

Pensiero giuridico e politico
Saggi

Collana diretta da Francesco M. De Sanctis
Nuova serie

31

CRIE

Centro di Ricerca sulle Istituzioni Europee
dell'Università degli Studi
Suor Orsola Benincasa



La città come spazio politico.
Tessuto urbano e corpo politico:
crisi di una metafora

a cura di
Giulia Maria Labriola

Editoriale Scientifica

Publicato con il contributo dell'“Università degli Studi Suor Orsola Benincasa”
di Napoli, nell'ambito del Progetto FIRB - Futuro in Ricerca (2012) -
“TRA.M - Tra.sformazioni M.etropolitane. La città come spazio politico.
Tessuto urbano e corpo politico: crisi di una metafora”.
Codice CUP: B61J12000530008

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

ISBN 978-88-6342-999-2

© Editoriale Scientifica srl 2016

80138 Napoli via San Biagio dei Librai, 39

Indice

LUCIO D'ALESSANDRO, <i>Prefazione</i>	IX
FRANCESCO M. DE SANCTIS, <i>Introduzione. Città, spazio, storia</i>	XI
GIULIA MARIA LABRIOLA, <i>Presentazione</i>	XLIII

I. Gli archetipi

1. GIULIA MARIA LABRIOLA, <i>Trasformazione dello spazio urbano e strumenti del diritto. Una riflessione sull'esperienza di Parigi</i>	3
2. MASSIMO PALMA, <i>Infanzia democratica. Benjamin e i tipi politici berlinesi dal Second Reich alla fine di Weimar</i>	75
3. FRANCESCO D'URSO, <i>Il mito della 'Terza' Roma</i>	117

2. Le categorie giuridiche e politiche

4. VALERIO NITRATO IZZO, <i>La città contemporanea come spazio giuridico</i>	155
5. MASSIMO PALMA, <i>Linee di lettura de La città di Max Weber. L'intrico del dominio non legittimo</i>	185
6. VALERIO NITRATO IZZO, <i>Alla ricerca di uno spazio per la giustizia nella città: sulle relazioni tra diritto e architettura giudiziaria</i>	239
7. FRANCESCA SCAMARDELLA, <i>La governance dei network delle città globali: una rilettura dei rapporti tra centro e periferia</i>	283

8. *Esperienze urbane. Cittadinanza e processi di soggettivazione politica e giuridica* 315
- a. MASSIMO PALMA, *Appunti su rivolta, conflitto, progetto e uso. Il politico ai margini della cittadinanza* 317
- b. VALERIO NITRATO IZZO, *La pratica urbana dei diritti: il diritto alla città come diritto ad avere diritti* 353

3. La cittadinanza e l'educazione

9. FABRIZIO MANUEL SIRIGNANO, *L'eclissi della cittadinanza attiva e lo sfarinamento dello spazio pubblico. L'implicito pedagogico-politico in Francesco Saverio Nitti* 393
10. LUCIA ARIEMMA, *La scuola come "palestra di democrazia" e di educazione alla cittadinanza* 411
11. PASCAL PERILLO, *Educazione metropolitana e prassi di cittadinanza. La militanza educativa nella città come spazio politico* 433
12. SALVATORE LUCCHESI, *Le città degli uomini. Epistemologia, pedagogia e politica in Gaetano Salvemini* 489
13. VASCO D'AGNESE, *Democrazia, esperienza e prassi educativa* 503
14. ILARIA DI GIUSTO, *Le competenze di cittadinanza tra normativa e pratiche pedagogiche* 521
15. FERNANDO SARRACINO, *Cittadinanza digitale. Dall'illusione della partecipazione alla necessità di una nuova literacy* 541

4. Spazi urbani, narrazioni, politiche

16. PASQUALE ROSSI, *Alle origini della città contemporanea: aspetti e interventi tra Napoli e l'Europa* 571

17. EMILIO GARDINI, <i>Sovrapposizioni: forma urbana, morfologia sociale</i>	619
18. STEFANIA FERRARO, <i>Welfare State. Note di campo sulle politiche sociali a Napoli</i>	643
19. CIRO PIZZO, <i>Lo spazio civile europeo. Per una genealogia</i>	673
20. STEFANIA FERRARO, <i>Margine. Tra espace conçu ed espace vécu in alcune aree del centro storico napoletano</i>	739
21. STEFANIA FERRARO, <i>UNESCO. Napoli tra rappresentazione e patrimonializzazione</i>	763
22. SERGIO MAROTTA, <i>Beni comuni. Cronistoria di un'esperienza napoletana: Acqua Bene Comune</i>	789
<i>Notizie sugli autori</i>	809

A. MASSIMO PALMA

Appunti su rivolta, conflitto, progetto e uso
Il politico ai margini della cittadinanza

I. *Rivolta e miti privati: lo spazio urbano come atmosfera*

I want a riot
A riot of my own
The Clash, 1977

Nel dibattito dell'ultimo quindicennio, di fronte a un ricorrere persistente ma apparentemente sconnesso di *riots* urbani, sulla base o meno di istanze rivendicative nitide, si è sovente sottolineato, nel fenomeno della rivolta come esplosione di violenza ai margini della politicizzazione, l'emergere tutto metropolitano di un fenomeno di *destituzione* e non di costituzione del potere: il processo che è sembrato spiccare, nella determinazione fenomenologica, è quello della dis-identificazione.

Assistiamo oggi all'apertura di uno spazio inedito, con il collasso eclatante delle categorie tradizionali della politica moderna [...]. Apertura che tocca la natura stessa della natura umana, le forme primarie della politica. La scena è occupata per intero dalla singolarità. [...] L'ultimo decennio è stato senza dubbio segnato da forti spinte destituenti. A Los Angeles nel 1992, a Seattle nel 1999, in Argentina e a Genova nel 2001, in Venezuela nel 2005 o in Francia dal 2005. Movimenti sovversivi o abrogativi, che sembrano vivere lo spazio di un momento, sorprendenti nel loro repentino nascere e morire¹.

¹ Adriano Vinale, *Potere destituente e società (democratica (capitalistica))*, in "La Rose de Personne / La Rosa di Nessuno", *Pouvoir destituant / Potere destituente. Les révoltes métropolitaines. Le rivolte metropolitane*, 3/2008, pp. 17-21: 17.

Queste parole, poste anni fa in apertura a un numero di una rivista interamente dedicato alle rivolte, viste come “potere destituente”, riassumono senz’altro una tendenza rilevante della concettualizzazione contemporanea della rivolta, una concettualizzazione che, nel vederla esplicitamente come fenomeno metropolitano, cerca di esonerarla dalla tara della soggettivazione – svelata, questa, come forma di assoggettamento – e di consegnarla a una politicizzazione che sfuggirebbe alle trame dell’identificazione, proprio nel momento in cui viene costruita – in un cortocircuito tra riproduzione autonoma e costituzione eteronoma del *monstruum* – un’identità mediatica ben definita, attraverso una pratica agita e subita di spettacolarizzazione².

Se non rientra nei limiti e negli obiettivi di questi appunti una discussione delle tesi contemporanee sui *riots* metropolitani³, sarà nostro compito, al fine di indagare il grado di politicità e la possibile ‘cittadinanza’ di tali fenomeni liminari nel concetto stesso di cittadinanza politica⁴, soffermarci su alcuni dati spaziali e tempo-

² «Gli attori delle sommosse hanno dispiegato una violenza *spettacolare* [...] Questo effetto ha prodotto qualcosa come un’“organizzazione passiva” della rivolta, conferendole i caratteri di un movimento a distanza, benché strettamente dipendente dal *medium* che gli rinviava la sua propria immagine. La violenza è stata quindi, da un lato, *reale*, prodotta da condizioni intollerabili e diretta contro bersagli materiali (il vicinato, la polizia, lo Stato), ma da un altro lato *mediatica*, mirante ad “incarnare” il fantasma della società», Etienne Balibar, *Uprisings in the banlieues*, in “La Rose de Personne / La Rosa di Nessuno”, *Pouvoir destituant / Potere destituente* cit., pp. 47-71: 64 (in riferimento in particolare alle rivolte parigine del 2005).

³ Si veda, per un inquadramento e una sistemazione concettuale del tema (con l’obiettivo politico di un «maggiore controllo democratico sulla produzione e sull’uso del surplus») gli spunti in David Harvey, *Rebel Cities*, Verso Books, London 2012; trad. it. di F. De Chiara, *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*, Il Saggiatore, Milano 2013, citaz. a p. 42 (cfr. anche *ivi*, p. 45).

⁴ Non sarà questa la sede per dar conto dell’amplessimo dibattito riguardante l’estensione e i contenuti del concetto giuridico e normativo di cittadinanza. Segnaliamo solo, per un primo sondaggio, il recente numero monografico dei “Materiali per una storia della cultura giuridica”, *Cittadinanza. Un dibattito a più voci*, a cura di Massimo Cuono, a. XLV, 2, 2015, pp. 401-541, che parte dalla propo-

rali intrinseci al fenomeno della ‘rivolta’ che hanno costituito una componente determinante per la piega di alcune interpretazioni.

Non è certo casuale il ruolo avuto, in questa rilevante visione del fenomeno della rivolta, anche da una lettura trasversale di alcuni passi di Walter Benjamin, e segnatamente di un percorso che va da *Zur Kritik der Gewalt* alle Tesi *Sul concetto di storia*, individuate come «banco di prova ineludibile per l’inclinazione ontologico-politica della rivolta», in quanto postulano una «temporalità evenemenziale», un’«infrazione rivoltante della riproduzione storica del dolore»⁵. In questa ottica, la stessa ‘giusta’ *Gewalt* del celebre saggio del 1921, *Per la critica della violenza*, viene letta come quell’evento singolare che scardinerebbe «l’interrogativo sull’ammissibilità politica della violenza», in realtà “indecidibile” «prima della singolarità dell’evento»⁶. Tutta giocata sul riconoscimento di una plurale singolarità che si aggrega, e si organizza pure, nel tempo sospeso e nello spazio urbano della rivolta, questa visione sottolinea inoltre come «l’inquietante anonimato della singolarità intrattiene un legame politico con altre singolarità senza l’esigenza di proclamare un leader o stabilire gerarchie»⁷. Ne fissa cioè, riprendendo l’antica lezione del libro VIII della *Repubblica*, l’intrinseca prassi anarchica, l’effigie ‘democratica’, ma in senso platonico appunto, che si darebbe quando fosse la rivolta a provocare la democrazia come «nome inaudito di un conflitto politico (per cui lottare) al di là di qualsiasi forma di legalità giuridica del potere»⁸.

Nell’ostilità a ogni visione antropologica produttivo-trasformativa, la rivolta, così concepita, cerca nondimeno una propria paradossale consistenza. Quali sono i tratti fondamentali, oltre all’elemento temporale di sospensione, di una simile costruzione? Di sicuro gioca un ruolo la peculiare esperienza di una *spazialità* della propria *polis*, teatro dei movimenti ‘rivoltanti’: «Il dissidio politico

sta di una «teoria generale della cittadinanza», dal punto di vista di un positivismo ‘esclusivo’, avanzata in chiave funzionale da Patricia Mindus.

⁵ Pierandrea Amato, *La rivolta*, Cronopio, Napoli 2010, p. 33.

⁶ Ivi, p. 34.

⁷ Ivi, p. 47.

⁸ Ivi, p. 84.

radicale allora è tra chi nega le qualità dello spazio, producendo località inabitabili, tipologicamente indifferenti, ostili a qualsiasi costituzione dello spazio che non sia antrace della ramificazione di scambi commerciali, e chi al contrario concepisce [...] la sua alterazione mediante una serie di condotte che sperimentano una permanente modificazione urbana per procacciarsi un mondo in cui muoversi⁹. La rivolta, quindi, come modificazione dello spazio e creazione di un ambiente, un mondo di vita, in cui muoversi. Fuori da ogni paradigma artificialista, quasi un'allusione al diritto naturale di movimento dello stato di natura hobbesiano.

Un'ulteriore caratteristica del tratto anarchico della rivolta rinvenuto in questa e altre letture sta, di converso, nella sua *acronia*: «il movente della rivolta si cela in una sete di giustizia *senza tempo*. La sua battaglia è concreta ma senza (un) *fine*»¹⁰. Si rileva subito come, in una simile definizione, la determinazione di un “tempo estatico” sia giocata assieme a un tratto anti-teleologico: l'assenza di *una fine* coincide con l'assenza di *un fine*. «Evitando qualsiasi negoziato con il potere, la rivolta decifra una gestualità catastrofica (un movimento che non fa calcoli teleologici) e produce una rottura incondizionata con i segni della politica classica». Qui si coglie senz'altro un tratto benjaminiano autentico, quello di una parziale anti-teleologia¹¹. Parziale, perché se a Benjamin può essere ascritto

⁹ Ivi, p. 53.

¹⁰ Ivi, p. 91.

¹¹ Ivi, p. 81. In un quadro così forgiato si deve forzatamente omettere il complicato comporsi del politico benjaminiano in un contesto (anti-)neokantiano, vale a dire la fissazione di un programma politico come *Teleologia senza scopo*. Si veda al riguardo, molto approfonditamente, Sami R. Khatib, “*Teleologie ohne Endzweck*”. *Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen*, Tectum Verlag, Marburg 2013, di cui si può leggere ora un estratto in italiano, dal titolo *Medio messianico. La politica della lingua in Benjamin*, in T. Tagliacozzo (a cura di), *Walter Benjamin, Gershom Scholem e il linguaggio*, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 15-36. Sul punto della teleologia assente, cfr. anche F. Castelli, *Corpi in rivolta Spazi urbani, conflitti e nuove forme della politica*, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 108: «le piazze degli ultimi anni si sono nutrite di lotte per la democrazia radicale senza per questo assumere traiettorie teleologiche, tipiche del processo rivoluzionario».

un tentativo di pensare filosoficamente la rivolta in questa chiave leggendo *Per la critica della violenza*, a partire dal riconoscimento della singolarità specifica e puntuale dell'atto di «violenza pura» – «non suscettibile di universalizzazione»¹², più difficile è portarlo univocamente su questo versante a partire dalla concettualizzazione avviata nel saggio sul surrealismo, il testo che tematizza la rivolta nel suo significato storico e filosofico.

In quello studio del 1929, la rivolta appare come fenomeno costitutivamente metropolitano. Secondo una procedura di localizzazione seguita anche recentemente da Harvey, è proprio «l'urbano» come elemento a *funzionare* «come luogo centrale di azione politica e di rivolta»¹³. Opere surrealiste come *Nadja* di Breton o il *Passage de l'Opéra* di Aragon profilano un'esperienza della città avvolta da una singolare *Stimmung* irrispirabile altrove. Solo nella città le «cose» (gli esempi di Benjamin sono quanto mai “atmosferici”, appunto: le ferrovie, le domeniche pomeriggio, le finestre grondanti di pioggia di una nuova abitazione) recano in sé forze immense, segretamente pronte all'esplosione. In un testo recente, Judith Butler non ha mancato di riproporre quest'atmosfera come fattore ‘materiale’ dell'esperienza politica della metropoli: «le vie e le piazze non sono soltanto il sostegno materiale dell'azione, ma sono anche esse stesse parte di ogni resoconto che possiamo proporre dell'azione fisica di gruppo [...]. Il movimento corporeo è sostenuto e facilitato da elementi non-umani e dalla loro particolare capacità di azione (*capacity for agency*)»¹⁴.

¹² Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann – H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972-1989, vol. II (1977), t. 1, pp. 179-203: 196; trad. it. di M. Palma, *Per la critica della violenza*, in *Scritti politici*, intr. di G. Pedullà, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2011, pp. 91-120: 112. Benché, si badi, Benjamin nello stesso contesto parli esplicitamente di «violenza rivoluzionaria».

¹³ D. Harvey, *Città ribelli*, cit., p. 144.

¹⁴ Judith Butler, *Notes toward a performative theory of assembly*, Harvard University Press, Cambridge-London 2015, p. 72. Si veda ivi, pp. 74-6, per una discussione, sulla base di Arendt, dei presupposti materiali dell'azione politica performativa: «this action, this performative exercise, happens only between “bodies”».

Le componenti 'inumane' fanno dunque da sostegno alla capacità corporea di *rivoltarsi*, singolare eppure riunita in un'esperienza plurale. Ma tali componenti, seppur considerate nella loro autonomia *capacità di azione o attivazione* di singoli, sono altresì il frutto, o meglio, la sedimentazione, di una capacità politica di progettazione dello spazio da cui scaturisce un'esperienza della metropoli ambivalente, che consente alla «moltitudine delle solitudini» che si affaccia sulle strade spalancate di riconfigurarsi per un'azione schierata, di rivoltarsi: «per la strada [...] la gente [...] procede a incorporare i rottami che ha creato nella costruzione delle barricate, ricomponendo gli elementi inanimati isolati in forme artistiche e politiche nuove e vitali»¹⁵. Tali contraddizioni sono spiegate, nella loro piena connessione urbana, dall'*istantanea* di Benjamin sulla tematizzazione surrealista del tumulto.

Al centro di questo mondo di cose c'è il più onirico dei suoi oggetti, la stessa città di Parigi. Solo la rivolta, però, fa emergere integralmente il suo volto surrealistico. (Strade senza traccia umana, in cui fischi e spari dettano la decisione). E nessun volto è surrealistico come il vero volto della città¹⁶.

Nel concettualizzare la rivolta come segmento di un'esperienza urbana, segnando la via per analisi di molto successive e a noi contemporanee, a questa prospettiva di desolazione metropolitana, a questa atmosfera onirica che fa da sfondo alla rivolta Benjamin non manca di contrapporre, secondo il classico schema marxia-

¹⁵ Resta tuttora riferimento imprescindibile, nonché esplicitamente sulla scia dell'analisi benjaminiana della poesia e della prosa di Baudelaire, per un'analisi letteraria che coinvolge appieno gli elementi di progettazione urbanistica, il testo di Marshall Berman, *All that is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, Simon & Schuster, New York 1982; trad. it. di V. Lalli, rev. di A. Bertoni, *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria. L'esperienza della modernità*, il Mulino, Bologna 2012² (1985), citaz. a p. 205.

¹⁶ W. Benjamin, *Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz* (1929), in *Gesammelte Schriften*, cit., II, 1, pp. 295-310: 300; trad. it., *Il surrealismo. L'ultima istantanea degli intellettuali europei*, in *Scritti politici*, cit., pp. 137-155: 143-4.

no-leninista, l'elemento rivoluzionario, organizzativo. L'interrogativo è posto esplicitamente: «riesce loro [ai surrealisti] di saldare quest'esperienza della libertà all'altra esperienza rivoluzionaria che pure dobbiamo riconoscere, perché l'abbiamo avuta, quella dell'elemento costruttivo, dittatoriale della rivoluzione? In breve, riesce loro di legare la rivolta alla rivoluzione? Come dobbiamo immaginarci un'esistenza che si dipana integralmente al boulevard Bonne-Nouvelle negli spazi di Le Corbusier e Oud?»¹⁷.

Sarà Furio Jesi a dipanare la dicotomia rivolta-rivoluzione secondo una linea teorica che approfondisce l'esperienza della rivolta nella sua *facies* metropolitana, rivelandone una sfera temporale ulteriore rispetto a quella libera nella sola superficie del presente, che Benjamin aveva messo in luce e che le summenzionate teorie della rivolta, con alcune importanti variazioni, a loro modo rivendicano. Nel 1968 Jesi mise infatti mano a un breve testo intitolato *Spartakus. Simbologia della rivolta*, che era praticamente pronto per la pubblicazione, ma vide la luce solo vent'anni dopo la sua morte, nel 2000¹⁸. Si tratta innegabilmente, per certi aspetti, di una vera e propria tematizzazione, discussione e critica dei processi d'azione politica in corso nel Sessantotto. Scandagliando la storia del *putsch* spartachista dei primi giorni del 1919 e la letteratura che ne era scaturita (nonché alcuni suoi archetipi letterari, da Dostoevskij a Büchner), Jesi non nasconde il carattere di manifestazione della singolarità nel plurale cui si accede prendendo parte alla rivolta metropolitana. Né ne tace lo statuto *singularmente* realizzativo.

¹⁷ Ivi, p. 307; trad. it., cit., p. 151.

¹⁸ Sulla genesi del testo rimandiamo alla *Prefazione* di Andrea Cavalletti, che segnala anche il confluire, in quegli anni di frenetica attività teorica e politica di Jesi, del processo della scrittura come paradossale *analogon* della rivolta: «Jesi rivela cioè, e scioglie, la segreta affinità che lega il tempo della scrittura e l'istante della rivolta, che unisce fallimento e rinuncia, nel momento in cui fa del suo libro nient'altro che il processo dinamico entro il quale il "tempo altro" accade. [...] Il tempo del mito è indistricabile dal processo in cui la scrittura del libro si dispiega, la sospensione-scrittura è inseparabile dal durare della rivolta» (*Prefazione a Spartakus*, in Furio Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp.VII-XXVIII: XXIV).

Ogni rivolta è battaglia, ma una battaglia cui si è scelto deliberatamente di partecipare. L'istante della rivolta determina la fulminea autorealizzazione e oggettivazione di sé quale parte di una collettività.¹⁹

Al di là del tempo istantaneo della realizzazione, sotto il profilo di un tempo di durata – cui la rivolta, come sottolineano analisi molteplici, non riesce a sottrarsi integralmente, *nonostante* la sua caratteristica di sospensione –, Jesi non manca però di rilevare, in una chiave tutto sommato apparentemente tradizionale, come il fallimento sia consustanziale alla rivolta.

Il fallimento della rivolta spartachista (e già solo l'esordio di quella rivolta) fu caratterizzato da una gravissima crisi di organizzazione e di dirigenza politica. Fu già un errore iniziare la rivolta, ma una debolezza altrettanto grave si manifestò nell'incapacità del partito di limitare la portata della disfatta [...] La rivolta spartachista fallì. I rivoltosi non riuscirono a impadronirsi dei simboli del potere e tanto meno degli strumenti di esso. Divenne evidente, quando la rivolta ebbe termine, che essa era servita in misura considerevole proprio al potere contro il quale si era scagliata²⁰.

Nel sottolineare i tratti funzionali al potere contro cui si era ribellata la sommossa spartachista, Jesi riprende certamente antiche analisi della rivolta e le sue contrapposizioni col fenomeno rivo-

¹⁹ F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, cit., p. 24. Una recente tematizzazione di *Spartakus* in connessione con la problematizzazione arendtiana della rivoluzione è reperibile in F. Castelli, *Corpi in rivolta*, cit., pp. 53-58 e pp. 100-101.

²⁰ F. Jesi, *Spartakus*, cit., pp. 26 e 29. Una complessa lettura, anche attraverso *Spartakus*, del fallimento della rivolta come incapacità di smentire il contesto sociale (e i saperi sociologici che coadiuvano la 'normalizzazione'), è in A. Cavalletti, *Classe*, Bollati Boringhieri, Torino 2009. Si legga anche ivi, pp. 37-38, una penetrante proposta di lettura di una nota del saggio benjaminiano su *L'opera d'arte*, dedicata alla formazione di masse e alla formazione di una coscienza di classe non più soltanto 'reattiva' (cfr. W. Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Dritte Fassung)*, in *Werke und Nachlaß*, vol. 16, a cura di B. Lindner, con S. Broll e J. Nitsche, Suhrkamp, Berlin 2013, pp. 123-124; tr. it. di M. Baldi, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, a cura di F. Desideri, Donzelli, Roma 2012, pp. 73-34).

luzionario, come già Benjamin. Il tratto di sicura originalità della sua interpretazione sta tuttavia nel presentare il fenomeno della rivolta come teatro di simboli e campo d'azione di una *mitologia* in atto. La battaglia urbana, ospitata da un tempo non più misurabile, quello dell'istante, si configura come un intrico di profili storici (questioni tattico-strategiche, la programmazione) e di quella spontaneità sociale che tracima nella rivolta per offrirsi singolarmente a un tempo "mitico". In questo crocevia, l'insurrezione capitanata dal gruppo *Spartakus* è esemplare. «La rivolta spartachista si trova paradossalmente all'intersezione del tempo mitico e del tempo storico, dell'*eterno ritorno* e dell'*una volta per sempre*»²¹. Eppure, fatto salvo il quadro analitico che profila una peculiare sospensione del tempo storico nei giorni della rivolta, volto a una generazione di una «coscienza *umana*» nel momento stesso in cui, si badi, si configura anche come «esasperazione del mondo borghese»²², per lunghe pagine Jesi si riserva innanzitutto il compito di anatomizzare la sospensione del tempo come mitologizzazione in fieri – e mitologizzazione della sconfitta.

L'assunzione del nome di Spartaco da parte dell'ala estrema dell'opposizione separatasi dal Partito socialdemocratico tedesco allo scoppio della prima guerra mondiale è un rimando al mito o – in altri termini – una cristallizzazione strategica del presente storico tale da evocare l'epifania del tempo mitico: dei giorni in cui l'antico Spartaco guidava la rivolta degli schiavi²³.

La ripresa del mito sconfitto di Spartaco si configura per Jesi come il volano per mostrare la rivolta e la sua tematizzazione qua-

²¹ F. Jesi, *Spartakus*, p. 56. Cfr. anche la ripresa della formula *ivi*, p. 69: «Rivolta [...] tende ad essere intersezione dell'eterno ritorno con l'*una volta per sempre*, e specialmente emblematica appare in tal senso la rivolta spartachista».

²² *Ivi*, p. 84. Si legga anche *ibid.*: «La rivolta esclude una strategia a lungo termine, poiché implica un cambiamento storico a lunghissimo termine. La rivolta è incompatibile con la strategia rivoluzionaria, poiché non è preparazione del domani, ma parto del dopodomani».

²³ *Ivi*, p. 15.

le «apice della dimensione mitologica della politica»²⁴. «È significativo – afferma – il fatto che, nei tempi moderni, nella storia più recente della lotta di classe, vi siano tre episodi – la Comune di Parigi, l'insurrezione spartachista e la guerra di Spagna – ai quali vorrebbero aver partecipato coloro che oggi combattono contro il capitalismo»²⁵. La preparazione della rivolta nell'immaginario è già mitologica – è, a suo modo, una tecnicizzazione del mito della sconfitta, nel gioco simbolico dei ruoli della vittima e del sacrificatore: «È davvero un problema di demitologizzazione. Si tratta di trovare scampo dal vicolo chiuso dei grandi sacrificatori o delle grandi vittime»²⁶. La sua analisi si sofferma quindi sull'incapacità dei rivoltosi spartachisti di uscire da una cornice di riferimento mitologica, da un paradigma vittimario, che in ultima istanza è mimesi delle strategie dell'avversario²⁷.

Miti genuini possono essere un elemento unitario, una realtà collettiva, un linguaggio comune. Ma usare tali miti per fondare su di essi una strategia di lotta significa imitare nel suo comportamento strategico l'avversario²⁸.

È davvero necessario che tale mimesi – mitologica e strategica – sia solo una mera replica, istantanea e a-teleologica, della pratica mitopoietica dell'avversario? Esiste uno spazio di rivolta che possa esser mondato dalla prassi mimetica del vincitore, passato e futuro? La risposta a tali questioni può apparire paradossale. Si deroga alla prassi mimetica proprio e soltanto nell'istante di autorealizzazione del sé come parte del collettivo in rivolta: «nel fenomeno dell'insurrezione spontanea sono presenti anche numerose componenti di ribellione nate dalle

²⁴ Enrico Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci, Roma 2012, p. 59. Si veda ivi, pp. 60–62, per una fondamentale analisi del nesso sacrificio-rivolta nell'immaginario spartachista.

²⁵ F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, cit., p. 44.

²⁶ Ivi, p. 53.

²⁷ Sul paradigma e la logica vittimaria, rimandiamo senz'altro all'acuto pamphlet di D. Giglioli, *Critica della vittima. Un esperimento con l'etica*, Nottetempo, Roma 2014.

²⁸ F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, cit., p. 39.

singole frustrazioni “private”, estranee al quadro della coscienza e della lotta di classe, e inoltre l’impulso dei singoli a fruire dell’esperienza della forza collettiva, della forza di gruppo²⁹. Le ragioni di questa realizzazione che si manifesta quale prassi rivolta sono dunque radicate nell’esperienza privata, non nel collettivo, e altresì nell’antropologia singolare che trae *piacere*, se si vuole radicalizzare anche in chiave *sensu lato* estetica la lettura di Jesi, dall’esperienza di configurazione della forza collettiva. Problematicamente, proprio il privato sembra garantire una delimitazione dei confini di uno spazio di rivolta pura³⁰.

Se si accoglie questo statuto paradossalmente “puro” della rivolta, quale manifestazione di un’istanza politica produttiva di una ‘partecipazione’ al plurale nel momento stesso in cui è ribellione privata, *idiotata*, si può forse sfumare diversamente quella concettualizzazione della rivolta moderna che, assodato l’elemento atmosferico e l’indecisione e trapasso tra *idion* e pubblico, sembra privilegiare il tratto di sospensione temporale come tempo sospeso, festoso e *inutile*. A tal fine, per muovere qualche passo ulteriore, si può tentare di includere nell’analisi l’affinità problematica che lega la rivolta al conflitto urbano, al patteggiare e lottare in città. Vi è infatti una potenzialità ‘staseologica’ che vincola l’atto di rivolta a un contesto di schieramento in fazioni, in *parti*, richiamando la partecipazione politica al suo etimo. Può giovare sviluppare questo assunto a partire dalla recente analisi della *stasis* proposta da Giorgio Agamben, per la vasta eco che una simile analisi trova nel dibattito attuale, e per i suoi presupposti.

La *stasis* [...] costituisce una zona di indifferenza tra lo spazio impolitico della famiglia e quello politico della città. Trasgredendo questa soglia, l’*oikos* si politicizza e, inversamente, la *polis* si «economizza», cioè si riduce a *oikos*³¹.

²⁹ Ivi, p. 35.

³⁰ «È infatti per una profonda considerazione degli “individui reali”, che Jesi riconosce, in ogni fenomeno di insurrezione spontanea, la presenza di uno “spazio di ‘pura rivolta’”, dove agiscono “componenti di ribellione nate dalle singole frustrazioni ‘private’». A. Cavalletti, *Prefazione* a F. Jesi, *Spartakus*, cit., p. XVII.

³¹ Giorgio Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 24.

Se Agamben ha ragione nel postulare il luogo della *stasis* come «soglia», tra *oikos* e *polis*, che tende a confonderle esplicitamente, allora, sulla scorta delle suggestioni tratte dalla lettura di Jesi, questo elemento che politicizza il domestico o economicizza il politico – le alternative sono paradossalmente equivalenti – può essere individuato, in miniatura, come la medesima istanza che sostanzia la rivolta. Se si può pensare alla partecipazione alla rivolta come un elemento di politicizzazione del privato (o meglio, e più radicalmente, del singolare) che, lontano da ogni soggettivazione, sostanzia l'azione delle singolarità aggregate, l'ipotesi inversa e autosussistente proposta dalla situazione della *stasis* – che è esattamente quanto cagiona, nella tradizione greca, la lettura inquieta e censoria del fenomeno – è l'economicizzazione della città (nel senso del ritorno all'*oikos*: «la città si depoliticizza in famiglia», scrive Agamben). Il secondo effetto possibile della *stasis* – la domesticizzazione, il ritiro nel privato – non sembra essere nel mondo greco un processo accettabile, e viene financo sanzionato dall'infamia (*atimia*): secondo una celebre norma soloniana, «non prendere parte alla guerra civile equivale a essere espulso dalla *polis* e confinato nell'*oikos*, a uscire dalla cittadinanza per essere ridotto alla condizione impolitica del privato»³². L'impossibilità di rivendicare pubblicamente il privato va quindi a rafforzare il carattere *politico* dell'elemento staseologico, anche prescindendo da quella lettura schmittiana del politico che tanta parte ha avuto anche negli studi di storia antica (su cui torneremo). Se difficilmente si può smentire una ricostruzione che individui «nel corso della storia politica successiva dell'Occidente, la tendenza a depoliticizzare la città trasformandola in una casa o in una famiglia, retta da rapporti di sangue e da operazioni meramente economiche», alternata a «fasi simmetricamente opposte, in cui tutto l'impolitico deve essere mobilitato e politicizzato»³³, non è peregrino notare come quello stesso Schmitt che considera l'intensità dell'unità politica definita dal grado con cui riesce a definirsi come

³² Ivi, p. 25.

³³ Ivi, p. 31.

polarità opposta a una figura nemica, tenta nondimeno di escludere dal concetto di politico il dissociarsi intestino fino alla più estrema inimicizia, chiamata eufemisticamente «discordia (*Zwietracht*)»³⁴.

Ora, difficilmente la rivolta può esser qualificata come un atto di *stasis* vero e proprio. Difficilmente può esser vista, se non come un momento – e qui la definizione, come abbiamo visto, è temporale – interno alla guerra intestina, che non è assolutamente riducibile alla ‘pura’ rivolta. Ne va, nella rivolta, di un elemento di visibilità di quell’istanza – e concetto problematicissimo della filosofia politica moderna – spesso intenzionalmente *esclusa* dallo sguardo dello Stato, che è la “moltitudine”. Lo stesso Jesi, d’altronde, afferma in *Spartakus* che «è qui, soprattutto in Germania, non la nascita ma la prima grande esperienza della città come inferno di moltitudini»³⁵. Al di là del contesto berlinese in cui rivive il mito di Spartaco, conta, come afferma Agamben, l’emergere *in città* della moltitudine rivoltosa e conflittuale che pure è «l’elemento impolitico sulla cui esclusione si fonda la città», stando all’analisi dedicata al celebre frontespizio del Leviatano³⁶. Si tratta dell’elemento foriero, spesso l’agente, di quel ‘fatto’ «che la città non vuole vedere né pensare: il fatto che al centro del politico sta virtualmente – talora anche realmente – il conflitto e la divisione in due, considerata una calamità»³⁷.

³⁴ Si tratta di una nota aggiunta solo nel 1932. Cfr. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Duncker & Humblot, Berlin 2009⁸, p. 28, nota 5; trad. it. a cura di G. Miglio – P. Schiera, *Il concetto di ‘politico’. Testo del 1932 con una premessa e tre corollari*, in *Le categorie del ‘politico’*, Il mulino, Bologna 1972 p. 111, nota 17.

³⁵ F. Jesi, *Spartakus*, cit., p. 38.

³⁶ G. Agamben, *Stasis*, cit., p. 55 e sgg. Si tratta, con «moltitudine» vs «popolo», di una dicotomia che, fatto salvo il suo uso classico, ha avuto un’enorme fortuna anche nel pensiero politico recente e contemporaneo, anche e soprattutto italiano. Un’utile rassegna al riguardo, sulla base di una costruzione storico-teorica di ampio respiro e con un interesse specifico all’identificazione vita–conflitto, è rinvenibile in Dario Gentili, *Italian Theory. Dall’openaismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna 2012, in particolare pp. 189–222.

³⁷ Nicole Loraux, *Ripolitizzare la città* (1986), in Ead., *La cité divisée. L’oubli dans la mémoire d’Athènes*, Editions Payot & Rivages, Paris 1997; trad. it. di S. Marchesoni, *La città divisa. L’oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006, pp. 97–119: 111.

Stasis come calamità, come l'elemento da escludere? O *stasis* come mero fatto del conflitto civico, sulla cui tensione soltanto può fondarsi l'armonia? Se è possibile dare del conflitto staseologico anche una lettura non congruente con la diagnosi dell'«ingresso nella dimensione della guerra civile mondiale»³⁸, occorre che il conflitto trovi *spazio* anche in città, non ne sia escluso, affinché raggiunga anche quella tesa armonia che Nicole Loraux ravvisava nel frammento B8 di Eraclito, diversamente da Schmitt³⁹.

2. La cittadinanza democratica e il conflitto: lo spazio urbano come *stasis*

*Può darsi che la popolarità
della parola spazio sia oggi eccessiva [...].
Non morirà per eccesso di popolarità*

C. Schmitt, 1951

In un breve studio, quasi un *divertissement*, pubblicato in un *Gedenkbuch* del 1951, Carl Schmitt notava, indulgendo con toni à la Heidegger sulla «forza numinosa della parola originaria tedesca» (dove *Raum* è «un'espressione antichissima, che dovrebbe significare un ambito territoriale dell'esistenza umana creato attraverso la bonifica di una regione selvaggia»)⁴⁰, come il termine latino «*spatium* non è parola semplice, ma composta. La lettera *s* in *s-patium* non è una consonante qualsiasi. *S* ha funzione di prefisso, e precisamente di un prefisso incisivo, marcato e separante».

³⁸ G. Agamben, *Stasis*, cit., p. 7.

³⁹ N. Loraux, *La démocratie à l'épreuve de l'étranger (Athènes, Paris)* (1991); trad. it., *La democrazia a prova di straniero*, in Ead., *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, Meltemi, Roma 1998, pp. 205-230: 224, con nota 30.

⁴⁰ Carl Schmitt, *Raum und Rom – Zur Phonetik des Wortes Raum*, in AA.VV., *Tymbos für Wilhelm Ahlmann. Ein Gedenkbuch*, de Gruyter & Co., Berlin 1951, pp. 241-44, poi in C. Schmitt, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, a cura di G. Maschke, Duncker & Humblot, Berlin 2005 (1995), pp. 491-95; trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Raum e Rom. Sulla fonetica della parola Raum*, in *Stato, grande spazio, nomos*, Adelphi, Milano 2015, pp. 257-65: 263.

Reduce dalle «domande a Norimberga» e dalla «cattività», il giurista cercava di puntellare con argomentazioni etimologiche e storico-linguistiche, per una volta a prescindere dalle argomentazioni collegate al grande studio sul *Nomos der Erde*, un assunto che portava avanti da più di un decennio, vale a dire l'intima politicità dello spazio e la sua capacità di porre da un lato gli amici e dall'altro i nemici, secondo una linea di demarcazione qui difesa e sostenuta financo dal «prefisso incisivo, marcato e separante». L'argomentazione è interessante, ai nostri assai limitati fini, proprio per il valore che l'autore stesso sembra attribuirgli, di comprova ulteriore – nella matrice storico-linguistica ammantata del 'numinoso' e dell'«originario» – della capacità umana di costruire attraverso una demarcazione un «mondo pieno della tensione tra elementi diversi»⁴¹. Si tratta altresì di una riproposizione, in vesti mutate – etimologico-linguistiche – del *Concetto del politico*, che tra le molteplici formulazioni che propone del 'nemico', vuole sottolineare come il concetto «implica la concreta eventualità di una lotta». Né simbolica, né spirituale, questa lotta viene radicata da Schmitt nella «relazione con la concreta possibilità dell'uccisione fisica». Nei decenni, questo ripetuto accento posto sulla concretezza viene ad assumere una fisionomia sempre meno «esistenziale», ben riconoscibile nelle versioni dello scritto a cavallo tra anni Venti e Trenta (per tacere di quella razziale della meno nota versione del 1933), e nella dottrina schmittiana si riveste di tratti storico-concettuali ma anche metafisici, legati appunto all'etimologia, il cui esito maggiore è il summenzionato *Nomos der Erde*. L'attenzione e la diffusione stessa del concetto di 'spazio' negli scritti schmittiani non smarriscono tuttavia l'inflessione *politica* di fondo, nel suo senso ormai canonizzato – un senso, questo che ha determinato, almeno parzialmente, la fortuna del tema spaziale nel dibattito degli scorsi decenni, in sede di filosofia politica e filosofico-giuridica.

È possibile trasferire quest'analisi allo stesso spazio urbano? Se è vero che Schmitt non ha dedicato un'attenzione specifica al

⁴¹ Ivi, p. 262.

fenomeno urbano, eppure l'eco della tematizzazione schmittiana del politico ha influenzato in modo radicale alcune delle indagini più serie concernenti la città, e quella antica in particolare – se è concesso di accogliere l'acuta ipotesi che è stata avanzata su uno dei testi più importanti concernenti il *confitto* nello spazio cittadino, vale a dire *La cité divisée* di Nicole Loraux⁴².

Sulla scorta di Schmitt, e della lettura della grecità effettuata su queste basi da Christian Meier, è stato molto e ben studiato il tentativo, emerso icasticamente nelle *Eumenidi* eschilee, di espellere come un «intruso» il concetto di *stasis* dal perimetro della *polis*, atta al mero regime armonico del *polemos*, e invece usa a percepire come «trasgressione di un limite spaziale» il configurarsi della *stasis*⁴³. E altresì si è rivelato come in alcune fonti non propriamente *democratiche*, si sia insistito piuttosto sul ruolo giocato dal tema dell'arbitrio della parte: «lo spazio della legislazione non è più un *meson*, equidistante dagli estremi, è uno spazio occupato da una parte che esercita la propria supremazia, il proprio *pleon echein*»⁴⁴ – dato che apre a quella pandemia che è la *stasis*⁴⁵.

Prendendo liberamente spunto da accenti schmittiani, nell'approcciare il tema urbano la filosofia politica contemporanea non ha mancato di valorizzare l'elemento staseologico, poggiando le

⁴² Ne parla come «di importanza decisiva per *La cité divisée*», con alcune necessarie puntualizzazioni, Gabriele Pedullà nella sua *Introduzione* alla traduzione di N. Loraux, *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene* cit., pp. 7-54: 47-54. Soprattutto, si consideri ivi il decisivo rilievo sull'incapacità schmittiana, per Loraux, di considerare il peso della *stasis* per l'armonia, come «tensione mantenuta in equilibrio».

⁴³ «Basta quest'interdetto [di Eschilo, *Eumenidi*, 858-866] ad allontanare per sempre la *stasis*? O essa finirà per saldarsi comunque alla *polis*? [...] Da *epidemic* la *stasis* sarà diventata, segretamente, *endemica*?», Gennaro Carillo, *Le cagne di Atteone. Unità e scissione della Polis*, in Id. (a cura di), *Unità e disunzione della Polis*, E. Sellino, Avellino 2007, pp. V-LX:VIII, e poi, più diffusamente, Id., *Atteone o della democrazia*, Editoriale Scientifica, Napoli 2007.

⁴⁴ Id., *Le cagne di Atteone* cit., p. XXIII.

⁴⁵ Per una corposa bibliografia sul tema, rinviando senz'altro alle indicazioni di Emanuele Stolfi, *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 58-59.

basi diagnostiche sulla materialità delle disposizioni corporee stesse⁴⁶. Ma anche altrove, nella letteratura sociologica dedicata alle città, e in particolare di ispirazione marxista, proprio l'elemento di conflittualità del tessuto urbano, piuttosto che esser letto come estrema patologia, ha trovato una sua individuazione e una sua fortuna. Già in un testo risalente alla fine degli anni Ottanta David Harvey sottolineava come il paesaggio urbano fosse costellato di «semi di conflitto», sparsi dalla contrapposizione tra una cultura di vincoli comunitari, improntata a valori di solidarietà, e la coppia formata da individualismo e logica cumulativa⁴⁷. Nella teoria politica più avvertita, invece, la singolare fortuna del concetto schmittiano del politico si è riversata negli studi tendenti a valorizzare l'elemento conflittuale alla radice degli stessi ordinamenti democratici, come quelli di Chantal Mouffe.

Ritengo che l'accento posto da Schmitt sulla possibilità sempre presente della distinzione amico/nemico e sulla natura conflittuale della politica sia il necessario punto di partenza per una definizione delle finalità della politica democratica⁴⁸.

⁴⁶ Si legga a titolo di esempio, di un testo già citato sopra, un passo di questo tenore: «Stare per le strade, dunque, è una pratica di *stasis* che crea lo spazio per la riflessione e per la rivolta e contemporaneamente dispone un modo affettivo di vivere lo spazio urbano. La protesta come pratica di *stasis* è una disposizione corporea ed emotiva [...]. In piazza si agisce una economia affettiva dei corpi che pone al centro la passione sociale e il desiderio di politica» (F. Castelli, *Corpi in rivolta*, cit., p. 112). Un'insistenza sul corpo come «oggetto di controllo e sfruttamento», e al contempo come «soggetto di rivolta», come «rifiuto dell'ordine dicotomico che da sempre organizza la relazione» tra cosa e persona è rinvenibile nello studio di Roberto Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014, pp. 107-108.

⁴⁷ D. Harvey, *L'urbanizzazione della coscienza*, in Id., *L'esperienza urbana*, trad. it. di G. Ballarino, Il Saggiatore, Milano 1998 (ed. orig. *The Urban Experience*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1989), pp. 266-294: 273. La compresenza delle due tendenze – individualismo e comunitarismo – è stata considerata una costante, non necessariamente conflittuale, dell'interazione tra spazio fisico e spazio dei flussi negli studi di Manuel Castells, *La città delle reti*, trad. it. di C. Rizzo, intr. di G. Martinotti, Marsilio, Venezia 2004, pp. 56-60.

⁴⁸ Chantal Mouffe, *On the Political*, Routledge, London 2005; trad. it. di S. D'Alessandro, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti*, Paravia Bruno

Si assiste quindi, anche nella teoria politica più avvertita, a una correzione in senso pluralista delle tesi di Schmitt, che tuttavia sembra replicare, fatte salve le cautele in merito a garanzie formali e ordinamentali, il gesto teorico e simbolico schmittiano di escludere il profilo della *stasis*, per privilegiare il *polemos*. L'unità politica non può accettare in sé il rischio dell'autodistruzione, come la città antica non può accettare quella peste che rovina la democrazia, la riduce a guerra tra fazioni 'etniche' (nel senso di tribali).

Per essere accettato come legittimo, il conflitto deve assumere una forma che non distrugga l'associazione politica [...] Benché in conflitto, [gli avversari] si considerano come appartenenti alla medesima associazione politica, come parti che condividono uno spazio simbolico comune entro il quale ha luogo il conflitto. Possiamo affermare che il compito della democrazia è di trasformare l'antagonismo in agonismo⁴⁹.

A questo punto, di fronte alla puntuale delineazione di un decorso produttivo del conflitto, che lo accompagna verso una configurazione agonale – secondo regole, è facile supporre – occorre però una precisazione. Se tale trasformazione viene enunciata come «compito», è anche perché nelle letture più corrive l'esibizione dell'agonismo è individuata precisamente e unicamente come “antagonismo”. Ben lungi dall'osservazione della ricorsività di una prassi staseologica in atto, si assiste – questo il precipitato di molteplici analisi delle crisi della rappresentanza e dei fenomeni qualificati come “post-democratici” – al processo inverso, quello che individua la prassi di governo degli spazi, negli ultimi decenni, non nel mantenimento efficace della tensione 'agonistica' (nel senso di Mouffe), bensì nella gestione direttiva di un territorio sociale spolicizzato, ove le frange di politicizzazione vengono individuate appunto come “antagoniste” – se si dà retta al binomio

Mondadori, Milano 2007, p. 15. Salvo poi, *ivi*, p. 16, porre l'accento sulle forme che salvaguardino il pluralismo: «Requisito fondamentale della democrazia è che il modo in cui viene tracciata la linea di demarcazione noi/loro sia compatibile con il riconoscimento del pluralismo che è costitutivo della democrazia moderna».

⁴⁹ *Ivi*, p. 22 e p. 23.

di Mouffe –, e in tanto foriere di *stasis*, anomiche e «irrappresentabili»⁵⁰. Il sospetto su cui indugiare è che un'analisi che insiste sulle ragioni di questa esclusione delle correnti «staseologiche», rivolta alla ricostruzione anche prognostica di lemmi e dicotomie (si pensi a quella *demos-plethos*) che dominano il vocabolario politico occidentale, si presti particolarmente a esibire le ragioni di quei conflitti che regnano *irrappresentati* nelle esperienze marginali della vita urbana. Ma di converso un'analisi cosiffatta deve anche cercare di elaborare le possibili forme di strutturazione dell'esperienza conflittuale, la loro forma agonistica accanto alle ragioni dell'antagonismo *imposto*, sfuggendo alla mitologia 'privata' ed 'economica' (nel senso sopra specificato) della rivolta e alla sua temporalità bloccata. E, sorprendentemente, forse proprio in questa linea di lettura può ritrovarsi una rinnovata funzionalità delle forme giuridiche – se d'altronde anche le analisi più radicali non rinunciano al lessico di una giuridicità specificamente urbana, declinandola certo come «diritto collettivo», ma appunto come diritto⁵¹.

3. Progetto, spazio e diritto

I let them use you for their own ends

Joy Division, *Shadowplay*

Nel rimando tra rappresentazione, irrappresentabilità e marginalità, su cui si gioca il diritto di cittadinanza politica, è forse utile, a sottolinearne lo statuto «staseologico» (come posizione, ma anche come sconvolgimento⁵²), riprendere alcune avvincenti for-

⁵⁰ Traiamo questo spunto dall'analisi di G. Agamben, sulla scorta degli studi di Francesca Falk, relativa ai «medici della peste» nel frontespizio del *Leviatano*, in G. Agamben, *Stasis*, cit., pp. 55-7: «La moltitudine irrappresentabile, simile alla massa degli appestati, può essere rappresentata solo attraverso le guardie che ne sorvegliano l'obbedienza e i medici che la curano».

⁵¹ Cfr. ancora D. Harvey, *Le città ribelli*, cit., p. 163-165.

⁵² N. Loraux, *L'anima della città* (1987), in *La città divisa* cit., pp. 119-152: 121: «[...] *stasis*, modo greco per indicare ciò che è a un tempo "posizione" (posizione

mule di David Harvey, secondo cui gli spazi urbani corrispondono a un dominio di ambivalenze, un ambito composito e leggibile.

Un testo complesso, labirintico e sempre in trasformazione come quello composto dagli spazi cittadini non può essere letto senza ambiguità [...]. La sicurezza simbolica del testo urbano è continuamente preda della distruzione portata dall'instabile semiotica del desiderio⁵³.

Può esser propizio per una lettura complessa individuare il testo urbano come campo di desideri contrapposti, individuati o esclusi dalle metodiche del processo capitalista, nell'era della crisi, che non vuol dire tout court *fine*, dei dispositivi sovranitari⁵⁴. Gli spazi urbani possono esser classificati come agonali, anche per la loro espressività contraddittoria: «il processo urbano si presenta sia come essenziale alla continuazione del capitalismo, sia come la principale espressione delle sue contraddizioni interne»⁵⁵. Per la continuazione del capitalismo e delle forme sociali del suo dominio, molte analisi, alcune contemporanee, altre assai più risalenti, hanno individuato come tratto necessario dello sviluppo dall'Ottocento a oggi che la morfologia sociale non implicasse fenomeni di politicizzazione, bensì dinamiche proprie, con la dovuta attenzione alle scansioni storiche, di quelle scienze e quelle pratiche che sin dal XVII secolo hanno preso il nome di *Polizei*

di partito, stazione eretta del cittadino levatosi contro altri cittadini) e insurrezione violenta, sconvolgimento radicale, omicidi in serie, catastrofe politica».

⁵³ D. Harvey, *L'urbanizzazione della coscienza*, cit., p. 289. Di Harvey si veda anche la recente discussione (nel tentativo «di pensare il diritto alla città da una prospettiva rivoluzionaria e non riformista») del celebre testo di Henri Lefebvre, *Il diritto alla città*, in D. Harvey, *Il capitalismo contro il diritto alla città. Con una intervista sulla "rivoluzione urbana"*, Ombre corte, Verona 2016² (2012), qui p. 47.

⁵⁴ Lo sottolinea con cura Giulia M. Labriola, *Nuovi spazi, nuovi diritti*, in Ead. (a cura di), *Filosofia politica diritto. Studi in onore di Francesco M. De Sanctis*, Editoriale Scientifica, Napoli 2014, pp. 267-304: 283 «La globalizzazione giuridica si articola in fenomeni molto diversi, che fra gli altri consistono in de-territorializzazione, de-statalizzazione, de-materializzazione del diritto. Essa implica soprattutto un processo di sconfinamento del diritto».

⁵⁵ D. Harvey, *L'urbanizzazione della coscienza*, cit., p. 290.

e rispetto alle cui condotte Michel Foucault aveva individuato in un ormai celebre corso del 1978, una «contro-condotta» appunto nella «rivolta» (che in quella sede però non viene distinta, si badi, dalla rivoluzione), chiamando in causa qualcosa di molto simile al giusnaturalistico, e da secoli assai discusso, «diritto di resistenza».

Ci deve essere un momento in cui la popolazione, rompendo tutti i legami di obbedienza, avrà effettivamente il diritto, in termini non giuridici, ma di diritti essenziali e fondamentali, di rompere tutti i legami d'obbedienza che può avere con lo Stato [...]. Un'escatologia, di conseguenza, che prenderà la forma del diritto assoluto alla rivolta, alla sedizione, alla rottura di tutti i legami d'obbedienza – il diritto alla rivoluzione stessa. Seconda grande forma di contro-condotta⁵⁶.

Ma, dopo esserci soffermati a lungo sulla “contro-condotta”, restiamo alla “condotta” governamentale, il cui senso sta nell'amministrare un territorio sociale il più possibile de-confittualizzato e che ha maturato vasti frutti in tempi recenti. Quali origini sociali ha lo stallo, la progressiva spolticizzazione dell'istanza un tempo compresa nell'equivoca semantica del 'popolo' a favore di un'amministrazione efficace, dirigente e direttiva?

È opportuno forse, a questo punto, chiamare incidentalmente in causa Alexandre Kojève e una strana nota apposta alle *Applicazioni politiche* del suo *La nozione di autorità* del 1942. Kojève tratta qui delle rivoluzioni (e dello «spirito di rivolta») borghesi, specificamente di quelle francesi del 1789-1848, come rivoluzioni che avrebbero messo in primo piano la dimensione dell'avvenire, il progetto, eliminando la tradizione (ciò che egli in quello studio ti-

⁵⁶ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978* (5 aprile 1978), Gallimard-Seuil, Paris 2004, p. 364. Un'acuta tematizzazione del problema della rivolta in Foucault, sulla base del corso al Collège de France del 1972-1973 sulla *Società punitiva* e su quello dell'anno precedente sulle Teorie e istituzioni penali (dove diretta è una discussione del *bellum hobbesiano*), è svolta da Gianvito Brindisi, *Per non dimenticare la stasis. Potere, diritto e guerra civile nei corsi foucaultiani dei primi anni Settanta*, in Id. (a cura di), *Michel Foucault 'maestro involontario'. Rifrazioni epistemologiche, etiche e politiche*, Kaiak Edizioni, s.l., 2016, pp. 71-102, in particolare pp. 81, 86, 100-101.

pizza come “Padre”). Nella lettura kojèviiana, privilegiando la progettualità, però, la logica rivoluzionaria stringente vorrebbe che da Montesquieu si arrivasse dritti a Trockij⁵⁷. Ragion per cui col 1848 arriva una brusca frenata della tonalità ‘futuristica’ della classe borghese: qui, con tonalità ora marxiane ora schmittiane, Kojève data al 1848 la fine della potenzialità rivoluzionaria, rivolta all’avvenire, della borghesia, che da quel momento si sarebbe rinchiusa in una prigione permanente abitata solo dalle sue esigenze materiali – e sarebbe questo, per l’appunto, il suo spirito. Quel tracciato storico di progettazione del futuro che Kojève leggeva già in Montesquieu e che faceva della borghesia una classe anti-tradizionale, nonché la classe con la più spiccata tendenza a guardare all’autorità tipico-ideale del Capo-dittatore – colui che sa indicare la via progettando – come la *sua* autorità, quel tracciato aveva subito un punto d’arresto con le rivoluzioni del Quarantotto, finendo per tramutarsi in un dominio che cura, senza progetto, gli aspetti tecnico-normativi del quotidiano. In quella maniera, però, nel periodo del suo dominio la borghesia avrebbe postulato e vissuto solo «un presente ‘naturale’, non umano, non storico, non politico», in cui si accetta

⁵⁷ Conviene riportare per esteso il ragionamento kojèviiano, solo abbozzato, ma come al solito acuto: «L’eliminazione dell’Autorità del Padre ha quindi un carattere chiaramente “rivoluzionario”: la teoria “costituzionale” è nata dallo spirito di rivolta e di rivoluzione, e nella misura in cui si *realizza* genera la rivoluzione (“borghese”). [...] Ma il Presente, privo del Passato, è umano – cioè storico o politico – solo nella misura in cui implica l’Avvenire (altrimenti è un Presente da bruti). Ora, l’Avvenire è rappresentato dall’Autorità del Capo, quell’Autorità che appartiene ai ‘progetti’ che *oltrepassano* essenzialmente il dato e non sono soltanto sue semplici *conseguenze* già virtualmente presenti nel dato stesso. Quindi l’Autorità politica, amputata del suo elemento ‘Padre’ e nella misura in cui resta *politica*, prima di tutto diventa un’Autorità del Capo. Ma visto che il Presente, privo di passato, deve necessariamente implicare l’Avvenire per poter essere umano, ovvero politico, il Capo-Dittatore deve rappresentare sempre un “progetto *rivoluzionario*” in via di esecuzione. Così l’esito logico della teoria “costituzionale” di un Montesquieu è la teoria della “rivoluzione permanente” di un Trockij». (Alexandre Kojève, *La notion de l’autorité*, a cura di F. Terré, Gallimard, Paris 2004, pp. 144-145; trad. it. a cura di M. Filoni, *La nozione di autorità*, Aedepi, Milano 2010, pp. 81-82).

e fomenta «una progressiva scomparsa della realtà *politica* in quanto tale»: «la vita è dominata dal suo aspetto *animale*, dalle questioni di alimentazione e di sessualità»⁵⁸.

Se questa può sembrare per un verso l'anticipazione della famosa nota alla seconda edizione dell'*Introduzione alla lettura di Hegel* sulla 'fine della storia', va notato come la tesi sia suffragata da una notevole determinazione storico-sociologica. Dopo il 1848 il dominio della borghesia si radicherebbe in una sorta di inumanità sociale, di 'spoliticizzazione', nel senso schmittiano del termine. Anche in Kojève, come in Schmitt più o meno negli stessi anni, c'è spazio per una identificazione di questo movimento statico e non politico con un dominio strettamente urbano, con una prassi governamentale di progettazione degli spazi sociali, e urbani, che adatterebbe le masse eterodirette a un nesso efficace mezzi-fini, espungendo il conflitto dalla vita sociale.

Questa conclusione sulla spoliticizzazione passiva dell'esperienza urbana emerge in un passaggio delle *Applicazioni politiche* relativo alla città che, contrariamente al "paese", che vive la tradizione e quindi la durata, sperimenta il *passaggio del tempo*: «l'Autorità del Padre è radicata nel Paese, mentre la Città ha la tendenza a non "riconoscerla", cioè a distruggerla. Il Paese vive la "durata", la Città "fa passare il tempo"»⁵⁹. Da questa analisi si potrebbe trarre la lezione che sia la città nell'accezione 'borghese' – nel senso animale, ovvero apolitico, che Kojève gli attribuisce, sfruttando una delle sue intuizioni altamente equivoche – ad accettare supinamente, nel fluire solo economico, e sempre più scattoso, dei suoi com-

⁵⁸ Ivi, p. 145; trad. it. cit., p. 82.

⁵⁹ «Ora la durata, cioè la *totalità* del tempo, e non soltanto il suo "istante", implica necessariamente il Passato: è attraverso e nel Passato che l'istante' fuggitivo *dura* ed *esiste*. Il *passaggio*, il *flusso* del tempo, invece è provocato dalla pressione dell'Avvenire: è *in statu nascendi* che il Presente è "attivo", "virulento", "attuale". La Città quindi tende a dimenticare il Passato pensando all'Avvenire, che "attualizza" il Presente istantaneo, mentre il Paese vive la durata del Presente proiettandolo sul Passato (*ritorno* delle Stagioni, ecc.). In altri termini, il Paese ha una naturale tendenza a riconoscere un'Autorità del Padre, mentre la Città preferisce riconoscere un'Autorità del Capo» (ivi, p. 146; trad. it., p. 83)

merci, l'autorità di tecnici che le tacciono i fini, le idee che sostanziano la loro progettazione del mondo urbano, mostrandole solo significativamente che quel modello funziona – perché soddisfa alimentazione, sessualità e bisogni materiali, escludendo ogni profilo staseologico, oltre e al di là del profilo polemologico privilegiato da Schmitt. Ma la *stasis* riemerge ai margini del progetto sin nei quadri originari della nuova organizzazione degli spazi urbani. La progettazione urbanistica della città-archetipo della borghesia capitalista al potere – la Parigi del XIX secolo – quando vedrà scoppiare i tumulti della Comune non potrà non notare il carattere 'moderno' e autoprodotta di quella scena che aveva escluso dal suo progetto: «non si tratterà del tipo di scena cui a Napoleone o a Hausmann sarebbe piaciuto assistere, ma di una scena che la loro stessa forma di urbanizzazione avrà nondimeno contribuito ad allestire»⁶⁰.

Facendo leva su questi presupposti filosofico-storici è possibile suggerire come in fondo in una chiave analoga, anche se rovesciata nelle sue conclusioni, da parte di una filosofia del diritto attenta alla dimensione attiva dei soggetti nello spazio urbano e alla determinazione dello spazio da parte degli agenti storici e delle istituzioni che questi costituiscono⁶¹, si sia rinviato acutamente al fenomeno urbano come esibizione – architettonico-amministrativa – d'una crisi progettuale del diritto. Una crisi progettuale che è anche di politica del diritto e che per esser superata, se si vuole sfuggire alle dinamiche *privatistiche* insite nel limite "economico" che lega rivolta e conflitto, deve giungere a una determinazione di *lotta attraverso il diritto*.

La lotta *per* i diritti è però anche una lotta *attraverso* i diritti: nel momento in cui si rivendicano quei diritti che l'ordine esistente non

⁶⁰ M. Berman, *Tutto ciò che è solido svanisce nell'aria*, cit., p. 205.

⁶¹ Pietro Costa, *Uno spatial turn per la storia del diritto? Una rassegna tematica*, in «Max Planck Institute for European Legal History. Research Paper Series», n. 2013/07, p. 4 (con riferimento specifico all'esigenza, richiamata da David Harvey, di pensare lo spazio non come contenitore, ma come materia *in fieri* insieme ai processi).

è in grado di garantire, si prende a delineare e progettare un ordine alternativo, finalmente capace di realizzare quei diritti oggi disattesi⁶².

La progettazione *attraverso* la sfera giuridica può esser configurata anche come istanza politica, se riesce a conformare in maniera anti-autoritaria gli spazi di vita, in una ripresa coraggiosa del paradigma artificialista del diritto⁶³, sì da riuscire a sfuggire, nell'era della crisi del binomio tra territorio statale e amministrazione pubblica, all'alternativa sghemba tra dinamiche privatistiche calate dall'alto («logiche di occupazione di tipo privatistico») e pervasività totalitaria (laddove «lo spazio della vita viene letteralmente fagocitato, in ogni sua manifestazione, dall'autorità»)⁶⁴. Questo nella lucida convinzione che «incoraggiare l'«autopianificazione sociale» delle città» possa essere la «conseguenza positiva di un fatto negativo»⁶⁵, almeno a un livello di potenzialità, per tradurre le quali l'opzione politica mirante all'autopianificazione sociale deve avere forza d'impatto rispetto alle istanze avverse (al rischio di eterocefalia, in termini weberiani) e dotarsi dell'ineludibile apparato tecnico-normativo per governare dal basso la scena della progettazione, senza palesarne la ben nota sfaccettatura oligarchica e autoritaria: se non si vuole delegare a quella particolare autorità tecnica del Capo individuata da Kojève, in questo senso «è ancora molto necessario il ruolo di mediazione svolto dal diritto, a pena di non voler vivere in uno spazio 'senza autore e tuttavia sorprendentemente autoritario»⁶⁶.

⁶² Id., *Cittadinanza*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 104.

⁶³ «L'incapacità da parte del diritto post-moderno di progettare lo spazio potrebbe risolversi semplicemente in una delle rifrazioni della crisi del paradigma dell'artificialità, dell'idea secondo cui il diritto ha un'autentica vocazione costruttiva ed è lo strumento principe non di lettura ma di costruzione del reale», G. M. Labriola, *Nuovi spazi, nuovi diritti*, cit., p. 287.

⁶⁴ Ivi, p. 285.

⁶⁵ Ivi, p. 301.

⁶⁶ Ivi, p. 302. Si legga anche la conclusione, ivi, p. 304: «Proprio sul campo dei servizi pubblici essenziali nelle città si combatte la battaglia sui beni comuni, *pro* e *contra*. Una battaglia [...] che forse ha fra i suoi scopi non secondari difendere la capacità progettuale degli spazi della vita».

4. *L'uso ripetuto delle cose urbane*

*Chiameremo uso la possibilità effettivamente esistente di una regolarità
nella disposizione dell'agire sociale,
nella misura in cui la possibilità della sua esistenza
all'interno di una cerchia di persone è data unicamente
dall'esercizio effettivo*

M. Weber, *Concetti sociologici fondamentali*

Nel testo ormai classico del 1967, che ha introdotto nel dibattito a più voci, disciplinari e non, il topos del *diritto alla città*, Henri Lefebvre è partito da una specificazione del *valore d'uso* del territorio cittadino, inteso come opera, non prodotto (scambiabile).

La città e la realtà urbana dipendono dal valore d'uso. Il valore di scambio e la generalizzazione della merce prodotta dall'industrializzazione tendono a distruggere, subordinandole a sé, la città e la realtà urbana, ricettacoli del valore d'uso, germogli di una virtuale predominanza, di una rivalutazione dell'uso⁶⁷.

È secondo questa nozione che si sviluppa un'idea di *accesso* politico alla città, ostile in linea di principio alla sua considerazione come merce e invece favorevole all'improduttività dei consumi (da cui scaturisce l'interesse al momento festivo dell'esperienza urbana)⁶⁸. È da quest'insistenza sul lemma dell'uso che conviene forse partire per concludere, in modo certo assai schematico, queste brevi note. Notevole è la fortuna dell'*uso* nel dibattito attuale, forse nell'opportuna direzione di complicare e determinare maggior-

⁶⁷ Henri Lefebvre, *Il diritto alla città* (ed. or. *Le droit à la ville*, 1967), trad. di G. Morosato, prefazione di A. Casaglia, Ombre corte, Verona 2014, p. 20.

⁶⁸ Si noti nondimeno parimenti come la genesi di questo interesse all'elemento dell'uso sia rinvenibile per Lefebvre, *ivi*, p. 55, nella «città dei mercanti»: «La città dei mercanti resta per noi il tipo e il modello di una realtà urbana in cui l'*uso* (il piacere, la bellezza, l'apprezzamento dei luoghi d'incontro) ha ancora il sopravvento sul lucro e il profitto, sul valore di scambio».

mente la dialettica lievemente opaca sviluppatasi attorno ai “beni comuni”⁶⁹. Sotto un profilo di determinazione filosofica, teoretica e politica, recentemente, sulla base di molteplici ispirazioni novecentesche (che da Heidegger e Wittgenstein giungono fino a Foucault), è stata anche proposta una lettura della categoria dell’uso come più originaria, come «l’attività basilare da cui scaturiscono tanto la produzione (*poiesis*) che l’azione politica (*praxis*). Poiché è la radice di entrambe, esso non può essere equiparato all’una o all’altra»⁷⁰. Rinvenuta la radicalità trascendentale e insieme pragmatica della configurazione pratico-poietica dell’uso, l’attenzione può spostarsi sulle cose in quanto oggetti d’uso: «Le cose usabili sono atti in cui prende corpo una potenza ancora inadempita, mai esauribile del tutto dal cumulo dei suoi eventuali adempimenti. Esse reificano questa potenza, esibendone l’incompiutezza nella loro concreta esistenza spaziotemporale»⁷¹. Su un piano filosofico-politico, su queste basi – l’esibizione *reale* di incompiutezza – si tratta naturalmente di fissare un paradigma di utilizzabilità interno all’esperienza urbana, che non escluda a priori, ma dialoghi con una cultura giuridica la cui lettura monolitica impoverisce enormemente l’utilità stessa di una configurazione così alta, trascendentale e criticamente avvertita, del concetto. Si tratta quindi di individuare *anche* in relazione al diritto un paradigma che passi per le *cose* senza tentarne un’appropriazione definitiva – e rispetto a cui l’attenzione, peculiarmente urbana, alle cose come elementi di uno scenario conflittuale in cui non ne va di un soggetto pro-

⁶⁹ Si legga a titolo di esempio R. Esposito, *Le persone e le cose*, cit., p. 27: «bisognerebbe interrogarsi sul ruolo decisivo che la categoria di “uso” ha avuto nella configurazione del lessico politico occidentale».

⁷⁰ Paolo Virno, *L’uso della vita*, in *L’idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata 2015, pp. 153-87: 157.

⁷¹ Ivi, p. 158. Non possiamo soffermarci naturalmente sull’immane problematica collegata a questi temi, studiata a fondo dal libro di G. Agamben, *L’uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, che sottolinea, ivi, p. 26, «l’abbandono aristotelico del termine *chresis* a favore dell’*energeia* come termine chiave dell’ontologia ha determinato in qualche misura il modo in cui la filosofia occidentale ha pensato l’essere come attualità».

prietario e di oggetti posseduti, bensì di processi di qualificazione e di accesso alla fruizione, può risultare particolarmente feconda in relazione alle stesse istanze normative già sedimentate nella trama costituzionale data. In questa chiave è stato possibile affermare recentemente che «si può accedere a un bene, e goderne delle utilità, senza assumere le qualità di proprietario. In questo senso l'accesso costituzionalmente previsto ben può essere inteso come strumento che consente di soddisfare all'uso del bene indipendentemente dalla sua appropriazione esclusiva»⁷².

In questo senso lo stesso *uso della città* attraverso l'occupazione di spazi sociali, spesso mirata a rideterminare politicamente e mutualisticamente territori ai margini della qualificazione civica, al riutilizzo in chiave sociale di beni patrimoniali privati e pubblici lasciati in stato di abbandono, ripropone una nota legge dello sviluppo cittadino: la definizione dello spazio di socialità attraverso un'evidenza territoriale. Come ha ricordato Pietro Costa, in un recente saggio dedicato alla “nuova” attenzione alla dimensione spaziale nelle discipline storiografiche (in realtà per nulla avulse da una certa consuetudine con la *materia spaziale* in sé), la città ha sempre rappresentato storicamente una «evidenza» territoriale nel perimetro che delinea la sua identità politica: le mura, le pietre palesavano la sostanza e i limiti del territorio, il suo radicarsi in una vita comunitaria fissata, per esibire un'identità politica⁷³. Nella appropriazione degli spazi abbandonati, vi è da un lato un'esigenza sociale di ridefinire un territorio come urbano, dall'altro vi si affianca, proprio nel poggiare sulla materialità di un territorio, di un

⁷² Stefano Rodotà, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 462-463. Il riferimento normativo di Rodotà in questo passaggio è direttamente agli articoli agli artt. 42-43 della Costituzione Italiana, sui «servizi pubblici essenziali».

⁷³ P. Costa, *Uno spatial turn per la storia del diritto? Una rassegna tematica*, cit., p. 24: «Per la città, la dimensione comunitaria e la sua proiezione spaziale godevano di un'insuperabile evidenza: la città era fatta delle sue pietre e dei suoi cittadini, era un luogo fisico e un luogo dello spirito e con il suo stesso esserci esibiva la sua identità politica e il suo radicamento spaziale».

immobile, di un bene, un'istanza politica che valorizza quegli stessi spazi come politicamente connotati in senso sovente conflittuale, e infine un'istanza genericamente normativa, che rinvia a un *diritto all'accesso* allo spazio e alle cose urbane⁷⁴.

Una linea di ricerca quanto mai produttiva ha negli ultimi anni cominciato a indagare un approccio *lato sensu* giuridico al tema, non soltanto sotto un profilo giusciviltistico, come potrebbe sembrare scontato, ma anche indagando la genealogia storica di alcuni istituti. Il presupposto di un simile approccio alla tematica dell'accesso allo spazio cittadino è quanto è stato rilevato da Yan Thomas in un ormai celebre studio romanistico, che ha visto di recente la sua edizione italiana: nel diritto romano, l'appropriazione e avvalorazione delle cose avviene attraverso una progressiva «fuoriuscita» del diritto dalla religione, mirante alla rimozione di un interdetto vigente su cose inappropriabili⁷⁵. Tale operazione di rimozione resta l'orizzonte necessario alla valorizzazione delle cose tramite il *processo*, e il processo viene inteso come fenomeno in primis finzionale, linguistico – artificiale –, una valorizzazione che altrimenti sarebbe inconcepibile⁷⁶. Proprio questa costruzio-

⁷⁴ È quanto emerge dall'analisi di F. Castelli, *Corpi in rivolta*, cit., p. 103: «le pratiche di rivolta ridisegnano e risignificano a loro volta lo spazio della città. I manifestanti, gli occupanti, danno vita a nuove pratiche spaziali urbane. Molte delle rivolte e delle occupazioni vengono a strutturarsi a partire dall'intento di riappropriarsi della città o, almeno di alcuni suoi luoghi, al fine di riutilizzarli attraverso pratiche condivise, manifestando un diritto all'accesso fisico, all'occupazione, all'uso dello spazio cittadino»

⁷⁵ Yan Thomas, *Il valore delle cose*, Quodlibet, Macerata 2015 (ed. or. 2002), con un saggio di G. Agamben, p. 53: «ritengo possibile e perfino necessario comprendere l'idea di una fuoriuscita dalla religione come un consapevole strumento di costruzione giuridica: il diritto romano si è chiaramente pensato come fuoriuscita dalla religione e ha pensato il commercio come rimozione di un interdetto».

⁷⁶ Cfr. Michele Spanò, *Le parole e le cose (del diritto)*, postfazione a Y. Thomas, *Il valore delle cose* cit., pp. 87-98; 91: «La qualificazione – l'imposizione di un nome, che è una *res iuris*, a una cosa (*res*), che altrimenti, giuridicamente non sussisterebbe – è il cuore di ogni procedura. Se si accetta l'argomento di Yvan Thomas intorno all'idea di *factio* – questa pratica di vestire i fatti, questa tecnica di produzione della realtà – la realtà stessa altro non sarà se non il prodotto di una finzione

ne, questa finzione artificialista, rappresenta un'istanza che Thomas non esita a definire 'politica'. La costruzione processuale istituisce un regime giuridico delle cose la cui delineazione è politica, vale a dire esclude-include, producendo altresì interrogazione sulle sue dinamiche.

È allora attraverso la sottrazione e l'eccezione che il commercio ci appare di diritto ordinario. [...] è sempre sulla frontiera del caso limite – in cui si vede un bene uscire per sempre dalla sfera di appropriazione o entrarvi per la prima volta – che il giurista si interroga, non già sul regime corrente delle cose [...], ma sulla loro costituzione giuridica, vera costruzione politica della merce.⁷⁷

In quest'ottica dunque, comune risulta essere lo spazio delle istituzioni, nel senso del rinvenimento di pratiche che decidano *anche* del valore, ma che appunto alla loro radice – la finzione costruttiva – si collocano prima del valore, sul versante dell'uso⁷⁸. Le istituzioni vengono quindi determinate in primis come costrutti

giuridica, una provocazione dell'*ars juris*. Ogni procedura è perciò una ripetizione e una forma miniaturizzata dell'antropogenesi. Altrimenti detto: in ogni procedura facciamo esperienza dell'intima potenzialità del linguaggio. *Fictio* – il motore di ogni azione in giustizia – designa infatti niente altro che la possibilità che le cose e le parole non coincidano». Si legga esemplarmente ancora ivi, p. 98: «La più idiota delle appropriazioni è sempre condizionata dall'esistenza di quella misura incommensurabile incarnata dalle cose inappropriabili; è sullo sfondo di queste che le altre acquistano valore».

⁷⁷ Y. Thomas, *Il valore delle cose*, p. 56. Si veda anche ivi, p. 63: «il giudizio si sposta dalla causa del valore [il lavoro, apparentemente] al valore come identità della cosa nell'unità di tempo del processo».

⁷⁸ Si veda, all'interno del complesso progetto di Pierre Dardot-Christian Laval *Commun. Essai sur la révolution au XXI siècle*, La Découverte, Paris 2014; trad. it. di A. Ciervo-L. Coccoli-F. Zappino, *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, pref. di S. Rodotà, DeriveApprodi, Roma 2015, la «Proposizione politica n. 2», *Il diritto d'uso contro la proprietà*, ivi, pp. 366-377, che postula un «uso istituyente», ovvero una «*prassi istituyente che stabilisce le regole dell'uso comune e della sua estensione in un uso istituyente che procede alla costante revisione di quelle stesse regole*» (ivi, p. 374), ancorando la dinamica dell'uso a una «determinazione collettiva», non soltanto a una destinazione autonoma del bene in oggetto.

linguistici, spazi *usabili* (e quindi, di converso, *contendibili*)⁷⁹ nella definizione, sullo sfondo, di una loro artificiale, e posta, appropriabilità. E proprio nel tentativo di rafforzare la linea politica dell'intenzione artificialista nella definizione del ruolo del diritto negli spazi urbani, può forse servire una ricognizione, per mere suggestioni, in un segmento della filosofia hegeliana del diritto tanto classico, quanto solitamente poco esplorato in questi percorsi.

Epilogo hegeliano

Alcuni passi teorici della sezione dell'*abstraktes Recht* dei *Lineamenti di filosofia del diritto* possono infatti offrire un contributo forse laterale, ma non privo di accenti notevoli, a una rivendicazione complessa dell'accesso ai beni urbani attraverso l'uso. Nell'ordito hegeliano, emerge una trattazione molto attenta alla dinamica iterativa dell'uso all'interno di una volontà il cui ruolo giuridico, si ricordi, si determina appieno soltanto nel momento in cui il diritto non è solo 'giuridico', ma sociale, e ancor più politico – vale a dire nell'ultima parte della *Sittlichkeit*. Nel § 59 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, infatti, Hegel, all'interno della definizione della proprietà astratta, determina il ruolo decisivo dell'uso della cosa, il *Gebrauch der Sache*, come luogo teorico della sedimentazione determinativa della volontà. Ulteriore rispetto al modello appropriativo – di cui Hegel si serve, naturalmente, ma la cui 'primazia' cronologica ne determina anche la povertà logica⁸⁰ –, l'uso serve a

⁷⁹ M. Spanò, *Le parole e le cose (del diritto)* cit., p. 98: «Là dove proprietà e appropriazione cedono all'uso e all'accesso lì è lo spazio istituzionale, e perciò mondanissimo, del comune; ogni azione, ogni procedura – tutte quelle parole che fanno il comune di una cosa – è dove esso può avvenire».

⁸⁰ Y. Thomas, *Il valore delle cose* cit., pp. 54-5, sottolinea il carattere di *occupazione*, con una matrice nel linguaggio bellico, dell'appropriazione giusromanistica, da cui lo stesso Hegel è naturalmente dipendente: «Ciò che sorge per la prima volta da un lavoro della materia o si incontra per la prima volta in natura è vacante e non posseduto (*nullius*) solo fintantoché non viene "occupato", secondo il modo guerresco della prima presa e del bottino [...] Le cose sembrano

specificare il bisogno della volontà della persona e la specificazione avviene modificando, distruggendo, consumando la cosa.

Grazie alla presa di possesso la cosa riceve il predicato di esser *mia*, e la volontà ha una relazione *positiva* con essa. In questa identità la cosa è altrettanto posta come un che di *negativo* e la mia volontà in questa determinazione è una volontà *particolare*, bisogno, piacimento. Ma il mio bisogno come particolarità *di una* volontà è il positivo, il quale si appaga, e la cosa, intesa come il negativo in sé, è soltanto *per il medesimo* e *serve* ad esso. – L'uso è questa realizzazione del mio bisogno grazie alla modificazione, distruzione, consumazione della cosa (*Veränderung, Vernichtung, Verzehrung der Sache*), la cui natura priva di sé (*selbstlos*) viene perciò rivelata e la quale adempie così la sua destinazione (*Bestimmung*)⁸¹.

Naturalmente Hegel distingue bene la volontà del proprietario come «prima base sostanziale», del quale l'uso come determinazione accessoria è solo l'apparenza, il particolare che si aggiunge alla *base* universale. Cosa comporta l'uso rispetto alla presa di possesso, a quella triade di apprensione, plasmazione, donazione di segno che costituisce il primitivo stadio dell'appropriazione? L'uso ha in sé il carattere ricorsivo – diventa una pratica fondata su «un bisogno perdurante [...], un'utilizzazione ripetuta di un prodotto

afferrate nel primo dominio in cui il diritto permette loro di entrare, prima che successioni scambi e doni non le facciano trascorrere da un dominio all'altro». La parzialità e l'inadeguatezza del diritto privato nel sistema del diritto in Hegel è sottolineata anche da R. Esposito, *Le persone e le cose* cit., p. 29, ove però viene rilevata comunque un'iterazione, in Hegel, del «meccanismo che pone le cose nella disponibilità delle persone e le persone nel regime delle cose».

⁸¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in *Werke*, Redaktion E. Moldenhauer-K. M. Michel, vol. 7, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986 (1970), p. 128; trad. it., *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, con le aggiunte di Eduard Gans, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999², p. 62 (trad. mod.). Si legga l'interpretazione di questi passi come «addomesticamento di potenza degli enti naturali per conferir loro il proprio destino», e «ritorno [...] della "persona"», in F. M. De Sanctis, *Origini del diritto*, in «Rivista di filosofia del diritto», 1/2012, pp. 165-85: 182.

che si rinnova». Ci si può quindi dire proprietari di una cosa quando «al di là dell'intera estensione dell'uso non resta nulla che possa esser proprietà di un altro». Ma l'elemento della ripetitività dell'uso insinua un primo iato nella costruzione astratta del paradigma proprietario hegeliano. È l'acuto e problematicissimo § 62 delle *Grundlinien* a sancire un punto dirimente per la centralità dell'uso nella definizione della proprietà. Conviene leggerlo integralmente.

Soltanto un *uso parziale* o *temporaneo*, così come un *possesso parziale* o *temporaneo* (inteso come la *possibilità* essa stessa parziale o temporanea di usare la cosa), che mi compete, è perciò *distinto* dalla *proprietà* della cosa stessa. Se l'intera estensione dell'uso fosse mia, ma la proprietà astratta dovesse esser di un altro, allora la cosa siccome la mia sarebbe interamente penetrata dalla mia volontà, e in pari tempo vi sarebbe un che di impenetrabile (*Undringliches*) per me, la volontà, e la volontà vuota (*leere Wille*) di un altro.

Nello scontro tra le due volontà inevitabilmente, secondo l'approccio hegeliano, la ricchezza logica sta nella volontà effettivamente usante, non in quella vuota del titolare *de iure*. Ed è solo nella distinzione ulteriore del valore di una cosa (la cui definizione è la seguente: «questa sua *universalità*, la cui semplice determinatezza vien fuori dalla particolarità della cosa, così che in pari tempo si fa astrazione da questa specifica qualità»), individuata nella *comparabilità* astratta «con altre cose della medesima utilizzabilità», solo nell'isolare l'elemento del *raffronto* con altre – distinte – *utilizzabilità ricorsive* «per altri bisogni»⁸², che Hegel riesce a superare un concetto di proprietà che ha inizialmente integralmente radicato nell'uso per portarlo verso una determinazione più adeguata ai principî della *bürgerliche Gesellschaft*. Resta tuttavia che, in sede di diritto astratto, la libera e piena proprietà della cosa risulta essere la proprietà tanto del valore quanto dell'uso. Quindi tanto del suo esercizio particolarizzante, quanto della sua universalità che assume valenza economica nel raffronto (il valore *comparabile* ovvero commerciabile) e nella

⁸² G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* cit., pp. 135-6; trad. it. cit., p. 65.

giuridificazione che ne viene fatta non appena interviene la ‘nominazione’ giuridica che assegna valore⁸³. Ma al di fuori della *valorizzazione economica*, resta degna di nota, e ben sedimentata nell’*Anmerkung* hegeliana che chiude questa sezione della ‘Proprietà’ la rilevanza dell’uso – in quanto esercizio continuativo della cosa e «determinazione della realtà (*Realität*) della proprietà, della necessità che la volontà di avere qualcosa si estrinsechi»⁸⁴. In virtù di tale co-salità della volontà maturata nell’uso – la strutturale incompiutezza dell’istituzione nel suo farsi –, dunque, attraverso l’istituto della prescrizione (*Verjährung*), si parla appunto – dopo aver menzionato il caso del pubblico monumento non più «abitato» dall’anima che un tempo vi dimorava, o anche l’opera d’arte dello scrittore dopo un certo periodo – della mera terra (il *bloßes Land*), «dedicata a tombe o anche per sé in *perpetuo* al *non-uso*» come atto a contenere «un vuoto arbitrio non presenziale, attraverso la cui lesione nulla di reale viene leso, il cui rispetto pertanto può anche non venire garantito»⁸⁵. Nella cornice di rapporti agrari che devono svincolarsi dalla *manus* feudale – è questa, come dimostrano i testi delle relative *Anmerkungen*, la cornice cui sta pensando più direttamente Hegel –, è quindi solo un *rispetto* non tutelabile a poter tenere in piedi la sussistenza di un vuoto arbitrio, quale quello che si esercita su beni non usati, su cose la cui proprietà è prescritta al di là della valorizzazione economica, perché non continuata, solo *fittiziamente* compiuta, che ne fa nuovamente *de facto res nullius, herrenlos*.

In conclusione, esiste un non-uso degli spazi urbani, che può provocare risposte analoghe a quelle fornite *in abstracto* dal diritto privato hegeliano. In una chiave di teoria e pratica politica urba-

⁸³ Non sembra fuori luogo richiamare la lettura dei processi romanistici di qualificazione fornita da Y. Thomas, *Il valore delle cose* cit., ad esempio p. 58, dove all’interno dell’identificazione della *res* con l’‘affare’ (*ta pragmata*) si afferma che «la *res* del diritto romano appare come un valore legato a una qualificazione che opera in un processo».

⁸⁴ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* cit., p. 138; trad. it. cit., p. 65.

⁸⁵ Ivi, p. 138; trad. it., p. 66.

na, se occorre andare oltre la domanda ontologica («cosa sono le cose?»), nella definizione giuridica che Thomas propone, è necessario anche spingersi oltre la loro definizione come «entità del mondo esteriore divenute oggetti di un diritto soggettivo»⁸⁶, per vagliare la costituzione del loro valore come valore *politico*. E forse proprio in questa accezione si può tornare alle ‘cose’ dello spazio urbano al di là di una definizione privatistica ed economicista – schiacciata sul patrimonio e sulla ‘casa’ –, integrando le procedure giuridiche riguardanti le ‘cose’ con l’avvalorazione del loro uso politico, per la città e per il diritto alla stessa. Oltre la logica binaria» del pubblico e del privato⁸⁷, si è registrato nel recente, financo annoso dibattito sui beni comuni, perlomeno la definizione di una serie di beni sottratti alla cittadinanza quasi fossero ‘depositati’ da un proprietario che non li usa⁸⁸, fosse anche lo stesso proprietario pubblico. Questo fenomeno classificatorio ha fatto sorgere l’esigenza di ripensare «una tassonomia dei beni diversa da quella imposta da pubblico-privato»⁸⁹ e uno «spazio “comune” al di là di individuo e Stato»⁹⁰. In questo quadro, quanto mai complesso, si può ravvisare l’indicazione per una comprensione delle norme

⁸⁶ Y. Thomas, *Il valore delle cose*, p. 57 e p. 58, nota 49, sulla considerazione pandettistica delle “cose” come patrimonio.

⁸⁷ S. Rodotà, *Il terribile diritto*, cit., p. 461: «Siamo così obbligati ad andare oltre lo schema dualistico, oltre la logica binaria, che ha dominato negli ultimi due secoli la riflessione occidentale – proprietà pubblica o privata. E tutto questo viene proiettato nella dimensione della cittadinanza, per il rapporto che si istituisce tra le persone, i loro bisogni, i beni che possono soddisfarli, così modificando la configurazione stessa dei diritti definiti appunto di cittadinanza, e delle modalità del loro esercizio».

⁸⁸ Uno studio assai rilevante di un istituto giuridico imparentato con la ‘sottrazione’ del bene all’uso è quello di Paolo Napoli, *Il «deposito»*. *Genealogia di un archetipo amministrativo*, in D. Gentili-M. Ponzì-E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata 2014, pp. 107-24 (sul divieto d’uso nel deposito, ivi, p. 118).

⁸⁹ S. Rodotà, *Il terribile diritto*, cit., p. 475.

⁹⁰ Ivi, p. 479. Si noti come questo tipo di approccio condurrebbe, secondo l’autore, a una rideterminazione solidaristica dell’esperienza civica: «La solidarietà ritrova la sua funzione di principio costitutivo della convivenza» (ivi, p. 498).

giuridiche che a quella che vi individua solo dominio, l'imposizione violenta della prassi monopolista della produzione giuridica⁹¹, affianchi una lettura più incline alla dinamica (ludica, se si vuole) delle regole, e soprattutto capace di cogliere, nel giuridico, la facoltà di progettare, di *inventare* dal basso, nella prassi giuridica stessa, istituti comuni, l'autonomia e il diritto delle istituzioni sociali attraverso la dialettica dell'uso degli spazi urbani.

⁹¹ P. Virno, *L'uso della vita*, cit., p. 167: «L'impiego variato della propria esistenza è estraneo alle norme giuridiche, e talvolta arriva addirittura a scardinarle, soltanto perché si giova a ogni passo di regole. Gli imperativi della legge stentano a stringere la presa sui comportamenti collettivi là dove vigono le prescrizioni e le unità di misura di una grammatica. Se si misconosce la centralità delle regole nell'uso di sé, ci si consegna inermi, che lo si sappia o meno, al dominio delle norme».