

Salvatore Spina

Abitare e produrre.

Ripensare lo spazio con Martin Heidegger e Henri Lefebvre

Abstract: The aim of this paper is to provide a critical analysis of the relationship between Martin Heidegger and Henry Lefebvre's thought starting from their conception of space. I will try to show how their reflections about the space, despite some substantial differences, have the same goal. Starting from a critical analysis of cartesian ontology, they try to develop a new idea of space beyond the conception of empty and neutral space typical of the analytic geometry. For that purpose, they coin two new concepts, that reveal the roots of their thought. Heidegger uses the expression "inhabiting the space" to show the ontological character of his conception of space; Lefebvre analyzes the idea of 'production of space' to underline the political nature of his argument.

1. I motivi di un confronto

1. L'esito di una ricerca comparata tra il pensiero di Martin Heidegger e quello di Henri Lefebvre sembrerebbe essere quasi scontato: uno scarto abissale e insanabile che colloca i due autori su posizioni diversissime e inconciliabili¹. A maggior ragione su un tema, quello dello spazio e della spazialità, in cui il nesso tra filosofia e politica appare in tutta la sua radicale e originaria necessità.

A creare questa divaricazione c'è innanzitutto la collocazione politica dei due autori. Da un lato, infatti, abbiamo Heidegger la cui biografia negli anni Trenta del Novecento ha incrociato in maniera tragica gli eventi della storia percorrendo per un periodo, seppur breve, la stessa strada del nazionalsocialismo. Movimento politico che, con i dovuti distinguo e le giuste precauzioni, può essere indagato a partire dall'orizzonte culturale più ampio della Rivoluzione Conservatrice che tra le due guerre annoverò tra le sue fila i più importanti intellettuali di cultura tedesca: Thomas Mann, Carl Schmitt, Ernst Jünger, Oswald Spengler, solo per citarne

1 Pochi sono i testi di letteratura in cui viene approfondito il rapporto Heidegger-Lefebvre. In italiano viene proposto un parallelo in una ricca e approfondita monografia interamente dedicata a Lefebvre: F. Biagi, *Henri Lefebvre. Una teoria critica dello spazio*, Jaca Book, Milano 2019, in part. 116-126. Cfr. anche: S. Elden, *Understanding Henri Lefebvre. Theory and the Possible*, Continuum, London-New York 2004, in part. pp. 76-83. A riprova di un "non-rapporto" è abbastanza esemplificativo il titolo di un saggio contenuto in un volume collettaneo dedicato al pensiero di Lefebvre: G. Waite, *Lefebvre without Heidegger: "Left-Heideggerianism" qua contradictio in adiecto*, in K. Goonewardena, S. Kipfer, R. Milgrom, C. Schmid (a cura di), *Space, difference, everyday life: reading Henri Lefebvre*, Routledge, New York-London 2008, pp. 94-114.

alcuni. Dall'altro lato, invece, c'è Henri Lefebvre, il cui percorso di pensiero è comprensibile solo all'interno dell'orizzonte teorico del marxismo, sebbene da un angolo visuale eterodosso orientato a liberare Marx stesso dal determinismo economicista a cui spesso viene ricondotta la sua riflessione.

Se differente è la collocazione politica dei due autori, altrettanto eterogeneo è il loro modo di filosofare. Laddove Heidegger incarna pienamente la fisionomia del pensatore puro, il cui procedere si qualifica per una marcata caratterizzazione teorica – è lo stesso Heidegger a sostenere in più luoghi della propria produzione che filosofia e questione dell'essere [*Seinsfrage*] coincidono –, Lefebvre si serve, invece, di un metodo ibrido facendo convergere nelle proprie pagine suggestioni provenienti, oltre che dal pensiero filosofico vero e proprio, dalla linguistica, dalla sociologia, dall'etnologia, dalla geografia. In tal modo dalle sue opere si sprigiona una fruttuosa combinazione di teoria e prassi nella forma di un continuo rimando orizzontale, che rinuncia a quel sogno basileico della filosofia che, più di duemila anni dopo Platone, ancora negli anni Trenta del secolo scorso animava lo stesso Heidegger, quando, a partire da una riforma del sapere e dell'università, immaginava una svolta epocale per la Germania e per l'intera Europa.

Eppure, al di là di queste differenze abbastanza evidenti, è possibile individuare tra le posizioni teoriche di Heidegger e di Lefebvre alcuni punti di contatto significativi. Innanzitutto l'attenzione che entrambi indirizzano, con strumenti teorici ed esigenze speculative differenti, verso gli aspetti della vita quotidiana contemplando la possibilità che essa rechi con sé forme di alienazione e di deiezione. Da un lato, ci sono i famosi, e spesso poco compresi, paragrafi (§§ 35-38) di *Essere e tempo* dedicati da Heidegger nel contesto dell'analitica esistenziale all'inautenticità e all'*Alltäglichkeit*, pensati come modi d'essere in cui l'Esserci si trova "innanzitutto e perlopiù"²; dall'altro, invece, i due volumi della *Critica della vita quotidiana* nelle cui pagine Lefebvre, servendosi del metodo materialistico-dialettico di matrice marxista, elabora una critica, nel senso kantiano del termine, della quotidianità³.

Un'altra tematica fondamentale in cui le pagine di Heidegger e quelle di Lefebvre trovano un punto di tangenza, ed entriamo *in medias res* del nostro contributo, è la questione dell'abitare. Considerando l'abitare uno dei tratti distintivi dell'uomo – e qui, com'è stato fatto notare, è evidente l'influenza heideggeriana su Lefebvre⁴ –, i due autori giungono a diagnosticare più o meno negli stessi anni la crisi delle abitazioni e dell'abitare in generale che, almeno a partire dal secondo dopoguerra, si era diffusa in maniera pressoché uniforme su tutto il Vecchio Con-

2 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (GA 2), hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2001, pp. 206-220.

3 Cfr. H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, vol. I, L'Arche, Paris 1947; tr. it. di V. Bonazza, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, Dedalo, Bari 1993; Id., *Critique de la vie quotidienne*, vol. II, L'Arche, Paris 1961; tr. it. di V. Bonazza, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, Dedalo, Bari 1993.

4 Cfr. F. Biagi, *Henri Lefebvre*, cit., p. 116.

tinente. A questa crisi sono da ricondurre, per alcuni versi, le forme di alienazione, spaesamento e sradicamento dell'uomo moderno il quale, non riconoscendosi più nei luoghi in cui lavora, studia, dorme, gioca, ama, in una parola abita, perde totalmente il contatto e la relazione con gli spazi del "proprio" mondo.

Secondo Heidegger questa forma di sradicamento, che, è bene sottolinearlo, non dipende mai esclusivamente da un'incapacità antropologica ma si inserisce all'interno di un ordine metafisico ontostoricamente orientato, ha nella tecnica moderna la propria causa scatenante e il proprio modo di disvelamento privilegiato. In Lefebvre, invece, l'impossibilità di abitare in maniera autentica i luoghi è da individuare nel modello abitativo, espressione di un certo concetto di città, che nel corso degli anni ha preso il sopravvento divenendo dominante. Questa trasformazione trova la propria esplicitazione plastica nella sostituzione dei concetti di abitare e abitazione con l'idea guida di *habitat*; un'idea che si realizza pienamente nel funzionalismo architettonico in cui la casa diventa quella *machine à habiter* teorizzata nella prima metà del Novecento da Le Corbusier⁵.

D'altro canto è significativo che entrambi, sebbene da prospettive differenti, riconducano la crisi dell'abitare all'ipertrofia della tecnica moderna e alla sua natura macchinica. Tuttavia diversa è per i due pensatori la causa della diffusione e del dominio della tecnica nella sua dimensione estraniante e alienante. Da un lato, Heidegger individua nell'Occidente una parabola metafisico-destinale che si dispiega secondo varie tappe ontostoriche, in cui avvengono diverse forme di 'estraniazione' e di 'dimenticanza'; di questa parabola, che prende il nome di oblio dell'essere o con accenti nietzscheani di nichilismo, la tecnica pro-vocante moderna, come è noto, è il compimento. Dall'altro lato, invece, Lefebvre ritiene che l'origine del carattere alienante della tecnica non abbia origini metafisico-ontologiche, bensì sia da ricercare nei modi di produzione del capitalismo fordista, totalmente disinteressato ai bisogni dell'uomo e orientato esclusivamente all'ottimizzazione e al profitto.

2. Da quanto accennato fin qui in maniera rapsodica la relazione tra Heidegger e Lefebvre appare complessa e stratificata su più livelli, con affinità e divergenze teoriche, politiche e lessicali che vanno a costituire una fitta rete di rimandi fruttuosi per decrittare alcune tematiche decisive per il nostro tempo. Tra queste una delle più fertili dal punto di vista concettuale è probabilmente quella relativa alla questione dell'abitare e dello spazio.

Il movente teorico del presente studio, la sua idea di fondo, è che, sebbene di primo acchito possano sembrare eterogenee e distanti tra loro, le concezioni di spazio che emergono dal pensiero di Heidegger e Lefebvre presentano una forte affinità. Utilizzando il lessico heideggeriano, sono lo Stesso.

5 Non è possibile in questa sede affrontare la questione, sarebbe tuttavia interessante in vista di ricerche future porre un parallelo tra la critica di Lefebvre alla *machine à habiter* di Le Corbusier e tutto il discorso sulla *Machenschaft* [macchinazione] e sulla *Macht* [potenza] dello Heidegger dei trattati ontostorici degli anni Trenta.

Proprio a questo riguardo bisogna, prima di proseguire con la nostra ricerca, fare una rapida precisazione metodologica. Dire che la concezione dello spazio di Heidegger e quella di Lefebvre sono lo Stesso [*das Selbe*] non significa ricondurle a un'identità ontica che ne annulli le differenze specifiche – e, come vedremo, queste permangono in tutta la loro dirompente aporeticità –, bensì riconoscere un'affinità ontologica sotterranea che, nell'ambito della storia dell'essere e della cultura occidentale in generale, richiama a qualcosa di più strutturato ed essenziale.

In cosa consiste, dunque, questa affinità ontologica? Qual è il movente speculativo nell'elaborazione della teoria dello spazio nelle filosofie di Heidegger e di Lefebvre?

A partire da una serrata critica dello spazio cartesiano, e moderno *tout court*, come estensione vuota e astratta, tanto Heidegger quanto Lefebvre ritengono che non esista lo spazio come concetto neutro e come un qualcosa di semplicemente presente nell'inerzia della datità. Esso non è un contenitore vuoto pre-esistente che deve successivamente essere riempito con oggetti e significati; né tantomeno, come pensava il Kant dell'*Estetica trascendentale*, una forma a priori della sensibilità. Come vedremo, il discorso sullo spazio diventerà, dunque, l'occasione per il ripensamento di una serie di concetti che costituiscono l'impalcatura teorica della modernità nel suo insieme.

“Abitare lo spazio” e “produrre lo spazio” sono le due formule, le due espressioni attraverso cui proveremo a scandagliare l'analisi dello spazio e della spazialità in Heidegger e in Lefebvre, sottolineando analogie e differenze specifiche tra le loro posizioni e mostrando come a partire dal ripensamento della nozione di spazio è possibile, per molti versi, riconsiderare l'intera opera dei due pensatori.

2. Heidegger: abitare lo spazio

1. Sebbene Heidegger nella nota preliminare a *Essere e tempo* indichi chiaramente come ogni elaborazione del problema del senso dell'essere possa essere raggiunta attraverso “l'interpretazione del tempo come orizzonte possibile di ogni comprensione dell'essere in generale”⁶, è innegabile che tutta la grandiosa opera del 1927 sia attraversata in maniera parallela da un'analisi radicale dello spazio e della spazialità⁷. Uno dei più acuti lettori di Heidegger, Peter Sloterdijk, prospettando un approccio ermeneutico di stampo ontotopologico, pone la questione in questi termini:

Sembra che solo pochi interpreti di Heidegger abbiano capito che sotto il sensazionale titolo programmatico di *Essere e tempo* si cela anche un trattato potenzialmente rivoluzionario su essere e spazio. Sotto l'influenza dell'analitica esistenziale del tempo

6 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 10.

7 Per inquadrare in maniera generale la questione dello spazio in Heidegger cfr. D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Les éditions de minuit, Paris 1986; tr. it. di C. Fontana, *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino 2006.

in Heidegger, è stato spesso dimenticato come essa sia legata a una corrispondente analitica dello spazio, e che entrambe sono a loro volta fondate in un'analitica esistenziale del movimento.⁸

Com'è noto, il progetto teorico di *Essere e tempo* propone un ripensamento radicale dell'ontologia occidentale che, secondo Heidegger, era stata incapace di porre in maniera adeguata la questione (del senso) dell'essere. Via di accesso privilegiata a questo percorso decostruttivo è l'indagine di quell'unico ente, l'uomo, nel cui essere "ne va di questo essere stesso"⁹; l'analitica esistenziale come "propedeutica" all'ontologia fondamentale.

In tale riconsiderazione del pensiero occidentale l'ontologia cartesiana gioca un ruolo decisivo. Questa tendenza diventerà sempre più evidente nelle opere di Heidegger successive agli anni Trenta, tuttavia già in *Essere e tempo* Cartesio è il nome di una svolta epocale; e ciò avviene, nell'interpretazione heideggeriana, proprio a causa delle idee di spazio e di spazialità presenti nelle sue riflessioni.

Cartesio vede nella *extensio* la determinazione ontologica fondamentale del mondo. Poiché l'estensione contribuisce a costituire la spazialità (e per Cartesio, anzi, si identi-

8 P. Sloterdijk, *Sphären I – Mikrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1998; tr. it. di G. Bonaiuti, *Sfere I. Bolle. Microsferologia*, Cortina, Milano 2014, p. 310. Sulla stessa linea ermeneutica si muove un'indicazione contenuta nel mesmerico saggio *La domesticazione dell'essere*: "I restanti termini del discorso (sempre che di termini si tratti): casa, patria, vicinanza, prossimità, abitare soggiorno, ci mostrano che l'e-sistere umano viene pensato più nel segno della spazialità che in quello della temporalità, e ciò soprattutto quando si rispetta il *pathos* etimologico di Heidegger, secondo il quale egli vorrebbe che l'e-sistenza e l'e-stasi venissero comprese come uno stare fuori o un essere contenuto dentro, in una 'dimensione' o un aperto, non meglio precisati, spaziali e spazio temporali" (P. Sloterdijk, *Domestikation des Seins*, in *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001; tr. it. di A. Calligaris e S. Crosara, *La domesticazione dell'essere*, in *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004, p. 135). Se non si può non convenire con l'importanza che il filosofo di Karlsruhe assegna alla spazialità nell'ambito dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*, non altrettanto convincente appare il motivo per cui egli ritiene che questo tema sia rimasto poco sviluppato nel pensiero del cosiddetto "secondo Heidegger", impedendogli di giungere "al punto dal quale avrebbe potuto assumere in modo utile la questione dell'originaria disposizione spaziale del mondo" (P. Sloterdijk, *Sfere I*, cit., p. 318). Detto molto brevemente, il motivo per cui il discorso heideggeriano sarebbe incapace di pensare pienamente la spazialità – e, secondo Sloterdijk, aprirsi così a una riflessione sulle sfere e la sferologia in generale – dipende dal carattere di solitudine che, già a partire da *Essere e tempo* e poi in maniera più marcata in alcuni testi successivi, Heidegger individua come tratto peculiare del *Dasein*. Sebbene questa critica di Sloterdijk colga in parte nel segno, in quanto mette in evidenza il carattere sempre singolare dell'uomo – ad esempio di fronte alla morte –, essa sembra quasi dimenticare le pagine di *Essere e tempo* dedicate al *Mitsein* e al *Mitdasein*, ovvero all'essere sempre *singolare plurale* dell'Esserci. In secondo luogo, come proveremo a mostrare nel prosieguo del lavoro, è possibile individuare un discorso sulla spazialità anche nelle opere successive a *Essere e tempo*; discorso che non può essere ridotto, come allude in qualche modo Sloterdijk stesso, a semplice difesa di una sorta di radicamento ormai perduto.

9 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 24.

fica con essa), e poiché la spazialità è in un certo senso costitutiva del mondo, la discussione dell'ontologia del "mondo" offre nel contempo lo spunto negativo per l'esplicazione positiva della spazialità del mondo-ambiente e dell'Esserci stesso.¹⁰

Quando nelle proprie *Meditazioni metafisiche* Cartesio giunge, attraverso un percorso fatto a ostacoli, a riconoscere il fondamento inconcusso della verità nel *cogito*, agli occhi di Heidegger, egli non fa altro che separare l'uomo dallo spazio esterno e dal mondo in generale¹¹. Come se i due enti – *res cogitans* e *res extensa* – potessero essere l'uno senza l'altro in una totale autonomia e indipendenza ontologica e si incontrassero in maniera casuale e occasionale, divenendo l'uno, l'estensione, il contenitore dell'altro, l'uomo in quanto essere pensante. In tal modo l'ontologia cartesiana, che letta secondo la storia dell'essere prende il nome di soggettivismo, diviene la legittimazione teorica di quella "fisica da *container*"¹² divenuta dominante nella modernità.

Approfondendo alcune suggestioni già presenti nei primi corsi friburghesi degli anni Venti, Heidegger in *Essere e tempo* individua nel lemma essere-nel-mondo l'esistenziale, ovvero un tratto proprio dell'Esserci, attraverso cui superare la separazione tra uomo e mondo propria del cartesianesimo. Tale disconnessione, in quanto sintomo di una tendenza divenuta dominante nella modernità, si ripropone in ogni dualismo gnoseologico che attraversa il pensiero occidentale (soggetto/oggetto, psiche e realtà esterna, mente e corpo), giungendo a coinvolgere persino l'ego trascendentale di Husserl da cui lo stesso Heidegger prenderà le distanze proprio nell'opera del 1927.

Ciò che, invece, certifica l'idea di essere-nel mondo è che non esiste uno spazio neutro posto di fronte all'uomo con cui egli, in maniera più o meno costante, può entrare in relazione. L'Esserci è, invece, questa stessa relazione. Non si dà mondo senza uomo e non si dà uomo senza mondo; i tratti presenti nel termine essere-nel-mondo segnalano proprio questa coappartenenza essenziale di uomo e mondo. Nel descrivere la dimensione spaziale di cui l'essere-nel-mondo è nome, scrive Heidegger:

L'in-essere, al contrario, significa un *esistenziale*, perché fa parte della costituzione dell'essere dell'Esserci. Perciò non può essere semplicemente pensato come l'essere semplicemente-presente di una cosa corporea (il corpo dell'uomo) 'dentro' un altro ente semplicemente-presente. L'in-essere non significa dunque la presenza spaziale di una cosa dentro l'altra, poiché l'in', originariamente, non significa affatto un riferimento spaziale del genere suddetto. 'In' deriva da *innan-*, abitare, *habitare*, soggiornare; *an* significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito: esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito* e *diligo*. L'ente a cui l'in-essere appartiene in questo significato è quello

10 Ivi, p. 115.

11 Anche Arendt, sebbene da una prospettiva in parte differente, individua nel pensiero di Cartesio una delle cause dell'alienazione dal mondo propria dell'epoca moderna; cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, University Press, Chicago 1958; tr. it. di S. Finzi, *Vita attiva. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2003, in part. pp. 183-190.

12 L'espressione è di P. Sloterdijk, *Sfere I*, cit., p. 311.

che noi abbiamo indicato come l'ente che io sempre sono. [...] *L'in-essere è perciò l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'Esserci che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo.*¹³

Questo brano si rivela decisivo per il nostro discorso almeno per due ordini di motivi. Innanzitutto costituisce una netta contestazione dell'idea cartesiana dello spazio come un'estensione vuota e indifferenziata; dello spazio come un concetto puro, una "immagine"¹⁴ attraverso cui un luogo geometrico può essere algebricamente formalizzato – la geometria analitica, d'altra parte, è la grande "appendice" dell'ontologia dello spazio di Descartes¹⁵.

Il mondo, nell'ottica dello Heidegger di *Essere e tempo*, è, invece, l'insieme delle significatività che si apre di volta in volta all'Esserci nella sua effettività. Non ci troviamo, dunque, di fronte a un contenitore vuoto che abbisogna di essere colmato di contenuti e significati; ma, per intenderci, potremmo dire che contenuti e contenitore in qualche modo coincidono. Il mondo e lo spazio "sono" in quanto si danno insieme all'Esserci, il quale è, per converso, essenzialmente mondano e spaziale.

In secondo luogo, è interessante sottolineare la modalità secondo cui la relazione fra uomo e spazio prende forma. Com'è solito fare Heidegger ricerca un'origine arcaica della lingua e riconduce l'*in* dell'essere-nel-mondo [*In-der-Welt-sein*] al verbo *innan* che rimanderebbe all'idea di abitare e soggiornare. Sebbene di primo acchito si è soliti ricondurre etimologicamente l'abitare all'aver (*habeo*), Heidegger ritiene che esso rinvii piuttosto all'essere dell'uomo stesso: "L'espressione 'bin', 'sono', è connessa a 'bei', 'presso'. 'Io sono' significa di nuovo: abito, soggiorno

13 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 74-75.

14 Heidegger ritiene che una delle prestazioni teoriche più significative della filosofia cartesiana, e moderna *tout court*, consista nella riduzione del mondo a "immagine", ovvero all'oggetto di una rappresentazione [*Vor-stellung*] posta di fronte a un soggetto al fine della sua conoscenza e del suo dominio; cfr. Id., *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege* (GA 5), hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; tr. it. di P. Chiodi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La nuova Italia, Firenze 1968, pp. 71-101.

15 Sarebbe oltremodo ingenuo negare l'importanza dell'eredità della geometria analitica cartesiana; seguendo il percorso prima di Heidegger e poi di Lefebvre il nostro discorso è finalizzato, invece, a mostrare come essa sia il frutto di un'astrazione e come la centralità che la modernità le ha assegnato abbia comportato una visione riduzionistica dello spazio e della spazialità. Scrive Heidegger: "Lo spazio inteso come *extensio*, però, si lascia ancora a sua volta ridurre, attraverso un processo astrattivo, a relazioni analitico-algebriche. Ciò che queste dispongono e aprono (*einräumen*) è la possibilità della pura costruzione matematica di molteplicità con qualunque numero di dimensioni. Si può dire che questo, così matematicamente disposto e aperto, è 'lo' spazio. Ma 'lo' spazio in questo senso non contiene spazi e posti. In esso non troviamo mai dei luoghi [...]. In nessun caso, tuttavia, i numeri-misure e le loro dimensioni, per il solo fatto di essere applicabili *universalmente* a ogni cosa estesa, sono anche da considerare il *fondamento* dell'essenza degli spazi e dei luoghi che si possono misurare con l'impiego della matematica" (Id., *Bauen Wohnen Denken*, in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2000; tr. it. di G. Vattimo, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 104).

presso... il mondo. [...] ‘Essere’ come infinito di ‘io sono’, cioè inteso come esistenziale, significa abitare presso..., avere familiarità con...”¹⁶.

L’essere dell’uomo nel mondo si dà, dunque, in quanto abitare; l’essere-nel-mondo è questo stesso abitare lo spazio. Non un ambiente [*Um-welt*] pre-esistente in cui l’uomo si muove come dentro un recinto che lo contiene in quanto vivente, bensì un mondo [*Welt*] che si apre di fronte a lui di volta in volta come un insieme sempre inedito di significatività. Proprio questo movimento di apertura, corrispondente a uno smarcamento dalla falda biologica del vivente uomo, qualifica l’uomo stesso come esistenza [*Dasein*]¹⁷.

2. La connessione dirimente tra essere, spazio e abitare ritorna, sebbene da una prospettiva differente, anche in alcuni intensi interventi relativi al periodo successivo alla cosiddetta “svolta”. In particolare, nell’ambito della nostra ricerca, si rivela fondamentale il testo *Costruire abitare e pensare*, contenuto in *Saggi e discorsi*¹⁸.

Invitato nel 1951 a Darmstadt a un ciclo di conferenze sulla relazione tra *uomo e spazio*, Heidegger allestisce una vorticoso e inedita fenomenologia della spazialità, che riprende in parte le coordinate teoriche di *Essere e tempo*, ma le piega nell’ottica di un discorso coerente con le ricerche condotte in quegli anni sulle questioni della tecnica e del *Geviert*.

Rovesciando il senso comune, in cui si attesta una precedenza cronologica del costruire sull’abitare – noi prima costruiamo la dimora e poi la abitiamo –, Heidegger ritiene che l’abitare abbia una preminenza ontologica sul costruire. In continuità con le considerazioni di *Essere e tempo*, è dell’idea che l’edificazione dei luoghi

16 Id., *Essere e tempo*, cit., p. 75.

17 La differenza tra ambiente e mondo costituisce la spina dorsale dell’indagine sull’animalità che Heidegger conduce in un corso universitario a ridosso degli anni Trenta a Friburgo; cfr. Id., *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Ewigkeit* (GA 29/30), hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983; tr. it. di C. Angelino e P.-L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999. Secondo Heidegger l’uomo è l’unico vivente capace di sospendere il proprio rapporto immediato con l’ambiente circostante [*Umwelt*] e fuoriuscire [*ex-sistere*] in tal modo nel “proprio” mondo. A partire dall’angolo visuale del nostro discorso potremmo dire che mentre per l’animale il rapporto con lo spazio si dà effettivamente nella forma contenente-contenuto, per l’uomo, invece, l’esistenza, in quanto progetto sempre aperto, consiste nel sospendere l’immediatezza di questo rapporto istintuale e nel compito di formare [*bilden*] un mondo. Su tali tematiche centrale si rivela: G. Agamben, *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; mi permetto di rimandare anche a S. Spina, *Esistenza e vita. Uomo e animale nel pensiero di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

18 M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., pp. 96-108. Che la questione dell’abitare fosse centrale in quegli anni è attestato da un saggio pressoché contemporaneo, incentrato parimenti sul tema dell’abitare e del soggiornare: Id., “...*dichterisch wohnet der Mensch*”, in *Vorträge und Aufsätze*, cit.; tr. it. «...*Poeticamente abita l’uomo...*», in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 125-138. Sull’argomento cfr. V. Cesarone, *Fenomenologia dell’abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosofia*, Marietti, Genova 2008; R. Panattoni, *Il fare della filosofia. M. Heidegger e l’abitare dell’uomo*, Il Poligrafo, Milano 1996. Sul carattere geo-filosofico del pensiero di Heidegger cfr. C. Resta, *Il Luogo e le Vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Angeli, Milano, 1996.

finalizzati ad accogliere e accompagnare il soggiornare dell'uomo sulla terra, in quanto spazio da cui unicamente può sorgere "polemicamente" un mondo, dipenda dal fatto che il nostro essere si dia fundamentalmente nell'abitare¹⁹.

Ma cosa significa, in questo contesto, abitare? E che rapporto c'è tra l'abitare e il costruire? Proponendo una inedita, e per alcuni versi forzata, analisi filologica Heidegger sostiene che costruire, abitare ed essere appartengano alla medesima radice semantica del verbo altotedesco *buan*. Detto molto sinteticamente: il nostro essere (le prime due persone dell'indicativo presente del verbo tedesco *sein* sono: *ich bin, du bist*), che già in *Essere e tempo* era ricondotto all'essere-preso [*bei-sein*], si dà nell'abitare e questo abitare originario [*buan*] trova la propria forma di realizzazione nel costruire [*bauen*].

Per esplicitare questa relazione ontologicamente dirimente tra l'essere dell'uomo, l'abitare e il costruire, Heidegger utilizza l'esempio di un'opera architettonico-spaziale che ricorre spesso nei suoi testi, ovvero il ponte. Lo spazio in cui il ponte viene costruito non è qualcosa di preesistente alla costruzione del ponte stesso. È, invece, il ponte ad aprire lo spazio affinché qualcosa come le due sponde del fiume siano tali e affinché gli uomini che vivono in questi luoghi comincino ad abitarli.

Riprendendo il filo principale del nostro discorso, emerge come nell'ottica dello Heidegger, che pensa l'essere dell'uomo in quanto abitante, lo spazio non esista in quanto tale; esso è "prodotto", in questo caso, dalla costruzione di un ponte²⁰. È solo il ponte, in quanto nesso in cui essere, costruire e abitare si coappartengono, che apre lo spazio affinché l'uomo possa essere-nel-mondo come colui che abita le sponde del fiume.

Dire: 'la relazione tra uomo e spazio' fa pensare che l'uomo stia da una parte e lo spazio dall'altra. Invece lo spazio non è qualcosa che sia di fronte all'uomo. Non è né un oggetto esterno né un'esperienza interiore. Non ci sono gli uomini e inoltre *spazio*; giacché se dico 'un uomo' e intendo con questo termine quell'ente che è nel modo dell'uomo, e cioè che abita, con ciò indico già con il termine 'un uomo' il soggiornare nella Quadratura presso le cose. [...] Il rapporto dell'uomo ai luoghi e, attraverso i luoghi, agli spazi, risiede nell'abitare. La relazione di uomo e spazio non è null'altro che l'abitare pensato nella sua essenza.²¹

19 Il carattere polemico e dialetticamente irrisolvibile della diade Terra-Mondo è al cuore del saggio heideggeriano dedicato a *L'origine dell'opera d'arte*. Proprio in virtù di questa lotta [*Streit*], che non è mai mera guerra [*Kampf*], è comprensibile l'abitare come modo d'essere dell'uomo. Scrive Heidegger: "La Terra è l'assidua-infaticabile-non-costretta. Su di essa e in essa l'uomo storico fonda il suo abitare nel mondo. Esponendo un mondo, l'opera pone-qui la Terra. Il porre-qui è assunto nel significato rigoroso del termine. L'opera porta e mantiene la Terra nell'aperto di un mondo. L'opera lascia che la Terra sia una Terra". (M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, cit.; tr. it. *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 31).

20 Il concetto di produzione rimanda alle ricerche che Heidegger in quegli anni, in continuità con i trattati ontostorici degli anni Trenta e con le lezioni universitarie su Nietzsche (1936-46), stava conducendo sulla questione della tecnica. Produzione, se pensata secondo l'origine greca in quanto *poiesis*, è il nome attraverso cui indicare l'essenza della tecnica come movimento che porta qualcosa dal celato al manifesto; cfr. Id., *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, cit.; tr. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 5-27.

21 Id., *Costruire abitare pensare*, cit., pp. 104-105.

Oltre a ribadire in maniera decisa il rifiuto di qualsiasi visione dello spazio come campo neutro di una relazione gnoseologica tra l'uomo e il mondo di tipo binario (soggetto/oggetto, interno/esterno, *res cogitans/res extensa*), questo brano ci fornisce una precisa indicazione su come Heidegger intenda l'abitare. Esso è pensato come soggiornare nel punto di incrocio di quella serie di rimandi che, nello Heidegger post-svolta, prende il nome di *Geviert* (Quadratura).

Solo nella coappartenenza e nel rimando reciproco di uomini, dèi, cielo e terra – i vertici del *Geviert* – si apre lo spazio per il soggiorno dell'uomo sulla Terra. Un soggiornare che, al di là di ogni logica appropriativa di matrice tecnico-scientifica, la quale ha fatto della terra un fondo [*Bestand*] da sfruttare, violentare e dominare, custodisca i luoghi nella loro indisponibilità e conceda²² spazio affinché qualcosa come un'“etica dell'abitare” possa avvenire²³.

3. Lefebvre: produrre lo spazio

1. Come accennato, il discorso heideggeriano sull'abitare costituisce un riferimento importante nell'analisi spaziale allestita da Henri Lefebvre. Sebbene ne *La produzione dello spazio* il filosofo di Hagetmau liquidi in maniera rapida, e invero un po' grossolana, l'indagine di Heidegger sullo spazio, considerandola un'appendice a quella sul tempo e sostenendo inoltre che il discorso sull'abitare sia alla base del carattere reazionario del pensiero heideggeriano, diversi sono i punti di contatto tra le due proposte ermeneutiche²⁴. In primo luogo pressoché analoga è la considerazione che entrambi hanno dell'ontologia spaziale di Cartesio; così scrive Lefebvre: “I filosofi hanno contribuito a scavare l'abisso elaborando rappresentazioni astratte (metafisiche) dello spazio, come lo spazio cartesiano, la ‘res extensa’ assoluta, infinita, attributo divino colto in una unica intuizione in quanto omogeneo”²⁵. E poco

22 Nel verbo tedesco *einräumen* [concedere] risuona in maniera decisa il carattere spaziale – *Raum* – del discorso heideggeriano sull'abitare.

23 È soprattutto nella *Lettera sull'«umanismo»* che Heidegger, risalendo alla radice greca della parola *ethos*, mostra il vincolo dirimente tra l'etica e l'abitare: “*Ethos* significa soggiorno (*Aufenthalt*), luogo dell'abitare. La parola nomina la regione aperta dove abita l'uomo. L'apertura del suo soggiorno lascia apparire ciò che viene incontro all'essenza dell'uomo e, così avvenendo, soggiorna nella sua vicinanza. Il soggiorno dell'uomo contiene e custodisce l'avvento di ciò che appartiene all'uomo nella sua essenza. [...] Ora, se in conformità al significato fondamentale della parola *ethos*, il termine ‘etica’ vuol dire che con questo nome si pensa il soggiorno dell'uomo, allora il pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale dell'uomo in quanto e-sistente è già in sé l'etica originaria” (Id., *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; tr. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 2008, pp. 306-308). Sull'argomento decisiva è la lettura di J.-L. Nancy, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2005.

24 Cfr. H. Lefebvre, *La production de l'espace*, Anthropos, Paris 1974; tr. it. di L. Ricci, *La produzione dello spazio*, PGreco, Milano 2018, p. 133.

25 Ivi, p. 38. Un'analisi generale del concetto lefebvrino di “produzione dello spazio” si trova in: C. Schmid, *Henri Lefebvre's Theory of the Production of Space: towards a Three-*

più avanti, denunciando le incongruenze di un'idea di spazio pensato come mero contenitore neutro e astratto, rincarà la dose:

*Lo spazio (sociale) è un prodotto (sociale). [...] Che questo spazio sociale non consista in una collezione di cose, in una somma di fatti (sensibili), come un vuoto o un involucro riempito di diverse materie, che esso non si riduca ad una 'forma' imposta ai fenomeni, alle cose, alla materialità fisica, occorrerà dimostrarlo.*²⁶

Proprio nell'ottica di una comprensione dello spazio come prodotto sociale, al di là del geometrismo cartesiano e del formalismo kantiano, Lefebvre mette in gioco una triade dialettica attraverso cui la questione deve essere analizzata.

Innanzitutto la produzione dello spazio ha a che fare con una *pratica spaziale*; lo spazio non esiste in quanto tale, non è una mera presenza neutra e immutabile rispetto a ciò che in esso avviene. Piuttosto esso è prodotto, generato dal gioco reciproco delle relazioni "pratiche" che di volta in volta avvengono; anzi, proprio come per molti versi in Heidegger, lo spazio è l'insieme di queste relazioni sociali. Analizzando il caso particolare della Toscana rinascimentale, scrive Lefebvre: "Le forme sociali nuove non si sono 'inscritte' nello spazio preesistente; lo spazio prodotto non fu né rurale né urbano, ma fu il risultato della loro relazione spaziale, nuovamente generata"²⁷.

Proprio in questo punto di estrema vicinanza, in cui lo spazio, lungi dall'essere considerato come un mero contenitore vuoto, appare nelle sue increspature e nelle determinazioni che di volta in volta acquista in relazione all'uomo, emerge tuttavia una differenza sostanziale tra il pensiero lefebvrino e quello heideggeriano. Laddove, infatti, Heidegger pone l'accento sul carattere ontologico di ogni discorso sullo spazio, considerandolo come luogo di apertura per il carattere estatico del *Dasein*, Lefebvre sottolinea, invece, come ogni produzione dello spazio vada considerata innanzitutto a partire dalla sua dimensione politica e sociale.

La pratica spaziale ha, tuttavia, bisogno di una *rappresentazione dello spazio* affinché possa essere formalizzata e compresa. È in questo contesto che, secondo Lefebvre, si inserisce il nesso di sapere e potere che fa dello spazio la posta in gioco decisiva di tutto il discorso della modernità. Se è vero che non esistono concezioni spaziali senza un corrispettivo ordine politico e, per converso, che non si danno idee politiche che non si riflettano in un relativo assetto spaziale, l'idea di uno spazio vuoto, astratto e neutro emergente dal pensiero cartesiano rappresenta il riferimento ineludibile per comprendere la forma politica dominante nella modernità²⁸.

dimensional Dialectic, in K. Goonewardena, S. Kipfer, R. Milgrom, C. Schmid (a cura di), *Space, difference, everyday life: reading Henri Lefebvre*, cit., pp. 27-45.

26 H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, cit., pp. 48-49.

27 Ivi, p. 96.

28 La centralità assegnata da Lefebvre alla questione dello spazio, e non esclusivamente dell'economia, per comprendere la modernità – "Alcuni, nella complessità del mondo moderno prendono come filo conduttore un altro concetto, la scrittura, l'inconscio, o il linguaggio. Io prendo lo spazio" (H. Lefebvre, *Le temp des méprises*, Stock, Paris 1975; tr. it. di M. Bandini, *Il tempo degli equivoci*, PGreco, Milano 2015, p. 165) – rappresenta uno dei motivi che qualificano

D'altro canto non è un caso che sia questa l'epoca storica – e, per Lefebvre, ad ogni epoca storica corrisponde una tipica produzione dello spazio – in cui nascono da parto gemellare la geometria analitica e lo Stato moderno; quest'ultimo per potersi affermare, per poter avere presa sulle pratiche sociali necessita di una concezione spaziale che faccia leva sull'omogeneità e sulla neutralità.

Dello spazio astratto sappiamo già molte cose: prodotto della violenza e della guerra, esso è politico, istituito da uno Stato, dunque istituzionale. Ad un primo approccio sembra omogeneo; in effetti è lo strumento delle potenze che fanno 'tabula rasa' di ciò che resiste loro e che le minaccia: in breve, delle differenze.²⁹

Questo spazio astratto, che per Lefebvre è lo spazio di Cartesio, di Kant e di Hegel, ma anche di Haussmann, di Le Corbusier e del Bauhaus, è legato al modo di produzione del capitalismo, il quale ha bisogno di una rappresentazione dello spazio tale affinché la propria effettività possa risultare come un qualcosa di naturale, eterno e non come il prodotto di una serie di condizioni storiche. È questa paradossalmente la grande prestazione teorica del capitalismo: esser riuscito a far passare un determinato e singolare modo di produzione (delle merci e dello spazio) come un dato naturale, come l'unica forma possibile di economia.

A questo punto appare più chiaro il motivo per cui, secondo Lefebvre, la modernità è il tempo in cui, ha preso il sopravvento una forma di produzione dello spazio che può essere sintetizzata come "fallico-video-geometrica"³⁰. Lungi dall'essere un luogo neutro in cui le pratiche spaziali si dispiegano, lo spazio moderno è prodotto attraverso la violenza; sono le guerre e i conflitti intestini a dargli forma. Ma, affinché il potere possa attecchire e controllare lo spazio stesso, è necessario che quest'ultimo sia totalmente trasparente e visibile. Si comprende, allora, perché esso sia al contempo geometrico, ovvero matematizzato e parcellizzato al fine di un più agile controllo, e visivo: "Alla fine di questo processo lo spazio ha un'esistenza sociale soltanto attraverso una visualizzazione intensa, aggressiva e repressiva, per cui diventa non più simbolicamente, ma effettivamente uno spazio visivo"³¹.

il suo pensiero come eterodosso rispetto al marxismo. Anche la riflessione di David Harvey, raffinato interprete di Lefebvre, è orientata a ricalibrare il pensiero marxista e il pensiero critico in generale nell'ottica di un discorso sullo spazio e sulla spazialità; riposizionamento che prende l'abbrivio proprio dal concetto lefebvrino di "produzione dello spazio"; cfr. D. Harvey, *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, Routledge, London 2001; tr. it. di G. Roggero, *Geografia del dominio. Capitalismo e produzione dello spazio*, Ombre corte, Verona 2018.

²⁹ H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, cit., p. 277.

³⁰ Ivi, p. 281.

³¹ Ivi, p. 278. A conferma di ciò abbiamo nella modernità due esempi: da un lato, nel frontespizio del *Leviatano* il sovrano viene posto fuori dalla città affinché con il suo sguardo possa controllare dall'alto lo spazio sotto il suo potere; dall'altro, il *Panopticon* progettato da Bentham funziona esattamente come un dispositivo visivo di controllo dello spazio. Oltre allo Heidegger del mondo "ridotto a immagine e rappresentazione", sull'elaborazione del carattere visuale della produzione dello spazio influì la vicinanza di Lefebvre con il situazionismo e in

2. Lo spazio, tuttavia, è solo falsamente omogeneo. Per quanto il potere provi a neutralizzarne le differenze intrinseche, permangono, infatti, per Lefebvre sempre delle increspature e delle fenditure, degli spazi di eccedenza, che, sfuggendo alla logica del controllo dipendente dalle rappresentazioni dominanti, prospettano inedite forme di produzione dello spazio e possibili spiragli di emancipazione politica.

Accanto alla pratica spaziale e alla rappresentazione dello spazio, a completare la triade dialettica a cui accennavamo, Lefebvre colloca un terzo elemento: lo *spazio di rappresentazione*. Con questa espressione egli indica l'insieme dei tentativi – non solo teorici ma anche pratici – di sovvertire l'ordine spaziale dominato dalle rappresentazioni del potere; ovvero l'opportunità di una nuova produzione dello spazio, il cui carattere differenziale si opponga alla tendenza omogenizzante dell'astrazione spaziale, che ha determinato un ordine geometrico-visivo funzionale al potere.

Si tratta, in altre parole, di proporre una sorta di contro-spazio in cui la rappresentazione dominante del mondo, corrispondente alla visione geometrico-capitalistica, venga ribaltata a favore di un uso differente dello spazio stesso; o ancora meglio: è necessario elaborare una teoria dello spazio in cui “alla società fondata sullo scambio, bisogna opporre il predominio dell'uso”³².

Tuttavia il discorso di Lefebvre non si limita a indicare semplicemente la necessità di elaborare nuove forme di rappresentazioni dello spazio. Segnando in ciò una distanza netta dal pensiero heideggeriano, il discorso di Lefebvre è orientato anche a individuare nuove pratiche sociali affinché l'idea di un contro-spazio possa prendere forma. Il motto surrealista e dadaista *changer la vie*, uscendo dal ristretto ambito estetico in cui è nato, diviene in Lefebvre un vero e proprio progetto politico rivoluzionario che faccia dello spazio la propria posta in gioco principale, in quanto, come più volte ribadito nelle sue pagine, la rivoluzione o è spaziale oppure non è.

La nuova società, qui come altrove, non può essere definita che come un ribaltamento del mondo capovolto. In che modo può il vivo impossessarsi del morto? Risposta: nella produzione dello spazio, il lavoro vivente produce ‘qualcosa’ che non è più una cosa, né un semplice attrezzo, né una semplice merce. Nello spazio possono ricomparire biso-

particolare con Guy Debord, autore del testo *La società dello spettacolo*, tr. it. di M. Stanziale, Massari Editore, Bolsena 2002.

32 H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, cit., p. 363. In più punti della propria opera Lefebvre pone una differenza sostanziale tra dominio e appropriazione; se, da un lato, la logica moderna, che ha il proprio corrispettivo politico-economico nel capitalismo, necessita di uno spazio neutro al fine del controllo e del dominio, dall'altro, la possibilità di pensare uno spazio altro, un contro-spazio, passa dalla trasformazione del dominio stesso in appropriazione. O meglio ancora, in riappropriazione dello spazio al fine di un suo uso differente, che ne esalti le possibilità senza, al contempo, ridurlo a quel fondo-riserva di heideggeriana memoria da possedere, dominare e sfruttare fino all'esaurimento. In questo contesto si rivela decisiva l'idea di uso come forma dialettica dello scambio e perciò stesso capace di sprigionare forme alternative di produzione dello spazio. Sebbene da una prospettiva più ontologicamente marcata la nozione di uso è centrale anche nel pensiero di Giorgio Agamben; sull'argomento cfr. almeno G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014.

gni e desideri, in quanto tali capaci di animare la produzione e il prodotto. Ci sono, ci possono ancora essere spazi per il gioco, spazi del piacere, un'architettura della letizia e della gioia. In e mediante lo spazio, l'opera può introdursi nel prodotto, il valore d'uso può dominare il valore di scambio: l'appropriazione, rovesciando il mondo capovolto può (virtualmente) dominare il dominio, l'immaginario e l'utopico possono integrarsi al reale.³³

Proprio in virtù della proposta lefebvriana di pensare la produzione di un contro-spazio, uno spazio differenziale rispetto all'astrazione della modernità, è possibile considerare uno dei termini centrali della sua concettualità: il diritto alla città³⁴. Senza entrare nello specifico dell'analisi, nell'ottica della nostra ricerca è importante sottolineare come il diritto alla città di cui parla Lefebvre, lungi dal rimandare a qualcosa di giuridicamente orientato, indichi la possibilità di pensare lo spazio urbano al di là della logica del dominio capitalista. Come un luogo in cui l'uomo "trovi spazio" per le proprie esigenze e per i propri bisogni, non meramente riferibili a quelli di utente e consumatore, ma proiettati a una visione più ampia che tenga conto di tutti quegli aspetti improduttivi che, eccedendo l'ordine dell'economico, restituiscano l'uomo stesso alla sua dimensione più propria³⁵.

33 H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, cit., p. 334. Nel tentativo di pensare una differente forma di produzione dello spazio, che prenda in considerazione tutti gli aspetti che la modernità fordista e capitalista ha neutralizzato, è importante il confronto di Lefebvre con il pensiero di Gaston Bachelard; cfr. G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, PUF, Paris 1957; tr. it. di E. Catalano, *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari 2006.

34 I testi di riferimento sono: H. Lefebvre, *Le droit à la ville*, Anthropos, Paris 1968; tr. it. di G. Morosato, *Il diritto alla città*, Ombre corte, Verona 2014 e Id., *Espace et politique. Le droit à la ville II*, Anthropos, Paris 1972; tr. it. di F. Pardi, *Spazio e politica. Il diritto alla città II*, Ombre corte, Verona 2018. Sulla connessione tra capitalismo e diritto alla città cfr. D. Harvey, *Il capitalismo contro il diritto alla città*, tr. it. di C. Vareschi, Ombre corte, Verona 2016.

35 È significativo che il primo volume sul diritto alla città sia pressoché coevo al testo dedicato da Lefebvre all'esperienza storica della Comune di Parigi (H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, La Fabrique édition, Paris 2018). In esso egli tratta gli eventi storici del marzo del 1871 come l'espressione di una grande festa urbana che, infrangendo il corso lineare del tempo della produzione e provando a ribellarsi all'ordine spaziale imposto da Napoleone III per mano di Haussmann, rivendica il diritto per una città completamente differente rispetto all'ordine fallico-visivo-geometrico proprio tanto della metafisica cartesiana quanto di quella forma politico-economica che di quest'ultima è espressione, ovvero il capitalismo. E altrettanto significativo è il fatto che entrambi i volumi – quello sul diritto alla città e quello sulla Comune – siano di poco precedenti al Maggio '68 francese, di cui divennero referenti teorici importanti. Tanto nell'esperienza storica della Comune quanto negli eventi del Maggio francese per Lefebvre la vera posta in gioco della lotta fu l'elaborazione e l'attuazione di una nuova visione spaziale e di una nuova idea di città.