anti-storicistica rimane una delle preoccupazioni principali. Come è stato osservato contro l'interpretazione postmoderna della sua produzione<sup>119</sup>, l'attenzione lefebvriana per il tempo non asseconda mai una definizione aprioristica o ontologica dello stesso ma si catalizza, piuttosto, sulle strategie e sui processi di produzione dello spazio che «sono per definizione storici»<sup>120</sup>, riarticolando le due realtà nella complessità del divenire. «Spazio astratto» e «tempo omogeneo», veri e propri supporti logistici della quotidianità capitalistica, sono messi sotto scacco da un tentativo di definizione di uno spazio-tempo radicato nella vita di tutti i giorni.

---

<sup>117</sup> Si veda su questo punto S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche*, op. cit., p. 124. Per una ricostruzione del ruolo dello spazio nel pensiero politico moderno si veda: C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, Il Mulino, 2001.

<sup>118</sup> H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, op. cit., p. 36. Su questo punto di veda anche C. Butler, *Henri Lefebvre spatial politics, everyday life and the right to the city*, op. cit., p. 39.

<sup>119</sup> Per una ricostruzione di questi approcci si veda: S. Kipfer, C. Schmid, K. Goonewardena, R. Milgrom, *On the Production of Henri Lefebvre*, in S. Kipfer, C. Schmid, K. Goonewardena, R. Milgrom (a cura di) *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, op. cit., p. 9.

<sup>120</sup> Ibidem.



Per Lefebvre, la costruzione di una proposta filosofica spaziale alternativa al capitalismo deve passare innanzitutto per una presa di distanza della distinzione cartesiana tra *res extensa* e *res cogitans*. Più che guardare alla filosofia moderna, infatti, egli propende per una valorizzazione della filosofia antica in virtù del suo legame con *polis* greca – nella quale sviluppo del pensiero e sviluppo della città progrediscono contestualmente – e di cui Socrate impegnato a insegnare nel centro di Atene fornisce un'immagine densa.<sup>121</sup> L'unità dello spazio sociale qui proposta tenta dunque di superare sia la riproposizione di un'entità astratta di matrice cartesiana che una trascendentale di derivazione kantiana guardando, piuttosto, al mondo concreto e caotico del divenire.<sup>122</sup>

«Quanto al pensiero filosofico e alla riflessione sullo spazio e sul tempo si sono scissi, da una parte la filosofia del tempo, della durata, essa stessa suddivisa in riflessioni e valorizzazioni parziali: il tempo storico, il tempo sociale, il tempo psichico, ecc; dall'altra parte la riflessione epistemologica che costruisce il suo spazio astratto, e riflette sugli spazi astratti (logico-matematici). (...) Bisogna fare scoppiare questa situazione. A proposito dello spazio, bisogna proseguire il confronto fra le idee e gli enunciati che fanno luce sul mondo moderno, anche se non lo guidano.»<sup>123</sup>

Lo «spazio sociale», dunque, non è mai uno «spazio *socializzato*»<sup>124</sup>, ma è prodotto a partire dalla congiuntura storica esistente. Comprendere Lefebvre, infatti, significa rinunciare alla preoccupazione filosofica classica per le origini a favore di uno slancio teorico e politico verso il futuro che pone, al centro del proprio sviluppo, le domande: «Dove andiamo? In che direzione?».

---

<sup>121</sup> Si veda in modo particolare *Il discorso sul metodo* (1637) e le *Meditazioni Metafisiche* (1641). Lefebvre si pone in antitesi al dualismo dello spazio cartesiano tra *res extensa* e *res cogitans*. (H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, cit., p. 38).

<sup>122</sup> S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche*, op. cit., p. 125.

<sup>123</sup> H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, op. cit., p. 193.

<sup>124</sup> Ibidem.

«La teoria che si pretende generale, per cui ciò che preesisterebbe alla società, cioè la natura, la biologia, la fisiologia (bisogni, vita «fisica») si «socializza» successivamente, riassume un'ideologia e un effetto di miraggio «reattivo». Per esempio, credere che lo spazio-natura descritto dalla geografia si socializzi, induce l'ideologo sia a rimpiangerne nostalgicamente la scomparsa, sia a negarne l'importanza nel momento in cui esso scompare. Quando una società si trasforma, i mezzi della sua trasformazione provengono da un'altra pratica sociale, storica (geneticamente) preesistente. Il Naturale, l'originale allo stato puro, non si trovano mai. È questa la causa delle ben note difficoltà della riflessione (filosofica) sulle origini».<sup>125</sup>

Lo spazio così concepito, pertanto, non esisterebbe nella sua forma vacante: lo spazio umano non è mai ontologicamente presupposto ma continuamente sottoposto all'agire umano che lo trasforma; in questo senso, è immediatamente sociale. Più che «socializzato» può essere meglio definito *socializzante*<sup>126</sup> poiché continuamente rigiocato dall'imprevedibilità dell'azione umana. Tuttavia, in quanto prodotto, esso è sottomesso alle strutture di dominio e di potere. Ne consegue un processo ambivalente per cui lo spazio sociale da una parte è sottoposto ai dispositivi di controllo del capitale, e dall'altra sfugge questi stessi meccanismi. Nel capitalismo, infatti, esso avrebbe assunto la consistenza propria della merce e del denaro configurandosi come «un'astrazione concreta»<sup>127</sup> che dal pensiero giunge fino alla pratica sociale.<sup>128</sup> Muovendosi tra i suoi

---

<sup>125</sup> Ibidem.

<sup>126</sup> Ibidem.

<sup>127</sup> Ivi, p. 49.

<sup>128</sup> Si veda su questo punto il ponte tracciato da Simona de Simoni tra Lefebvre e Marx: il primo infatti, elabora il concetto di «forma dello spazio sociale» inscrivendolo nel quadro marxiano dell'«astrazione determinata». (S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche*, op. cit., pp. 129-131). Se nei *Grundrisse* Marx concepisce il lavoro come forma astratta in grado di cogliere, in concreto, la realtà della fabbrica, Lefebvre tenta un'operazione speculare e integrativa in cui la «forma dello spazio sociale» indica una produzione dello spazio storicamente e socialmente determinata. Il riferimento a Hegel, invece, rileva per la categoria di «universale concreto», indicativa, a suo parere, della scoperta del XIX secolo: quella dell'esistenza sociale e pratica dell'astrazione. Hegel, dalle confusionarie note lefebvrane, emerge per avere rivelato il carattere astratto della società e dei rapporti che ne stabiliscono l'esistenza e la coesione; Marx per aver individuato nella

riferimenti filosofici principali – la triade Hegel, Marx, Nietzsche indicando nel primo, come «astrazioni concrete», il sistema dei bisogni e del lavoro; nel secondo la merce e nel terzo l'ordine piramidale<sup>129</sup> –, Lefebvre tenta un “aggiornamento” di tali autori a partire dall'analisi della spazialità capitalistica. Come ho già esposto precedentemente, per quanto la sua produzione sia disseminata di riferimenti – a volte taciti a volte espressi – alla terna autorale sopracitata, Lefebvre difficilmente procede a un'analisi rigorosa degli elementi di distanza o di vicinanza tra la propria trattazione e quella dei propri maestri, preferendole un'esposizione “a macchia di leopardo” che ne rende difficoltosa la comprensione precisa. Ciononostante, procedendo a ritroso fino ai testi centrali per l'individuazione della dialettica messa a punto dall'autore – *Le materialisme dialectique* del 1939 e *Logique formelle, logique dialectique* del 1947 –, mi sembra opportuno ricordare come la sua concezione si caratterizzi per «un'apertura evenemenziale del corso della storia»<sup>130</sup> in cui il pensiero di Nietzsche gioca un ruolo di primo piano. Tramite il concetto di *dépassement* “oltrepassamento” (riferendosi sia all'*Aufhebung* hegeliana che all'*Überwinden* nietzscheano), Lefebvre tenta di dare voce a tutte quelle attività vitali che sfuggono per loro natura la riconduzione concettuale, ribadendo l'importanza accordata alla creatività del vissuto rispetto a una conoscenza disincarnata e astratta.<sup>131</sup> Nonostante la tortuosità espositiva trasversale a tutta la produzione lefevriana, il fine è chiaro: l'elaborazione di una teoria globale dello spazio sociale che per quanto si dia nella forma del concetto, non rinuncia alla precedenza della prassi. Riprendendo la prima definizione della *Critica della vita quotidiana* della filosofia come «denunciatrice dell'alienazione»<sup>132</sup>, l'autore sonda la quotidianità capitalistica rintracciando, tramite un'analisi a raggiera, le diverse condizioni che determinano lo scadimento qualitativo

---

forma feticistica della merce il nesso tra il processo di produzione e il processo economico di astrazione che ne determina lo scambio e Nietzsche per aver completato questa eredità svelando lo «statuto sociale del sapere». Si veda, H. Lefebvre *Lo Stato, Teoria marxista dello Stato da Hegel a Mao*, vol. II, Bari, Dedalo, 1977, pp. 64-65.

<sup>129</sup> Ibidem.

<sup>130</sup> S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche*, op. cit., p. 145.

<sup>131</sup> Si veda: H. Lefebvre, *Logique formelle, logique dialectique*, op. cit., pp. 211-216; H. Lefebvre, *Il materialismo dialettico*, op. cit.

<sup>132</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 287.

della vita: dalla fabbrica al funzionalismo astratto. Quando la logica della produzione industriale si sposa con quella spaziale infatti la sussunzione capitalistica dei luoghi di lavoro e di quelli dell'abitare è alle porte. Nelle attività del *Bauhaus*, come laboratorio in cui l'arte è sottomessa sia alle forze produttive che alla tecnica, Lefebvre individua l'esempio più eclatante della continuità tra fabbrica e abitazione, dove lo spazio è oggetto di una progettualità al servizio di un processo unitario di produzione che mira ad attraversare tutti i luoghi della vita quotidiana.<sup>133</sup> «Lavoro astratto» e «spazio astratto» costituiscono dunque la resultante di cambiamenti di ordine, politico, economico, sociale e culturale che, penetrando a fondo la dimensione minuta, giungono a rendere astratte persino le pratiche soggettive che vi si muovono all'interno. Basti pensare, ad esempio, al sentimento di indifferenza e di passività dei lavoratori nei confronti della ripetitività meccanica e alienante del proprio lavoro.<sup>134</sup> Riportando la formula apocalittica marxiana per cui «l'industria apre sotto i suoi occhi il libro nel quale vengono via via iscritte le capacità creative dell'uomo (essere sociale)»<sup>135</sup>, Lefebvre mette in luce lo svilimento della creatività per mezzo della tecnica moderna. Tentando di rimanere fedele all'assunzione iniziale di una teoria unitaria dello spazio sociale in cui l'aspetto mentale e fisico si compenetrano in una totalità aperta, *La production de l'espace* mette in campo una «triade dialettica» capace di rendere conto della complessità della produzione. Schmid riferisce di «dimensioni o processi dialetticamente interconnessi»<sup>136</sup> esplicitando la dinamicità relazionale dei diversi piani. La terna spaziale si compone di:

- 1) Pratica spaziale,
- 2) Rappresentazione dello spazio;
- 3) Spazio di rappresentazione.

---

<sup>133</sup> Per un approfondimento circa lo «spazio astratto» del Bauhaus si veda: L. Stanek, *Space as concrete abstraction. Hegel, Marx and Modern Urbanism in Henri Lefebvre* in S. Kipfer, C. Schmid, K. Goonewardena, R. Milgrom (a cura di) *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, op. cit., pp. 67-73.

<sup>134</sup> Ivi, p. 70.

<sup>135</sup> H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, op. cit., p. 137.

<sup>136</sup> C. Schmid: *Lefebvre's theory on the production of space*, in S. Kipfer, C. Schmid, K. Goonewardena, R. Milgrom (a cura di) *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, op. cit., p. 29.

Alle quali corrispondono:

- 1) Spazio percepito;
- 2) Spazio concepito;
- 3) Spazio vissuto.

La distinzione tra le diverse serie di triadi è di natura nominale poiché tendono a indicare il medesimo processo.<sup>137</sup> La prima, è mutuata dalla linguistica e ricalca la separazione tra

---

<sup>137</sup> Per un approfondimento circa la dialettica trina di Lefebvre e delle sue interpretazioni si veda: C. Schmid: *Lefebvre's theory on the production of space*, in S. Kipfer, C. Schmid, K. Goonewardena, R. Milgrom (a cura di) *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, op. cit. pp. 27-45. Come osservato da Schmid, la dimensione trina della dialettica spaziale lefebvrina è rielaborata a partire dall'influenza di tre filosofi fondamentali per la formazione intellettuale di Lefebvre: Marx, Hegel e Nietzsche. Marx è presente nell'elaborazione dei concetti di «pratica spaziale/spazio percepito» in nome di una filosofia aderente alla prassi della vita quotidiana, Hegel nella dimensione astratta e dialettica della «rappresentazione dello spazio/spazio concepito» mentre Nietzsche abita la teorizzazione dello «spazio di rappresentazione/spazio vissuto» per la creatività accordata all'umano. Nel quadro degli *urban studies*, Schmid appare come l'interprete più fedele alla dialettica lefebvrina. David Harvey e Edward Soja, ad esempio, guardano con scetticismo al suo sviluppo. Harvey, da parte sua, propone una lettura delle triadi non in chiave dialettica, ma come concatenamento causale di più livelli. Notoriamente infatti gli studi del geografo marxista vanno nella direzione dello sviluppo di un'«economia politica dello spazio», basti pensare ai suoi lavori circa l'espansione del mercato immobiliare nella crisi economica provocata dalla bolla speculativa dei mutui *subprime* (Si veda su questo punto: D. Harvey, *L'enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza*, Milano Feltrinelli, 2011; D. Harvey, *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo*, Milano, Feltrinelli, 2014). Edward Soja, invece, reinterpreta la triplice dialettica lefebvrina nel dibattito postmoderno della geografia politica come dimensioni autonome, ponendo l'accento sul cosiddetto «terzo spazio» (titolo di una delle sue opere più note). Il «terzo spazio» coincide con lo «spazio vissuto», mentre il primo corrisponde allo «spazio percepito» e il secondo allo «spazio concepito». Un concetto, quello di «terzo spazio», che propone una nuova interpretazione degli studi spaziali gettando un ponte con il concetto foucaultiano di «eterotopia». (Si veda: E. Soja, *Postmodern geographies: The reassertation of space in critical social theory*, London-New York, Verso, 1989. E. Soja, *Postmetropolis: critical studies of cities and regions*, Oxford, Blackwell, 2000, trad. it. parziale, *Dopo la metropoli. Per una critica della geografia urbana e regionale*, a cura di E. Frixia, Bologna, Pàtron Editore, 2007. E. Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*, Oxford, Blackwell, 1996). Schmid mette evidenza i limiti di tale interpretazione in chiave postmoderna mettendo in luce l'influenza

«dimensione paradigmatica», «sintattica» e «semiotica» che Lefebvre mette a punto nel suo testo *Linguaggio e società* del 1966; mentre la seconda è più di ordine fenomenologico per la centralità conferita alla percezione nel vissuto ed è ricalcata sulla distinzione di Merleau-Ponty, tra «spazio fisico» e «spazio vissuto».<sup>138</sup> Secondo Simona de Simoni, infatti, se da una parte la spazialità lefebvrina vuole indicare un'esperienza "controllata" dalla scienza (nella forma di una conoscenza astratta in cui si esprimono le diverse forme di potere coinvolte nell'organizzazione spaziale e che corrisponde alla «rappresentazione dello spazio»); dall'altra, essa apre a una dimensione onirica, mitica e popolata di spettri che sembra alludere a una sorta di inconscio sociale.<sup>139</sup> Per quanto parzialmente mutuata da altre correnti di pensiero, la dialettica «tridimensionale»<sup>140</sup> ideata da Lefebvre, rendendo conto della complessità dell'agire sociale, rivela un'originalità particolare, sia per le venature esplicitamente materialistiche che per l'attenzione, di matrice nietzscheana, per gli «aspetti clandestini e sotterranei»<sup>141</sup> che percorrono l'agire. Avvicinando lo sguardo alle diverse dimensioni della terna lefebvrina, infatti, è utile sottolineare come per «pratica spaziale» l'autore si riferisca sia alla produzione che alla riproduzione, alludendo a tutte le pratiche e le connessioni tramite cui la totalità della società si riproduce, individualmente e collettivamente:

«La pratica spaziale, che ingloba produzione e riproduzione, luoghi specifici e insiemi spaziali propria ogni formazione sociale, e che garantisce la continuità in una relativa coesione. Questa coesione implica, per quanto riguarda lo spazio sociale e il rapporto di ogni

---

di Soja sulla triade spaziale lefebvrina su autori come Rob Shields e Stuart Elden (Si veda: R. Shields, *Lefebvre. Love and struggle*, op. cit., p. 120; S. Elden, *Understanding Henri Lefebvre*, op. cit., p. 37).

<sup>138</sup> Per una ricostruzione della genesi delle triadi concettuali in tutto il pensiero lefebvrino si veda: C. Schmid: *Lefebvre's theory on the production of space*, in S. Kipfer, C. Schmid, K. Goonewardena, R. Milgrom (a cura di) *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, op. cit., p. 27-45.

<sup>139</sup> Si veda S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche*, op. cit., p. 135.

<sup>140</sup> C. Schmid: *Lefebvre's theory on the production of space*, in S. Kipfer, C. Schmid, K. Goonewardena, R. Milgrom (a cura di) *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, op. cit., p. 27-45.

<sup>141</sup> H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, op. cit., p. 54.

membro di tale società con il proprio spazio, una certa *competenza* e al tempo stesso una certa *performance*».<sup>142</sup>

Tale spazio, in virtù della propria coincidenza con la totalità della vita sociale coincide con la vita quotidiana nella realtà urbana: comprende luoghi di lavoro, abitazioni e le comunicazioni infrastrutturali e informazionali che intercorrono tra le diverse dimensioni. Quest'ultime, per quanto connesse, celerebbero «la separazione più profonda»<sup>143</sup>, dovuta al paradosso di una spazialità omogenea, ma sempre più frammentata la cui esperienza quotidiana è condensata nella vita dell'abitante delle *Habitations Loyer Modéré*, assunta ora a cifra della modernità. L'attenzione per la dimensione minuta dell'abitazione tuttavia non si traduce in un'esclusione analitica delle infrastrutture quali, ad esempio, autostrade e politiche degli spazi aerei.<sup>144</sup> La pratica spaziale neo-capitalista, infatti, si caratterizzerebbe per una continuità tra i luoghi del lavoro, dello svago e della vita privata che, per quanto non necessariamente coerente, si rivela coesa nella misura in cui riesce a garantire la perpetuazione della dinamica sfruttamento lavorativo-riproduzione dei rapporti di produzione. Per Lefebvre, l'organizzazione simultanea dei luoghi del lavoro e di quelli del non-lavoro costituisce il tratto caratteristico della spazialità fordista tesa all'avviamento riproduttivo di tutti gli aspetti della vita quotidiana. Da questo punto di vista, l'abitante periferico delle HLM è emblematico perché incarna tutti questi processi: razionalizzazione dell'abitare, passivizzazione del tempo libero direzionato al consumo, espulsione dal centro della città. È il rovescio dell'esistenza luminosa della nuova borghesia che oltre al centro cittadino detiene il «privilegio di possedere il tempo».<sup>145</sup> La massa, infatti, secondo una bella citazione lefebvrina, è soggetta a vincoli materiali sconosciuti alle *élites* dominanti: «alloggia spontaneamente nelle città satelliti, nelle periferie pianificate, nei ghetti più o meno "residenziali". La massa dispone solo di uno spazio misurato con cura; il tempo le sfugge».<sup>146</sup>

---

<sup>142</sup> Ibidem.

<sup>143</sup> Ivi, p. 59.

<sup>144</sup> Si veda anche C. Butler, *Henri Lefebvre spatial politics, everyday life and the right to the city*, op. cit., pp. 40-41.

<sup>145</sup> H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, op. cit., p. 116.

<sup>146</sup> Ibidem.

Il secondo concetto enunciato da Lefebvre è quello di «rappresentazione dello spazio» che corrisponde, sul piano fenomenologico, a quello di «spazio concepito». Inevitabilmente connessa ai rapporti di produzione, esso indica la sussunzione del sapere da parte capitalistica per cui segnali, codici, relazioni, veri e propri supporti della produzione, contribuiscono a garantire una visione unitaria e coerente della spazialità. La «rappresentazione» coincide con il raggio di azione degli «esperti, dei pianificatori, degli urbanisti, dei tecnocrati specializzati, di certi artisti dall'atteggiamento più o meno scientifico, che identificano il vissuto con il percepito e con il concepito».<sup>147</sup> Leggi, moduli e canoni – nella loro versione ufficializzata – concorrono all'esclusione degli altri componenti dello spazio sociale, imponendosi come spazio dominante (o modo di produzione) dell'intera società: la rappresentazione spaziale, dunque, «ha saputo fondere ideologia e conoscenza all'interno di una pratica (sociale-spaziale)»<sup>148</sup> riduzionista, astratta e formalizzata che scalza le contraddizioni della vita quotidiana.<sup>149</sup>

L'ultimo tassello della “trinità” lefebvrina indica invece lo «spazio di rappresentazione» al quale corrisponde lo «spazio vissuto», definito dagli abitanti e dagli utenti nella loro vita quotidiana:

«*gli spazi di rappresentazione*, cioè lo spazio *vissuto* attraverso le immagini e i simboli che l'accompagnano, spazio degli «abitanti» e degli «utenti», ma anche di certi artisti e forse anche di coloro che descrivono e sono convinti di descrivere soltanto: gli scrittori, i filosofi. È lo spazio dominato, dunque, subito, che l'immaginazione tenta di modificare e di occupare. Esso ricopre lo spazio fisico utilizzando simbolicamente i suoi oggetti. Gli spazi di rappresentazione tendono dunque (con le stesse riserve precedenti) verso sistemi più o meno coerenti di simboli e segni non verbali».<sup>150</sup>

Se le «rappresentazioni degli spazi» detengono un rapporto privilegiato con il potere, gli «spazi di rappresentazione» alludono alla fitta trama di resistenze che si vi si oppongono.

---

<sup>147</sup> H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, op. cit., p. 59.

<sup>148</sup> Ivi, p. 65.

<sup>149</sup> C. Butler, *Henri Lefebvre spatial politics, everyday life and the right to the city*, op. cit., p. 41.

<sup>150</sup> H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, op. cit., p. 59.



Mentre i primi sostengono una scienza astratta e disincarnata funzionale alla gestione del quotidiano, i secondi hanno a che vedere con tutte quelle manifestazioni – artistiche, culturali, filosofiche – capaci di riattivare un’immaginazione politica nuova. I simboli qui proposti, infatti, si riferiscono a pratiche di resistenza creative che ambiscono a costituirsi come fondamenta per la costruzione di un’organizzazione spaziale *altra* rispetto a quella dominante; tentativi di riappropriazione di spazi e tempi che vanno pensati come mutamenti di rotta rispetto alla pratica spaziale di una società. «Più vissuti che pensati»<sup>151</sup>, essi corrispondono a luoghi periferici da cui dovrebbe iniziare la lotta per la liberazione dello spazio. Rispetto all’astrattezza mortifera del capitalismo, queste strade sono vive: tendono a dispiegarsi in una geografia passionale che prevede un centro – Ego, camera da letto, abitazione, piazza, chiesa, cimitero – indicando una pluralità di situazioni vissute che sfuggono volutamente ogni coerenza o coesione. Tali luoghi:

«intrisi di immaginario e di simbolismo, hanno come origine la storia quella di un popolo, o quella di un individuo appartenente a quel popolo. Gli etnologi, gli antropologi, gli psicanalisti studiano, che lo sappiano o no, questi spazi di rappresentazione; il più delle volte dimenticando di confrontarli con le rappresentazioni dello spazio che coesistono, si accordano, interferiscono con essi, trascurando in questo modo ancora di più la pratica spaziale».<sup>152</sup>

Si tratta dunque di uno spazio agito che letteralmente «si vive, si parla»<sup>153</sup> declinandosi affettivamente e temporalmente secondo modalità impreviste: «è direzionale, situazionale, relazionale, poiché esso è essenzialmente qualitativo, fluido, dinamizzato».<sup>154</sup> Un esempio di questi contro-discorsi potrebbe rintracciarsi nelle ristrutturazioni spaziali delle comunità dell’America Latina, dove dalle *favales* si è assistito alla messa in campo progettuale di forme alternative di organizzazione socio-spaziale capaci di ridiscutere la morfologia degli assetti istituzionalizzati. Ciò che James Holston, ad esempio, in relazione ai processi di lotta alla marginalizzazione delle periferie

---

<sup>151</sup> Ivi, p. 62.

<sup>152</sup> Ibidem.

<sup>153</sup> Ibidem.

<sup>154</sup> Ibidem.

di Rio de Janeiro, ha rubricato sotto il termine di «cittadinanza insorgente»<sup>155</sup>, alludendo a un fermento che per quanto fluido, mobile e non immediatamente ascrivibile alla lotta di classe, aprirebbe a un cambiamento in grado di riconfigurare, in termini maggiormente democratici, i confini della cittadinanza stessa. Su questo punto, a mio parere, le sue analisi si muovono nella direzione aperta da Lefebvre contribuendo a completarla. I due autori comunicano su più livelli: il primo è quello di un radicamento quotidiano e dialettico del discorso che, riferendosi a una superficie di tensioni e di conflitti, esprime un modo di vivere alternativo al capitale; il secondo è relativo alla dimensione contestataria rispetto ai piani del capitalismo; il terzo riguarda la valorizzazione della differenza come punto di partenza di possibilità politiche future. Secondo Holston, infatti, dalle periferie «*autoconstrução*»<sup>156</sup>, si assisterebbe a continui tentativi di resistenza alla marginalizzazione che, declinandosi in termini di interesse, di reddito e di proprietà costituiscono il terreno di coltura di una cittadinanza nuova.<sup>157</sup> Da questa prospettiva, il legame che gli «spazi di rappresentazione» intrattengono con «lo spazio vissuto» è di tutta evidenza. Essi, infatti, indicando lo sviluppo di un sapere contro quello veicolato dal capitalismo e le nuove pratiche di riconfigurazione spaziale, tendono a innescare un processo trasformativo totale. La centralità conferita al corpo, inoltre, i cui ritmi costituiscono un nucleo elementare e resistente alla colonizzazione della vita quotidiana, rappresenta un punto di incontro importante tra le due dimensioni. Anticipando in parte lo studio sulla ritmo-analisi, Lefebvre riconosce alla corporeità un'importanza strategica fondamentale:

---

<sup>155</sup> Si veda J. Holston, *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*, Princeton University Press, 2008.

<sup>156</sup> Per un inquadramento rispetto al lavoro di J. Holston si veda un discorso tenuto al Centro di Cultura Contemporanea di Barcellona il 13 dicembre 2007 nella sessione «periferie urbane»: J. Holston, *Insurgent citizenship in an era of global urban peripheries*, reperibile al link: <http://www.publicspace.org/ca/text-biblioteca/eng/b001-insurgent-citizenship-in-an-era-of-global-urban-peripheries>. Si veda anche J. Holston, *The modernist city*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989;

<sup>157</sup> Pur rubricando il discorso in termini di «diritto alla città» si veda rispetto a questa nuova cittadinanza urbana proveniente dalle periferie brasiliane: L. Earle, *Transgressive Citizenship and the Struggle for Social Justice, The right to the city in São Paulo*, London, Palgrave Macmillan, 2017. Per una panoramica generale del diritto alla città nel sud del mondo si veda: T. Samara, S. He, G. Chen, (a cura di), *Locating Right to the City in the Global South*, London-New York, Routledge, 2012.

«(...) il corpo carnale (spazio-temporale) si ribella, e non si tratta di un ritorno alle origini, all'arcaico, al dato antropologico; si tratta dell'attualità del «nostro» corpo, assorbito, frantumato dall'immagine, disprezzato e, ancor più che disprezzato, omissivo. Non è né una ribellione politica, sostituto della rivoluzione, né una rivolta del pensiero, dell'individuo, della libertà; è una rivolta elementare e mondiale che non cerca il proprio fondamento teorico, ma vuole ritrovarlo e riconoscerlo attraverso la teoria, e che soprattutto domanda alla teoria di non occultarglielo, di non ostruire il passaggio».<sup>158</sup>

Il corpo infatti rileva per la sua capacità di mantenere le differenze, l'alternanza di ciclico e lineare, contro il tentativo capitalista di portare la divisione del lavoro fino all'interno dei lavoratori stessi, sottomettendo movimenti e gesti a un «determinismo lineare severamente controllato».<sup>159</sup> Lefebvre approfondisce queste tematiche nel testo, pubblicato postumo *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des rythmes*.<sup>160</sup> In questo studio, ancora in forma embrionale, la coppia Lefebvre-Régulier sviluppa alcune tematiche già affrontate ne *La produzione dello spazio*, quali, appunto, la centralità del corpo, la temporalità e la vita quotidiana. In particolare, rispetto al *focus* precedente sullo spazio, quest'opera tende a privilegiare la costruzione di una concezione non-lineare del tempo. Servendosi di una molteplicità di riferimenti culturali che spaziano dalla filosofia alla pittura, dalla musica classica a quella atonale contemporanea (a ribadire l'insofferenza per le distinzioni disciplinari nette), i due autori si propongono di fondare una nuova scienza basata sulla conoscenza del ritmo e delle sue molteplici declinazioni: biologiche, psicologiche, sociali. Punti di partenza imprescindibili per uno studio di questa portata sono i lavori di Bachelard e, di riflesso, i testi del filosofo portoghese Lucio Alberto Pinheiro dos Santos, ideatore della locuzione «ritmo-

---

<sup>158</sup> H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, op. cit., p. 202. Per una lettura femminista della centralità conferita da Lefebvre al corpo si veda: S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche*, op. cit. pp. 163-206.

<sup>159</sup> H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, op. cit., p. 205.

<sup>160</sup> H. Lefebvre, C. Régulier, *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des rythmes*, Paris, Syllepse, 1992.

analisi». <sup>161</sup> Il progetto di questo periodo tenta di affrontare, a un livello più alto di argomentazione, una tematica già in parte esplorata in diversi passaggi sia della *Critica* che de *La produzione dello spazio*: quella del rapporto tra corpo e capitalismo. L'appropriazione, scrive la coppia riferendosi a uno «spazio del piacere» come luogo naturale appropriato da individui che ne modificano i connotati «secondo i propri bisogni e le proprie possibilità» <sup>162</sup>, «non si compie in funzione di un gruppo immobile, famiglia, villaggio o città; il tempo vi è incluso, e l'appropriazione stessa non può essere compresa senza i tempi, i ritmi della vita». <sup>163</sup> Ogni società infatti si distingue per una configurazione spaziale e temporale specifica che comprende codici gestuali, norme igieniche e sessuali, organizzazione del lavoro ecc. Nella modernità, in particolare, la scansione di tali ritmi avviene tramite la definizione stringente di orari, spostamenti e luoghi propri dell'organizzazione «urbano-statale-capitalistica» modellati sulla predominanza generalizzata della forma merce. Lo spazio-tempo che ne deriva è determinato dagli scambi: «il quotidiano si stabilisce, creando delle esigenze di orario, di trasporto, in breve un'organizzazione ripetitiva». <sup>164</sup> Nonostante la logica ferrea di tali rapporti, il ritmo, in virtù del legame privilegiato che intrattiene con il corpo, manterrebbe un'alternanza tra ciclico e ripetitivo ineliminabile. Da questo punto di vista, a dispetto dei continui tentativi di sussunzione capitalistica, esso non corrisponde mai a un processo meccanico e ipostatizzato una volta per tutte, ma comporta un'interazione continua tra costrizioni sociali ed esigenze fisiologiche dettate dal sonno, dai pasti, dalla veglia. Variabili che, a loro volta, dipenderebbero dal grado di accelerazione sociale di ogni singola società a sua volta connesso al rapporto con l'innovazione tecnologica che determina l'efficienza dei trasporti e delle infrastrutture.

---

<sup>161</sup> L. A. Pinheiro dos Santos, *La rythmanalyse, Rio de Janeiro*, Société de Psychologie et de Philosophie, 1932; Si veda anche G. Bachelard, *Dialectique de la durée*, Paris, Boivin, 1936; trad. it. a cura di D. Mollica, *Dialettica della durata*, Milano, Bompiani, 2010. Si veda lo studio di G. Gurvitch dedicato alla molteplicità dei tempi sociali: G. Gurvitch, *La Vocation acutelle de la sociologie. Antécédents et perspectives*, Paris, Puf, 1963; trad. it. a cura di S. Cernuschi, *La vocazione attuale della sociologia*, Bologna, Il Mulino, 1965.

<sup>162</sup> H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, op. cit., p. 169.

<sup>163</sup> Ivi, p. 170.

<sup>164</sup> Ibidem.

«(...) il corpo unisce il ciclico e il lineare: i cicli del tempo, dei bisogni, dei desideri, e la linearità dei gesti: del camminare, della prensione, della manipolazione delle cose, degli strumenti materiali e astratti. Il corpo vive nel continuo rinvio dall'uno all'altro, nella loro differenza vissuta e non pensata. Non è forse il corpo che inventa cosa nuove attraverso il ripetitivo, dal momento che sa mantenere all'interno del ripetitivo stesso la differenza?»<sup>165</sup>

Contro l'astrazione moderna che mira a regolare ogni aspetto del rapporto con il corpo e la tradizione occidentale che lo misconosce, la coppia Lefebvre-Régulier propende per una valorizzazione della «capacità inventiva»<sup>166</sup> che gli è connaturata. Nella complessità di ritmi che lo attraversano e nella loro analisi concreta, infatti, essi intravedono la possibilità di definire una «pedagogia dell'appropriazione»<sup>167</sup> sia del corpo che dello spazio. In virtù della mediazione (intesa secondo l'accezione triplice di strumento, luogo e intermediario) dei ritmi, lo spazio-tempo infatti si costituirebbe nuovamente come “luogo animato”, estensione di quello del corpo. Una proposta, questa, che consentirebbe di porre fine alla spaccatura alienata e alienante tra dimensione pubblica e dimensione privata; tra i ritmi nascosti legati a bisogni psico-fisici quali il sesso, il gioco, il sonno e quelli esibiti dal progredire incessante delle lancette dell'orologio e che, in ultima istanza, rispondono all'imperativo: «il tempo è denaro!». Questa scissione soggettiva, tratto caratteristico della modernità capitalistica messo in luce già nel primo volume della *Critique de la vie quotidienne*, condurrebbe a una sorta di nevrosi dovuta all'alternanza esasperata tra la *routine* e il bisogno di evasione. Tale allontanamento dalla dimensione più festosa della vita quotidiana per Lefebvre andrebbe analizzato proprio a partire dalle sovrapposizioni ritmiche che si esplicano su un piano sia soggettivo che oggettivo.<sup>168</sup> Ogni società infatti si distinguerebbe per una «poliritmia» che può assumere tratti di consonanza assoluta, («isoritmia»), tratti armonici di accordo («euritmia») e tratti

---

<sup>165</sup> Ivi, p. 204.

<sup>166</sup> Ivi, p. 205.

<sup>167</sup> Ivi, p. 206.

<sup>168</sup> Basti pensare alle osservazioni pionieristiche lefebvrine del primo volume della *Critica della vita quotidiana* sulla crescente passivizzazione del tempo libero al quale, tuttavia, si accompagna la ricerca dello shock individuale, della fuga, dell'evasione

fortemente discordanti legati a una condizione patologica della società («aritmia»). La prima situazione indica un livello astratto, la seconda coincide con uno stato di normalità e l'ultima con un livello di squilibrio altamente conflittuale.<sup>169</sup> Per quanto riguarda il piano soggettivo, invece, Lefebvre mette in luce la sofferenza corporea relativa all'affermazione di una dimensione puramente quantitativa del tempo. Ad aggravare ulteriormente il quadro, una sorta di accettazione passiva che, nonostante la violenza implicita all'allineamento della vita alle costrizioni della merce, lo maschererebbe con una parvenza di "naturalità" per cui il tempo della ripetizione appare come l'unico possibile.<sup>170</sup> Il capitale, infatti, pur muovendosi secondo un ritmo incessante di produzione e distruzione che coinvolge, trasversalmente, tutti gli aspetti dell'esistenza, rivelerebbe una capacità inedita di simulazione della vita: «Il capitale non costruisce. Produce. Il capitale non edifica; si riproduce. Simula la vita. Produzione e riproduzione tendono a coincidere in ciò che è uniforme».<sup>171</sup> Se il ritmo imposto dal capitalismo, comporta un'azione nociva trasversale a tutti gli aspetti del quotidiano, la trasformazione di questo stesso quotidiano non potrebbe esimersi da un progetto di liberazione del tempo. In questo senso, lo studio sulla ritmo-analisi, senza dare adito ad alcuna nostalgia passatista, ma proponendosi un'indagine critica del ritmo in vista della sperimentazione di nuove forme di spaziotemporali, costituisce l'ultimo tassello della *Critica della vita quotidiana* inaugurata negli anni Quaranta. Al progetto ambizioso di una conoscenza globale dei ritmi della modernità viene ascritta infatti una funzione terapeutica fondata sull'ascolto del loro brusio più ordinario. A tale proposito, Lefebvre, tracciando un parallelo con la figura dello psicoterapeuta, auspica la formazione di una nuova professionalità, quella del «ritmo-analista» il cui ambito di intervento riguarda la totalità del corpo, nella sua dimensione sia psicologica che fisiologica. Come ho tentato di mettere in rilievo nelle pagine precedenti, la «ritmo-analisi» persegue l'«euritmia» non solo delle singole parti del corpo umano, ma anche di quest'ultimo in relazione all'ambiente prodotto, e in particolare quello urbano, auspicando un cambiamento sia

---

<sup>169</sup> H. Lefebvre, *Éléments de rythmanalyse*, op. cit., p. 29.

<sup>170</sup> Si veda anche E. P. Thompson, «Time, Work-discipline and Industrial Capitalism», Past and Present, 38(1967); trad. it. *Tempo, disciplina del lavoro e capitalismo industriale* in E. P. Thompson, *Società patrizia, cultura plebea*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 3-55.

<sup>171</sup> Ivi, p. 73, traduzione mia.

soggettivo che oggettivo: all'accordo "sano" dei ritmi del corpo, corrisponde l'accordo "sano" dei ritmi cittadini.<sup>172</sup>

#### 4.4 Contro l'omogeneità del capitalismo: «spazio differenziale» e «differenza»

Ne *La produzione dello spazio*, Lefebvre, dopo aver sviscerato le questioni centrali riguardo alla dialettica e alla teoria unitaria dello spazio sociale, procede a una genealogia dello spazio volta a metterne in luce genesi storica: «Se c'è produzione e un processo produttivo di spazio, c'è storia»<sup>173</sup>, riferendosi all'idea di base che ogni epoca storica abbia prodotto la propria concezione dello spazio. Procedendo a un'analisi fenomenologica delle sue manifestazioni – dalle sue origini prevalentemente agropastorali, passando per l'unità di pensiero e azione dell'antica Grecia degenerata nella razionalità spaziale e giuridica dell'antica Roma, lo sgretolamento dell'«utopia benefica e luminosa»<sup>174</sup> della Chiesa a favore dell'emergere degli Stati nazionali, fino alla completa formalizzazione dello «spazio astratto» come processo caratteristico del XX secolo –, Lefebvre tenta di individuare nuovi concetti capaci di rendere conto di queste trasformazioni. Muovendosi tra l'antropologia e l'economia politica, egli si incammina lungo la traccia inaugurata da *Il diritto alla città* e *La rivoluzione urbana* dove abbozza i concetti di «rurale», «industriale» «urbano», riferendoli alla genesi, lo sviluppo e all'esplosione della città tradizionale occidentale. Modulando lo sguardo su una realtà più ampia, l'autore introduce una nuova terna concettuale – «spazio assoluto», «spazio astratto» e «spazio differenziale» – che, pur includendola, trascende la distinzione precedente. Il primo si svilupperebbe a partire dalle comunità rurali pre-capitalistiche, il secondo tende a coincidere con la società industriale di matrice fordista e il terzo con le potenzialità politiche inscritte nel processo di urbanizzazione in corso. Tale ricostruzione unitaria della spazialità tende a prediligere un modello epistemico e politico di tipo visuale che approda a una concezione dello spazio della modernità come «spazio fallico-video-

---

<sup>172</sup> Si veda: P. Milchon, «L'eurythmie comme utopie urbaine», *Rhythmos* rivista on-line, 5 mars 2012, reperibile al link: <http://rhuthmos.eu/spip.php?article529>.

<sup>173</sup> H Lefebvre, *La produzione dello spazio*, op. cit., p. 66.

<sup>174</sup> Ivi, p. 253.

geometrico», volendo indicare con il primo termine il rapporto tra verticalità e potere di cui l'architettura moderna è l'esempio principe:

«L'orgogliosa verticalità della case-torri, degli edifici pubblici e, in particolar modo, di quelli statali, inserisce nel quadro visivo un'arroganza fallica, o meglio fallocratica, che si mostra e si esibisce perché in essa ogni spettatore percepisce l'autorità. La verticalità e l'altezza hanno sempre rappresentato spazialmente la presenza di un potere capace di violenza».<sup>175</sup>

Il secondo termine, invece, sulla scia debordiana, allude alla passivizzazione del cittadino, la cui partecipazione è ridotta a mera dimensione visuale, mentre lo «spazio geometrico» è rivolto polemicamente contro la concezione binaria e razionalista della spazialità cartesiana.<sup>176</sup> Nonostante la distinzione secca dei diversi piani di sviluppo spaziale, Lefebvre mette in guardia contro un'interpretazione riduttiva e progressiva delle loro combinazioni. La genealogia messa in campo in quest'ambito infatti, proseguendo la linea di tendenza inaugurata dagli studi sul quotidiano rivolta a un'integrazione del marxismo sul piano della temporalità, non ricalca uno schema progressivo dei diversi stadi che, di contro, si sovrappongono. Da questa prospettiva, il passato non è mai relegato a una dimensione sterile e non più operativa posta al di fuori della modernità, ma agisce nel presente discutendolo continuamente.<sup>177</sup> Se è vero che lo spazio assoluto delle società pre-capitalistiche si caratterizzava per un potere detenuto dalle autorità sacre delle forze naturali mentre lo spazio astratto si distingue per un potere radicato nella figura impersonale dello Stato, i due piani non sono mai completamente disgiunti.

«Un po'ovunque, nelle varie società, lo spazio assoluto si carica di sensi che non si indirizzano all'intelletto, ma al corpo mediante minacce, sanzioni, emozioni. È uno spazio «vissuto» e non pensato, spazio di rappresentazione più che rappresentazione dello spazio, il cui prestigio si attenua e scompare nel momento in cui viene pensato

---

<sup>175</sup> H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, op. cit., p. 113.

<sup>176</sup> Ivi, p. 70.

<sup>177</sup> Per uno sviluppo di questi temi si veda: M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Milano, Jaca Book, 2011; M. Tomba, A. Vertova, *Spazi e tempi del capitale*, Milano, Mimesis, 2014.



(...) Ma anche così attenuato, lo spazio assoluto conserva i suoi tratti essenziali. Per coloro che lo circondano è lo spazio vero, lo spazio della verità, delle sue improvvise apparizioni (che distruggono le apparenze, cioè gli altri tempi e gli altri spazi. Vuoto o pieno è uno spazio iperattivato, ricettacolo e stimolo di energie sociali e di forze naturali).<sup>178</sup>

Lo «spazio astratto» pertanto, nonostante la sua identificazione con un luogo manipolato in cui «il vissuto è schiacciato, il pensato sovrasta. La storia si vive come nostalgia, la natura come rimpiante. L'orizzonte è alle spalle»<sup>179</sup>, contiene delle contraddizioni specifiche che ne chiamano la dissoluzione. Per quanto l'alleanza tra sapere acritico violenza, burocrazia e capitalismo, abbia rivelato la sua solidità, quest'ultimo rimarrebbe attraversato da vecchie e nuove contraddizioni per cui la prospettiva della «terra bruciata»<sup>180</sup> non costituisce necessariamente «l'ultimo baluardo della vitalità irriducibile».<sup>181</sup> La riproduzione dei rapporti di produzione, infatti, muovendosi secondo un doppio processo di dissoluzione di rapporti esistenti e nascita di nuovi rapporti, condurrebbe all'affermazione di una nuova spazialità: lo «spazio differenziale».<sup>182</sup> Se lo spazio astratto si caratterizza per un processo simultaneo di omogeneità e frantumazione – è omogeneo perché abolisce le differenze e impone la logica feticista della merce ed è frantumato perché risponde agli imperativi della divisione del lavoro –, lo spazio differenziale è portato ad agire secondo una duplice mossa di ricongiunzione e distinzione:

«Esso ricongiungerà dunque ciò che lo spazio astratto ha disgiunto: le funzioni, gli elementi e i momenti della pratica sociale, porrà fine alle localizzazioni che spezzano l'unità del corpo (individuale e sociale), del corpo dei bisogni, del corpo della conoscenza. Al contrario, distinguerà quello che lo spazio astratto tendeva a confondere, ad esempio, la riproduzione sociale e la genitalità, il piacere e la fecondità biologica, i

---

<sup>178</sup> H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, op. cit., p. 235.

<sup>179</sup> Ivi, p. 70.

<sup>180</sup> Ivi, p. 71.

<sup>181</sup> Ibidem.

<sup>182</sup> Ivi, p. 72.

rapporti sociali e i rapporti familiari (quando invece una differenziazione sempre più indispensabile li separa, per cui lo spazio del piacere, se riuscirà a prodursi, non avrà niente in comune con gli spazi funzionali, e soprattutto quello della genitalità: cioè delle cellule familiare e della loro distribuzione in scatole sovrapposte, gli edifici «moderni», le «torri», i «complessi urbani», ecc.)»<sup>183</sup>

A livello più generale, l'indicazione lefebvrina di uno «spazio differenziale» esprime l'esigenza di una dimensione qualitativa della vita che rifiuta il suo appiattimento sulla dimensione ripetitiva e riproducibile dello spazio istituzionale, individuando un luogo non-cumulativo in cui ritrovare gioie, desideri e differenze negati dalla produzione allargata. Per quanto le differenze – alle quali Lefebvre negli anni Settanta attribuisce un ruolo strategico fondamentale – si muovano sotterraneamente e non cessino di cospirare, la spazialità moderna tenderebbe infatti alla promozione seriale di un soggetto privo di qualità, estrinsecazione ubbidiente della configurazione spazio-temporale del capitalismo. Nonostante la produzione dell'autore si caratterizzi per un'attenzione costante alla differenza – che si esprime a mio parere nel tentativo di conferire uno spessore politico ed epistemico all'eterogeneità della vita quotidiana tramite l'elaborazione di un piano conoscitivo “multilivello” –, egli giunge a definirne lo statuto in un testo del 1970: *Le manifeste différentialiste*.<sup>184</sup> La spinta verso una teorizzazione compiuta della differenza è legata all'esplosione dei movimenti sociali degli anni Settanta che inducono Lefebvre a un nuovo aggiornamento dell'agenda rivoluzionaria. Rubricando le lotte in termini di differenza, egli insiste sulla necessità di moltiplicare le divergenze, tanto in termini conoscitivi che politici: «cambiare la vita quotidiana, bloccare il rullo compressore dell'omogeneizzazione, cioè *differire*»<sup>185</sup> le nuove/vecchie parole d'ordine. In questo periodo, nello scenario della produzione e della riproduzione dei rapporti sociali, Lefebvre registra l'esplosione, in diverse parti del globo terrestre, di una «lotta per la differenza» capace di riattivare quell'«umano» evocato sin dalle prime pagine della *Critica della vita quotidiana*:

---

<sup>183</sup> Ivi, p. 72.

<sup>184</sup> H. Lefebvre, *Le manifeste différentialiste*, Paris, Gallimard, 1970, trad. it. a cura di F. Giaffreda, *Il manifesto differenzialista*, Bari, Dedalo, 1980.

<sup>185</sup> H. Lefebvre, *Il manifesto differenzialista*, op. cit., p. 60.

«In maniera convulsiva, attraverso tormenti, l'essere mondiale di ciò che chiamiamo ancora «l'uomo» o «l'umano», entra nel mondo delle differenze. Non vi entra come in un paese già modellato, in un paesaggio sconosciuto, in un'opera incompiuta. In ciò che riguarda il differenziale, scoperta e creazione vanno insieme».<sup>186</sup>

Come ho tentato di mostrare nel corso di questo lavoro, l'attenzione lefebvrina per le diverse forme del vivere sociale non è mai fine a se stessa, ma sempre orientata e direzionata, per cui il «differenzialismo» qui proposto deve intendersi come tentativo di costruzione teorica-politica di uno scenario *altro*, alternativo tanto al dirigismo statale che al neo-liberalismo. Riprendendo alcuni snodi cruciali per la critica della vita quotidiana, Lefebvre mostra come la priorità assoluta accordata all'economico – sapientemente sostenuta da una classe e un'azione politica statale oppressiva e repressiva e da un occultamento ideologico dei meccanismi dello sfruttamento – avrebbe portato, sia da parte socialista che da parte capitalista, a un impoverimento dei rapporti sociali. Da questa prospettiva, dunque, *differire* comporta la proposta di un modello di sviluppo “fedele” alla vita quotidiana:

«Lo sviluppo, restituito nella sua pienezza, implica un arricchimento, una complessificazione *non ridotta* dei rapporti sociali. Esso è (non può dirsi che) qualitativo, in quanto suppone creazione di forme della vita sociale, di «valori», di idee, di modi di vivere, di stile. In una parola, di differenze».<sup>187</sup>

Simona de Simoni ha lucidamente evidenziato infatti come l'opposizione tra crescita quantitativa e sviluppo qualitativo non sia costruita sul modello della decrescita del “socialismo impoverito”, ma sia legata alla diffusione di nuovi bisogni sociali mappabili a partire dall'osservazione analitica dell'ordinario.<sup>188</sup> Se è vero che «rivoluzione e

---

<sup>186</sup> Ibidem.

<sup>187</sup> Ivi, p. 23.

<sup>188</sup> S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche*, op. cit., p. 159.

creazione vanno di pari passo»<sup>189</sup>, questa creatività non potrebbe che rintracciarsi in una prassi vissuta dalla quale trarre nuove forme e concetti; una «via», questa, che «non si impone, si propone».<sup>190</sup> Pur esistendo da sempre a livello di «particolarità», le differenze dovrebbero ancora imporsi su un piano concettuale. Secondo Lefebvre, mentre le prime tendono a designare dei fatti naturali elementari legati a circostanze localmente definite, le seconde denotano un'esperienza socialmente definita che comporta una possibilità di comprensione e di confronto: la «differenza percepita, concepita, parlata scritta»<sup>191</sup>. La sua genesi concettuale, pertanto, proverrà «non soltanto dal pensiero logico, ma da vie diverse, quella della storia, quella dei molteplici drammi dell'azione»<sup>192</sup> che le conferiranno contenuto e spessore. Rifiutando qualsiasi definizione aprioristica e astratta, dunque, le differenze lefebvriane indicano un divenire-*altro*, un processo creativo in corso che si definisce tramite una progettualità contraria al potere omogeneizzante del capitale. Quest'ultimo, infatti, promuoverebbe una riduzione generalizzata che si esplicita su più livelli: riduzione del conoscere a mera conoscenza; riduzione di atti e situazioni alla dimensione debordiana della spettacolarizzazione; riduzione, tramite l'eliminazione dell'immaginario utopico e della trasgressione, del possibile al probabile; riduzione del rischio all'aleatorio (legato al «momento» e alla necessità di previsione che comporta sempre l'assunzione del rischio del fallimento); riduzione della differenza all'indifferente, al ripetitivo (del complesso al semplificato, del plurale al monotono, di ciò che dà piacere al noioso).<sup>193</sup> Un processo, questo, che Lefebvre nell'ultimo volume della *Critique de la vie quotidienne* riconduce al «modernismo» come operazione riduttrice su larga scala in grado, tramite la sapiente combinazione tra schemi e ideologie, di occultare la propria azione:

«Il «modernismo» contiene il progetto riduttore e lo dissimula nel funzionamento stesso degli schemi riduttori (sistematizzazione, quantificazione, simulazione) e delle ideologie riduttrici (formalismo,

---

<sup>189</sup> H. Lefebvre, *Il manifesto differenzialista*, op. cit. p. 23.

<sup>190</sup> Ivi, p. 28.

<sup>191</sup> Ibidem. Su questo punto si veda anche: H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, vol. III, op. cit., p. 111.

<sup>192</sup> Ibidem.

<sup>193</sup> Ivi, p. 59.

funzionalismo, strutturalismo). Esso lo copre perfino sotto nobili preoccupazioni che passano per «valori»: comunicare, ordinare. Esso dispone di uno strumento che pare sovrano: la coerenza».<sup>194</sup>

Questa rinnovata capacità di presa del capitalismo è oggetto dell'ultima *Critica della vita quotidiana* nella quale Lefebvre si interroga sull'operatività del concetto di «quotidiano» ripercorrendo le tappe fondamentali del proprio percorso intellettuale (dall'alienazione alla totalità, dal tentativo di riabilitazione della vita minuta alla messa in campo di una teoria unitaria negli anni Sessanta, dalla modernità al modernismo).<sup>195</sup> La vita minuta è ora assunta *a fil rouge* per la comprensione di una vera e propria «crisi della modernità»<sup>196</sup> che investe tutte le sue dimensioni: sociali, politiche, culturali, economiche. Il testo, infatti, prendendo atto della complessità di questi cambiamenti, ne tenta l'analisi serrata mostrando gli elementi di continuità e di discontinuità con i tratti fondanti della modernità capitalistica per come si è formata a partire dalla fine del XVIII secolo. Tale operazione, assecondando uno schema di pensiero ormai consueto, se da una parte è legata al tentativo di comprensione delle nuove modalità di programmazione della vita quotidiana (che in questo periodo, come ho evidenziato rispetto all'urbano, assumono una veste planetaria), dall'altra è rivolta all'individuazione di possibili fratture a partire dalle quali pensare il cambiamento. Di fronte alla caduta dei termini tradizionali della rivoluzione, infatti, Lefebvre riconosce alle differenze un ruolo di primo piano.<sup>197</sup> Per quanto apparentemente impenetrabile, il circuito del capitale globale sarebbe attraversato da contraddizioni e

---

<sup>194</sup> Ibidem.

<sup>195</sup> Si veda: H. Lefebvre, *Introduction à la modernité*, op. cit.

<sup>196</sup> H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, vol. III, Introduction, op. cit., p. 44.

<sup>197</sup> La proposta lefebvrina di questo periodo, infatti, di fronte allo sgretolarsi progressivo dei termini tradizionali della rivoluzione propone un progetto d'azione in cui risultano centrali: la differenza contro l'omogeneità (intesa come diritto alla differenza: tra uomo e donna, tra bambini e adulti, tra paesi, tra regioni etc.); l'unità come antidoto alla frammentazione e alla scissione e l'uguaglianza contro le gerarchie. La triade è rinforzata tramite un ruolo strategico accordato a una ridefinizione dello spazio e del tempo in termini di molteplicità dei centri, mobilità, dinamismo, della soggettività come soggetto politico collettivo e della socialità intesa come perno di lotta contro l'azione omogeneizzante dello Stato e del capitalismo. Si veda H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, vol. III, op. cit., p. 89.

discontinuità capaci, se orientate, di rivendicare un «diritto alla differenza»<sup>198</sup>, posto a fondamento di ogni diritto positivo, in grado di riunire tutte le strategie sotterranee al capitale in un orizzonte politico comune. Nella «lotta titanica tra poteri omogeneizzanti e capacità differenziali»<sup>199</sup>, Lefebvre intravede dunque la possibilità di definizione di uno scenario alternativo evocato dal concetto di «campi differenziali»<sup>200</sup> nei quali le singole differenze individuali acquisiscono senso e direzione. Contro la promozione di uno «pseudo-sapere di non-vivere»<sup>201</sup> portato avanti dalla macchina della riproduzione dei rapporti sociali di produzione, tali spazi attiverrebbero una progettualità nuova in grado di apportare nuovo contenuto e significato a quella trasformazione della vita auspicata sin dal primo volume della *Critica*.<sup>202</sup> Non a caso, la «differenza» mobilitata da Lefebvre, prima collettiva che individuale, comporta la messa in moto di un immaginario utopico che si definisce socialmente. Se nella pratica sociale i diversi «mulinelli»<sup>203</sup> dei modelli e delle istituzioni agiscono in direzione della passivizzazione dell'umano, da quella stessa pratica nascono le istanze che vi si oppongono. Non si tratterebbe di un processo pacifico o meccanico: la scelta di differire comporta un'assunzione di responsabilità e un impegno che implicano una sofferenza pari a quella subita: «o vegetare, asfissiare, marcire, morire di una morte lenta e miserevole, o constatare e protestare, aprirsi un varco, affermarsi confermando le proprie differenze».<sup>204</sup> L'affermazione, come momento decisionale, assunzione del rischio, «volontà di differire»<sup>205</sup> è fondamentale. Riprendendo il lessico

---

<sup>198</sup> H Lefebvre, *Il manifesto differenzialista*, op. cit., p. 27; «Il diritto alla differenza designa formalmente quello che può emergere dalle azioni pratiche e dalle lotte effettive: le differenze concrete. Il diritto alla differenza non dà alcun diritto, se non quelli già conquistati con una dura lotta. Tale «diritto» ha valore solo per il suo contenuto, al contrario del diritto alla proprietà, che ha valore per la sua forma logica e giuridica, principio del codice dei rapporti normali nel modo di produzione capitalistico.» (H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, op. cit., p. 377).

<sup>199</sup> Ivi, p. 30.

<sup>200</sup> Ivi, p. 92.

<sup>201</sup> Ibidem.

<sup>202</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol I, op. cit., p. 230.

<sup>203</sup> H. Lefebvre, *Il manifesto differenzialista*, op. cit., p. 92.

<sup>204</sup> Ibidem. Si veda anche S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche*, op. cit., p. 161.

<sup>205</sup> Ivi, p. 102.

del «momento» teorizzato nel secondo volume della *Critica* come scelta<sup>206</sup>, Lefebvre scrive:

«L'affermazione ancora non è altro che la volontà di differire. Essa vale per il suo lato negativo, assume dei rischi, non è più indifferente. Astratta, come nell'individualista, la volontà che non è volere, va verso il fallimento; la si può chiamare «struttura di fallimento». Questa porta in quella ciò che la minaccia: la simulazione, la cecità, la semplice ripetizione di sé. L'affermazione non cieca, non ridotta, non bloccata, varca la soglia della differenza per scoprire ciò che cerca. Per raggiungere il momento, più di un'affermazione vacillante ha dovuto ricominciare il tragitto riprendendo il progetto. Il momento (logo, istante) dello sfondamento, cioè dell'entrata in campo delle differenze è decisivo».<sup>207</sup>

La differenza, dunque, coincide con un'affermazione immediatamente politica: è la voce dell'oppressione «la ragione della rivolta e della violenza: si rischia la morte per differire».<sup>208</sup> Irrompendo come discontinuità radicale rispetto al capitalismo, essa orienta tutte le forze lentamente accumulate nella vita quotidiana esigendone la trasformazione.

La nozione di «spazio differenziale» tenta di declinare spazialmente questo slancio creatore individuando un luogo di possibile superamento della configurazione astratta della spazialità moderna. La frammentazione che le è connaturata, infatti, sviluppa un elemento instabile e conflittuale che agisce con e contro di essa. Differire, spazialmente, pertanto, comporta un tentativo di costruzione di uno spazio rinnovato che parta dall'esclusione – ciò che è diverso è da sempre escluso, insegna Lefebvre – mostrando i limiti della capacità di integrazione del capitale.<sup>209</sup> La progettazione di uno spazio *altro* radicato nella vita quotidiana riprende una prospettiva inaugurata da *La rivoluzione*

---

<sup>206</sup> «Il momento si distingue o si distacca a partire da un miscuglio o da una confusione, cioè da un'ambiguità iniziale, da una scelta che lo costituisce» (H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, op. cit., p. 394).

<sup>207</sup> Ivi, p. 103.

<sup>208</sup> Ibidem.

<sup>209</sup> Per un'attualizzazione della differenza con e contro la prospettiva inaugurata da Lefebvre si veda: A. Belli, *Spazio, differenza e ospitalità, La città oltre Henri Lefebvre*, Roma, Carocci, 2013

*urbana* in cui rivive lo spirito della Comune: non si tratta tanto di mettere in campo pratiche culturali alternative assecondando la tendenza depoliticizzante dei *Cultural Studies*, ma di incanalare le energie del quotidiano in una configurazione spaziotemporale che esige uno sfondamento dei piani del capitale. Da questo punto di vista, «differenza», «spazio differenziale», «ritmo», «urbano», «quotidiano» esprimono l'esigenza di una prospettiva teorico-politica rivoluzionaria reinventata all'altezza della complessità assunta dal sistema capitalistico globale. Poiché, ricorda Lefebvre in un passaggio de *Le droit à la ville*, «se lo spettro del comunismo non terrorizza più l'Europa»<sup>210</sup> di certo «l'immagine dell'inferno urbano che si prepara non è meno affascinante».<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, op. cit., pp. 96-97.

<sup>211</sup> Ibidem.



## Conclusioni

La lunga traiettoria lefebvriana sulla vita quotidiana – dagli anni Quaranta agli anni Ottanta – si caratterizza per un’argomentazione tortuosa, mai lineare e difficilmente scrupolosa in termini di rigore espositivo e definitorio. Spesso allusivo, Lefebvre rivela un’insofferenza malcelata per un’intransigenza concettuale – prevalentemente di matrice cartesiana e dogmatica – incapace, a suo avviso, di cogliere le fitte trame del vissuto. Da questo punto di vista, capire il suo pensiero comporta innanzitutto la comprensione dei suoi bersagli polemici: da una parte il Partito e un marxismo che reputa anchilosato su questioni inattuali e su un’interpretazione limitata dell’opera di Marx (da Georges Politzer a Louis Althusser, fino a Jean-Paul Sartre), e dall’altra le avanguardie artistiche parigine, surrealismo e dadaismo, dalle quali, dopo un periodo di frequentazione giovanile, prende le distanze perché politicamente insufficienti. Persino il connubio felice con Guy Debord non sarà destinato a durare. L’impressione che se ne ricava è quella di un percorso intellettuale che, pur prendendo le mosse dall’eterogeneità artistica e culturale della Parigi degli anni Venti – lo spettro delle conoscenze lefebvriane in quel periodo è notevole –, rimane fundamentalmente coerente e fermo sulle proprie preoccupazioni filosofiche. Molto prima dell’intuizione sulla produzione dello spazio degli anni Sessanta-Settanta che oltreoceano lo consacrerà come uno degli autori imprescindibili per chiunque tenti di un’analisi politica di questa dimensione, Lefebvre ha un’altra illuminazione: quella della vita quotidiana come luogo privilegiato di osservazione del politico, delle sue degenerazioni e delle sue possibilità. Dal periodo tormentato tra le due guerre mondiali in avanti, egli non abbandonerà mai questo piano, procedendo, in base alle urgenze del momento, a una continua rielaborazione dei suoi contorni concettuali. Nell’arco temporale di circa quarant’anni, l’ordinario è oggetto di uno sforzo di teorizzazione volto alla comprensione di una modernità in continua evoluzione. A questa dimensione, infatti, sin dal nesso dei primi anni Trenta con «la coscienza mistificata»<sup>1</sup>, Lefebvre sembra ascrivere una sorta di un ruolo “veritativo” di

---

<sup>1</sup> Si veda: N. Guterman, H. Lefebvre, *La conscience mystifiée*, op. cit.

smascheramento di processi politici, economici e sociali che, pur ambendo a una sorta di esistenza immateriale al di sopra della quotidianità stessa, si fondano sulla sua programmazione: «Il quotidiano ha il privilegio di portare il peso maggiore. Se il Potere occupa lo spazio che genera, il quotidiano è il suolo sul quale si ergono le grandi architetture della politica e della società».<sup>2</sup> Da questa prospettiva, l'analisi dell'ordinario assume una veste inedita come rivelatore dei punti di scollamento e di aderenza del sociale rispetto ai piani dello Stato. L'alienazione intesa in termini politici, già accennata dallo studio rispetto ai meccanismi di manipolazione della coscienza portato avanti con Guterman, avrebbe comportato infatti un'interrogazione scomoda da parte della sinistra sulla presunta intangibilità del proletariato moderno.

Sin dalla fondazione delle riviste teoriche d'avanguardia, l'autore manifesta dunque uno spirito di pensiero indipendente, difficilmente inquadrabile nelle linee teoriche e politiche del PCF rispetto alle quali porta avanti uno studio del marxismo parallelo: vivo, aperto alla società e costruito a partire dalla valorizzazione dei *Manoscritti del 1844*. La riflessione di Lefebvre, pertanto, pur non mancando di una *pars construens* convincente, andrebbe compresa a partire da una *pars destruens* che prende forma a partire da una serie di rifiuti: rifiuto di ridurre il marxismo allo studio improduttivo del materialismo economico, rifiuto di una chiarezza espositiva di matrice cartesiana, rifiuto di un pensiero binario incapace di rendere conto della complessità della modernità, rifiuto di una filosofia meramente speculativa che non si interroga sui propri presupposti. Lo sforzo lefebvrino di mettere in campo concetti e categorie di una nuova concezione del mondo al di là dei dualismi che lo vincolano (soggetto-oggetto, struttura-sovrastuttura, vissuto-progettato) interseca tutta la sua produzione, dai primi lavori fino allo studio ritmo-analitico.<sup>3</sup> Il progetto della critica della vita quotidiana, a mio avviso, spostando l'attenzione sul momento intermedio, condensa efficacemente tutti questi aspetti, rappresentando il punto di massima espressione dell'originalità del pensiero di Lefebvre. Adottare la lente del quotidiano sul moderno, infatti, significa innanzitutto spogliarsi delle presunte certezze che accompagnano un corpo di analisi consolidato a favore di un procedere incerto nel quale la messa a punto delle categorie non avanza a partire da entità

---

<sup>2</sup> H. Lefebvre, *La survie du capitalisme*, op. cit., p. 85, traduzione mia.

<sup>3</sup> A. Tosel, «Henri Lefebvre lettore di Gramsci?», trad. it. a cura di S. Pisanelli, *Materialismo storico. Rivista di filosofia, storia e scienze umane*, 1/2017, p. 302.

ontologiche o collettività metafisiche, ma dalla molteplicità relazionale della pratica sociale. Da questo punto di vista, la postura richiesta dall'opera lefebvriana sembra andare nella direzione di una «non-filosofia»<sup>4</sup> come presa di distanza da un materialismo dialettico impoverito e incapace, appunto, di ristabilire il legame costitutivo tra filosofia e prassi. Una posizione, questa, che notoriamente gli costò non poche accuse di sociologismo. Fortunatamente, tuttavia, l'individuazione degli aspetti più mortiferi di una filosofia meramente speculativa – che in termini generali condurrebbe a una sorta di cristallizzazione del sociale – è rivolta positivamente verso un tentativo di rinascita della stessa di cui la vita quotidiana costituisce l'asse fondamentale. I concetti di «alienazione» e di «totalità» indicano infatti uno statuto della conoscenza oscillante «tra una scienza che si vuole autonoma ma non riesce mai a realizzare completamente la propria indipendenza, e una filosofia che si vorrebbe completa ma non arriva a chiudersi».<sup>5</sup> Tale apertura dell'orizzonte non andrebbe tanto attribuita alla difficoltà di afferrare con il pensiero una dimensione ordinaria per sua natura sfuggente, quanto alla necessità di garantire una possibilità di interrogazione – da parte della prassi stessa – dei concetti che si propongono di analizzarla, scongiurando così la deriva apologetica della pratica politica come pratica di Stato. In questo senso, l'impossibilità di una definizione univoca di vita quotidiana che, come ho tentato di mettere in luce, muta al mutare delle condizioni storiche, è esplicitiva di un tentativo di «realizzazione della filosofia» che comporta un continuo confronto con la vita stessa. Se nel primo volume della *Critica* la propensione marxiana di un'«appropriazione dell'uomo della propria natura» è pensata in direzione del superamento alienante e alienato tra il quotidiano e il non-quotidiano ed è rivolto principalmente alla riabilitazione di un piano a lungo negato dal pensiero classico, il secondo stempera i toni ottimistici – e parzialmente indeterminati – degli anni Quaranta sulla constatazione di un dispiegamento pressoché globale del modo di produzione capitalistico. La «colonizzazione» della vita quotidiana degli anni Sessanta obbliga Lefebvre a una ridefinizione del proprio progetto alla luce del consolidarsi di una società a matrice fordista e consumistica per cui la definizione stessa dei bisogni auspicata dalla *Critica* del 1946, nella misura in cui «la programmazione dei consumi tende a realizzarsi

---

<sup>4</sup> H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., p. 602.

<sup>5</sup> Ibidem, traduzione mia.

– e vi riesce – come programmazione del consumatore»<sup>6</sup>, necessita di una rivisitazione. La constatazione delle dimensioni assunte dalla produzione, tuttavia, pur comportando la sussunzione capitalistica della *vie quotidienne* nella sua interezza, non si traduce in un abbandono di questa dimensione, ma la riafferma come nodo cruciale dal quale innestare il cambiamento. Se il quotidiano è luogo della produzione e della passività organizzata – che si esplica in un’alienazione non solo lavorativa ma anche dei bisogni e dei desideri – e al contempo il luogo dell’appropriazione, il suo peso politico è manifesto: nessun progetto rivoluzionario propriamente detto, d’ora in avanti, potrà permettersi di scalzarlo. Da questa prospettiva, la problematica della riproduzione dei rapporti sociali, sapientemente mutuata dall’idea marxiana di «riproduzione totale», gli fornisce la prova empirica della necessità di un’analisi multi-livellare della società capace di rendere conto della pervasività dello sfruttamento: «spazio astratto» e «tempo lineare» supportano una «quotidianità organizzata» ugualmente omogenea. Queste dimensioni infatti, corollari indispensabili della «logistica del quotidiano»<sup>7</sup>, concorrono alla definizione di una vita improntata alla ripetizione, sia da un punto di vista oggettivo che soggettivo. Nonostante il carattere endemico assunto dalla produzione – efficacemente sostenuta da uno Stato che tende alla direzione manageriale di tutti gli aspetti dell’esistenza – Lefebvre non asseconda un ripiegamento individuale *à la Rimbaud*, ma rintraccia la corrispondenza delle lotte che vi si oppongono. Da questo punto di vista, infatti, la *Critique* intende fornire un punto di incontro a tutte quelle istanze rivoluzionarie che, a diverse altezze, tentano di scalfire la compressione spaziotemporale della quotidianità organizzata. Ciononostante, l’eterogeneità accordata al soggetto di questo cambiamento che, a partire da *Il manifesto differenzialista* tende a configurarsi come il «diverso», nel senso di marginalizzato, escluso (dalla possibilità di librarsi al di sopra del capitalismo stesso)<sup>8</sup>, non comporta mai la valorizzazione della «differenza» come capace di per sé stessa, di apportare il cambiamento. L’attenzione lefebvrina di matrice dadaista e surrealista per la discontinuità, per il «momento» e il «quotidiano» come resistenze e virtualità irriducibili, è sempre direzionata. In questo senso, i riferimenti a uno «spazio della gioia», probabile sviluppo dello «spazio differenziale», non andrebbero intesi nel senso di una

---

<sup>6</sup> P. Jedlowski, Prefazione a H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, op. cit. p. 19.

<sup>7</sup> H. Lefebvre, *La somme et le reste*, op. cit., p. 602, traduzione mia.

<sup>8</sup> Si veda: Lefebvre, *Il manifesto differenzialista*, op. cit.

valorizzazione delle “piccole cose” della vita – Certeau riporta una citazione di Gombrowicz riferita a un funzionario qualunque piuttosto significativa «Ho dovuto, lei capisce, ricorrere sempre più a piccoli piaceri, quasi invisibili, secondari»<sup>9</sup> – che sulla scia dei *Cultural Studies* conduce a una concezione a-politica del quotidiano, ma in un’ottica rivoluzionaria di radicale sovvertimento delle gerarchie abituali del potere. Il *focus* lefebvriano sulla creatività che si annida nella vita di tutti i giorni, infatti, non si muove in direzione di una valorizzazione di una qualsiasi pratica resistenziale, ma esige una progettualità politica precisa rivolta *in primis* contro lo Stato. Per quanto Lefebvre non affronti mai la questione di un’organizzazione oltre questa dimensione, in numerosi passaggi indica l’intensificazione del quotidiano come punto di partenza necessario al sovvertimento di questo potere. La sua proposta di una filosofia del quotidiano, pur soffrendo l’indeterminatezza di una ricerca *in fieri*, di certo ha il merito indiscusso di ripensare originalmente sia l’arena rivoluzionaria, aprendola a uno scenario potenzialmente indeterminato all’altezza della complessità istituzionale e geografica assunta dal capitale, che il soggetto chiamato ad avviarla. L’analisi spaziale, da questo punto di vista, concorrendo a illuminare le contraddizioni della gestione capitalistica dello spazio-tempo, consente di individuare un luogo a partire dal quale iniziare a pensare un orizzonte politico *altro* in cui l’«arte di vivere» assume nuovo significato come produzione di uno «spazio appropriato», come opera collettiva.

Se la forza del pensiero di Marx riguarda la capacità di svelare la verità dei rapporti sociali, l’operazione lefebvriana di apertura delle maglie del suo pensiero risponde alla medesima esigenza. La diffidenza verso qualsiasi forma di immobilismo teorico e politico – che egli dirige sia contro terzi che contro il proprio progetto sul quotidiano e che ne *Le droit à la ville* pone in termini di «trasduzione»<sup>10</sup> – è legata a uno sforzo quasi titanico di elaborare un pensiero capace di tracciare il cambiamento su più livelli, resistendo a qualsiasi tendenza riduzionistica. E se da una parte, in questo instancabile andirivieni dalla teoria alla prassi, in un quadro ulteriormente complicato dalla molteplicità dei concetti mobilitati da Lefebvre, si ha l’impressione di procedere lungo un percorso

---

<sup>9</sup> W. Gombrowicz, *Cosmos*, Parigi, Gallimard, 1971 p. 165, traduzione mia. Si tratta di una citazione riportata Certeau ne *L’invenzione del quotidiano* (M. de Certeau, *L’invenzione del quotidiano*, op. cit., p. 22).

<sup>10</sup> H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, op. cit., p. 105.

pericolosamente dissestato, dall'altra, la speranza di una vita rinnovata non cessa di indicare la via. D'altronde, insegna la *Critica*, le stelle dei possibili non brilleranno che di notte «fino a quando l'uomo non avrà trasformato questo giorno e questa notte».<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, op. cit., p. 398.

## Bibliografia

### I. Opere di Henri Lefebvre

#### A. Libri

-*Le nationalisme contre les nations*, Paris, Éditiones sociales internationales, 1937;

-*Hitler au pouvoir, bilan de cinqu années de fascisme en Allemagne*, Paris, Boureau d'éditions, 1938;

-*Le matérialisme dialectique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947 (1939), trad. it. a cura di A. Natoli, *Il materialismo dialettico*, Torino, Einaudi, 1949;

-*Nietzsche*, Paris, Éditiones sociales internationales, 1939;

-*L'existentialisme*, Paris, Anthropos, 2001 (1946);

-*Logique formelle, logique dialectique*, Paris, Éditions sociales, 1947;

-*Critique de la vie quotidienne. Introduction*, Paris, L'Arche, 1958 (1947); trad. it. a cura di V. Bonazza, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, Bari, Dedalo, 1977.

-*Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Paris, Bordas, 1956 (1948);

-*Le marxisme*, Paris, Puf, 2012 (prima ed. 1948); trad. it. a cura di E. Pischel, *Il marxismo*, Milano, Garzanti, 1963;

-*Les communautés paysannes pyrénéennes (origin, développement, déclin). Étude de sociologie historique, thèse principal de doctorat d'État présentée devant la Faculté de Lettres de l'Université de Paris*, Tesi di dottorato, vol. I, Università Parigi-Sorbona, 1954;

-*Une république pastoral. La vallée du Campan. Organisation, vie et histoire d'une communauté pyrénéenne: Text et documents accompagnés de commentaires et d'une Étude de sociologie historique*, Tesi di dottorato, vol. II, Università Parigi-Sorbona, 1954;

-*Vers un romantisme révolutionnaire*, Paris, Lignes, 2011;

-*La somme et le reste*, Paris, Anthropos, 2009 (1959);

-*Critique de la vie quotidienne, II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche, 2014 (prima ed. 1961); trad. it. *Critica della vita quotidiana*, vol. II, Bari, Dedalo, 1977;

-*Introduction à la modernité*, Paris, Éditions de Minuit, 1962;

-*La vallée de Campan. Étude de sociologie rurale*, Paris, Puf, 1963;

-*Marx*, Paris, Puf, 1964;

-*Pyrénées*, Paris, Cairn, 2000 (1965);

-*Métaphilosophie*, Syllepse, 1965;

-*La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, Paris, Gallimard, 1965;

-*Le langage et la société*, Paris, Gallimard, 1966;

-*Sociologie de Marx*, Paris, Puf, 1966;

-*Le droit à la ville*, Paris, Anthropos, 1968; trad. it. a cura di G. Morosato, *Il diritto alla città*, Verona, ombre corte, 2014 (1970);



-*La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Gallimard, 1968; trad. it. a cura di A. Vigorelli, P. Jedlowski, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, Milano, Il Saggiatore, 1970;

-*L'irruption de Nanterre au sommet*, Paris, Syllepse, 1968;

-*Du rural à l'urbain*, Paris, Anthropos, 1970; trad. it. a cura di P. Sica, *Dal rurale all'urbano*, Siena, Guaraldi, 1971;

-*La révolution urbain*, Paris, Gallimard, 1970; trad. it. a cura di A. Gioia, *La rivoluzione urbana* Roma, Armando, 1973;

-*La fin de l'histoire*, Paris, Anthropos, 2001 (1970);

-*Au de là du structuralisme*, Paris, Anthropos, 1971;

-*Le manifeste differentialiste*, Paris, Gallimard, 1971; trad. it. a cura di F. Giaffreda, *Il manifesto differenzialista*, Bari, Dedalo, 1982;

-*La pensée marxiste et la ville*, Paris, Casterman, 1972; trad. a cura di G. Mazzotta, *Il marxismo e la città* Milano, Mazzotta, 1976;

-*Espace et politique. Le droit à la ville II*, Paris, Anthropos, 1973 trad. it. a cura di F. Pardi, *Spazio e politica. Il diritto alla città 2*, Milano, Moizzi, 1972;

-*La survie du capitalisme, la reproduction des rapports de production*, Paris, Anthropos, 2002 (1973);

-*Le temps des méprises*, Paris, Stock, 1975; trad. it. a cura di M. Bandini, *Il tempo degli equivoci*, Milano, Pgreco, 2015 (1979);

-*Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres*, Paris-Tournai, Casterman, 1975;

-*De l'État I. L'État dans le monde moderne*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1976; trad. it. a cura di E. Catalano: *Lo Stato I. Lo Stato nel mondo moderno*, Bari, Dedalo, 1976;

-*De l'État II. Théorie marxiste de l'État de Hegel a Mao*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1976; trad. it. a cura di E. Catalano, *Lo Stato II. Teoria marxista dello Stato da Hegel a Mao*, Bari, Dedalo, 1977;

-*De l'État III. Le mode de production étatique*, Union Générale d'Éditions, 1977; trad. it. a cura di E. Catalano, *Lo Stato III. Il modo di produzione statale*, Bari, Dedalo, 1978;

-*De l'État IV. Les contradictions de l'État moderne*, Union Général d'Éditions, Paris, 1978; trad. it. a cura di E. Catalano, *Lo Stato IV. Le contraddizioni dello Stato moderno*, Bari, Dedalo, 1978;

-*La présence et l'absence*, Paris, Casterman, 1980;

-*Une pensée devenue monde*, Paris, L'Harmattan, 2012 (1980);

-*Critique de la vie quotidienne III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)*, Paris, L'Arche, 1981;

-*Qu'est-ce que penser?* Paris, Publisud, 1985;

-*Lukács 1955*, Paris, Aubier, 1986;

-*State, Space, World. Selected Essays*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009.

**In collaborazione con N. Guterman:**

-*Introduction aux morceaux choisis de Karl Marx*, Paris, NRF, 1934;

-*La conscience mystifiée*, Paris, Syllepse, 1999 (1936);

-*Morceaux choisis de Hegel*, Paris, Gallimard, 1938;

-*Cahiers de Lénine sur la dialectique de Hegel*, Paris, Gallimard, 1938;

-*Karl Marx, œuvres choisies*, tome I, Paris, Gallimard, 1963;

- *Karl Marx, œuvres choisies*, tome II, Paris, Gallimard, 1964.

### **In collaborazione con C. Régulier:**

-*La révolution n'est plus ce qu'elle était*, Paris, Éditions Libres-Hallier, 1978; trad. it a cura di M. Spinella, *La rivoluzione non è più quella*, Bari, Dedalo, 1980;

-*Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des rythmes*, Paris, Syllepse, 1992.

### **B. Articoli e saggi**

-«Critique de la qualité et de l'être: Fragments de la philosophie de la conscience», *Philosophies*, 4(1924), pp. 414-421;

-«7 manifestes dada (Tristan Tzara)» *Philosophies*, 4(1924);

-«Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme», *Philosophies*, .5-6(1925), pp. 471-506;

-«La pensée et l'esprit», *L'Esprit*, 1(1926), pp. 21-69;

-«Du culte de l'«esprit» au matérialisme dialectique», pp. 802-805;

-in collaborazione con N. Guterman, «Individu et classe», *Avant-Poste*, 1(1933), pp. 1-9;

-«Le fascisme en France: aperçus généraux», *Avant-Poste*, .1(1933) pp. 68-61;

-«Autocritique», *Avant-Poste*, 2(1933), pp. 142-143;

-in collaborazione con N. Guterman, «La mystification. Notes pour une critique de la vie quotidienne», *Avant-Poste*, 2(1933), pp. 91-107;

-«Existentialisme et marxisme», *Action*, 40(1945) pp. 5-8;

-«Problèmes de sociologie rurale. La Communauté paysanne et ses problèmes historico-sociologiques», *Cahiers Internationaux de sociologie*, 6(1949) pp. 78-100;

- «La notion de totalité dans le sciences sociales», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 18(1955), pp. 60-62.

-«Vers une romantisme revolutionnaire», *Nouvelle revue française* (1957), pp. 644-672;

-in collaborazione con C. Audry, J. Nantet, C. Roy, *Le romantisme revolutionnaire, Cercle ouvert: Confrontations*, Paris, La Nef des Paris, 1958;

-«Avant propos de la 2<sup>a</sup> éditions» in *Critique de la vie quotidienne. Introduction*, Paris, L'Arche, 1957 pp.9-109 trad. it a cura di V. Bonazza, *Critica della vita quotidiana*, Bari, Dedalo, 1977, pp. 5-115;

-«Introduction à la psycho-sociologie de la vie quotidienne», *Encyclopedie de la psychologie*, Paris, Fernand Nathan, 1960, pp. 89-107;

-«La signification de la Commune», *Arguments*, 27-28(1962), pp. 11-19;

-«Le droit à la ville», *L'Homme et la société*, 6(1967), pp. 29-35;

-«La re-production de rapports de production», *L'Homme et la société*, 22/1(1971), pp. 3-23;

-«Le mondial et le planétaire», *Espace et société*, 8(1973), pp. 15-22;

-«La production de l'espace», *L'Homme et la société*, 32-33(1974), pp. 15-32;

-«Le marxisme éclaté», *L'Homme et la société*, 41-41(1976), pp. 3-12;

-«Henri Lefebvre philosophe du quotidien» Intervista di T. Paquot e O. Corpet, *Le Monde*, 19 décembre, 1982;

-in collaborazione con C. Régulier «Le project rythmanalytique», *Communications*, 41(1985), pp. 191-199;

-«Le quotidien», *M, mensuel, marxisme, mouvement*, 11(1987) pp. 52-4;

-«The Everyday and the Everydayness», *Everyday Life: Yale French Studies*, 73(1987), pp.7-11;

-«Towards a leftist cultural politics: remarks occasioned by the centenary of Marx's death», in C. Nelson, L. Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, London, Macmillan, pp. 75-88, 1988;

-«Lefebvre on the Situationists» intervista condotta e tradotta in inglese da K. Ross, *October* 79(1997), pp. 69-83;

-«Space and the State» in *State/Space: A Reader*, in N. Brenner, B. Jessop, M. Jones, G. MacLeod (a cura di), Oxford, Blackwell, 2003, pp. 84-100.

-*Myths in Everyday Life* in S. Elden, E. Lebas, E. Kofman (a cura di), *Henri Lefebvre: Key writings*, London, continuum, 2006, pp. 5-13;

## **II. Opere su Henri Lefebvre**

### **A. Monografie**

-Burkhard B., *French Marxism Between the Wars: Henri Lefebvre and the "Philosophies"*, New York, Humanity Books, 2000;

-Butler C., *Henri Lefebvre: Spatial Politics, Everyday Life and the Right to the City*, London-New York, Routledge, 2012;

-Carraro D., *L'avventura umana nel mondo moderno. Henri Lefebvre e l'omo quotidianus*, Milano, Unicopli, 1981;

-Cingolani P., (a cura di), *Henri Lefebvre. Une pensée devenue monde?*, Paris, L'Harmattan, 2013;

-Costes L., *Lire Henri Lefebvre, Le droit à la ville. Vers la sociologie de l'urbain*, Paris, Ellipses, 2009;

-De Simoni S., *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche*, Tesi di dottorato discussa l'11 aprile 2016, Università degli Studi di Torino e Université Paris Ouest Nanterre La Défense;

-Deulceux S., *R. Hess, Henri Lefebvre, vie, œuvres, concepts*, Paris, Ellipses, 2009;

-Elden S., *Understanding Henri Lefebvre. Theory and the Possible*, London, continuum, 2004;

-Ganas P., *Henri Lefebvre. Philosophe mondialement connu. Pyrénées ignorées*, Cercle historique de l'Arribère, Navarrenx, 2005;

-Goonewardena K., Kipfer S., Milgrom R., Schmid C. (a cura di), *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, London-New York, Routledge, 2007;

-Hess R., *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris, Métailié, 1988;

-Hess R., *Henri Lefebvre et la pensée du possible. Théorie des moments et construction de la personne*, Paris, Anthropos, 2009;

-Kleinspehn T., *Der verdrängte Alltag. Henri Lefebvre marxistische Kritik des Alltagslebens*, Gießen, Focus Verlag, 1975;

-Lethierry H., *Penser avec Henri Lefebvre. Sauver la vie et la ville?*, Lyon, Chronique social, 2009;

-Meyer K., *Henri Lefebvre, ein romantischer Revolutionär*, Wien, Europa Verlag, 1973;

-Merrifield A., *Henri Lefebvre. A Critical Introduction*, London-New York, Routledge, 2014;

-Middleton S., *Henri Lefebvre and Education. Space, History, Theory*, London-New York, Routledge, 2014;

-Müller-Scholl U., *Das System und der Rest, Kritische Theorie in der Perspektive Henri Lefebvres*, Stuttgart, Steiner, 2005;

-Schmidt A., *Staat, Raum und Gesellschaft: Henri Lefebvre und die Theorie der Produktion des Raumes*, Stuttgart, Steiner, 2005;

-Shields R., *Lefebvre. Love and Struggle: a Spatial Dialectics*, London-New York, Routledge, 1999;

-Stanek Ł., *Henri Lefebvre on Space. Architecture, Urban Research and the Production of Theory*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2011;

-Stanek Ł., Schmid C, Moravánsky, *Urban Revolution Now. Henri Lefebvre in Social Research and Architecture*, Surrey-Burlington, Ashgate, 2014;

## **B. Articoli e saggi**

-Aronowitz S., *Henri Lefebvre. The Ignored Philosopher and Social Theorist*, in *Against Orthodoxy. Political Philosophy and Public Purpose*, New York, Palgrave Macmillan, 2015, p. 73-91;

-Aronowitz S., *L'ultimo testamento di Henri Lefebvre, filosofo e teorico della società*, in *L'altronevecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. II, Jaca Book, Milano, 2011, pp. 531-549;

-Biagi F., «Lo spazio urbano è il terreno di contesa politica. Note sul pensiero di Henri Lefebvre», *Il Ponte*, 2(2017), pp. 22-34;

-Brenner N., «Global Fragmented, Hierarchical: Henri Lefebvre's Geographies of Globalization», *Public Culture*, 10/11(1997), pp. 135-167;

-Brenner N., «State Theory and The Political Conjuncture: Henri Lefebvre's "Comment on a New Form"», *Antipode*, 33/5(2001), pp. 783-808;

-Brenner N., «Reflections on Henri Lefebvre urban theory and the politics of scale», *International Journal of Urban and Regional Research*, 24/2(2000);

-Chiodelli F., «La cittadinanza secondo Henri Lefebvre: urbana, attiva, a matrice spaziale», *Territorio*, 51(2009), pp.103-109;

-Coleman N., «Utopian Perspective in Henri Lefebvre», *Space and Culture*, 16/13(2013), pp. 349-363;

-Cuppini N., *Una città- pianeta?* Introduzione alla traduzione italiana di H. Lefebvre, «Quand la ville se perde dans le métamorphose planétaire», *Scienza & politica*, 29/56(2017) pp. 222-229;

-dall'Ara A., «L'existentialisme et le marxisme – Les parcours divers de Jean-Paul Sartre et Henri Lefebvre», *La somme et le reste*, 4(2005), pp. 9-15;

-De Simoni S., recensione a *Il diritto alla città*, Verona, ombre corte, 2014, reperibile al link: <http://commonware.org/index.php/gallery/522-recensione-diritto-alla-citta>;

-De Simoni S., «Le droit à la ville. Note (d)ai margini», reperibile al link: <http://www.euronomade.info/?p=4714>;

-Gardiner M., «Everyday Utopianism: Lefebvre and his critics», *Cultural Studies*, 18/2-3(2004), pp. 228-54;

-Grindon G., «Revolutionary romanticism. Henri Lefebvre's Revolution as Festival», *Third Text*, 2/27(2013), pp. 208-220;



-Husson L., *Sartre et Lefebvre: Alienation et quotidienneté* in E. Barot, *Sartre et le Marxisme*, Paris, La dispute, 2011, pp. 217-239;

-Kaplan A., Ross K., «Everyday life», *Yale French Studies*, 73(1987), pp. 1-4;

-Kelly M., «Towards a Heuristic Method: Sartre and Lefebvre», *Sartre Studies International*, 5/1(1999), pp. 1-15;

-Lantz P., «Praxis et nature vivante: Henri Lefebvre et Jean-Paul Sartre», *La somme et le reste*, 7(2006), pp. 9-17;

-Merrifield A., *Lefebvre and Debord: a Faustian fusion* in K. Goonewardena, S. Kipfer, Milgrom, Schmid, (a cura di) *Space, Difference, Everyday Life: reading Henri Lefebvre*, Routledge, London and New York, 2007, pp. 176-190;

-Raulin A., *La vie quotidienne entre colonisation et émancipation*, in *Henri Lefebvre. Une pensée devenue monde?* Paris, L'Harmattan, 2012, pp. 21-33;

-Stuart E., «Certains naissent de façon posthume: la survie d'Henri Lefebvre», *Actuel Marx*, 2(2004), pp. 181-198;

-Tosel A., «Henri Lefebvre lettore di Gramsci?», trad. it. a cura di S. Pisanelli, *Materialismo storico. Rivista di filosofia, storia e scienze umane*, 1/2017, pp. 297-322;

-Trebitch T., «Henri Lefebvre et la critique radicale», *Lettre d'information*, 23(1997), pp. 1-27;

-Vigorelli A., *Vita quotidiana e riproduzione dei rapporti di produzione in H. Lefebvre*, in H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno*, Milano, Il Saggiatore, pp. 32-53.

### **III. Altre opere utilizzate**

-Abbruzzese A., Introduzione a M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2012;

- Abu-Lughod J.L., *New York, Chicago, Los Angeles: America's Global Cities*, Minneapolis University of Minnesota Press, 1999;
- Adorno T., Horkheimer M., *Dialektik der Aufklärung*, 1947; trad. it. a cura di L. Vinci, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966;
- Althusser L., «À propos du marxisme», *Revue de l'enseignement philosophique*, 3/4(1953), pp. 15-19;
- Althusser L., «Note sur le matérialisme dialectique», *Revue de l'enseignement philosophique*, 4/1-2(1953), pp. 11-17;
- Althusser L., *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965; trad. it. a cura di F. Madonia, *Per Marx*, Roma, Editori Riuniti, 1972;
- Althusser L., *Lire le Capital*, Paris, Puf, 1969; trad. it. R. Rinaldi, V. Oskian, *Leggere Il Capitale*, Milano, Feltrinelli, 1972.
- Bachelard G., *Dialectique de la durée*, Paris, Boivin, 1936; trad. it. a cura di D. Mollica, *Dialettica della durata*, Milano, Bompiani, 2010;
- Balibar B., *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991; trad. it., *Per Althusser*, Manifestolibri, Roma, 2001;
- Belli A., *Spazio, differenza e ospitalità, La città oltre Herni Lefebvre*, Roma, Carocci, 2013;
- Benjamin W., *Über den Begriff der Geschichte*, Gesammelte Schriften, vol. II, 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, trad. it. a cura di G. Bonola, M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997;
- Boschetti A., *L'impresa intellettuale. Sartre e "Les temps Modernes"*, Bari, Dedalo, 1986 ;
- Boutang Y.M., *Althusser: une biographie*, Grasset, Paris, 1992;
- Buchanan I., *Michel de Certeau: Cultural Theorist*, Sage Press, 2000;

-Brenner N., «Between Fixity and Motion: Accumulation, Territorial Organization and the Historical Geography of Spatial Scales», *Environment and Planning D: Society and Space*, 16/5(1998), pp. 459-481.

-Brenner N., C. Schmid, *Planetary Urbanization*, in M. Gandy, *Urban Constellations*, Berlino, Jovis, 2012, pp. 10-11;

-Brenner N., *Stato, spazio, urbanizzazione*, Milano, Guerini, 2016;

-Cavalletti A., *Festa, scrittura e distruzione*, in F. Jesi, *Il tempo della festa*, Roma, Nottetempo, 2014;

-Colebrook C., «The politics and potential of Everyday Life», *New Literary History*, 33/4(2002) pp. 687-906;

-Debord G., «Perspectives de modifications conscientes dans la vie quotidienne», *Internazionale Situazionista*, 6(1961); trad. it. a cura di M. Lippolis, *Prospettive di modificazioni coscienti nella vita quotidiana*, Torino, Nautilus, 1994, pp. 20-27;

-Debord G., *Rapport sur la construction des situations*, 1957, in *Œvres*, Gallimard, Paris, 2006;

-De Certeau M., *Histoire et psychanalyse entre science et finction*, Paris, Gallimard, 1987; trad. it. a cura di G. Brivio, *Storia e psicanalisi. Tra scienza e finzione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006;

-De Certeau M., *L'absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973;

-De Certeau M., *La Possession de Loudon*, Parigi, Juillard, 2005; trad. it. a cura di R. Lista, *La possessione di Loudon*, Bologna, Cleub, 2012;

-De Certeau M., *La prise de parole. Pour une nouvelle culture*, Paris, Desclée e de Brouwer, 1968; trad. it. a cura di R. Capovin, *La presa della parola e gli altri scritti politici*, Roma, Maltemi, 2007;

-De Certeau M., *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1984 (1975); trad. a cura di S. Facioni, *La scrittura della storia*, Jaca Book, Milano, 2006 (1977);

-De Certeau M., *L'invention du quotidien I Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1980; trad. it. a cura di M. Baccianini, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2012;

-De Certeau M., Giard, L., Mayol P., *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*, Paris, Uge, 1980 (1994);

-De Certeau et al., *Une politique de la langue*, Bibliothèque des histoires, Paris, Gallimard, 1975;

-Davis K., «The Origins and Growth of Urbanization in the World», *American Journal of Sociology*, 60/5(1955), pp. 429-237;

-Davis K., H. Herzt Golden, «Urbanization and the Development of Pre-Industrial Areas», *Economic Development and Cultural Change*, 3/1(1954), pp. 6-26;

-Davis K., *World Urbanization: 1950-1970, vol. I: Basic Data for Cities, Countries, and Regions*, Population Monograph Series No. 9, Institute of International Studies, University of California, Berkeley, 1969;

-Davis K., *World Urbanization: 1950-1970, vol II: Analysis of Trends, Relationship and Development*, Population Monograph Series No. 9, Institute of International Studies, University of California, Berkeley, 1972;

-Di Cori P., *Postfazione. Porte girevoli. A partire da «L'invenzione del quotidiano»* in M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2012;

-Dosse F., «Michel de Certeau e l'archivio. L'enigma irrisolto della storia», *Aut aut*, 369(2016), pp. 79-94;

-Earle L., *Transgressive Citizenship and the Struggle for Social Justice, The right to the city in San Paulo*, London, Palgrave Macmillan, 2017;

-Engels F., *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Lipsia, Otto Wingand, 1845; trad. it. a cura di R. Panzieri, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Roma, Editori Riuniti, 1955;

-Fainstein S.S., Gordon I., Harloe M., *Divided cities: New York and London in the contemporary world*, Oxford, Basil Blackwell, 1992;

-Farris S.R., Kirn G., Thomas P., *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, London and New York, Bloomsbury Academic., 2013;

-Foucault M., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College*, Cronopio, Napoli, 2013 (1980);

-Galli C., *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, Il Mulino, 2001;

-Gardiner M., «Utopia and everyday life in French social thought», *Utopian Studies*, 6/2(1995) pp. 90-123;

-Graham S., «The End of Geography or the Explosion of Place: Conceptualizing Space, Place and Information Technology», *Progress in Human Geography*, 22/2(1998) pp. 165-185;

-Gurvitch G., *Vocation actuelle de la sociologie*, vol. II, Parigi, Puf, 1953, p. 441; trad. it. a cura di S. Cernuschi, *La vocazione attuale della sociologia*, Bologna, Il Mulino, 1965;

-Hartog F., *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temp*, Paris, Le Seuil, 2003, trad. it. a cura di L. Asaro, *Regimi di storicità*, Palermo, Sallerio Editore, 2007;

-Harvey D., *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo*, Milano, Feltrinelli, 2014;

-Harvey D., *Il capitalismo contro il diritto alla città*, Verona, ombre corte, 2012;

-Harvey D., *L'enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza*, Milano Feltrinelli, 2011;

-Heller A., *Sociologia della vita quotidiana*, Roma, Editori Riuniti, 1975;

-Hervo M., *Nanterre en Guerre d'Algérie: Chroniques du bidonville 1959-1962*, Paris, Seuil, 2001;

-Highmore B., *Everyday Life and Cultural Theory. An Introduction*, Routledge, London-New York, 2002;

-Highmore B., *Michel de Certeau, Analysing Culture*, London, Continuum, 2006;

-Highmore B., *The Everyday Life Reader*, London, Routledge, 2002;

-Holston J., *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*, Princeton University Press, 2008;

-Holston J., *The modernist city*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989;

-Hugnet G., *L'Aventure Dada. 1916 – 1922*, Galerie de l'Institut, Paris, 1957; trad. it. a cura di G. Posani, *L'avventura Dada*, Mondadori, Milano, 1972;

-Jedlowski P., *Il tempo dell'esperienza. Studi sul concetto di vita quotidiana*, Milano, Franco Angeli, 1986;

-Lacan J., *Le Séminaire III, Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981; trad. it. a cura di A. Di Caccia, *Il seminario, Libro III, Le psicosi*, Torino, Einaudi (1985) 2010;

-Le Corbusier, *La ville radieuse: éléments d'une doctrine d'urbanisme pour l'équipement de la civilisation machiniste*, Freal, Paris, 1964 (1935);

-Lenin V., *Che cosa sono gli «Amici del Popolo»*, in *Opere Complete* vol. I, Roma, Editori Riuniti, (1894) 1970;

-Lenin V., *Quaderni filosofici*, in *Opere complete*, vol. XXVIII, Editori Riuniti, Roma, 1969;

-Lindenberg D., *Georges Friedmann et la «Revue marxiste»* in P. Grémion, F. Piotet (a cura di), *Georges Friedmann. Un sociologue dans le siècle, 1902-1977*, Paris, CRNS Éditions, 2013, pp. 15-19;

-Lista R., «Il soggetto in Michel de Certeau: un'identità impossibile», *Aut aut*, 369(2016), pp. 64-78;

-Lukács G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, Malik-Verlag, 1923, trad. it. a cura di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Milano, SugarCo, 1991;

-Lukács G., *Die Seele und die Formen Essays*, Berlin, 1911; trad. it a cura di S. Bologna, *L'anima e le forme*, Milano, SE, 1991;

-Marcuse P., Van Kempen R., *Of states and cities: the partitioning of urban space*, New York, Oxford University Press, 2002;

-Marx K., *Das Kapital*, Hamburg, Otto Meissner, 1857; trad. it. a cura di A. Macchioro, B. Malfi, *Il Capitale*, Roma, Utet, 2013;

-Marx K., *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 1932; trad. it. a cura di G. della Volpe, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1963;

-Merrifield A., «The Urban Question Under Planetary Urbanization» *International Journal of Urban and Regional Research*, 37/2013, pp. 909-919;

-Milchon P., «L'eurythmie comme utopie urbaine», *Rhythmos*, 5 mars 2012, reperibile al link: <http://rhythmos.eu/spip.php?article529>;

-Mollenkopf J. H., Castells M., *Dual City: Restructuring New York*, New York, Russel Sage Foundation, 1991;

-Montag W., *Althusser and his Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*, London, Duke University Press, London, 2013;

-Morhange P., «Billet: où l'on donne le "la"», *Philosophies*, 3(1924);

-Napoli D., «Il Don Coucoubazar» *Aut aut*, 365(2016), pp.16-30;

- Napoli D., *Michel de Certeau. Lo storico "smarrito"*, Brescia, Morcelliana, 2014;
- O'Connor A., Tilly C., Bobo L. D., *Urban inequality: evidence from four cities*, New York, Russell Sage Foundation, 2001;
- Paone S., «La città fra marginalità ed esclusione sociale», *società e mutamento politico*, 1/2(2010), pp. 153-164;
- Paone S., *Città in frantumi. Sicurezza emergenza e produzione dello spazio*, Milano, Franco Angeli, 2008;
- Paone S., *Città nel disordine. Marginalità, sorveglianza, controllo*, Pisa, Ets, 2012;
- Paquot T., *Les situationnistes en ville*, Gollion, Infolio, 2015;
- Paquot T., *Utopies et utopistes*, Paris, La Decouverte, 2007;
- Petrillo A., *Periphèrin: pensare diversamente la periferia*, Milano, Franco Angeli, 2016;
- Pezzella M., *La memoria del possibile*, Milano, Jaka Book, 2009;
- Poster M., *Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser*, Princeton University Press, 1975, p. 55;
- Rancière J., *La leçon d'Althusser (1974)*, La fabrique éditions, Parigi, 2011;
- Roberts J., *Philosophizing the Everyday. Revolutionary Praxis and the Fate of Cultural Studies*, London, Pluto Press, 2006;
- Ross K., *Communal Luxury. The political imaginary of the Paris Commune*, London and New York, Verso, 2015;
- Ross, K., *Rimbaud, la Commune de Paris et l'invention de l'histoire spatiale*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2013;



-Samara T., He, S., Chen G., (a cura di), *Locating Right to the City in the Global South*, London-New York, Routledge, 2012;

-Samuel N., «L'approche sociologique de l'étude du loisir» *Norois*, 120/1(1983), pp. 497-501;

-Sanouillet M., *Dada à Paris*, Paris, Pauvert, 1965;

-Sassen S. *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, Cambridge, Belknap Press, 2014; trad. it. a cura di N. Negro, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Bologna, Il Mulino, 2015;

-Sassen S., *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton, Princeton University Press, (1991) 2001; trad. it. a cura di C. Palmieri, *La città globale: New York, London, Tokyo*, Utet, Torino, 1997;

-Sayad A., Dupuy E., *Un Nanterre algérien, terre de bidonvilles*, Paris, Autrement, 1995;

-Sheringham M., *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*, Oxford, Oxford University Press, 2006;

-Soja E., *Postmodern geographies: The reassertation of space in critical social theory*, London-New York, Verso, 1989;

-Soja E., *Postmetropolis: critical studies of cities and regions*, Oxford, Blackwell, 2000, trad. it. parziale, *Dopo la metropoli. Per una critica della geografia urbana e regionale*, a cura di E. Frixia, Bologna, Pàtron Editore, 2007;

-Soja E., *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places*, Oxford, Blackwell, 1996;

-Thompson E. P., «Time, Work-discipline and Industrial Capitalism», *Past and Present*, 38(1967); trad. it. *Tempo, disciplina del lavoro e capitalismo industriale* in E. P. Thompson, *Società patrizia, cultura plebea*, Torino, Einaudi, 1981;

-Tomba M., *Attraverso la piccola porta, Quattro studi su Walter Benjamin*, Milano-Udine, Mimesis, 2017;

-Trebitsch M., «Les revues européennes de l'entre deux guerres» *Vingtième siècle, revue d'histoire*, 44/1(1994), pp. 135-138;

-Tzara T., *Sept manifestes dada. Lampisteries*, Editions du Diorama, Paris, 1924, trad. it. a cura di G. Posani, *Manifesti del dadaismo e Lapisterie*, Einaudi, Torino, 1964;

-Urry J., *Social Relations and Spatial Structures*, London, Verso, 1985;

-Webber M., «The Post-City Age», *Daedalus*, 94/4(1968);

-Zanchetta A., «Quel legame perduto con il suolo», *Adista*, 14(2017);

-Zibechi R., *La nuova corsa all'oro. Società estrattive e rapina*, Ebook a cura di Camminar Domandando, Hermatena-ReCommon Roma, 2016 reperibile al link: <https://camminardomandando.files.wordpress.com/2016/10/raul-zibechi-la-nuova-corsa-alloro1.pdf>.

-Zibechi R., *L'estrattivismo come cultura*, 31 ottobre 2016, disponibile al link: <http://comune-info.net/2016/10/lestrattivismo-come-cultura/>.