



Il tempo del possibile: l'attualità della Comune di Parigi

a cura di Francesco Biagi,
Massimo Cappitti, Mario Pezzella

Il tempo del possibile: l'attualità della Comune di Parigi

a cura di Francesco Biagi, Massimo Cappitti, Mario Pezzella

- 3 FRANCESCO BIAGI, MASSIMO CAPPITTI, MARIO PEZZELLA, *Questa monografia*
- 6 BERNARD NOËL, *Il tesoro perduto*
- 12 MICHAEL LÖWY, *Un momento del passato carico di tempo presente*
- 18 MASSIMO CAPPITTI, *Immagini del tempo*
- 27 MARIO PEZZELLA, *La Comune e la somma dei possibili. Commento alla «Proclamation de la Commune» di Henri Lefebvre*
- 45 KRISTIN ROSS, *La settima meraviglia della Zad. Attualità della Comune*
- 58 FRANCESCO BIAGI, *Quando il popolo non si accontenta di immagini*
- 72 MARC BERDET, *Walter Benjamin e la Comune*
- 89 MAURO FARNESI CAMELLONE, *La politica oltre la forma. Sulla capacità istituyente dell'organizzazione comunista*
- 101 SIMONA DE SIMONI, *La Comune di Parigi come archetipo della rivoluzione urbana*
- 111 FEDERICA CASTELLI, *La rivolta nel quotidiano. Tempi, spazi e relazioni nella Comune di Parigi del 1871*
- 122 JORDI CARMONA HURTADO, *Che cos'è una comune*
- 131 LEONARDO LIPPOLIS, *Gli artisti e la Comune*
- 146 ARIANNA LODESERTO, *La «Comune fotografata» e le sue attualità possibili: indagini, esperimenti, compenetrazioni*
- 158 ALESSANDRO SIMONCINI, *La Comune come risorsa politica. A partire da «Communal luxury» di Kristin Ross*

- 169 AGOSTINO PETRILLO, *La Comune, l'autogestione e i municipalismi contemporanei*
186 CHIARA STENGHEL, *Realizzare l'impossibile: la festa della Comune di Parigi nella filosofia del quotidiano di Lefebvre*
195 GIANFRANCO FERRARO, *Gloria della Comune*

APPENDICI

- 209 *Manifesto del Comitato dei venti arrondissements*
212 *Dichiarazione al popolo francese*
215 WILLIAM MORRIS, *Versi dal canto XI dei «Pellegrini della speranza»*
216 MICHAÏL BAKUNIN, *Progetto di federazione internazionale (1864)*
221 Gli autori

Foto di coperta: Raspou.Team, «Journal Illustré de la Commune de Paris», Crieur (2 aprile 2011).

Si ringraziano gli autori per la gentile concessione dell'utilizzo dell'immagine.

Questo supplemento è stato licenziato per la stampa il 14 maggio 2018

QUESTA MONOGRAFIA

«In ogni epoca bisogna cercare di strappare la tradizione al conformismo che è in procinto di sopraffarla» (W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*).

«Il diritto uguale di tutti ai beni e alle gioie di questo mondo, la distruzione di ogni autorità, la negazione di ogni freno morale, ecco, se si scende alla radice delle cose, la ragion d'essere dell'insurrezione del 18 marzo e il programma della terribile associazione che le ha fornito un esercito» (*Inchiesta parlamentare sull'insurrezione del 18 marzo 1871*).

Questa monografia, dedicata alla Comune di Parigi del 1871, si pone un obiettivo: interrogare il significato storico, filosofico e politico della rivoluzione comunarda. Si vuole interpellare questo evento innanzitutto per metterlo alla prova di un più ampio dibattito che riguarda il futuro del comunismo e delle forme democratiche nel XXI secolo. La Comune di Parigi fu un'esperienza di democrazia insorgente che tentò di «inventare l'ignoto» per citare una celebre espressione di Daniel Bensaïd. Con Benjamin si vuole volgere lo sguardo alla Comune come a un evento parte di quella tradizione degli oppressi che – seppur sconfitta militarmente – ruppe il dominio spazio-temporale del capitale. Si guarda alla Comune infatti come archetipo di tutte quelle insorgenze dei subalterni capaci di dare forma a un essere-in-comune di libertà profondamente inedito; contro l'oppressione dell'Uno infatti è stata praticata un'altra idea di politica e di regime democratico. All'autoritarismo del Secondo Impero i senza-parte di Parigi contrapposero un nuovo tipo di governo della città (come è stato messo a fuoco da Henri Lefebvre, Guy Debord e il gruppo situazionista). La Comune fu un breve «momento messianico» in cui le classi subalterne riuscirono a infrangere le loro catene aprendo nuovi spazi di emancipazione.

Le lotte di liberazione non si compiono solamente in nome di una speranza aperta al futuro, ma soprattutto in nome delle generazioni sconfitte, le quali divengono fonte di ispirazione e riflessione politica. Guardare alla Comune di Parigi quindi – in secondo luogo – significa anche guardare e imparare dalle forme di autogestione democratica che hanno realizzato l'i-

dea di comunismo, in particolar modo dalla tradizione del consiliarismo e del comunalismo rivoluzionario.

Per Marx ed Engels fu la prova reale della possibilità di autogoverno degli sfruttati, autentici liberatori dalle proprie condizioni subalterne. In seguito, la Comune di Parigi restò nell'immaginario collettivo come traccia indelebile ispiratrice di diverse esperienze politiche novecentesche: dalla Rivoluzione russa, fino all'autogestione delle Comuni spagnole durante la resistenza antifranchista; dai *Soviet* in Russia, passando per i *Räte* in Germania molto cari a Rosa Luxemburg e agli spartachisti, fino ai consigli di fabbrica e di quartiere del Biennio Rosso italiano sui quali rifletté Gramsci. L'esperienza della Comune fu impugnata da diverse tradizioni politiche: dalle più ortodosse per legittimare l'organizzazione di uno Stato autenticamente comunista, fino alle più eterodosse e libertarie per evidenziare, contro il dispositivo sovrano, i tratti antistatali della pratica democratica. Nell'esperienza politica della Comune vi fu pertanto una riunificazione fra il politico e le altre sfere della vita quotidiana.

Lo scopo di questa monografia è quindi anche quello di ricondurre alla luce l'intero dibattito sul governo della Comune rinunciando a superficiali mitizzazioni. Bisogna avvalersi di una cassetta degli attrezzi che farà dell'interdisciplinarietà uno dei principali strumenti. In questo senso la monografia tenterà di scorgere nella Comune ciò che è rimasto ancora latente, per riscattare questa esperienza attraverso una memoria che possa offrire ancora degli strumenti per leggere diversamente il nostro presente "carico di passato". Anche a noi – come dice Benjamin – è stata lasciata in dote «una debole forza messianica» che ci deve rendere responsabili di riprendere le sconfitte passate, per riaprire a *contrappelo* ciò che è stato celato dai *vincitori*, nel ventaglio di una nuova pluralità di possibili. L'immagine del passato deve poter riaffiorare colma di speranza e di *chance* di liberazione. Con tale affinità politica si vuole far riaffiorare quindi *la memoria del possibile* che nel 1871 fu calpestata e sterminata. A titolo di esempio, di fronte alla tentazione di articolare l'ipotesi di un populismo di sinistra, vogliamo evidenziare come un'alternativa ragionevole alle barbarie neolibériste sia proprio una forma politica democratica capace di ispirarsi alla Comune. Come spesso molti dimenticano, al populismo di Luigi Napoleone durante il Secondo Impero, il popolo parigino rispose con l'esperienza della Comune. Indagare la dialettica fra il Secondo Impero e la Comune forse può essere d'aiuto per comprendere l'attuale fase di "interregno" (in senso gramsciano) di crisi economica e democratica.

Riflettere sulla Comune di Parigi per noi significa continuare a esplorare il dibattito sull'idea di "socialismo" avviato dal «Ponte» ormai da molto tempo. Pertanto, che cosa può ancora trasmetterci nel XXI secolo l'esperienza della Comune di Parigi? Perché l'insurrezione comunarda affascinò (e continua ad affascinare) così tanto l'immaginario utopico del comuni-

simo anche nel nostro secolo? Che cosa possiamo ancora imparare dall'organizzazione politica che si diedero i Comunardi in quei mesi? Quali sono i "possibili" ancora vivi, ma latenti, nascosti in quell'evento? Quale concetto e quale pratica di democrazia possiamo dedurre dalla Comune? Perché Marx in *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* scrive che la Comune «rompe il moderno potere dello Stato»? Che cosa ha da dire la Comune di Parigi nella costruzione e riscoperta del concetto di "socialismo" e di "comunismo" nel XXI secolo?

Francesco Biagi, Massimo Cappitti e Mario Pezzella

IL TESORO PERDUTO¹

Ci sono momenti di verità collettiva: non che ci venga donato improvvisamente il possesso della verità, è vero piuttosto che il suo movimento coincide con quello dell'evento. Questo genere di verità non proviene da un cammino interiore, ma da un'azione, che nel suo proprio corso realizza l'unità della vita e del presente. Essa è dunque allo stesso tempo intima e pubblica, perché desiderio privato e desiderio generale sono fusi nella condivisione di un atto che realizza la loro unione. Così una società si unisce per l'effetto provvisorio di un'azione generosa, che ha attivato e che nutre la metamorfosi.

Finché dura questa condizione, ognuno ha diritto all'identità del suo destino personale e del bene generale, poi questa condivisione si esaurisce – quasi sempre in seguito alla repressione – e l'esistenza è bruscamente privata di un valore insostituibile, che la sua perdita valorizza a un punto tale da farne il tesoro perduto della vita sociale. Il tempo in cui questo tesoro pareva disponibile diviene allora esemplare, s'immerge nella memoria e diviene mito. Poi interviene la Storia e fa di questo momento leggendario un tramite del suo significato, a meno che al contrario non ne faccia il suo abisso.

La Comune di Parigi è il luogo per eccellenza del tesoro perduto: invece di essere dilapidato, c'è mancato poco che si trovasse la formula per dividerlo tra tutti e pare che il tentativo sia fallito solo a causa del massacro, deciso proprio per impedire la sua riuscita. Il fallimento forzato fu anche una salvezza; evitò l'usura e il disinganno, mentre il prolungato rifiuto del comunismo da parte della storia ufficiale ne aumentava ancora il fascino: la prima rivoluzione proletaria ha conservato tutta la sua virtù rivoluzionaria.

Questa situazione, un po' eccessiva considerando gli esiti reali della Comune, ha cause diverse. La prima è legata alla posizione che la Comune occupa nella storia del socialismo, poiché Marx vi vide subito una nuova concezione dello Stato, e ne fece la cerniera tra il socialismo "utopico" e il socialismo "scientifico". La Comune si è trovata così investita di una funzione originaria; la morte prematura di Marx gli ha impedito però di giustificarla, come intendeva fare nella parte del *Capitale*, che doveva essere dedicata allo Stato. A causa di questa lacuna, la Comune è all'origine di un

¹ Questo saggio fa parte di un libro che raccoglie gli scritti politici di Bernard Noël, *L'outrage aux mots*, Paris, Pol, 2011, p. 65 ss. La traduzione italiana è di Mario Pezzella.

senso che – designato ma non esplicitato dall'autorità del marxismo – rimane aperto: delinea un modello che non è stato ancora messo alla prova.

È strano scoprire così una corrispondenza tra il destino di Marx e quello della Comune, nella misura in cui l'insegnamento essenziale che essi dovevano fornire, l'uno per l'altra, è rimasto in sospeso. Questo insegnamento avrebbe soprattutto indicato la via perché ogni presa del potere non si risolvesse nella pura sostituzione di un apparato di Stato con un altro, a esso simile, riproponendo le stesse istituzioni repressive: polizia, esercito, burocrazia. Il pensiero di Marx – è sempre più evidente – non è stato compromesso dalle varie derive totalitarie che si richiamavano a esso, e il cosiddetto fallimento della rivoluzione è solo il fallimento di queste derive; mentre bisogna urgentemente riconsiderare il significato della Comune, in un mondo in cui il tesoro sociale sembra definitivamente perduto e l'avvenire sembra perduto con esso.

I borghesi hanno avuto la loro rivoluzione nel 1789, tocca ora al popolo avere la sua: è questa l'idea forte e semplice che, un secolo dopo, anima la Comune di Parigi del 1871, al suo inizio. Questa volta non si tratta di inventare la democrazia che, in linea di principio, esiste, ma di affinarne il funzionamento per correggerne i difetti. La democrazia, in sostanza, si fonda sulla delega del potere per mezzo del voto. Il problema è che gli eletti, dopo che hanno ricevuto il mandato, si allontanano dai loro elettori e non sono più controllabili.

Il vizio del sistema è la “delega” che, pur producendo un'assemblea che rispecchia l'opinione dei cittadini, conferisce a essa un'indipendenza più preoccupata della conservazione del proprio potere che di rendere servizio agli elettori. La Comune è il rimedio per questa perversione poiché essa è un governo di prossimità, che agisce sotto lo sguardo degli elettori. La prossimità è del resto la prima qualità dei delegati, che il comunismo vuol rendere rappresentanti del popolo: vicini e in ogni momento controllabili e revocabili, così dovrebbero essere.

Il comunismo si costituisce intorno a quattro concetti: associazione, autonomia, federazione, unione. Il modo più chiaro di articularli è di opporre la “federazione” allo Stato perché essa è l'“unione” per libera “associazione” di collettività “autonome”, mentre lo Stato si fonda su una autorità centralizzatrice e costrittiva. La parola “unione” è qui l'antonimo della parola “unità”, antagonismo violentemente definito da Arthur Arnould: «L'Unione fa la forza. L'Unità fa il dispotismo. L'Unione è l'associazione. L'Unità è la caserma».

La federazione è il risultato di una scelta, dunque dell'esercizio di una responsabilità. Essa deve assicurare lo sviluppo armonioso dei gruppi autonomi e degli individui che la compongono, in un movimento di reciprocità. Queste idee sono ispirate da Proudhon, per il quale l'associazione è «il termine complementare» dell'individualismo: l'individuo non potendo vivere isolato, deve accettare questo libero contratto. La Comune si associa ad altre comuni sostituendo al legame centralizzatore il legame di unione ed essa non ha più padroni all'interno del gruppo comunale. L'associazione è la garanzia della libertà, la quale non può esistere che nella collettività.

Dall'autonomia della Comune e da quella del cittadino derivano diversi diritti che, per esistere pienamente, esigono che la Comune possa amministrarsi in tutta indipendenza e che l'individuo goda delle sue capacità e facoltà in quanto uomo, cittadino e lavoratore. A questo fine, si impongono necessariamente misure "socialiste": soppressione dell'esercito permanente e della polizia, laicità e gratuità dell'insegnamento, separazione della Chiesa e dello Stato, responsabilità e revocabilità dei funzionari, diritto al lavoro e certezza per i lavoratori di essere i beneficiari della ricchezza prodotta, libertà di stampa, protezione dell'infanzia, della salute, della vecchiaia, sistema di garanzia comunale contro la disoccupazione, il fallimento, la miseria e le diverse cause di oppressione e di conflitto.

Secondo Marx, la Comune di Parigi è «la forma politica infine trovata che permetterebbe di realizzare l'emancipazione economica del lavoro». Perché? Perché essa si presentava «essenzialmente come un governo della classe operaia». Questa «forma politica infine trovata» non ha potuto essere messa alla prova: la Comune ha dovuto difendere la propria esistenza, invece di consacrarsi alla realizzazione e allo sviluppo del suo programma. In seguito, la vittoria di Versailles e cioè del modello borghese, ha lasciato inutilizzata «la forma» che doveva permettere «di realizzare l'emancipazione economica del lavoro», il quale – al contrario – è stato sottomesso all'economia. L'energia che avrebbe dovuto «emancipare» è stata deviata e poi pervertita: è divenuta uno strumento di alienazione. Questo processo, per lungo tempo attenuato dalle conquiste sociali, ha assunto un carattere di fatalità assoluta con la caduta recente e in apparenza definitiva di ogni speranza di rivoluzione «operaia» (il termine «operaio» rappresenta qui l'ultimo valore suscettibile di essere opposto al trionfo della merce).

Il tesoro perduto che fu la Comune di Parigi non appartiene ai suoi partecipanti: fu intuito dai suoi avversari perché minacciava il loro ordine e intravisto da Marx che, giustamente, vi scoprì la «forma» capace di trasformare il mondo. Due giorni dopo la fine della Settimana di sangue, il 30 maggio 1871, Marx lesse dinanzi al Consiglio generale dell'Internazionale il lungo discorso conosciuto ormai col titolo *La guerra civile in Francia*, che è la storia della Comune scritta a ridosso dell'evento. Questo testo, di cui Engels ha detto che esso rende «coscienti le tendenze inconsapevoli della Comune», è il luogo in cui l'evento abbandona l'attualità per l'avvenire e si muta in ciò che ormai significherà nel futuro.

Tuttavia non per questo la Comune è «marxista»: semplicemente, la lettura geniale di Marx la pone alla testa di ogni rivoluzione futura. Eccola lí, in attesa o in sostegno di una prosecuzione che non è avvenuta... La Comune è stata una buona fonte di ispirazione – da San Pietroburgo a Budapest – ma l'emancipazione economica del lavoro non è stata realizzata da nessuna parte, come se il modello «borghese» finisse sempre per alienare il modello «operaio», in mancanza di un cambiamento della natura del potere dopo la presa del potere.

La Comune, è vero, non fu affatto un blocco unico, orientato nel suo senso più proprio. La tendenza del suo Consiglio, indicata come “maggioranza”, era blanquista e giacobina e dunque tentata da misure autoritarie che contrastavano con lo spirito comunista. Questa maggioranza pensava che il politico dovesse prevalere sul sociale: essa credeva che si stesse facendo risorgere l'Ottantanove, mentre la minoranza, a tendenza socialista, sapeva di essere al servizio di una rivoluzione proletaria al suo inizio. È assai probabile che “maggioranza” e “minoranza” si sarebbero scontrati come Girondini e Giacobini, se l'esercito di Versailles non le avesse unite dietro le stesse barricate. In effetti, l'insurrezione del 18 marzo 1871 non è nata dalla volontà popolare ma da una provocazione orchestrata da Thiers e dal suo governo che, nella notte del 17, hanno voluto impadronirsi di Parigi e prelevare i cannoni. Questi quattrocento cannoni, riuniti soprattutto a Belleville e Montmartre, avevano un valore simbolico. Per metà erano stati finanziati da una sottoscrizione popolare lanciata da Victor Hugo durante l'assedio; non solo erano proprietà del popolo ma la rappresentazione della sua resistenza al disfattismo del governo, sospettato – a ragione – di preferire i Prussiani alla libertà sociale.

Parigi insorge il 18 marzo per conservare i suoi cannoni e per farla finita con un tradimento che ha reso inutile la caduta dell'Impero e le sofferenze sopportate durante il terribile inverno dell'assedio. Questo slancio di rivolta ha il duplice effetto di rivelare le aspirazioni popolari e di aprire a esse il campo del possibile. Da quel momento tutto precipita in una presa di coscienza accelerata, nella quale il popolo si educa nello stesso tempo che scopre i mezzi della sua liberazione. Il 26 marzo le elezioni hanno luogo in ogni *arrondissement*; il 28 marzo è proclamata la Comune.

Per un attimo tutto sembra risolto, perché il cambiamento è reale e la città, disponendo della propria autonomia, entra in un tempo nuovo che, spinto da una forza giovanile, trova le soluzioni adeguate; poi il passato si ri-appropria rapidamente del presente, perché, già il 2 aprile, Versailles scatena la guerra civile attaccando Courbevoie. Il giorno dopo, la Comune lancia una controffensiva, con entusiasmo e impreparazione. Risultato: Flourens, fatto prigioniero, è assassinato da un gendarme e Duval è fucilato per ordine del generale Vinoy, e in tal modo la Comune perde una delle sue figure più popolari e uno dei suoi migliori organizzatori.

Queste perdite non evidenziano solo uno stato di guerra: esse provano che il vecchio e il nuovo non possono coesistere, perché – per il primo – il secondo è un disordine intollerabile. Il nuovo sopporterebbe volentieri il tempo necessario a trasformare il vecchio: questa tolleranza, che sarebbe la sua forza se vicesse, diventa la sua debolezza quando le difficoltà aumentano. Il nuovo crede di poterle superare con la conciliazione, che è un atto sociale, e si trova confrontato alla violenza, che è un atto politico.

La Comune – o per lo meno la “minoranza” del suo Consiglio – voleva che la politica fosse al servizio del sociale, e di qui derivano una serie di de-

creti generosi, che creano magazzini municipali, sopprimono le ammende, vietano il cumulo degli stipendi. La politica e il sociale sembrano a essa l'espressione complementare di una stessa preoccupazione morale, che la spinsero a emanare due decreti, in cui si esprimeva il rifiuto simbolico del vecchio ordine: la demolizione della colonna Vendôme e quella della casa di Thiers. Per contro la Comune non osò toccare la Banca di Francia, anche se le sue casseforti erano l'ostaggio più capace di proteggerla dalla repressione versagliese. Con questo atto di rispetto, essa pensava di provare la sua onestà agli occhi della storia, mentre mostrava soltanto la radicata timidezza del povero dinanzi al ricco. Nello stesso periodo, la Banca prestò a Versailles 257.637.000 di franchi destinati a pagare la lotta contro la Comune.

Il comportamento della Banca e quello di Versailles sono da questo punto di vista interamente politici, poiché per il politico non c'è limite all'efficacia della sua azione. Quando il politico fa appello alla morale vuol dire che l'ha messa al proprio servizio per denigrare l'avversario. Non è bastato a Versailles vincere la Comune e fare un massacro nelle vie di Parigi, ha voluto sporcare l'immagine stessa della rivoluzione sociale definendo i suoi protagonisti con epiteti che li rendessero indegni di vivere. Il migliore esempio di questo stravolgimento è la sorte toccata a Eugène Varlin, difensore dell'eguaglianza tra i sessi e fondatore di organizzazioni contro la miseria, un vero santo laico, che tentò di salvare gli ostaggi della via Haxo e combatté sull'ultima barricata. Lissagaray racconta il suo calvario: «Fu trascinato per un'ora intera per le vie scoscese di Montmartre. Sotto la grandine dei colpi, la sua giovane testa meditativa, che aveva nutrito solo pensieri fraterni, fu ridotta a una poltiglia di carne, con l'occhio che pendeva fuori dall'orbita. Quando arrivò a Rue des Rosiers, allo stato maggiore, non camminava più: dovevano portarlo. Lo si mise seduto per fucilarlo. I soldati inferirono sul suo cadavere col calcio dei fucili».

Questa fine avrebbe dovuto fare di Varlin il Cristo rosso della classe operaia: ma questo non accadde, forse in mancanza di un racconto all'altezza del significato del suo martirio, nel contesto del massacro sistematico di migliaia di parigini. I testimoni diretti appartengono solo al campo degli assassini, purgati d'ogni colpa da coloro che li avevano incaricati di "ristabilire l'ordine". Non si conosce il numero esatto delle vittime. Ci si può solo fare un'idea delle dimensioni della repressione a partire da "raccomandazioni" di questo genere: «Ogni volta che il numero dei condannati supererà i dieci uomini, il plotone d'esecuzione verrà sostituito da una mitragliatrice».

Un'esplosione di odio compensò la paura che i proprietari avevano provato dinanzi ai «*partageux*»². Edmond de Goncourt ha espresso tutto il loro veleno omicida chiedendo che se ne uccidessero tanti da essere tranquilli per una generazione. La repressione fu ancora aggravata dai *brassardiers*, che portavano un bracciale tricolore, e aggiunsero le vendette personali alle

² Da *partager* (condividere), *partageux* (che divide).

esecuzione sommarie; fu aggravata anche dalle denunce, che secondo i dati ufficiali, furono 399.823. Una su venti era firmata.

La storia della Comune è anche – necessariamente – quella della «Settimana di sangue» che dal 23 al 28 maggio trasformò i quartieri popolari della “ville lumière” in mattatoi umani. Non si crederebbe che la classe detentrica della cultura possa scatenare una simile violenza. Lo si crede ancor meno, perché questa stessa cultura contribuisce a rendere una reazione simile inimmaginabile.

Questa fine è tuttavia altrettanto esemplare – nella sua negatività – che il messaggio intero della Comune: massacri, campi di concentramento, giudizi sommari, esecuzioni legali, deportazioni, accompagneranno tutte le future rivoluzioni operaie. Certo, la repressione non è un’invenzione versagliese: lo è invece la malafede del vincitore che fa passare il ristabilimento dell’ordine come il ritorno della libertà. L’ulteriore evoluzione di questo modo di agire finirà per esigere che il vinto non sia più trattato come un uomo.

La volontà di umiliare e di sterminare rappresenta – si sarebbe dovuto capirlo – la fine dell’era cristiana. Il potere assoluto, sinonimo dell’apogeo dell’umanità cristiana, non impediva certamente di uccidere per la sua conservazione, ma il vinto non era del tutto privo di possibilità di salvezza; il potere relativo ha invece generato l’esclusione assoluta, che fa del vinto un sotto-uomo. Il primo modello di sotto-umanità appare nel corso della Settimana di sangue con i tratti dell’“incendiaria” (*pétroleuse*), una specie di furia di cui occorre sbarazzarsi nel modo più rapido. Per ammissione dello stesso Maxime Du Camp – l’autore delle *Convulsioni di Parigi* (4 vol., 1878), in cui i Comunardi appaiono come «bestie ottuse» e le loro donne come «indemoniate» – l’“incendiaria” (*pétroleuse*) è una «leggenda scusabile, se non giustificata, dall’orribile spettacolo che si aveva sotto gli occhi». Sotto-umanizzare la Comune attraverso la donna è evidentemente un simbolo forte e significativo, da parte di un potere che ostenta la venerazione della figura della madre.

Denigrare l’avversario fa parte della propaganda; escluderlo dall’umanità è un gesto totalitario, che vorrebbe aggiungere al massacro fisico il massacro morale. In questo si esercitarono i Versagliesi, anche se il loro intento era solo quello di influenzare la memoria a loro favore. Anche in questo, essi sono i precursori di un modo di agire che, più sottilmente, sta passando dalla brutalità a una forma in cui la cultura ha il suo ruolo. Fino a una data recente, la cultura era considerata un bene comune, certo non condiviso in modo paritario, benché in linea di principio accessibile a tutti, ed ecco infatti che si offre a chi vuole nella forma dell’audiovisivo, in cambio della semplice passività. Sarebbe necessario oggi, in questa situazione, scatenare l’esercito nelle strade di Parigi se ci fosse una Comune? L’insurrezione diviene indispensabile quando come ora il massacro mentale è quotidianamente perpetrato senza alcuna violenza apparente. Il consenso che ne risulta è un distillato ben più seducente del ricordo del tesoro perduto, che esso seppellisce d’altronde nella quiete dell’oblio.

BERNARD NOËL

UN MOMENTO DEL PASSATO CARICO DI TEMPO PRESENTE¹

Al cimitero Père Lachaise di Parigi c'è un muro, noto come «il Muro dei Federati». Là sono stati fucilati dalle truppe di Versailles, nel maggio del 1871, gli ultimi combattenti della Comune di Parigi. Ogni anno migliaia – e a volte decine di migliaia (come nel 1971) – di persone, francesi ma non solo, si recano a visitare questo luogo, centro della memoria del movimento operaio. Vi si recano individualmente o in manifestazione, con bandiere rosse o con fiori, cantano talvolta una vecchia canzone d'amore, diventata l'inno dei Comunardi: *Il tempo delle ciliege*. Non è a una persona che si rende omaggio, a un eroe o a un insigne pensatore, ma a una folla di anonimi, che ci si ostina a non dimenticare.

Come diceva Walter Benjamin nelle sue *Tesi sul concetto di Storia* (1940), la lotta per l'emancipazione non si fa solo in nome del futuro, ma anche in nome delle generazioni sconfitte: il ricordo degli avi asserviti e delle loro lotte è una delle principali fonti di ispirazione morale e politica del pensiero e dell'azione rivoluzionaria.

La Comune di Parigi fa dunque parte di quella che Benjamin chiama «la tradizione degli oppressi», vale a dire di quei momenti privilegiati («messianici») della storia in cui le classi subalterne, per un momento, sono riuscite a infrangerne la continuità, a infrangere la continuità dell'oppressione: brevi – troppo brevi periodi di libertà, di emancipazione e di giustizia, destinati, ogni volta, a fungere da punti di riferimento e da esempi per nuove lotte. Dopo il 1871 la Comune non ha mai cessato di alimentare la riflessione e la pratica dei rivoluzionari, a partire dallo stesso Marx (come pure da Bakunin) e poi, nel XX secolo, da Trockij e Lenin.

Nonostante i contrasti in seno alla Prima Internazionale, marxisti e libertari avrebbero collaborato fraternamente nel sostenere la Comune di Parigi, il primo grande tentativo di «potere proletario» nella storia moderna. Le rispettive analisi di Marx e di Bakunin su quell'avvenimento rivoluzionario erano, certamente, agli antipodi. Si possono riassumere le tesi del primo nel modo che segue: «La situazione dei pochi socialisti convinti che han-

¹ I curatori ringraziano l'autore, le Edizioni Alegre e la traduttrice Titti Pierini per aver concesso la ripubblicazione di questo articolo originariamente comparso in: *Viva la Comune. I proclami della Comune di Parigi*, Roma, Edizioni Alegre-Liberazione, 2005, pp. 5-16.

no partecipato alla Comune era estremamente difficile [...]. Hanno dovuto contrapporre un governo e un esercito rivoluzionari al governo e all'esercito di Versailles». Di fronte a questa lettura della guerra civile in Francia, che vede contrapposti due governi e due eserciti, il punto di vista antistatuale del secondo era assolutamente esplicito: «La Comune di Parigi è stata una rivoluzione contro lo stesso Stato, straordinario aborto della società».

Il lettore accorto e informato avrà già corretto da sé: la prima opinione è quella di Bakunin nel saggio *La Comune di Parigi e il concetto di Stato*². La seconda, invece, è una citazione da Marx nel primo abbozzo di stesura de *La guerra civile in Francia, 1871*³.

Abbiamo imbrogliato le carte volutamente, per dimostrare come le divergenze – che naturalmente ci sono – tra Marx e Bakunin, tra marxisti e anarchici, non siano poi così semplici ed evidenti come si crede. Del resto, Marx si rallegra che, nel corso degli avvenimenti della Comune, i prudhonianiani abbiano dimenticato le tesi del loro maestro, mentre alcuni anarchici osservano compiaciuti che gli scritti di Marx sulla Comune dimenticano il centralismo in favore del federalismo.

Karl Marx aveva proposto, come parola d'ordine politica centrale dell'Associazione internazionale degli operai (Ait, la Prima Internazionale), la seguente formulazione, da lui stesso inserita nell'*Indirizzo inaugurale* dell'Ait nel 1864: «[...] l'emancipazione della classe operaia dovrà essere l'opera della classe operaia stessa»⁴. Se ai suoi occhi la Comune di Parigi era così importante è appunto perché era stata la prima manifestazione rivoluzionaria di questo principio fondante del moderno movimento operaio e socialista.

La Comune, scrive Marx nell'*Indirizzo* da lui redatto a nome della Prima Internazionale nel 1871 (*La Guerra civile in Francia*, e relative note preparatorie), non è stata il potere di un partito o di un gruppo, bensì «essenzialmente un governo della classe operaia», «un governo del popolo tramite il popolo» e cioè «la ripresa da parte del popolo e attraverso il popolo della propria vocazione sociale»⁵. Per questo non ci si poteva limitare a «conquistare» l'apparato statale esistente, ma occorreva «spezzarlo» e sostituirlo con un'altra forma di potere politico, come hanno fatto i Comunardi, fin dal loro primo decreto – la soppressione dell'esercito permanente e la sua sostituzione con il popolo in armi. Ecco che cosa Marx scriveva in una lettera all'amico Kugelman il 17 aprile 1871, quindi durante le prime settimane della Comune: «Nell'ultimo capitolo del mio *18 Brumaio* rilevo, come vedrai se lo rileggi, che il prossimo tentativo di rivoluzione in Francia dovrà

² M. Bakunin, *De la Guerre à la Commune*, a cura di Fernand Rudé, Paris, Anthropos, 1972, p. 412.

³ K. Marx, F. Engels, V.I. Lenin, *Sur la Commune de Paris*, Mosca, Ed. du Progrès, 1971, p. 45.

⁴ Cfr. K. Marx, *Indirizzo inaugurale e statuti provvisori dell'Associazione internazionale degli operai*, in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1966, p. 763.

⁵ K. Marx, *La guerra civile in Francia*, in *Opere scelte* cit., p. 885 ss.

consistere non piú nel trasferire in altre mani la macchina burocratica e militare, come è stato finora, ma nel distruggerla. È la condizione primaria di qualsiasi rivoluzione realmente popolare nel continente. Così hanno fatto i nostri eroici compagni di Parigi»⁶.

Ciò che appare decisivo a Marx è non solo la legislazione sociale della Comune – alcune delle cui misure, per esempio la trasformazione delle fabbriche abbandonate dai loro proprietari in cooperative operaie, avevano una dinamica socialista – ma soprattutto il suo significato politico come *potere dei lavoratori*. Come scrive nell'indirizzo del 1871, «questa nuova Comune, che spezza il moderno potere statale», è stata opera di «semplici operai» che per la prima volta «osarono infrangere il privilegio governativo dei “loro superiori naturali”», i possidenti⁷. La Comune non era né una cospirazione né un colpo di mano, ma il popolo che agiva per sé e da solo. Il corrispondente del giornale «Daily News» non aveva trovato nessun capo che esercitasse l'autorità suprema, suscitando un commento ironico da parte di Marx: la borghesia si scandalizza, perché ha un enorme bisogno di idoli politici e di “grandi uomini”! Certo, i militanti della Prima Internazionale hanno svolto un ruolo importante in quegli avvenimenti, ma la Comune non si può spiegare con l'intervento di un gruppo d'avanguardia. In risposta alle calunnie della reazione che presentavano la sollevazione come una congiura ordita dall'Ait, Marx scriveva: «Lo spirito borghese, imbevuto di pregiudizi polizieschi, si figura naturalmente che l'Associazione internazionale degli operai funzioni al modo di una cospirazione segreta, con il suo organismo centrale che ordina, di quando in quando, esplosioni in diversi paesi. La nostra Associazione, in realtà, non è altro che il legame internazionale tra gli operai piú avanzati dei differenti paesi del mondo civile. Dovunque, in qualsiasi forma e in qualsiasi condizione, la lotta di classe prenda una certa consistenza, è semplicemente ovvio che i membri della nostra Associazione siano al primo posto»⁸.

Se a volte Marx parla di «operai» e a volte di «popolo» è perché è consapevole che la Comune non è solo opera della classe proletaria in senso stretto, ma anche di settori di classi medie depauperate, degli intellettuali, delle donne di vari strati sociali, di studenti e di soldati, uniti intorno a una bandiera rossa e al sogno di una Repubblica sociale. Per non parlare dei contadini, assenti dal movimento, ma senza il cui appoggio l'insurrezione di Parigi non poteva che fallire.

Un altro aspetto della Comune su cui insiste Marx è il suo carattere *internazionalista*. Il popolo di Parigi, certo, insorge contro i politici borghesi capitolardi, che si riconciliano con Bismarck e con l'esercito prussiano. Ma questo sussulto di orgoglio nazionale non assume per nulla una forma nazionalista, non solo per il ruolo dei militanti francesi della Prima Inter-

⁶ In K. Marx, F. Engels, V. I. Lenin, op. cit., p. 284.

⁷ K. Marx, *La guerra civile in Francia*, in *Opere scelte* cit., p. 913.

⁸ Ivi, pp. 931-932.

nazionale, ma anche perché la Comune fa appello a combattenti di tutte le nazioni. La solidarietà dell'Associazione internazionale dei lavoratori, e la manifestazione di sostegno alla Comune tenutasi a Bratislava e in altre città tedesche su iniziativa degli operai socialisti, sono espressione del significato internazionalista della sollevazione del popolo parigino. Come scriverà Marx in una risoluzione adottata in un incontro per celebrare l'anniversario della Comune nel marzo del 1872, i Comunardi erano «l'eroica avanguardia [...] del minaccioso esercito del proletariato universale»⁹.

Il balzo di tigre nel passato: Ottobre 1917

Esiste, secondo Walter Benjamin (sempre nelle sue *Tesi* del 1940), un'unica costellazione tra un momento presente nella lotta degli oppressi e un evento preciso del passato, un'unica immagine di quel passato che rischia di sparire se non la si riconosce. È quanto è avvenuto al momento della rivoluzione russa del 1905. Soltanto Lev Trockij ha percepito la costellazione tra la Comune del 1871 e la lotta dei Soviet russi nel 1905; nella sua «Prefazione», redatta nel dicembre 1905, all'edizione russa degli scritti di Marx sulla Comune, egli osserva che l'esempio del 1871 dimostra che «in un paese più arretrato economicamente, il proletariato può arrivare al potere prima che in un paese capitalistamente avanzato». Ma, una volta arrivati al potere, i lavoratori russi saranno spinti, come quelli della Comune, a prendere misure che combinino insieme la liquidazione dell'assolutismo e la rivoluzione socialista¹⁰.

Nel 1905-1906, Trockij era completamente isolato nel sostenere il modello del 1871 per la rivoluzione russa. Lo stesso Lenin, nonostante le critiche alla tattica menscevica di appoggio alla borghesia antizarista, si rifiuta di considerare la Comune come un esempio per il movimento operaio in Russia. Nella sua opera del 1905, *Due tattiche della socialdemocrazia*, egli critica la Comune di Parigi per avere «confuso l'obiettivo della Repubblica democratica con quello della lotta per il socialismo»; per questo, essa è «un governo al quale il nostro [il futuro governo democratico rivoluzionario russo] non deve somigliare»¹¹.

Le cose andranno in modo ben diverso nel 1917. Fin dalle *Tesi d'aprile*, Lenin prende la Comune di Parigi a modello per la Repubblica dei Soviet, che propone come obiettivo per i rivoluzionari russi, esattamente perché essa ha operato la fusione dialettica tra la lotta per la Repubblica democratica e la lotta per il socialismo. Questa idea sarà sviluppata ampiamente anche

⁹ K. Marx, F. Engels, V.I. Lenin, op. cit., p. 267.

¹⁰ L. Trockij, *Prefazione a Marx, Parizskaya Komuna*, San Pietroburgo 1906, p. XX, in *Leon Trotsky on the Paris Commune*, New York, Pathfinder Press, 1970, pp. 12-13.

¹¹ V.I. Lenin, *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica russa*, in *Opere*, vol. IX, Roma, Editori Riuniti, 1960.

in *Stato e rivoluzione* e in tutti gli altri scritti di Lenin nel corso del 1917. L'identificazione con i Comunardi era così forte che, stando ai ricordi dei contemporanei, Lenin aveva celebrato, con fierezza, il giorno in cui – solo pochi mesi dopo l'Ottobre 1917 – il potere dei Soviet era riuscito a reggere un giorno in più della Comune del 1871.

La rivoluzione d'Ottobre è, dunque, un esempio eclatante dell'idea avanzata da Walter Benjamin nelle sue *Tesi*: ogni autentica rivoluzione è non solo un balzo verso il futuro, ma anche «un balzo di tigre nel passato», un salto dialettico verso un momento del passato carico di «tempo presente» (*Jetztzeit*).

Sia Marx sia Engels, Lenin o Trockij hanno criticato alcuni errori politici o strategici della Comune: per esempio, non requisire il denaro della Banca di Francia, non attaccare Versailles, aspettare il nemico sulle barricate quartiere per quartiere. Essi hanno tuttavia riconosciuto in quell'evento un momento senza precedenti nella storia moderna, il primo tentativo di “dare l'assalto al cielo”, la prima esperienza di emancipazione sociale e politica delle classi oppresse.

Attualità della Comune di Parigi nel XXI secolo

Ogni generazione ha la sua lettura, la sua interpretazione della Comune del 1871, in funzione della propria esperienza storica, delle aspirazioni e utopie che la motivano. Che cosa oggi la renderebbe attuale, dal punto di vista della sinistra radicale e dei movimenti sociali e politici dell'inizio del XXI secolo, dagli Zapatisti del Chiapas fino al “movimento dei movimenti”?

La stragrande maggioranza dei militanti e attivisti di oggi conosce sicuramente ben poco della Comune. Questo non toglie che esistano, tra l'esperienza della primavera parigina del 1871 e quella delle lotte di oggi, alcune affinità, alcune risonanze, che meritano di essere messe in evidenza.

a) La Comune era un movimento *di autoemancipazione, di autorganizzazione, di iniziativa dal basso*. Nessun partito ha cercato di sostituirsi alle classi popolari, nessuna avanguardia ha inteso “prendere il potere” al posto dei lavoratori. I militanti della sezione francese della Prima Internazionale erano fra i più attivi sostenitori dell'insurrezione popolare, ma non hanno mai preteso di ergersi a “direzione” autoproclamata del movimento, non hanno mai cercato di monopolizzare il potere o di emarginare altre tendenze politiche. I rappresentanti della Comune sono stati eletti democraticamente nei vari mandamenti e sottoposti al controllo permanente della loro base popolare.

b) In altre, parole: la Comune del 1871 è stata un movimento *pluralista e unitario*, al quale partecipavano sostenitori di Proudhon o (più rari) di Marx, anarchici e giacobini, blanquisti e “repubblicani sociali”. Certamente, vi erano discussioni e divergenze, a volte anche scontri politici nelle istanze

democraticamente elette della Comune. Ma, nella pratica, si agiva insieme, ci si rispettava reciprocamente e si concentrava il fuoco sul nemico e non sul fratello di lotta con il quale non si era d'accordo. I dogmi ideologici degli uni o degli altri pesavano meno degli obiettivi comuni: l'emancipazione sociale, l'abolizione dei privilegi di classe. Come ammette lo stesso Marx, i giacobini hanno dimenticato il loro centralismo autoritario, e i proudhoniani la loro contrarietà di principio alla politica.

c) Come abbiamo già detto, si è trattato di un movimento *autenticamente internazionalista*, con la partecipazione di combattenti di vari paesi. La Comune elegge alla testa della sua milizia un rivoluzionario polacco (Dombrowicz); fa di un operaio ungaro-tedesco (Leo Frankel) il proprio Commissario del lavoro. Sicuramente, la resistenza all'occupazione prussiana ha svolto un ruolo decisivo nell'esplosione della Comune, ma l'appello degli insorti francesi al popolo e alla socialdemocrazia tedesca, ispirato all'utopia degli "Stati Uniti d'Europa", attesta questa sensibilità internazionalista.

d) Nonostante il peso del patriarcato nella cultura popolare, la Comune si contraddistinse per l'*attiva e combattiva partecipazione femminile*. La militante libertaria Louise Michel e la rivoluzionaria russa Elisabeth Dmitrieff sono fra le più note, ma migliaia di altre donne – indicate con rabbia e odio come "*pétroleuses*" [rivoluzionarie, incendiarie] dalla reazione versagliese – parteciparono alle lotte dell'aprile-maggio 1871.

Il 13 aprile le delegate delle cittadine rivolsero alla Commissione esecutiva della Comune un "indirizzo" che dimostrava la volontà di numerose donne di partecipare alla difesa di Parigi, considerando che «la Comune, che rappresenta il grande principio che proclama la distruzione di qualsiasi privilegio, di tutte le disuguaglianze, è con ciò stesso obbligata a tenere conto delle giuste rivendicazioni dell'intera popolazione, senza distinzione di sesso – distinzione creata e mantenuta da quel bisogno di antagonismo su cui si basano i privilegi delle classi dominanti». L'appello fu firmato dalle delegate facenti parte del Comitato centrale delle cittadine: Adélaïde Valentin, Noémie Colleville Marcand, Sophie Graix, Joséphine Pratt, Céline Delvainquier, Aimée Delvainquier, Elisabeth Dmitrieff.

e) Pur senza avere un preciso programma socialista, *le misure sociali della Comune* – per esempio, la consegna agli operai delle fabbriche abbandonate dai rispettivi proprietari – *avevano una dinamica anticapitalista* radicale. E evidente che le caratteristiche delle sollevazioni popolari contemporanee – per esempio, l'insurrezione zapatista del 1994, o quella della popolazione di Buenos Aires nel 2001 o, ancora, quella che ha fatto abortire il colpo anti-Chavez in Venezuela nel 2002 – per non parlare di alcuni recenti esempi latino-americani – sono molto diverse da quelle della Parigi insorta del 1871. Tuttavia, molti aspetti di quel primo tentativo di emancipazione sociale degli oppressi restano di una straordinaria attualità e meritano di alimentare la riflessione delle nuove generazioni.

MICHAEL LÖWY

IMMAGINI DEL TEMPO

Ci si appropria di una città fuggendo o avanzando nell'alternarsi degli attacchi, molto più che giocando da bambini nei suoi cortili o per le sue strade, o passeggiandovi poi con una donna. Furio Jesi

Marx: il momento anarchico

Accade che quando si vogliono descrivere la rivoluzione e i suoi esiti, si faccia uso di immagini tratte dalla dimensione dello spazio. L'azione rivoluzionaria, pertanto, si risolve e trova il suo compimento nell'occupazione e appropriazioni di luoghi: non solo le tradizionali sedi del potere, ma, anche, strade, piazze ovvero quegli spazi pubblici, dove si sviluppa una prossimità distante, come già Simmel aveva sottolineato nel suo scritto dedicato alla vita spirituale della metropoli. Luoghi, dunque, ambivalenti, perché se, da un lato, obbediscono alla rigida compartimentazione che, autoritariamente, li destina a una attività stabilita – la produzione, per esempio, o il consumo – dall'altro, però, inaspettatamente, vi può prendere forma, anche solo per un tempo brevissimo, un diverso assetto delle vite. Ogni incontro, quindi, rimanda a una possibilità inespressa che preme per realizzarsi. Evoca, cioè, la nostalgia di ciò che non è stato, ossia di una pienezza di senso appena sfiorata, che, subito, si sfalda per tornare alla latenza da cui proviene. La rivoluzione, allora, avrebbe vinto quando avesse fatto propri spazi fino a quel momento estranei, se non ostili, perché appartenenti al nemico: come se l'azione rivoluzionaria consistesse più in questa occupazione che nell'abbandono di quei luoghi alla loro insignificanza. Impadronendosene, si finisce, allora, per restituire loro quella legittimità che la stessa lotta rivoluzionaria già gli aveva sottratto con fatica.

Il problema del potere dello Stato – posto con forza dai Comunardi – non consiste tanto nel suo esercizio – sempre deprecabile – ma, semmai, risiede nella sua gestione. Della macchina statale, perciò, si dimentica il rapporto stretto che intrattiene con le «classi possidenti». Rapporto la cui origine risale, come Marx evidenzia, all'«epoca della monarchia assoluta, quando servì alla nascente società borghese come un'arma poderosa nelle sue lotte contro

il feudalesimo»¹. In quella contingenza storica ha preso corpo «il potere centralizzato dello Stato con i suoi organi onnipresenti: esercito permanente, polizia, burocrazia, clero e magistratura. Organi prodotti secondo un piano di divisione sistematica e gerarchica del lavoro»². Inoltre, si occulta il nesso originario che lega lo Stato, come già aveva sottolineato Hobbes, indissolubilmente alla guerra: non più intesa però come una misura eccezionale, giustificata dall'emergenza del presente, ma come strumento pronto sempre, perciò, ad attivarsi quando le circostanze lo richiedano. La guerra, quindi, costituisce un elemento essenziale della dimensione politica statale, è, cioè, la manifestazione più esemplare del monopolio della forza esercitato dallo Stato. La guerra, pertanto, lungi dal rappresentare la possibile dissoluzione dell'apparato statale determina, al contrario, un incremento del suo potere sempre più assoluto e, perciò, indiscutibile. L'organismo statale non è, quindi, una macchina neutrale, il cui funzionamento è indistricabilmente legato a chi la guida, a chi, cioè, ne abbia preso possesso.

A questo proposito, Marx nota che «la classe operaia non può semplicemente impadronirsi della macchina statale così com'è, e manovrarla per i propri fini»³. Infatti la Comune si è organizzata in forma controstatuale, come «autogoverno dei produttori», caratterizzato dalla democrazia assembleare, formata da «consiglieri municipali eletti a suffragio universale nelle diverse circoscrizioni della città, responsabili e revocabili a breve termine»⁴. Allora, prendere lo Stato non costituisce il passaggio, il viatico dolorosamente necessario, ma inevitabile, perché finalmente il processo trasformativo trovi il suo più maturo adempimento. Esiziale, infatti, per i movimenti rivoluzionari è stata l'idea che l'abolizione dello Stato sia la conseguenza di un processo di transizione – durante i quali i poteri statali mantengono le loro funzioni essenziali – che ne determinerà la morte per consunzione. Questa concezione ha alimentato l'illusione che si potesse dar vita a uno Stato operaio, volto alla difesa degli oppressi, e, in tal modo, sottratto interamente all'egemonia borghese. Al contrario, il comunismo, evocato da Marx, comporta simultaneamente la fine del dominio e dello sfruttamento⁵.

¹ K. Marx, F. Engels, *La guerra civile in Francia*, in *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi*, Roma, Edizioni Alegre, 2011, p. 132.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*. Cfr. M. Rubel, Karl Marx. *Saggio di biografia intellettuale*, Milano, Senza editore, 2001, pp. 369-375.

⁴ K. Marx, F. Engels, *La guerra civile in Francia*, in *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi* cit., p. 135.

⁵ Scrive infatti Marx che «la Comune intendeva abolire quella proprietà di classe che fa del lavoro di molti la ricchezza di pochi. Essa mirava all'espropriazione degli espropriatori. Voleva fare della proprietà privata individuale una verità trasformando i mezzi di produzione, la terra e il capitale, ora principali mezzi di asservimento e di sfruttamento del lavoro, in semplici strumenti di un lavoro libero e associato. Ma questo è comunismo, "impossibile comunismo"» (in Ivi, p. 140). Rubel sottolinea come, nella sua visione della Comune, Marx abbia «proiettato tutte le immagini e le idee a lungo maturate, ma non espresse in

In una lettera del 12 aprile 1871, indirizzata a Kugelmann, Marx scrive che «il prossimo tentativo della rivoluzione francese non consisterà nel trasferire da una mano all'altra la macchina militare e burocratica, come è avvenuto fino ad oggi, ma nello *spezzarla*»⁶. È una pericolosa ingenuità, pertanto, ritenere che compito dello Stato sia mediare tra interessi contrapposti senza identificarsi con alcuno di essi. Lo Stato infatti difende gli interessi del capitale nella «guerra» che questi ha intrapreso contro il lavoro. A misura che si intensifica «l'antagonismo di classe tra capitale e lavoro», il potere statale si impone come «potere nazionale del capitale sul lavoro», ossia come «la forza pubblica organizzata di asservimento sociale» e come «strumento del dispotismo di classe»⁷.

La Comune rappresenta l'alternativa ai poteri dominanti. Essa costituisce l'anticipazione – nel presente delle lotte – del “possibile comunismo”, della «produzione cooperativa», cui spetta «regolare la produzione nazionale secondo un piano comune, prendendola così sotto il proprio controllo e ponendo fine alla costante anarchia e alle periodiche convulsioni che sono l'esito fatale della produzione capitalistica»⁸. Decade così la pretesa del potere di incarnare l'unità «indipendente e superiore alla nazione stessa», mentre non è che una «escrescenza parassitaria»⁹. Spezzare lo Stato implica nello stesso tempo rompere con una tradizione che lo ha elevato a soggetto politico per eccellenza. Da qui la necessità di promuovere «comunità politiche» extra e contro-statali. Massima qui è la vicinanza di Marx all'anarchismo. Egli pensa al «governo della classe operaia», felice esito della lotta di classe, finalizzata all'«emancipazione economica del lavoro». La Comune, quindi, ha inaugurato una «scena conflittuale»¹⁰, luogo di una «insurrezione perma-

maniera così aperta, a proposito della società socialista: l'associazione del lavoro, in cui ogni individuo è produttore, la proprietà comune, che fa del produttore un proprietario individuale, la proprietà cooperativa, in cui tutte le cellule produttive lavorano secondo un piano unitario, la fine dell'anarchia della produzione capitalistica», in (M. Rubel, *Karl Marx. Saggio di biografia intellettuale* cit., p. 372). Marx affida alla classe operaia e alla sua creatività «la volontà di agire per la sua propria emancipazione non seguendo un ideale, ma nella piena coscienza di una missione storica e tenendo conto delle concrete possibilità di trasformazione della società» (*Ibidem*).

⁶ K. Marx, *Lettera a Kugelmann*, in *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi* cit., p. 220.

⁷ K. Marx, F. Engels, *La guerra civile in Francia*, in *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi* cit., p. 133.

⁸ Ivi, p. 140. Marx aggiunge che «la classe operaia non si aspettava miracoli dalla Comune» ma era consapevole che «per mandare a effetto la propria emancipazione, e con essa quella forma più alta cui tende irresistibilmente la società presente attraverso le sue attività economiche, dovrà passare attraverso lunghe lotte, attraverso una serie di processi storici». Il compito della classe operaia diventa quindi quello di accelerare la liberazione degli elementi «della nuova società dei quali è gravida la vecchia società borghese che sta crollando», Ivi, p. 141.

⁹ Ivi, p. 137.

¹⁰ M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato*, Napoli, Cronopio, 2008, p. 23.

nente» contro il potere costituito. Insurrezione, dunque, contro l'Uno che assoggetta i molti, promossa dai molti che si muovono tra pari¹¹.

Tempo della rivolta e tempo della rivoluzione

In un testo pervaso di aspettative messianiche, Hegel scrive che «non è difficile a vedersi come la nostra età sia un'età di gestazione e di trapasso a una nuova era; lo spirito ha rotto i ponti con il modo del suo esserci e rappresentare, durato fino ad oggi; esso sta per calare tutto ciò nel passato e versa in un travagliato periodo di trasformazione»¹². Molto probabilmente, mentre Hegel scriveva, stava pensando alla rivoluzione francese, alla profonda e irreversibile crisi di legittimazione dell'esistente che essa ha portato alla luce e di cui rappresenta l'esito drammatico. Ne risultano, allora, travolte istituzioni e credenze plurisecolari. Non vi è però spazio per il rimpianto o, peggio, per la difesa di ciò che, invece, merita di svanire. La rivoluzione produce una discontinuità irreversibile e costituisce il passaggio doloroso che consente agli uomini, finalmente, la possibilità di modellare liberamente il proprio destino. Essa sollecita una nuova organizzazione della società. L'evento rivoluzionario lacera il corso del tempo, sovvertendone la scansione tradizionale, perché il passato irrompe nel presente, come se, paradossalmente, in ciò che è stato già fosse anticipato il futuro regno della libertà. Gli uomini, allora, sono stretti tra il mondo passato prossimo a eclissarsi definitivamente e quello futuro, di cui si avvertono i primi cenni che ne preparano la piena realizzazione¹³.

Convivono, pertanto, diverse percezioni della temporalità, modi asincroni che, nell'emergenza, trovano una inaspettata sintonia: il tempo della natura che costantemente si flette e torna su di sé, il disporsi lineare del tempo storico, intervallato e segnato dalle crisi rivoluzionarie che riorientano lo sguardo che gli uomini gettano su di sé e sulle cose. Processo lento del quale Hegel descrive le tappe, evidenziando la fatica del suo farsi e, insieme, il suo repentino e improvviso sgretolarsi. Dapprima si fa strada «l'indeterminato presentimento di un ignoto»¹⁴, che è, nello stesso tempo, il lutto per la fine di un ordine riconoscibile e la paura che il mondo non possa più raccogliersi in un'immagine rassicurante. Inaspettatamente «come un lampo, d'un colpo» appare, però, «la piena struttura del nuovo mondo»¹⁵. Il tempo, allora,

¹¹ Cfr. H Arendt, *Che cos'è la politica?*, Milano, Edizioni di Comunità, 1995, p. 30.

¹² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 8. Louise Michelle scrive nel libro da lei dedicato alla Comune che «quest'epoca è il prologo del dramma che cambierà le basi delle società umane», Id., *La Comune*, Milano, M&B Publishing, 2011, p. 15.

¹³ Louise Michelle descrive «l'impressione magnifica e terribile del passato che sparisce confondendosi con l'avvenir che sorge», Eadem, *La Comune* cit., p. 15.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia* cit., p. 9.

¹⁵ *Ibidem*.

si contrae e si concentra su di sé non per differire indefinitamente l'azione, ma semmai per concluderla più efficacemente.

Furio Jesi distingue rivolta e rivoluzione e descrive la «diversa esperienza del tempo» che le caratterizza. La rivolta è «un improvviso scoppio insurrezionale, che può venire inserito entro un disegno strategico, ma che di per sé non implica una strategia a lunga distanza»¹⁶. La rivoluzione, invece, è «tutto il complesso di azioni a lunga e breve scadenza che sono compiute da chi è cosciente di voler mutare nel *tempo storico* una situazione politica, sociale, economica ed elabora i propri piani tattici e strategici considerando costantemente nel tempo storico i rapporti di causa ed effetto, nella più lunga prospettiva possibile»¹⁷. Il tempo della rivolta è un tempo sospeso, scisso tra attesa e iniziativa e chi partecipa sceglie di «impegnare la propria individualità in un'azione»¹⁸ di cui non sa, né può prevedere, le possibili conseguenze. La rivolta allora è rovesciamento carnevalesco delle gerarchie, dissipazione creativa e gioiosa del proprio tempo, non più appiattito sui tempi della privazione e del consumo: «il tempo della festa», appunto¹⁹. Balena, allora, improvviso «un tempo di qualità inconsueta»²⁰, mentre la rivoluzione è «interamente e deliberatamente calata nel tempo storico»²¹ e su di essa incombe la responsabilità di un progetto che prevede la trasformazione radicale dell'esistente, valutando opportunità, strategie e il «giusto tempo»²². Il problema posto dall'evento rivoluzionario, allora, è la durata, ovvero la sua capacità di resistere a ogni forma ripiegamento e di precoce istituzionalizzazione. Per questo l'insorgenza rivoluzionaria va accuratamente preparata. Non la si può affidare, infatti, all'istante brevissimo dell'insurrezione, ma, piuttosto, è l'esito dell'educazione paziente e tenace delle masse chiamate a contribuirvi attivamente con la loro creatività e coerenza rivoluzionaria²³.

¹⁶ F. Jesi, *Spartacus. Simbologia della rivolta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 19.

¹⁷ F. Jesi, *Lettura del Bateau Ivre di Rimbaud*, in Id. *Il tempo della festa*, Roma, Notte-tempo, 2013, p. 43.

¹⁸ *Ibidem*. Osserva Jesi che «al momento dello scontro, solo una ristretta minoranza è cosciente dell'intero disegno strategico in cui lo scontro si colloca». Id. cit., pp. 44-45. Solo a contributo concluso, ho letto il bellissimo saggio di Riccardo Ferrari, *La macchina da scrivere di Furio Jesi*, in «Nuova corrente», 143 (*Furio Jesi. La scrittura del mito*, a cura di R. Ferrari, Genova, Tilgher, 2009, pp. 7-34). Cfr. G. Landauer, *La rivoluzione*, Reggio Emilia, Diabasis, 2009, p. 33 ss.

¹⁹ Riprendo a questo proposito un'intuizione di Mario Lippolis. La rivolta rappresenta la fuoriuscita dall'opacità del quotidiano, ne sospende, cioè, il suo irriflesso e pedissequo andamento.

²⁰ F. Jesi, *Spartacus* cit., p. 20.

²¹ Ivi, p. 19.

²² Id., *Lettura del Bateau Ivre di Rimbaud* cit., p. 54.

²³ Marx sottolinea in più occasioni l'autonomia e la creatività delle masse. Per esempio nello scritto *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* si legge che le rivoluzioni proletarie «criticano continuamente se stesse; interrompono ad ogni istante il loro proprio corso; ritornano su ciò che già sembrava cosa compiuta per ricominciare daccapo; si fanno beffe in modo spietato e senza riguardi delle mezze misure, delle debolezze e delle miserie dei loro primi

L'eternità attraverso gli astri

Chi legga *L'eternità attraverso gli astri* di Louis-Auguste Blanqui – dove l'autore enuncia la sua teoria dell'eterno ritorno – non può che rimanere sorpreso e affascinato insieme da un testo, nel quale l'anziano rivoluzionario – ancora detenuto – riflette sulla natura dell'universo, sulle leggi che ne regolano il corso e sulle forze che lo determinano. Testo complesso nel quale ora si alternano, ora si succedono, la «potenza allucinatoria» del mito, l'argomentazione razionale tipica della scienza, l'incandescente passione speculativa, trattenuta talvolta a fatica dall'autore stesso²⁴. Tuttavia, ancor più sorprendente può apparire l'interesse per il libro manifestato da Benjamin, nonostante lo vedesse caratterizzato da «speculazione cosmologica [...] insulsa e banale»²⁵, come ebbe a scrivere, frutto delle «maldestre riflessioni di un autodidatta». Eppure ne rimase a tal punto colpito da modificare il progetto di un lavoro dedicato a Parigi, come se lì – in quelle pagine – si annidasse la verità profonda sulla società capitalista. Blanqui, infatti, ne disvela la natura «infernale», che è tale perché piega e soggioga gli individui al dominio orribile del già stato, a replicare, cioè, insensatamente se stessi, consegnandoli al ribadimento ostinato di una «attualità eternizzata», per nulla scalfita dal possibile affacciarsi del *novum*²⁶. Nello stesso tempo, però, ne fornisce una visione «complementare a quella società di fronte a cui Blanqui, al tramonto della sua esistenza era costretto a riconoscersi sconfitto»²⁷. Il testo, dunque, documenta una disfatta – che sembra chiudere catastroficamente ogni possibilità di redenzione – e, insieme, è anche, come scrive Benjamin «il più tremendo atto di accusa contro una società che riflette nel cielo, come proiezione di se stessa, una tale immagine del cosmo»²⁸. La perentorietà con la quale il già stato si impone, l'impossibilità di uscire dal ciclo degli eventi, per ripercorrere senza sosta il loro inesorabile susseguirsi, preparano la strada alla naturalizzazione del capitalismo. La storia, cioè, si modella sulla natura, di cui pure è un segmento irrilevante. Essa, dunque, si iscrive

tentativi», K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma, Editori Riuniti, 2006, p. 24.

²⁴ Cfr. F. Desideri, «Postfazione» a L.-A. Blanqui, *L'eternità attraverso gli astri*, Milano, SE, 2005, pp. 81-82. Ho tenuto costantemente presenti, nella stesura del testo, le osservazioni di F. Desideri.

²⁵ W. Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo*, Torino, Einaudi, 1986, p. 165. Sul rapporto tra Blanqui e Benjamin cfr. F. Desideri, op. cit., pp. 85 ss., M. Abensour, *Le passage Blanqui. Walter Benjamin entre mélancolie et révolution*, Paris, Sense & Tonka, 2013.

²⁶ Sottolinea Desideri che «alla teoria dell'eterno ritorno dell'uguale [...] la speculazione di Blanqui pare opporre una ripetizione dell'identico che non chiude deterministicamente l'universo. Ciò in quanto l'infinita moltiplicazione spaziale e l'eterna ripetizione temporale di ogni suo fenomeno è contemporaneamente esposta a un numero indeterminato di variazioni, di possibili scarti differenziali che, avverandosi altrove, costituiscono la sincrona trasformazione dell'identico», F. Desideri, «Postfazione» cit., pp. 93-94.

²⁷ W. Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo* cit., p. 65.

²⁸ *Ibidem*.

in un orizzonte che la travalica costantemente, per portare alla luce la sua insignificanza.

Viene, però, da chiedersi che cosa effettivamente cerca Blanqui, contemplando dalla sua cella l'immensità dell'universo e i drammatici movimenti degli astri²⁹. Si può certamente immaginare che la fatica della detenzione – sopportata, inoltre, in età avanzata – possa averlo spinto a evadere mentalmente dall'opprimente presente del carcere, o, ancora, che la sconfitta della rivoluzione abbia generato un bisogno di consolazione che poteva, in qualche misura, acquietarsi solo nella ricerca di un ordine che pervade il cosmo, riscattandolo dalla sua caducità. Tra le pagine, allora, si alternano dolore e disincanto, ironia e nostalgia di un luogo – la natura? – al riparo dagli oltraggi e dalle infamie della storia o, ancora, in congedo da un secolo gravido di promesse di felicità presto tradite.

Se è vero che in differente misura questi aspetti sono presenti nelle pieghe del testo, tuttavia questo non lo si deve solamente leggere secondo le circostanze e il luogo – il carcere – entro cui è stato concepito. Se così fosse, verrebbe meno la tensione etico-politica, che permea il libro a favore della sua «esplicazione psicologica»³⁰. Sarebbe, cioè, più la testimonianza di un'ossessione, che l'urgenza di comprendere il funzionamento del cosmo e della Terra che ne è parte. Nel più ampio tempo cosmico si ritrovano le ragioni della miseria presente e dell'impotenza di agire, che relega gli uomini al ruolo di marionette. Se, dunque, il tempo concesso agli uomini è, quando lo si mette a confronto con l'eternità, labile, allora l'uomo scopre di non aver «più titolo degli animali e delle cose ad aspirare all'infinito»³¹. Contro ogni antropocentrismo, gli uomini, lungi dall'essere il centro dell'universo, vi partecipano da «intrusi», stupidamente superbi, nella pretesa che l'universo sia a loro disposizione. La natura, ricorda Blanqui, non si preoccupa degli uomini e della loro finitezza. L'universo, all'opposto, è infinito, soggetto a innumerevoli metamorfosi che, incessantemente, ne scompongono e ricompongono la figura, senza ledere, «la materia eterna ed imperitura», caratterizzata dalla perenne trasformazione delle sue parti. La natura fa della materia magmatica originaria «la grande forza fecondatrice, forza inesauribile che nessuna prodigalità può diminuire, essendo proprietà comune e permanente dei corpi»³². L'universo oscilla costantemente tra «vita e morte, distruzione e creazione, mutamento e stabilità, tumulto e riposo»³³, secondo un processo che non si compone mai in un equilibrio destinato a rimanere definitivo. Il cosmo, pertanto, è segnato da una hobbesiana guerra di tutti

²⁹ Scrive Desideri che «l'umana turbolenza non disturba l'ordine cosmico [...]. Le stesse rivoluzioni sociali sembrano vanificate da quelle cosmiche», Desideri, «Postfazione» cit., p. 85.

³⁰ Cfr. F. Desideri, *ivi*, p. 82 ss.

³¹ L.-A. Blanqui, *L'eternità attraverso gli astri* cit., p. 58.

³² *Idem*, p. 45.

³³ *Idem*, p.73.

contro tutti, che oppone ciascun astro agli altri³⁴. Eppure «questi incontri di cadaveri siderali che si urtano per poi risorgere»³⁵, lungi dal costituire un «turbamento dell'ordine», ne garantiscono il piú efficace funzionamento. Lo spazio cosí si popola di «sepolcri vaganti», che, senza requie, volteggiano nel cielo, esito di gigantesche conflagrazioni rinnovatrici.

Tuttavia, se il conflitto venisse meno, meno verrebbe anche l'universo stesso, perché il «rinnovamento dei mondi» presuppone la sparizione dei precedenti. Cosí come, quindi, nel cosmo la lotta è condizione della vita e della sua piena affermazione, analogamente nella storia il conflitto soddisfa la medesima esigenza. Esso, infatti, è l'elemento saliente che struttura e dà forma al legame sociale, garantendone paradossalmente la saldezza. L'«ammasso di macerie» non è, quindi, destinato a rimanere tale, ma è la condizione perché tutto possa ricominciare daccapo. Da qui prende figura l'intuizione dell'eterno ritorno, la cui esposizione talvolta appare contraddittoria. Per esempio, non è sempre chiaro quale rapporto vi sia tra i modelli originali e i sosia³⁶. Blanqui ricorda che «ogni uomo possiede nello spazio un numero senza fine di doppi che vivono la sua stessa vita, assolutamente identica a quella che lui vive. È infinito ed eterno in altri se stesso non soltanto della sua età attuale, ma di tutte le *sue* età. Ha simultaneamente, in ogni istante, miliardi di sosia che nascono, altri che muoiono, altri la cui età si snoda, istante dopo istante, dalla nascita fino alla morte»³⁷.

Il privilegio dell'eternità, allora, si rovescia nel tormento di un'impossibile fuoriuscita dalla stanca insensatezza della ripetizione, per cui vecchio e nuovo scivolano indistintamente l'uno nell'altro³⁸ e i sosia paiono «volgari ristampe», esemplari di mondi passati, identici a quelli futuri. Ciò che manca è il progresso, per cui torniamo a nascere «prigionieri del tempo e del luogo che il destino ci assegna nelle serie delle sue incarnazioni»³⁹. L'eternità degli uomini è legata a quella dei pianeti; gli uomini si scoprono «fenomeni parziali» delle loro resurrezioni⁴⁰, per cui replicheranno sempre se stessi, concedendosi la speranza di una qualche «variante fortunata»⁴¹. Blanqui fornisce una visione orribile dell'eterno ritorno, della maledizione della ripetizione che lo contraddistingue: il sempre uguale che comprime il tempo nella circolarità infernale e opprimente. È il cattivo eterno ritorno denunciato da Nietzsche nell'aforisma 341 della *Gaia scienza*⁴². Eppure,

³⁴ *Idem*, p. 40.

³⁵ *Idem*, p. 45.

³⁶ L.-A. Blanqui, op. cit., pp. 58-59, F. Desideri, «Postfazione» cit., pp. 87-89.

³⁷ L.-A. Blanqui, op. cit., p. 72.

³⁸ L'eterno ritorno è affidato al «monotono deflusso della sabbia in una clessidra che si gira e si svuota eternamente», Ivi, p. 75.

³⁹ Ivi, p. 76.

⁴⁰ *Ibidem*

⁴¹ *Ibidem*

⁴² F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Milano, Adelphi, 1986, pp. 201-202.

nel cuore di questa visione, si apre «il capitolo delle biforcazioni», la speranza, cioè, di scardinare «l'attualità eternizzata», perché «*tutto quel che si sarebbe potuto essere qui, lo si è altrove da qualche parte*»⁴³: una sorta di consolante risarcimento del malinconico tramonto che contraddistingue le vite degli uomini e, insieme, la constatazione della «monotonia» e dell'«immobilismo» in cui queste vite si incardinano. La catastrofe della storia è proiettata in una dimensione cosmica, dove le rivoluzioni proletarie sono il riflesso del conflitto che attraversa l'universo intero. Rimane, però, appena evocata, la fievole speranza che, finalmente, da quei conflitti possa nascere un rivoluzionario rinnovamento dei mondi, di quelli storici come di quelli naturali.

MASSIMO CAPPITTI

⁴³ L-A. Blanqui, op. cit., p. 76.

LA COMUNE E LA SOMMA DEI POSSIBILI.
COMMENTO ALLA «PROCLAMATION DE LA COMMUNE»
DI HENRI LEFEBVRE

Je sais les cieux crevant en éclairs, et les trombes et
les ressacs et les courants; je sais le soir, l'Aube exaltée
ainsi qu'un peuple de colombes, et j'ai vu quelquefois
ce que l'homme a cru voir! Arthur Rimbaud

1. «Diciannove marzo 1871: la piú bella aurora che mai abbia dato luce a una città, l'alba piú splendente in cui si compivano le attese, i presentimenti, gli annunci dei tempi nuovi: i sogni, le "utopie"» (289)¹. Con queste parole Lefebvre ricorda la nascita della Comune e possiamo chiederci cosa gli detti un tale entusiasmo: in fondo la Comune ha avuto breve durata e si è conclusa in una triste tragedia. Il fatto è che – sia pure in un tempo cosí breve – essa ha dato realtà a un *possibile*, che si è impresso per sempre nella memoria storica degli oppressi: è concepibile una vita senza rapporti di servitú e sfruttamento, senza il dominio esclusivo del danaro, senza Stato e senza capitale. Con tutti i limiti e le contraddizioni che hanno contribuito alla loro sconfitta, gli uomini della Comune hanno comunque avuto «questo merito immenso [...] mostrare che una grande città moderna può fare a meno dello Stato» (293), «l'uomo si libera dall'economia» (388). Ciò che sembrava fantasma e immagine di sogno si mostra invece come *utopia concreta*. La Comune ha realizzato una rivoluzione e una riorganizzazione della vita quotidiana, nella sua pratica sociale, molto piú rilevante di qualsiasi atto di governo.

Nota. Quest'opera fu compiuta nei fatti, nella quotidianità dei quartieri, nella solidarietà che univa i militanti della Guardia Nazionale. Nell'assemblea della Comune le istanze sociali e federali restarono minoranza, di fronte a coloro che si ispiravano al centralismo giacobino e blanquista. Questo contrasto tra la socialità diffusa e la rappresentanza politica è una delle cause della debolezza della Comune: molto piú della mancanza di un partito o di un'ideologia, come poi si è spesso detto da parte dei critici marxisti.

¹ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, Paris, Gallimard, 1965. Numeri di pagina delle citazioni in corpo testo tra parentesi.

La Comune – e il suo tentativo di rivoluzionare lo spazio urbano e sociale – rappresenta per Lefebvre un *possibile* sconfitto, ma leggibile nel nostro presente: la realtà storica è composta da una pluralità di possibili coesistenti e non segue la linea univoca del progresso imposta dai vincitori. Un possibile dimenticato può riattualizzarsi e modificare retrospettivamente la nostra percezione complessiva del passato, ricostruirne il senso; d'altra parte esso non è una fantasia arbitraria, ma possiede una sua oggettività storica documentabile e ricostruibile, anche se esclusa dal dicibile: «Il passato diviene o ridiviene presente in funzione della realizzazione dei possibili oggettivamente inclusi nel passato. Esso si svela e si attualizza con essi» (36). Nel secondo capitolo della *Proclamazione della Comune*, Lefebvre elabora una vera e propria teoria del possibile, affine a quelle di Bloch o di Benjamin. L'evento è in se stesso un nodo di possibilità inesplicite, una serie di biforcazioni che si attualizzano in corso d'opera; alcune di esse cadono nell'ombra, ma non è detto che solo per questo siano meno significative o importanti². È spesso vero il contrario, per chi rilegge i fatti dalla prospettiva del presente, di un presente successivo. Gli storici «portano alla luce contenuti fino ad allora velati, latenti, mascherati, inavvertiti, nell'enormità esplosiva del fenomeno. [...] Ogni volta che una di queste virtualità si delinea o si realizza, essa proietta una luce retroattiva sull'intero processo» (35). È una simile leggibilità che è a noi richiesta nei confronti della Comune.

2. Tra gli obiettivi della Comune, c'era la riappropriazione della città e del suo centro che le trasformazioni di Haussmann avevano iniziato a estraniare agli strati popolari. Tale estraniamento non era ancora completa. Gli spazi e gli edifici della città si contrapponevano secondo strutture simboliche distinte, in un riflesso spaziale delle separazioni sociali e lavorative: «La Parigi militare e la Parigi ufficiale (statuale e governamentale) con i loro palazzi, i loro monumenti e le loro strade, proiezione sul terreno della struttura sociale e politica, si sovrappongono senza soffocarla alla Parigi popolare» (134). La città è trasfigurata da una immaginazione mitica, che diviene essa stessa parte del conflitto sociale. Parigi appare come terra promessa, dal cui possesso dipende la rigenerazione universale: «Il popolo ha santificato la Babilonia moderna. La città dei re e degli imperatori diviene la Città santa "assisa ad Occidente" (Rimbaud), Gerusalemme e Roma del mondo moderno» (134). Essa è stato il teatro di uno scontro che si può senza esitazione definire teologico-politico: la violenza della repressione è stata tale da prefigurare un at-

² Così anche D. Bensaid, «Politiche di Marx», in K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi*, Roma, Alegre, 2011, p. 83: «Il possibile non è meno reale del reale». Bensaid rinvia anche al concetto di biforcazione, come compare nel pensiero di Blanqui, utilizzandolo come categoria di interpretazione della storia: «Non tutto è possibile, ma esiste una pluralità di possibilità reali tra le quali c'è la lotta che separa» (ivi, p. 88).

teggimento di delegittimazione e demonizzazione del nemico, che sembra preludere alle pagine storiche più tristi del Novecento³.

La Comune fu una critica pratica e generale della *separazione* degli spazi, dei lavori, degli universi simbolici imposta dal capitale: essa investe anche la città come luogo in cui il simbolico si fa materia e la materia prende forma simbolica. La Parigi insorta ha ancora la forza di combattere il predominio dei monumenti e degli edifici del potere centrale e statale, di difendere la dispersione, il decentramento e il caldo tumulto dei quartieri popolari. Non è un caso che proprio i quartieri siano le cellule costitutive dei comitati rivoluzionari: sia quello dei venti *arrondissements*, sia quello della Guardia Nazionale.

La Comune gettò le basi di un urbanesimo rivoluzionario, cosciente della connessione tra strutture statuali e politiche, separazione delle classi e divisione dello spazio urbano. Critica distruttiva della gerarchia esistente, prima di tutto; ma anche trasformazione degli spazi separati in luoghi di incontro e riconoscimento reciproco, in occasioni di gioco e di *festa*, piuttosto che in funzione degli scambi e delle merci: «La Comune rappresenta, fino ai giorni nostri, il solo tentativo di un urbanesimo rivoluzionario, che abbia contestato sul terreno i segni pietrificati della vecchia organizzazione» (394). L'utopia di una vita in cui il riconoscimento e l'eros come legame sociale sostituiscano le relazioni dominate dall'astrazione dello scambio e del danaro ha trovato così un'espressione indelebile. Come i traumi dolorosi e le sconfitte, anche le feste collettive e le insorgenze lasciano una traccia nella memoria collettiva: «Questa utopia, questo preteso mito, per qualche giorno entrò nei fatti e nella vita. In questo senso, la Comune si confonde con l'idea stessa della rivoluzione, intesa non come idealità astratta ma come l'idea concreta della libertà» (390). L'organizzazione dello spazio articola gerarchie di potere, diviene *strumentale*, come già nella Parigi di Haussmann: ma può essere ritorta contro se stessa. La Comune fu tra l'altro un tentativo di riappropriarsi dello spazio, che Haussmann aveva sottratto ai ceti popolari: «Tentarono di riprenderne possesso, in una atmosfera di festa (guerriera, ma radiosa)»⁴. Una lotta decisiva e anch'essa piena di insegnamenti per il futuro, se è vero che «il bonapartismo è [...] la forma tendenziale o strisciante dello stato d'eccezione nello Stato moderno»⁵.

3. Nel loro scritto collettivo *Sulla Comune* G. Debord, R. Vaneigem e A. Kotanyi avevano espresso idee affini, inserendo come elemento costitutivo dell'articolazione dello spazio urbano sognata dalla Comune, paradossal-

³ «La guerra civile possiede una logica impietosa di guerra santa, nella quale la classe dominante si arroga il monopolio dell'umanità», in D. Bensaïd, «Politiche di Marx» cit., pp. 26-27.

⁴ H. Lefebvre, *Spazio e politica. Il diritto alla città* 2, Verona, Ombre corte, 2018, p. 137.

⁵ D. Bensaïd, «Politiche di Marx» cit., p. 37.

mente, una faglia di *vuoto*: «Tutto lo spazio è già occupato dal nemico. [...] Il momento di apparizione dell'urbanismo autentico consisterà nel creare, in certe zone, il vuoto da questa occupazione. Quello che noi chiamiamo costruzione comincia lì. Può comprendersi con l'aiuto del concetto di *buco positivo* forgiato dalla fisica moderna»⁶. L'urbanistica rivoluzionaria, fu – secondo Debord – il progetto più ardito della Comune, che i situazionisti cercarono di riproporre e di attualizzare: la *psicogeografia* immagina un ambiente rivolto a creare un continuo snodo di incontri possibili, non condizionato dalla separazione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, tempo di lavoro e tempo libero.

La costruzione di situazioni di gioco liberato (gioco “armonico” nel senso in cui lo intendeva Fourier) richiede un'architettura e una articolazione degli spazi che tengano conto dell'effetto psichico esercitato sugli abitanti, fin dal momento progettuale. Studiare la relazione fra il tempo vissuto della psiche e lo spazio in cui si svolge la sua durata è il primo compito della psicogeografia: essa «si propone lo studio delle leggi esatte e degli effetti precisi dell'ambiente geografico, consapevolmente disposto o meno, agendo direttamente sul comportamento affettivo degli individui»⁷; occorre considerare gli «elementi del quadro urbanistico, in stretta connessione con le sensazioni che provocano»; centro della psicogeografia sono «realtà subconscie che appaiono nell'urbanismo stesso»⁸. Come Pasolini proponeva un cinema di poesia, Debord propone un urbanesimo, un'architettura di poesia, la quale si proponga esplicitamente di costruire luoghi che siano «somme di possibilità». Questa è del resto per Debord l'unica definizione possibile del bello: «Parlando di bellezza, è chiaro che non intendo la bellezza plastica – la bellezza nuova non può che essere bellezza di situazione – ma soltanto la presentazione particolarmente emozionante [...] di una somma di possibilità»⁹.

Su queste basi Debord stabilisce una differenza tra semplice ecologia e urbanesimo unitario. L'ecologia non si occupa dei *loisirs*, che invece sono decisivi per l'urbanesimo. Essa ragiona in modo statico, «dal punto di vista della popolazione fissa nel suo quartiere», mentre la psicogeografia «si pone dal punto di vista del passaggio. [...] Il suo osservatore osservante è *il passante* [...] la psicogeografia studia le relazioni di attrazione degli ambienti»¹⁰. Essa

⁶ *Sulla Comune*, ripubblicato in «Internazionale situazionista», 12, p. 12 ss., trad. it. in *Internazionale Situazionista 1958-1969*, Torino, Nautilus, 1994. Gli autori citano il «Programma elementare di urbanismo unitario» («Internazionale Situazionista», 6). Un passo dello scritto *Sulla Comune* è molto simile a quello prima citato di Lefebvre: «La Comune rappresenta fino ai nostri giorni l'unica realizzazione di un'urbanistica rivoluzionaria, che attacca sul campo i segni pietrificati dell'organizzazione dominante della vita».

⁷ G. Debord, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 2006, p.204.

⁸ Ivi, pp. 207 e 460.

⁹ Ivi, p. 208.

¹⁰ Ivi, p. 459.

non si interessa solo della casa e dell'abitare in senso stretto, ma anche di «ambienti inabitabili», non destinati al dimorare, ma fatti per il gioco, per il passaggio, per suscitare passioni.

La progettazione non dev'essere fatta considerando solo l'ecologia, ma anche il clima, il colore, le variazioni di luce del luogo. In generale, la psicogeografia tiene conto della variabilità della situazione, pre-dispone a questa trascolorante transitorietà: «Il prossimo avvenire apparterrà al rovesciamento delle arti-spettacolo separate e durevoli, a vantaggio di tecniche d'intervento unitarie e transitorie»¹¹.

Se Lefebvre propone una forma di città fondata sull'uso e sul valore d'uso da parte dei suoi abitanti, la "situazione" di Debord prevede piuttosto una riappropriazione del transitorio e mutevole; l'euforia isterica del consumo non viene criticata in nome del valore d'uso, ma del gioco, della somma di possibili, in una parola del *loisir*: «Condizione nella quale è permesso fare ciò che si vuole; spazio di tempo necessario per fare qualcosa a proprio agio; tempo che resta disponibile dopo il lavoro»; di queste tre definizioni del dizionario Littré, Debord privilegia senz'altro le prime due e respinge l'ultima, caratterizzata dal tempo della separazione e del lavoro astratto.

4. Negli appunti preparatori al suo *Passagenwerk*, Benjamin definì il rapporto tra forme simboliche e modo di produzione capitalistico col termine di *espressione* (e non con quelli tradizionalmente marxisti di struttura e sovrastruttura). In questa prospettiva egli considerò la relazione tra l'architettura dei *passages* e la fantasmagoria delle merci nel Secondo Impero. Un metodo simile è necessario per studiare le «strutture comuni della vita quotidiana – l'immaginario sociale dello spazio e del tempo –»¹² durante l'esperienza della Comune; essi articolano in un nesso simbolico le speranze e le contraddizioni, che la percorsero.

K. Ross segue un metodo simile per mostrarci il legame tra l'opera di Rimbaud e la Comune di Parigi: «Per comprendere profondamente la poesia come prodotto di un'immaginazione storica»¹³, bisogna leggerla in modo sincronico, in connessione coi linguaggi non letterari che la circondano. I versi di Rimbaud non enunciano l'ideologia della Comune: essi ne sono l'espressione, e cioè ne traducono in ritmo significativo le tensioni e i desideri. Senza articolazione linguistica lo spazio sociale resterebbe muto. Esso è simultaneamente dato come ordine economico e simbolico e attraversa tutte le pieghe della vita quotidiana, disegnandone l'orizzonte di senso. Per-

¹¹ Ivi, p. 448.

¹² K. Ross, *Rimbaud, la Commune de Paris et l'invention de l'histoire spatiale*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2013, p. 15. In questa edizione c'è un'introduzione nuova rispetto all'edizione americana, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*, University of Minnesota Press, 1988. Per il riferimento a Benjamin e ai *passages*, cfr. M. Pezzella, *Insorgenze*, Milano, Jaca Book, 2014.

¹³ Ivi, p. 185.

ciò Marx definiva la Comune come «esistenza in atto»: secondo Ross, «essa sposta la dimensione politica sui problemi apparentemente periferici della vita quotidiana: l'organizzazione dello spazio e del tempo, i mutamenti dei ritmi di vita e degli ambienti sociali. [...] La lotta rivoluzionaria è insieme diffusa e orientata con precisione [...] si esprime in conflitti specifici e nelle numerose trasformazioni degli individui, piuttosto che in un'opposizione rigida e binaria tra capitale e lavoro»¹⁴.

Il termine spazio sociale va inteso in senso proprio. Le strutture di potere e il modo di produzione dominante (così come le esperienze che intendono combatterli) si inscrivono *simbolicamente e materialmente* negli spazi urbani, nella maniera in cui sono divisi e amministrati, nella forma biopolitica entro la quale sono distribuite le vite individuali e le loro relazioni all'interno di essi. L'«esistenza in atto» della Comune è una rivoluzione della geografia della città, che ha comportato, la «scomparsa dei luoghi privilegiati, a favore di uno scambio permanente tra luoghi distinti, di qui l'importanza del quartiere»¹⁵. Durante l'assedio, compaiono «nuovi ambienti, nuovi modi di incontrarsi e di riunirsi»¹⁶, conseguenza e causa di diverse condotte e comportamenti.

Nei romanzi di Balzac – come ha ricordato J. Rancière¹⁷ – le descrizioni lunghissime di case, mobili, arredi, quartieri urbani, corrispondono alla convinzione dell'autore che emergano in tal modo le strutture sociali profonde che dominano la vita. L'architettura, si potrebbe dire, è l'inconscio materializzato dell'ordine simbolico e del suo sistema di potere e lo scrittore è l'interprete di questo rapporto espressivo, nel quale lo spazio si configura come prodotto collettivo. La rivoluzione dello spazio sociale, che implica relazioni altre tra i soggetti, comporta anche una modifica della percezione del tempo. Innanzitutto la rivolta induce l'intuizione di un «tempo saturo», in cui ogni istante acquista la potente densità di un possibile punto di svolta della storia e l'intensità «messianica» che Benjamin attribuiva a esso: snodo e biforcazione del senso, che può modificare retrospettivamente la memoria del passato e redimere ciò che in questo è frantumato e incompiuto.

5. Il rapporto tra il linguaggio poetico di Rimbaud e lo spazio sociale della Comune non si può definire come se il primo fosse un passivo rispecchiamento del secondo: neanche si può ricondurre all'«autonomia dell'arte»

¹⁴ Ivi, p. 56.

¹⁵ Ivi, p. 68.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ J. Rancière, *Il destino delle immagini*, Cosenza, Pellegrini, 2007, p. 79: «La nuova misura comune, così opposta all'antica, è quella del ritmo, dell'elemento vitale di ciascun atomo sensibile separato che fa passare l'immagine nella parola, la parola nella pennellata, la pennellata nella vibrazione della luce o del movimento. [...] La legge del profondo oggi, la legge della grande paratassi, è che non c'è più la misura, non c'è il comune. È il comune della dismisura o del caos che fornisce ormai la sua forza all'arte».

o a una reciproca estraneità. La sua scrittura non è estranea all'evento, ma allo stesso tempo non è una sua illustrazione e non si riferisce sempre e necessariamente a episodi reali.

La poesia fa parte delle strutture linguistiche in cui lo spazio sociale entra nell'orizzonte del dicibile e del sensibile. Usando un termine di Benjamin si potrebbe definire tale rapporto come *somiglianza immateriale*; riferendosi invece alla teoria estetica di Adorno diremmo che nella *forma* poetica e non nell'enunciazione dei *contenuti* sta il nesso essenziale con la situazione data. La poesia non è solo riflesso dell'esperienza, ma è attiva (*dà forma* a essa, rende riconoscibile la sua unicità). Si dà un'omologia di struttura tra poesia e spazio sociale, e non un rapporto causale: essi interagiscono nel definire l'ordine simbolico (ciò che avviene anche per l'arte, l'architettura, in generale i fenomeni di linguaggio).

La mimesi delle strutture sociali operata dall'arte, coesiste del resto con l'atto immaginativo con cui essa produce uno scarto e un trascendimento rispetto alla situazione data. Se Rimbaud può esser detto "il poeta della Comune" ciò non vuol dire che ci sia solo un rapporto mimetico tra i suoi versi e l'evento storico: essi trasfigurano inoltre, utopicamente, le forme di vita della Comune, al di là della sua stessa sconfitta e della sua imperfezione politica.

Alcuni esempi significativi mostrano in cosa consista la "somiglianza immateriale" o l'omologia di struttura tra lo spazio sociale della Comune e la poesia di Rimbaud. Se la colonna Vendôme è espressione verticalizzante e gerarchica del potere imperiale, una forma di vita definibile come *sciame* caratterizza sia l'esperienza rivoluzionaria della Comune, sia lo stile di Rimbaud. Lo sciame è la pluralità della moltitudine assunta positivamente, così come il termine plebe serve quasi sempre a indicarla negativamente. Lo sciame è una plebe divenuta connessione simbolica di differenze. Esso ha la molteplicità polimorfa del desiderio, ma è anche un movimento coordinato di diversità: «La poesia di Rimbaud è la musica dello sciame: un'agitazione, una vibrazione, rapide e ripetute, un campo di forze di frequenze oscillanti tra la minaccia e la quiete»¹⁸.

A sciame, non come colonne militari, si muovono le masse di Parigi, «in fraterno disordine», nei mesi della Comune. A ciò corrisponde un movimento ritmico della poesia di Rimbaud. L'ordine gerarchico delle frasi è rovesciato e sostituito dal montaggio parattatico del disparato. La paratassi di Rimbaud è il montaggio di materiali inizialmente incongrui. Con una certa audacia, la Ross la considera come l'equivalente stilistico delle baricate erette nelle vie di Parigi, e lo sconvolgimento della sintassi sarebbe in analogia col rifiuto delle gerarchie sociali: «Le poesie sono organizzate in modo paratattico, a immagine dell'organizzazione militare adottata dai Comunardi, "fantasia guerriera" – per riprendere l'espressione di L. Barron

¹⁸ K. Ross, *Rimbaud...* cit., p. 155.

– che moltiplica talvolta il disordine. [...] Le proposizioni sono “associate” le une alle altre, ma la loro associazione non è gerarchica»¹⁹.

Non a caso Rimbaud attinge i suoi materiali linguistici agli slogan, a forme argotiche, o a detti popolari, che si ribaltano improvvisamente in cifrario esoterico della rivolta, ma che con essa mantiene comunque una relazione definibile. La poesia trasforma, ma non rinnega i suoi contenuti reali. Si può forse intendere come una paratassi allusiva della Comune questa *illuminazione* di Rimbaud?: «Fiori incantati ronzavano. I declivi lo cullavano. Circolavano bestie di un’eleganza favolosa. Le nubi si ammassavano al largo del mare, fatto di un’eternità di calde lacrime» (Infanzia II). Ovviamente il rapporto è più diretto nel *Canto di guerra parigino*: «Thiers et Picard sono “Zeroi”,/rapitori d’eliotropi;/fanno Corot al petrolio:/esercito di maggiolini, i tropi»²⁰. Qui è evidente l’uso di slogan ironici o poetici sottoposti a un montaggio, che opera un *détournement*, uno spiazzamento, del loro senso originario.

Nella poesia di Rimbaud avviene un continuo ri-uso, *détournement* di termini inizialmente usati per denigrare l’operaio pigro, insolvente, renitente al lavoro. Così *ivresse* non indica più l’ubriachezza molesta dell’ozioso, ma l’esaltazione della rivolta e l’impulso dionisiaco dell’essere in comune. La “pigrizia” diviene un momento di riappropriazione del corpo, di dilatazione del tempo, in opposizione radicale al tempo di lavoro cronometrato e astratto del capitale. Il rifiuto del lavoro astratto e parcellizzato è del resto una delle intenzioni più profonde della rivolta della Comune. L’operaio “lussurioso” diventa il profeta di un corpo utopico, capace di prefigurare una indefinita potenza vivente.

Il *Bateau ivre* diviene allegoria della liberazione dalle merci che appesantiscono il battello («portavo grano fiammingo e cotonei inglesi») e dagli «equipaggi», che lo costringono nel percorso prefissato dal potere: «Io ero incurante di tutti gli equipaggi. [...] Quando coi miei trainanti²¹ lo schiamazzo è finito/ i fiumi mi hanno lasciato scendere dove più volevo».

Nota. Oltre che un conflitto politico e sociale, la Comune è stata anche lotta tra due opposti regimi del desiderio. Quello del capitalismo del Secondo Impero si fondava su due poli coesistenti e in certa misura contraddittori. Da un lato la fantasmagoria delle merci, con la sua ingiunzione a un godimento illimitato e a un consumo in continuo incremento; dall’altro l’incatenamento dei molti all’Uno verticale e centralizzato dello Stato. Il

¹⁹ Ivi, pp. 187-188.

²⁰ Nell’originale: *sont des Eros*, gioca con un significante il cui suono può avere significati multipli: degli eroi, degli Amori, degli Zero. *Hannetonner leurs tropes*, gioca linguisticamente sull’assonanza *tropes-troupes*. Le truppe di Versailles si muovono come tropi-insetti, che devastano insieme il territorio e il linguaggio.

²¹ Sono quelli che trainano il battello dalle rive del fiume. Nella strofa precedente «pelirossa chiassosi» li avevano inchiodati a «pali variopinti».

contrasto tra l'imperativo al godimento e l'accrescersi della disuguaglianza sociale, avrebbe dovuto essere contenuto dall'apparato fantasmagorico e immaginario del bonapartismo – che si presenta come “terzo” e arbitro neutrale tra le classi – e in secondo luogo gestito dalla sua *polizia* e dall'esercito. Senonché tale immaginario – per reggere alla contraddizione reale – dovette rilanciarsi in modo illimitato anche sul piano politico-militare, fino alle più disperate, improbabili e infine distruttive avventure.

Lo spazio stesso del Secondo Impero è dominato da un regime gerarchico del desiderio, che si può definire – con un termine di Lefebvre – *visuale-fallico*: una «dittatura dell'occhio», che celebra la propria potenza in verticalità del genere della colonna Vendôme, che non rinviano ad alcuna trascendenza, ma solo all'immanenza illimitata e impositiva del potere. L'altezza dei monumenti in cui si configura e si raccoglie l'autorità dello Stato e della finanza esalta gli «sguardi sovrani della presenza statuale. Controllo. Dominio astratto sulla natura che implica e cela il dominio concreto sugli uomini riuniti in società»²². La colonna stessa rappresenta l'erezione di una brutale forza fallica sulla terra.

A tutto questo si oppone l'immaginario sciamante, disordinante e fraterno della Comune, così ben espresso dalla poesia di Rimbaud, dove ogni parola, scardinando la gerarchia della sintassi e delle strofe, viene percorsa da una ricerca desiderante del senso: «Dagli umani suffragi/dagli slanci comuni/là ti disciogli/e voli a tuo piacere./Da voi soltanto,/braci di seta/si esala il dovere/che mai dice: infine» (*L'eternità*). L'indeterminatezza interpretativa che convoca il lettore a trovare per sé quali siano le «braci di seta» che animano il proprio desiderio è uno spazio vuoto, e insieme libero. Il regime del desiderio si oppone al regime del godimento, gerarchico e mercificato, del Secondo Impero, in cui la mitologia della libertà è solo una maschera della circolazione del denaro.

Postille

1. La Comune resta in sospeso tra il non più e il non ancora, tra l'immaginario e il simbolico, tra la ripetizione e l'evento. I suoi protagonisti sono divisi tra coloro che sono posseduti dal ricordo e dai fantasmi della Grande Rivoluzione e coloro che comprendono la novità irriducibile della rivoluzione sociale del 1871 (questa divisione corrisponde a quella tra maggioranza e minoranza all'interno dell'Assemblea della Comune). Così afferma un anonimo oratore di Belleville: «Ciò di cui abbiamo bisogno è un '93. Bene, il '93 ritornerà, siatene certi, cittadini, ritroveremo i Robespierre e i Marat»²³;

²² H. Lefebvre, *Spazio e politica...* cit., p. 117.

²³ C. Rihs, *La Commune de Paris, 1871. Sa structure et ses doctrines*, Paris, Seuil, 1973, p. 55.

un altro oratore durante una riunione del 23 novembre in preparazione delle elezioni municipali, nel XX *arrondissement*, esprime uno stato d'animo diffuso, affermando che «ci occorrono gli uomini del '93 [...] dei Marat, dei Danton, dei Robespierre»; e un altro, il 19 dicembre: «abbiamo bisogno della Comune, essa ci restituirà il '93 e il '93 ci darà la vittoria»²⁴. Contro la ripetizione di questa pura immagine di sogno, è significativa, a nome della minoranza, la posizione di Courbet: «Vorrei che i titoli e le parole che risalgono alla Rivoluzione dell'89 e del '93 non siano applicati alla nostra epoca. Oggi essi non hanno più lo stesso significato e non possono essere usati con esattezza e precisione»²⁵. Ed è proprio il giacobino Delescluze a criticare il primo Comitato di Salute Pubblica, istituito dalla Comune, con le parole più dure: «Il vostro Comitato è annichilito dal peso dei ricordi»²⁶. Di questo peso fa parte anche quello dell'abitudine, termine che sia Lefebvre che Debord intendono come ripetizione non elaborata di ideologie e miti appartenenti al passato: «Per tutta la durata del potere della Comune, la Banca è rimasta un'enclave versagliese dentro Parigi, difesa da alcuni fucili e dal mito della proprietà e del furto. Le altre abitudini ideologiche sono state in tutti i campi disastrose (il risorgere del giacobinismo, la strategia disfattista delle barricate in ricordo del '48, eccetera)»²⁷ (Debord, Vaneigem, Kotanyi).

2. Una rivolta dominata dalla ripetizione del passato cade sotto la critica che Marx ne ha compiuto ne *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*: «La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi e proprio quando sembra ch'essi lavorino a trasformare se stessi e le cose, a creare ciò che non è mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti del passato per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi, per rappresentare sotto questo vecchio e venerabile travestimento e con queste frasi prese a prestito la nuova scena della storia»²⁸. È come se una rivoluzione spettrale si sovrapponesse alla presente e viva, deformandone le aspirazioni, le strategie, le finalità, non permettendole di cogliere la contraddizione determinata in cui effettivamente si trova immersa, condannandola così a errori fatali e alla sconfitta.

Per quanto riguarda la rivoluzione del 1848, Flaubert ha notato un fenomeno simile, ne *L'educazione sentimentale*: «Siccome allora ogni personaggio si uniformava a un modello – uno copiava Saint-Just, l'altro Danton, un ter-

²⁴ Ivi, pp. 57-58.

²⁵ Ivi, p. 199.

²⁶ J. Rougerie, *La Commune. 1871*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 76.

²⁷ Che la Comune sia soprattutto l'ultima propaggine della Rivoluzione del 1789 – e non il primo albore di una rivoluzione sociale – è la tesi di J. Rougerie, fondata sulle posizioni giacobine e blanquiste della “maggioranza” dell'Assemblea. Lefebvre sostiene la tesi contraria.

²⁸ K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 46.

zo Marat – lui [Senecal] s’era sforzato di somigliare a Blanqui, il quale a sua volta imitava Robespierre»²⁹. La rivoluzione del 1848, che pure ha profonde ragioni e grandi passioni a giustificarla, tende a rappresentarsi come una ripetizione parodica del 1789. Tanto è vero che Federico prova fin dall’inizio una acuta sensazione di irrealtà, quasi che gli sfilassero davanti un sogno o un’esibizione teatrale: «I feriti che cadevano, gli ammazzati per terra non parevano veri feriti, veri morti. Era come se assistesse a uno spettacolo»³⁰. Federico «si divertiva un mondo»; «I vinai erano aperti, ogni tanto ci si andava a fare una pipata, a bere un bicchiere, poi si tornava a combattere. Un cane perduto ululava. Era una cosa che faceva ridere»³¹.

In effetti, diceva Marx, la ripetizione appare spesso nella storia come parodia: i grandi fatti e i grandi personaggi si presentano «la prima volta come tragedia, la seconda come farsa»³². L’aspetto parodico consiste nell’inadeguatezza stridente tra il linguaggio e l’apparato immaginario degli attori e le situazioni che dovrebbero effettivamente affrontare. Essi mancano al tempo stesso di una vera attualizzazione del passato e di presenza di spirito verso l’ora.

3. Benjamin ha un atteggiamento meno negativo di Marx e Flaubert rispetto al fenomeno della ripetizione nella storia. Gli spettri del passato costituiscono anche un’immagine di sogno, una sorta di stadio immaginario dello specchio, di cui i rivoluzionari hanno bisogno per iniziare a riconoscere e a distinguere la propria identità, un presentimento utopico del nuovo che hanno da compiere; certo poi l’immagine di sogno deve diventare immagine dialettica, cioè rinunciare al suo aspetto mitico-apocalittico e passare dall’immaginario al simbolico, riconoscendo la differenza della situazione presente e la specificità delle contraddizioni e del conflitto attuali. Questo è il contributo che lo storico materialista (Benjamin stesso), può dare all’azione politica consapevole. D’altra parte il passato non è omogeneo; nel fatto compiuto coesisteva una pluralità di possibili conflittuali, di «biforcazioni» – come le definiva Blanqui –, che uno di essi sia stato sconfitto non ne decreta per ciò stesso l’inesistenza o l’inconsistenza; nella prospettiva di una ripetizione rivoluzionaria del passato può essere che un possibile ritrovi attualità, forza e leggibilità, più di quelli che hanno un tempo prevalso.

Questa concezione di Benjamin traspone nell’ambito della storia la differenza stabilita da Kierkegaard tra ripetizione e ripresa. Se la ripetizione è dominata dall’illusione che i fantasmi del passato possano rivivere identici, la ripresa richiede almeno lo scarto minimo, che muta la lettura dei fatti e li disloca verso un senso diverso, un possibile complementare. Si scioglie

²⁹ G. Flaubert, *L’éducation sentimentale*, Milano, Rizzoli, 1998, p. 281.

³⁰ Ivi, p. 266.

³¹ Ivi, p. 267.

³² K. Marx, *Il 18 brumaio...* cit., p. 45.

così la coazione a ripetere il sempre uguale e l'inaffidabilità del passato, del destino inciso come per influsso astrale: «Ripresa e reminiscenza rappresentano lo stesso movimento ma in direzione opposta, perché ciò che si ricorda, è stato, ossia si riprende retrocedendo, mentre la vera ripresa è un ricordare procedendo»³³. La ripetizione passiva guarda al passato come un già stato da imitare tale e quale; la speranza guarda al futuro come un mai stato; la ripresa si pone su un altro terreno, riattualizzando un possibile incompiuto e racchiuso nel passato, trasformandolo in un'anticipazione del futuro. Certo, morti sono i figli di Giobbe e quelli nuovi non potranno riportarli in vita; la ripresa permette però di mettere in dubbio la necessità di ciò che è stato, leggendo il passato nella dimensione del noi-ora, tende ad arrestare la storia della volontà di potenza, nella sospensione dell'attimo presente e nel suo conflitto indeciso.

Il richiamo ai fantasmi della Grande Rivoluzione poté essere – durante la Comune – sia l'immagine di sogno di una ripetizione passiva del passato, sia la ripresa di un possibile rivoluzionario sconfitto ma ora riattualizzabile in una contingenza storica completamente diversa. Questa ambivalenza attraversa tutta la storia della Comune. Nessuno può negare però che il suo lascito migliore consista nell'aver trasformato l'immagine di sogno della tradizione rivoluzionaria nell'immagine dialettica della rivoluzione sociale (e non più solo politica) richiesta nel momento del suo presentarsi come evento. Lefebvre cita a tal proposito la frase di Engels, secondo cui «bisogna rendere coscienti le tendenze inconscie della Comune» (395), che corrisponde quasi totalmente alla trasformazione benjaminiana dell'immagine di sogno in immagine dialettica.

4. Occorre dire che anche Marx non si limita a condannare il richiamo al passato come incombere di spettri. Questo fenomeno dev'essere valutato in modo diverso a seconda dell'occorrenza storica. Nel 1848-1851 – come abbiamo visto – «della vecchia rivoluzione non circolò altro che lo spettro» e un popolo intero «si vede bruscamente ricacciato in un'epoca scomparsa»³⁴, affissato da vecchie date e vecchi nomi, come l'inglese maniaco di Bedlam – dice Marx – che crede di vivere al tempo dei Faraoni e di lavorare schiavo nelle loro miniere (e non in quelle dell'Inghilterra contemporanea).

Non così si può dire per il richiamo al passato nella Rivoluzione francese del 1789 o in quella inglese di Cromwell: «La resurrezione dei morti servì dunque in quelle rivoluzioni a magnificare le nuove lotte, non a parodiare le antiche; a esaltare nella fantasia i compiti che si ponevano, non a sfuggire alla loro realizzazione; a ritrovare lo spirito della rivoluzione, non a rimetterne in circolazione il fantasma»³⁵.

³³ S. Kierkegaard, *La ripresa*, Milano, SE, 2013, p. 11.

³⁴ Marx, *Il 18 brumaio...* cit., p. 50.

³⁵ *Ibidem*.

Nel primo caso si ha dunque una ripetizione fantasmatica e passiva del passato; nel secondo la sua ripresa, che stimola invece di impedire la comprensione delle urgenze del presente. Da una pura immagine di sogno si passa dunque a un'immagine dialettica del passato. Dallo spettro della rivoluzione al suo spirito, dall'immaginario al simbolico.

A ciò si deve solo aggiungere che probabilmente un momento immaginario non può essere assente in nessun evento al suo inizio; e nessun evento è del tutto esente dal rischio di perdersi nella nebbia dei sogni. Che prevalga l'una o l'altra di queste alternative dipende – senza alcun determinismo precostituito – dai protagonisti storici dell'ora e dalla loro capacità critica, cioè da un elemento irriducibilmente politico e psichico.

5. Esiste un mito e un fantasma della Comune che rischia di «incombere» su di noi, per usare il termine di Marx, e suggerire una ripetizione passiva. La Comune sarebbe in tale fantasia la realizzazione del comunismo consiliare, opposto al modello centralistico e autoritario del leninismo, che poi è prevalso nella Rivoluzione d'Ottobre, proprio come antidoto al fallimento del 1871. Noi oggi, alla ricerca di un "altro" comunismo, rispetto a quello che ha condotto al disastro del totalitarismo staliniano, ci rivolgiamo allora alla Comune come a un'alternativa, a una via tentata e radicalmente diversa. Ora è bene ricordare che la Comune dei consigli e dell'autogestione sociale non si è realizzata che molto frammentariamente e non solo a causa delle condizioni terribili in cui si è trovata a operare: ma anche perché questa posizione era minoritaria rispetto alle tendenze giacobine e blanquiste (queste ultime del resto – su alcuni punti – non prive di assonanze proprio con la teoria leninista dell'avanguardia).

La «*Dichiarazione al popolo francese*» del 18 aprile 1871 o il «*Manifesto*» del Comitato dei venti *arrondissements* di Parigi³⁶, che delineano con una certa precisione gli orientamenti della «Comune sociale», sono solo un possibile della Comune quale realmente è stata, nella complessità dell'evento. Entro certi limiti tale possibile prevaleva nei provvedimenti e nei comportamenti che riguardavano l'organizzazione dello spazio e della vita quotidiana, come hanno sottolineato Lefebvre e Ross. Non così nella rappresentazione politica, che sbanda sempre più profondamente nella ripetizione delle forme di emergenza del 1792 e nella costituzione di un Comitato di salute pubblica, voluto dalla "maggioranza", pallida copia di quello originale, e del tutto inadatto alla situazione contemporanea. La scissione tra la rivoluzione sociale e le espressioni politiche del suo governo è stata una delle cause della sconfitta.

Se noi ora ci rivolgiamo al possibile sconfitto della Comune sociale, cercandone ispirazione per un comunismo presente o futuro, dobbiamo comprendere la sua debolezza di fronte alle tendenze autoritarie e giacobine, la

³⁶ Cfr. Appendice I e II.

sua parzialità nell'interezza dell'evento. Non è proprio il caso di sostituire l'immagine mitica della Rivoluzione d'Ottobre con l'immagine altrettanto mitica di una Comune, dove ci sarebbero state solo istituzioni consiliari e libertarie. In entrambe le immagini dobbiamo rimemorare e riprendere le possibilità emarginate, nella misura in cui esse sembrano offrire indicazioni per il presente. La nostra intenzione non dev'essere la ripetizione di un fatto, ma la liberazione di un possibile.

6. Stringente e sintetica la definizione che A. Badiou dà della Comune: «L'esistenza di un inesistente». Questo è quel che permette di definirla come un evento: il fatto che «il 18 marzo avviene, sotto la spinta dell'essere, un rovesciamento immanente delle leggi dell'apparire»³⁷. Ciò che era muto, escluso, "senza parte", letteralmente inesistente per l'ordine dominante del discorso, improvvisamente prende parola, sporge dall'opacità dell'esistenza e si afferma come esistente. L'evento della Comune rappresenta dunque una rottura della temporalità asservita e omogenea del dominio del capitale. Tuttavia, nel modo in cui lo presenta Badiou, il sorgere dell'evento appare quasi come un miracolo teologico-politico, l'improvviso cristallizzarsi di un'alterità di cui nulla era formulabile fino a poco prima. L'evento è per lui l'opposto della durata. In effetti lo scarto con cui si presenta sulla scena della storia può dare questa impressione di superficie e il suo prodursi è certo caratterizzato da un atto di trascendimento dell'esistenza data. Tuttavia la sua cristallizzazione si produce in una durata che non è l'opposto dell'evento ma il suo presupposto.

Innanzitutto c'è la lenta erosione del Secondo Impero: la rapidità con cui questo si disfa in poco più di un mese è effettivamente impressionante, «come una massa fragile e friabile, che aveva esterni brillanti e interni di cenere»³⁸. La "disfatta", tuttavia, sarebbe incomprendibile senza la scissione sempre più profonda che il bonapartismo, per la sua stessa natura politica ed economica, introduce tra l'essere e l'apparire: la contraddizione tra la sua utopia mitico-immaginaria, "l'età dell'oro" demistificata da Benjamin nel *Passagenwerk*, e i conflitti sociali reali che non si fanno più contenere nel significativo vuoto del populismo napoleonico. A questa erosione negativa corrisponde il sordo ma avvertibile crescere del pensiero e dell'azione critica, nei club, nelle associazioni, nelle sezioni legate all'Internazionale, che poi trovano un punto di emergenza e di condensazione nella sporgenza rivoluzionaria del 18 marzo 1871³⁹.

³⁷ A. Badiou, *La Comune di Parigi. Una dichiarazione politica sulla politica*, Napoli, Cronopio, 2004, p. 46.

³⁸ Testimonianza riportata da J. Rougerie, *La Commune* cit., p. 21.

³⁹ Questa coappartenenza della durata del conflitto e della critica, e dell'evento che dirompe le apparenze dominanti, era stata intuita da Hegel a proposito della caduta dell'*Ancien Régime* in Francia.

Il Secondo Impero mantiene intatta la facciata monumentale del suo edificio, quando già questo è incrinato in ogni punto dalla fragilità delle sue fondamenta. La sua apparenza resiste al vuoto che si propaga all'interno, finché la sua architettura immaginaria si sgretola e crolla. Nel frattempo lo spirito critico che si è lentamente diffuso come opinione, lotta sociale, scherno e ironia e comportamenti sovversivi, pur senza essere pienamente cosciente di se stesso, trova la forza e l'occasione per tradursi in parola e in azione. In realtà il 18 marzo è l'evento in cui si cristallizza la durata delle "lotte di classe in Francia", almeno a partire dalla caduta dei Borboni nel 1830.

Se questa relazione tra l'evento e la durata è attiva guardando al passato, non lo è di meno guardando al futuro, alla propagazione dei suoi effetti diretti e indiretti. L'evento della Comune agisce nell'immaginario e nel simbolico come produttivo di altri eventi, un possibile che può essere riattivato, un fantasma da temere: «I proclami della Comune, primo potere operaio della storia universale, compongono un esistente storico, la cui assolutezza manifesta è che è accaduta al mondo una disposizione interamente nuova del suo apparire, una mutazione della sua logica»; «Gli inizi sono misurati dalla loro possibilità di ricominciare»⁴⁰. Tuttavia, anche questi nuovi inizi non avvengono per irruzioni improvvise e spontanee, ma si riattivano da una memoria latente che agisce profondamente nell'essere e nella psiche di chi vive nelle generazioni successive.

Nell'intensità crescente del nuovo conflitto, l'immagine della Comune risorge come il simbolo di una vita senza oppressione, in cui chi è privo di parola può prenderla. Forse che questo non è già accaduto? In questa durata si afferma un legame non fantasmatico e non ripetitivo col passato: non sono gli spettri a tornare, ma la possibilità di un atto che trascende un'esistenza divenuta intollerabile. L'evento del passato viene ripreso non come modello statuario, ma quale metro di misura dell'operare in corso.

7. Lefebvre ha messo in rilievo il momento della Comune e della Rivoluzione in generale come Festa: «Fu una festa, la più grande del secolo e dei tempi moderni» (389). La rivoluzione come festa non vive di celebrazioni e ricorrenze istituite, ma si presenta con l'intensità di un essere-per-l'inizio e di un momento aurorale. In questo senso la festa è immediatamente successiva o contemporanea di una disfatta. Nella situazione di crisi, la festa e la dissoluzione dell'ordine simbolico sono i poli opposti di uno stesso fenomeno. Il disfacimento da cui è investito il Secondo Impero comporta una crisi radicale della presenza. Il primo sentimento che accompagna un evento così traumatico è il divenir nulla di tutto. La crisi determina il crollo di ogni gerarchia di potere, di ogni articolazione dello spazio e del tempo, così come erano state codificate dal vecchio regime,

⁴⁰ A. Badiou, *La Comune...* cit., pp. 64 e 60.

fino a suscitare l'illusione di essere eterne, immutabili⁴¹, abitudini divenute storia naturale.

Il divenire nulla di ogni ordinamento, insieme all'angoscia, comporta una percezione inedita del possibile. Questa pervade l'essere-per-l'inizio della festa rivoluzionaria, che non coinvolge soltanto le relazioni tra gli individui, ma anche quelle con lo spazio, il paesaggio e il tempo. Nell'indeterminatezza simbolica «lo sguardo erra, libero, all'infinito. La vita, la natura, i rapporti tra gli uomini divengono mutevoli, effimeri, plurali. Sfuggono alle condizioni dello spazio e del tempo perché generatori di spazi e tempi multipli, senza origine e senza fine, inafferrabili come il sogno»⁴². È il trionfo del possibile sul necessario e per quanto rapidamente possa svanire questo momento esso è tuttavia «presenza utopica della comunità e del mondo, della comunità al mondo»⁴³. Queste parole si riferiscono alla Rivoluzione del 1789 e al modo in cui Michelet parla della festa; Pasternak ha scritto nel *Dottor Zivago* pagine simili sull'inizio della rivoluzione in Russia. Si capisce che questo momento di splendore comporta anche il pericolo di rovesciarsi nel suo contrario, perché è l'affermazione incondizionata dell'immaginario sul simbolico, è l'adolescenza di un evento storico. È immagine di sogno che dovrebbe divenire immagine dialettica senza tradire se stessa. Il problema di ogni rivoluzione è come passare dalla sua festa utopico-anarchica a un ordine simbolico che non la tradisca, che non restauri semplicemente l'ordine infranto o crei un autoritarismo di nuovo conio; come tener vivo il rinnovamento dei possibili, pur dovendo separarsi – come dal grembo di una madre – dalla felicità dell'indeterminatezza simbolica.

8. Il programma piú avanzato della Comune, quello della “minoranza”, è stato esposto compiutamente nel libro di Arthur Arnould, *Stato e Rivoluzione*⁴⁴. B. Noël ne ha così riassunto i termini essenziali: «Il comunismo si costituisce intorno a quattro concetti: associazione, autonomia, federazione, unione. Il modo piú chiaro di articolarli è di opporre la “federazione” allo Stato perché essa è l’“unione” per libera “associazione” di collettività “autonome”, mentre lo Stato si fonda su una autorità centralizzatrice e costrittiva. La parola “unione” è qui l’antonimo della parola “unità”. [...] A questo fine, si impongono necessariamente misure “socialiste”: soppressione dell’esercito permanente e della polizia, laicità e gratuità dell’insegnamento, separazione della Chiesa e dello Stato, responsabilità e revocabilità dei funzionari, diritto al lavoro e certezza per i lavoratori di essere i beneficiari della ricchezza

⁴¹ Per Bensaïd, nella crisi «l'ordine fratturato si lascia sfuggire un fascio di possibili», in «Politiche di Marx» cit., p. 91.

⁴² M. Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, p. 20.

⁴³ Ivi, p. 24.

⁴⁴ A. Arnould, *L'Etat et la révolution*, Lyon, Ed. Laffont et associés, 1981, con una prefazione di B. Noël.

prodotta, libertà di stampa, protezione dell'infanzia, della salute, della vecchiaia, sistema di garanzia comunale contro la disoccupazione, il fallimento, la miseria e le diverse cause di oppressione e di conflitto»⁴⁵.

La "federazione" dissolve lo Stato dal basso, perché lo decentralizza in unità autonome su base locale e lavorativa (i quartieri, i consigli) e verso l'alto, perché l'associazione si estende, per gli interessi comuni, ad aggregazioni più vaste di quelle dello Stato nazionale (Arnould pensava a una federazione europea). Il termine federalismo ha assunto per noi, negli ultimi anni, una tonalità cupa, reazionaria ed escludente; ma si tratta di una rivoluzione passiva del suo significato originario, che mirava ad associazioni sempre più ampie, non al respingimento dell'altro. Arnould collegava questa prospettiva politica a una visione cosmologica e teologica, opposta – per il suo ottimismo – a quella disperata che Benjamin attribuisce a Blanqui e alla sua concezione dell'eterno ritorno: «Partendo dal fatto immutabile della diversità degli esseri "dal filo d'erba e dall'insetto fino all'uomo" egli ritiene che questi esseri usciti dalla "matrice immensa che si chiama la terra", hanno "legami comuni" e devono "unirsi, ma non unificarsi", perché "il piano generale dell'universo non prevede affatto l'unità, ma la diversità nell'unione"»⁴⁶. In queste parole sembra risuonare l'accento libertario di La Boétie, che nel suo libro sulla servitù volontaria distingue la fusionalità indistinta dell'unirsi «tutti-in-Uno», da un essere sociale di «tutti unici», che riconoscono e ammettono la differenza dell'altro. Vale la pena di ricordare che il principio federale conserva secondo Lefebvre una stringente attualità, e da questo punto di vista la Comune sembra indicare un possibile da realizzare, leggibile a partire dal nostro presente: «L'Europa di domani si decentralizzerà, o sarà insopportabilmente autoritaria, inaccettabile economicamente, socialmente, politicamente» (403).

Durante l'esperienza della Comune l'influenza di Proudhon⁴⁷ e di Bakunin è stata probabilmente più forte di quella di Marx, sulla minoranza socialista dell'assemblea: è noto del resto che la tendenza consiliarista e federalista è stata osteggiata e combattuta dai partiti comunisti giunti al potere. Ciò non toglie, come dice Lefebvre, «che la teoria marxista dello

⁴⁵ Cfr. in questo stesso numero pp. 7-8.

⁴⁶ Per la citazione cfr. A. Arnould, *Histoire populaire et parlementaire de la Commune de Paris*, vol. 3, Bruxelles, Librairie socialiste de Henri Kistenmarkers, 1878, pp. 132-135. Cfr. C. Rihs, *La Commune de Paris, 1871. Sa structure et ses doctrines*, Paris, Seuil, 1973, p. 279.

⁴⁷ Da Proudhon proviene senza dubbio l'ispirazione federalista della Comune e l'ideologia della minoranza socialista, «non solo come riformismo, ma anche come progetto rivoluzionario radicale: progetto decentralizzatore e federale, che voleva trasformare la società esistente in libera associazione di libere associazioni. Che fosse o meno realizzabile nelle condizioni esistenti, esso era comunque totale, stimolante e vivo. Indicava un possibile» (408). Da Proudhon proviene però anche l'ideologia riformista moderata, che impedì alla Comune di violare le riserve della Banca di Francia (e vincere probabilmente la guerra civile).

Stato e della politica abbia preso forma” riflettendo sugli eventi della Comune» (390). Il cui programma è stato riassunto con efficacia da Marx: «La Comune doveva essere la forma politica anche del più piccolo villaggio di campagna. Le comuni rurali di ogni distretto dovevano amministrare i loro affari comuni mediante un'assemblea di delegati con sede nel capoluogo, e queste assemblee distrettuali dovevano a loro volta inviare i propri deputati alla delegazione nazionale a Parigi; ogni deputato doveva essere revocabile in ogni momento e legato ad un *mandat impératif*» (136).

La Costituzione comunale avrebbe così dissolto l'«escrescenza parassitaria» dello Stato-nazione centralizzato. La Comune ha tentato di immaginare e di realizzare politiche di rappresentanza diverse da quelle dello Stato democratico rappresentativo e adeguate a una produzione cooperativa che sostituisse quella capitalista. Non si trattava quindi di abolire ogni rappresentanza in un assemblearismo mitico o nelle forme acclamatorie del populismo; ma di articolare istituzioni di associazione federale responsabili e controllate, per quanto è umanamente realizzabile. La Comune ha fatto il grande sforzo di pensare le forme politiche di un comunismo possibile, indispensabili a dare durata all'emancipazione economica e a sostanziarla con un potere decisionale diffuso e permanente dei cittadini, col loro “senso comune”.

MARIO PEZZELLA

LA SETTIMA MERAVIGLIA DELLA ZAD. ATTUALITÀ DELLA COMUNE¹

Negli ultimi anni il crescente numero dei tentativi non occasionali di bloccare quelli che sono stati definiti come progetti infrastrutturali «grandi, imposti dall'alto e inutili» ci dà testimonianza di una nuova sensibilità politica. È come se a un certo punto, verso la fine del secolo scorso, la gente di tutto il mondo avesse iniziato a capire che la tensione tra la logica dello sviluppo e quella delle basi ecologiche della vita fosse diventata la contraddizione primaria che regna sulle loro vite. In molte regioni rurali nel mondo si sono moltiplicate le lotte contro il controllo statale della gestione della terra, movimenti la cui peculiarità risiede nell'essere fermamente ancorati a una regione o a un territorio particolare. Dall'opposizione del 1988 alla grande diga del fiume Xingu in Brasile, passando per la sollevazione zapatista in Messico, fino alla resistenza Sioux a Standing Rock contro il gasdotto del Nord Dakota, movimenti localizzati di questo tipo nelle Americhe sono stati tendenzialmente caratterizzati da una base e una leadership indigena². Tuttavia, i movimenti territoriali europei più emblematici, la Zad [*Zone d'Aménagement Différé*, ovvero Zona di Pianificazione Differita] di Notre Dame des Landes e il movimento NoTav nel Nord Italia, si distinguono dagli esempi americani poiché ciascuno tiene insieme ed è tenuto insieme da persone di culture e pratiche molto diverse, senza che ci sia uno specifico gruppo sociale o etnico a guidare la protesta. Eppure, mentre tentano di fermare l'inesorabile espandersi di un mondo da incubo, quei movimenti si uniscono alla loro controparte americana nel riconfigurare le linee di conflitto di un'epoca. Così facendo rendono visibile la forma di una nuova comprensione politica del quotidiano e un nuovo modo di gestire gli affari comuni. Sembra ora che qualunque sforzo di rimediare alle disuguaglianze sociali debba essere coniugato con un altro imperativo: quello di preservare

¹ Traduzione di Eleonora Cappuccilli. Ringraziamo la Fondazione Micheletti di Brescia per averci concesso la pubblicazione inedita di questo testo che comparirà prossimamente anche nel volume della collana sul «Comunismo Eretico» dedicato all'idea di Comunismo nel XXI secolo (Milano, Edizioni Jaca Book, 2018) [ndc].

² Si veda A. Escobar, *Territories of Difference: place, movements, life, redes*, Durham, Duke University Press, 2008.

la vita. Difendere le condizioni della vita sul pianeta è diventato il nuovo e incontrovertibile orizzonte di significato di tutta la lotta politica.

Cosa significa creare un territorio e cosa significa difenderlo? Perché il continuo atto di *difendere* genera maggiore solidarietà, ed è perciò più pragmatico e ambizioso, rispetto all'atto di *resistere*, verbo politico che sentiamo menzionare molto più frequentemente?

Sin dalla fine degli anni sessanta, quando gli agricoltori giapponesi della prefettura di Chiba e i loro sostenitori iniziarono la loro decennale battaglia per impedire che la loro terra diventasse ciò che è ora l'aeroporto di Narita, gli aeroporti sono assurti a simbolo privilegiato di faraonici progetti infrastrutturali imposti dall'alto, costruiti sul debito contratto nel nome del bene pubblico allo scopo di accrescere il profitto privato. Nei preparativi per le Olimpiadi invernali del 1976, come si ricorderà, il governo canadese decise di costruire fuori Montreal quello che sarebbe diventato poco dopo il più grande aeroporto del mondo, schiacciando la vigorosa protesta di 12.000 contadini contestualmente cacciati dalla loro terra. Ma l'aeroporto fu costruito un po' troppo lontano dalla città; i passeggeri preferirono l'aeroporto esistente più vicino alla città ed evitarono quello nuovo che fu in seguito riconvertito al solo trasporto merci. Ma anche questo tentativo non si dimostrò redditizio e per molti anni (finché non fu raso al suolo nel 2014) l'unica occasione di utilizzare l'aeroporto è stata per farne il set di un film.

Probabilmente andranno incontro allo stesso destino alcuni degli innumerevoli "aeroporti fantasma" che punteggiano la campagna spagnola, dato che la Spagna, molto più di qualunque altro paese, ha subito il più sfrenato saccheggio di fondi pubblici per costruire strutture inutili. Ci sono al momento 52 aeroporti in Spagna (la Germania, un paese che ha il doppio della popolazione della Spagna, ne ha 39) e la maggior parte di essi sta fallendo, nel senso che, pur continuando a impiegare il personale al completo e a essere pienamente in funzione, da lì nessuno atterra e nessuno decolla.

Ho sentito dire recentemente negli Stati Uniti che l'automobile e una patente di guida non sono più il sogno dei teenager. Lo sono gli aeroplani? Certamente, l'attrattiva di un viaggio ad alta velocità, di una rapidità senza interruzioni e di un'infinita ipermobilitazione per noi e per le merci che desideriamo, agisce ancora per molti come una attrazione abbastanza potente da fomentare la costruzione di quelle infrastrutture aeroportuali oltremodo estese che, integrate con aspetti urbani più tradizionali, assomigliano sempre più a città-fabbrica autonome con linee di montaggio che finiscono nell'ombelico degli aerei in sosta. E il discorso degli esperti e dei programmi politici non è meno saturo di idee preconfezionate sul modo in cui i nuovi e più veloci mezzi di trasporto ci fanno risparmiare tempo e ci rendono felici. La qualità più elogiata in assoluto sembra ancora essere quella della *mancaza di attrito*: la capacità di spostare persone e merci dentro e fuori il più velocemente possibile.

A tale scopo, le città devono connettersi tra di loro più facilmente e più

intensamente di quanto avvenga con i paesi, i villaggi e la campagna poco oltre i loro confini; e questi ultimi sono ovviamente destinati a un declino inevitabile. In questo scenario le città del futuro non sono niente di più che centri urbani ad alta densità connessi per via aerea a sobborghi intercontinentali. Stanno per diventare aerotropoli: regioni integrate intorno all'aeroporto, che si estendono fino a sessanta miglia di distanza dagli agglomerati interni di hotel, uffici e strutture logistiche. E poiché, malgrado la crescente evidenza del contrario, si ritiene che il progresso sia completamente lineare, inevitabile e benefico, qualunque tentativo di frenare questo volo di fantasia, qualunque blocco dell'accelerazionismo, nella costruzione di tale "mondo aereo" significa tornare indietro al mondo delle caverne dei nostri antenati. Le leggi di mercato, che continuano a essere indiscutibili quanto indimostrabili, tuttora decretano che l'infrastruttura è sinonimo di una modernizzazione che stimola la crescita economica. Per il mondo aereo, è il commercio globale del lusso – più di un terzo dei beni commerciati nel mondo (gli Ipad, le rose peruviane, i cioccolatini francesi e il salmone d'allevamento) è attualmente trasportato per via aerea – a spingere la crescita mondiale e a costituire ciò che conta di fatto, ora e in ultima istanza³. Il mondo aereo è un mondo in cui il valore di ogni esemplare di vita terrestre è considerato secondo il suo contributo al capitale. Persone e cose, separate dalle loro relazioni vive, sono investimenti mobili e nulla più, e lo spazio – a differenza del tempo – è sostituibile.

Ma esiste un'altra logica, un altro mondo è possibile. Quest'ultima frase è stata uno degli slogan di Larzac, un movimento contadino francese contemporaneo a quello della lotta giapponese contro l'aeroporto negli anni settanta. Nello stesso modo in cui i contadini giapponesi trasformarono un angolo rurale della prefettura di Chiba in una «fortezza della lotta popolare» e in un mondo parzialmente al di fuori dalla giurisdizione dello Stato, il territorio fisico di Larzac, un territorio quasi deserto, scarsamente popolato da pastori di pecore che producono il formaggio Roquefort, divenne, durante gli anni settanta, una zona satura di significato, uno spazio parabolico di possibile fuga dai crimini della globalizzazione. Nel 1971 il governo francese decise di espandere un campo militare in questa povera, isolata e spopolata regione agricola sulla base del fatto che ciò avrebbe contribuito alle attività commerciali nella regione e alla difesa dell'Europa. I contadini dell'altopiano si ribellarono e iniziò uno scontro tra i contadini – inclusi tanto i contadini tradizionali, estremamente poveri, che gestivano fattorie di sussistenza, quanto i più grandi agricoltori "moderni" latifondisti – e l'esercito. Presto un terzo gruppo, i *paysans installés* o établis rurali di qualunque sorta, iniziarono

³ Per una vivida messa in scena del futuro nel "mondo aereo" si veda John D. Kasarda e G. Lindsey, *Aerotropolis: The Way We'll Live Next*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2011. Si veda anche la recensione di Will Self di *Aerotropolis* nella «London Review of Books», 28 Aprile 2011, pp. 10-11.

no ad arrivare per intervenire a sostegno del movimento, occupando – spesso abusivamente – la terra che l'esercito voleva annetterci per i suoi scopi e spostandosi negli edifici di proprietà dell'esercito. Nel 1973 si riunì il primo dei tanti, enormi raduni dei solidali con il movimento. Come osservò uno dei partecipanti, questa fu probabilmente la prima volta nella storia che più di 100.000 persone da tutta la Francia si ritrovarono e incontrarono in un luogo preciso. Nel frattempo il movimento stava portando avanti una serie apparentemente infinita di battaglie legali, ostinate e fantasiose per mettere i bastoni tra le ruote ai progetti dell'esercito. A un certo punto, nel 1978, un gruppo di contadini s'incamminò da Larzac a Parigi insieme alle pecore che furono condotte fin dentro l'aula di giustizia. Quando François Mitterrand fu eletto presidente nel 1981, si sentì chiamato a fare un gesto d'apertura verso la sinistra radicale che aveva provato tanto duramente a salvare Larzac e mantenne la promessa che lui stesso aveva fatto dall'altopiano di Larzac nel 1974: l'esercito fu obbligato ad abbandonare il progetto di espansione.

Se la lotta anti-aeroporto fallita in Giappone e la battaglia coronata dal successo dell'altopiano di Larzac sono annoverate ora tra le lotte più emblematiche della seconda metà del ventesimo secolo, è solo perché le occupazioni in corso della Zad di Notre-Dame-des-Landes o il movimento No Tav in Italia rendono questa genealogia e questa storia alternativa comprensibili da noi attualmente.

La scorsa primavera sono stata invitata sul sito dell'occupazione anti-aeroporto dagli abitanti della Zad che mi hanno chiesto di discutere insieme a loro le continuità e le discontinuità tra l'insurrezione del 1871 nel cuore della capitale e ciò che stava succedendo a Notre-Dame-des-Landes. Erano interessati – come lo sono io – alla forma e alle pratiche delle “comuni libere”, alla questione della decentralizzazione e dei modi per creare un'autosufficienza regionale che non sia una chiusura su di sé. Il loro interesse ha riconfermato ciò che avevo sostenuto nel mio libro *Communal Luxury*, cioè che il ritorno in tutto il mondo, dopo il 2011, di una strategia politica basata sull'occupare lo spazio o renderlo pubblico ha fatto sì che la Comune rientrasse con forza nell'immaginazione del presente come laboratorio di invenzione politica, una sorta di archivio fruibile di idee e pratiche ereditate⁴.

La Zad, come ho appreso, non era nient'altro che un altro laboratorio di questo tipo – un esperimento realmente rivoluzionario, uno di quelli che riconfigura le linee di conflitto di un'era. Perché la Zad è tanto un territorio condiviso quanto un movimento, che ha a cuore entrambi gli aspetti. Ciò che ho visto là potrebbe facilmente ricadere sotto la categoria di comune-in-via-di-costruzione, se per comune intendiamo un gruppo di persone che, abitando in uno spazio dato, prendono in mano la loro esistenza e gestiscono le loro attività insieme, in rottura con l'ordine sociale ed econo-

⁴ Si veda: K. Ross, *Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune*, London-New York, Verso, 2015 [ndc].

mico esistente. Ho accettato l'invito e per me la visita è stata un momento straordinario. Abbiamo fatto una discussione che è stata molto animata. C'erano anziani e giovani, amici da Rennes, molte donne hanno preso parola: c'erano tutti gli ingredienti per una buona discussione, per cui non è stata una sorpresa averla fatta. Malgrado l'immagine prevalente nei media francesi della Zad e dei suoi residenti come di personaggi venuti fuori dalla trilogia di *Mad Max*, questi erano persone molto istruite, con esperienze e capacità varie e radicate, gente che, per di più, sapeva esattamente ciò che voleva. Non eravamo interessati a scrivere una storia lineare e progressiva che congiungesse la Comune ai movimenti contemporanei, come la Zad, che si riconoscono in questa genealogia. Abbiamo piuttosto tentato di parlare della Comune di Parigi in quanto parte integrante del suo momento storico, ma anche in un modo che eccede la sua stessa storia e ci suggerisce futuri possibili, una sorta di anticipazione-in-atto di tutti i tipi di possibilità. Persino i progetti che i Comunardi non poterono completare – come la federazione o un'autosufficienza regionale duratura, per esempio – progetti che dovevano per forza rimanere al livello di un'intenzione o di un sogno, hanno allora potuto acquistare un significato profondo per le lotte contemporanee come Notre-Dame-des-Landes.

Ciò che è stato per me sorprendente non è stata tanto la nostra discussione quanto piuttosto il suo contesto o il suo svolgimento. Prima di iniziare i nostri dibattiti dovevamo aspettare che alcuni abitanti della Zad tornassero da Parigi dove avevano partecipato alle grandi manifestazioni contro la legge sul lavoro. Appena tornati, prima di iniziare la nostra discussione, c'era, più urgente, una mandria di mucche da portare in un campo dall'altra parte della zona. E se le mucche erano mansuete e si lasciavano condurre con facilità, lo stesso non valeva per alcuni cavalli che pure dovevano essere spostati, cavalli non domati, che scappavano per i boschi e andavano ripresi; c'è voluto un po' per fare tutto questo. Dunque non prima della fine della giornata ci siamo seduti fuori al sole in un adorabile angolo vicino al posto in cui si cuoce il pane. E il pane – fatto di farina scura di grano saraceno – usciva fuori dai forni proprio in quel momento, per cui avevamo pane caldo da condividere mentre facevamo la nostra discussione.

Ovviamente tutto questo non sarebbe niente di più di una bella scenetta folkloristica se la Zad non fosse stata anche uno spazio di lotta. Infatti, è la costante reversibilità della Zad tra l'essere un posto per vivere ed essere un luogo di lotta, tra l'abitare e la lotta, ad aver conficcato una tale spina nel fianco dello Stato in questi anni.

Ora, ho detto che ciò che importa per il mondo aereo è il transito facile e senza interruzioni tra spazi sostituibili. Cosa importa a un territorio? La produzione di un territorio ha interamente a che fare con una logica di differenza e di possibilità, autonomia e auto-determinazione. Tornano in gioco nozioni vecchie e *demodées* come "aura" e "autenticità" associate con la singolarità e l'identità. Ma con una differenza, perché se la Zad possie-

de un'aura, essa è stata costruita nel tempo dalle azioni di molti e la sua "autenticità" è stata creata attraverso le possibilità di una vita comune che le relazioni sociali basate su di un luogo perpetuano, persino nell'incredibile diversità di convinzioni e identità. La produzione di un territorio è la produzione di un luogo che, proprio per questo, non può essere scambiato con nessun altro. Se inizialmente la lotta della Zad era contro l'aeroporto, ora essa non è più contro il trasporto ad alta velocità in sé, ma contro il suo mondo: un mondo di divisione di classe che identifica il progresso umano con la crescita economica e definisce i bisogni umani nei termini dei mercati e della sottomissione di tutte le risorse del mondo ai mercati. Impedire che il proprio territorio diventi un mero nodo del sistema capitalista globale, uno spazio di puro transito che le persone non fanno altro che attraversare, è un modo per stabilizzare nel tempo – e forse anche, con un po' di fortuna, nel tempo di vita – un modo di vivere collocato parzialmente fuori e contro lo Stato e il mercato.

Tornando alla domanda che ho posto all'inizio del saggio, la *resistenza* implica che la battaglia, se mai ce n'è stata una, è stata già persa e si può solo provare disperatamente a resistere al potere schiacciante che la parte avversa ora esercita. *Difendere*, invece, significa che c'è già qualcosa che possediamo dalla nostra parte, a cui diamo valore, a cui teniamo, e per cui di conseguenza ha senso combattere. Le lotte spazialmente limitate, geograficamente definite, detengono una sorta di rinvigorente genuinità. David Harvey ha suggerito che questo capita perché il fatto di essere legati a uno spazio particolare crea un aut-aut, qualcosa di piuttosto diverso dalla dialettica trascendentale o hegeliana⁵. Rivendicazioni e aspirazioni di tipo localizzato creano una situazione che impone una scelta esistenziale e politica: a favore dell'aeroporto o contro di esso. Nelle parole di Marx a Vera Zasulich, che scriveva nel contesto di una precedente battaglia contadina contro lo Stato, «è una questione che riguarda non più un problema da risolvere, un problema teorico, ma più semplicemente un nemico da sconfiggere»⁶. Un tunnel di 57 chilometri sarà scavato nelle Alpi per creare una linea ferroviaria ad alta velocità tra Torino e Lione, oppure no.

All'inizio degli anni settanta, al culmine della frenesia di modernizzazione del dopoguerra, conosciuta come «i Trenta gloriosi», quando fu discusso per la prima volta il progetto di costruire un aeroporto fuori Nantes, la gente che viveva nella zona destinata alla sua costruzione avrebbe dovuto essere d'accordo a vedersi come obsoleta e scomparire. Ma è successo qualcos'altro. I contadini hanno rifiutato di lasciare la loro terra e sono stati presto rag-

⁵ D. Harvey, *Spaces of Hope*, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 164-175.

⁶ «Marx-Zasulich Correspondence: Letters and Drafts», in T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism*, New York, Monthly Review Press, 1983, p. 116.

giunti dagli abitanti delle zone limitrofe, i quali, energicamente e in grande numero, hanno intrapreso azioni civiche tra cui studi, ricerche, attività di *lobbying* e manovre legali per controbattere l'*expertise* degli avvocati pro-aeroporto. I primi occupanti arrivarono nel 2008 e da quel momento in poi la Zad è diventata una zad (zona da difendere [*zone à defender*]). L'acronimo ora acquistava un nuovo significato militante e il perimetro amministrativo della zona designata diventava un insieme di linee di battaglia⁷. È importante ricordare che l'arrivo degli occupanti abusivi, molti dei quali sono diventati occupanti permanenti, era auspicato dalla gente del luogo. La coabitazione è stata perciò un innesto di successo, sebbene niente affatto facile o privo di conflitti, di due, in realtà tre, gruppi molti diversi – gli occupanti, i contadini, gli abitanti dei villaggi – e l'inizio di ciò che si è rivelata essere forse la sfida maggiore e il migliore risultato della zad tuttora in atto: la solidarietà nella più grande diversità. Uniti nella loro opposizione all'aeroporto, tutti i gruppi sono andati avanti, nondimeno, per la propria via, senza cercare di coordinarsi con gli altri, ma senza nemmeno cercare di convertire gli altri alla superiorità delle proprie pratiche, sia che si trattasse di diffondere controinformazione, oppure della noiosa preparazione degli appelli legali, o del sabotaggio notturno dei tentativi iniziali di costruzione sul sito, degli scioperi della fame o delle indagini naturalistiche per documentare quali specie animali e vegetali fossero in pericolo, o dello scontro faccia a faccia con la polizia. Era ciò che gli zapatisti definiscono «un mondo fatto di molti mondi».

Ma non è stato prima dell'autunno 2012, quando lo Stato, sotto il malaugurato nome di Operazione Cesare, ha lanciato un'invasione militare della zad su vasta scala nel tentativo di evacuare la zona e distruggere le abitazioni, che ciò che era stato fino ad allora una pluralità di azioni e componenti congiunte iniziò a pensarsi collettivamente *come* movimento. L'esperienza del confronto fisico con la polizia durante l'assedio durato un mese, la solidarietà che ciò aveva generato tra gruppi che raramente facevano affidamento gli uni sugli altri durante lo scontro, e la fase di ricostruzione e rioccupazione successiva, quando si sono presentati 40.000 sostenitori, inferociti dal dispiegamento della violenza di Stato, venuti ad aiutare nella ricostruzione: tutto ciò aveva cementato una comunità di lotta. Come disse un contadino: «Se c'è un insegnamento da trarre da Notre-Dame-des-Landes, in termini di morale politica, è il modo in cui questi diversi movimenti hanno potuto tirare avanti fianco a fianco e avanzare insieme per un lungo periodo, per quanto in maniera caotica. Per immaginare un movimento sociale forte, bisogna muoversi in questa direzione»⁸.

⁷ La nuova definizione dell'acronimo è entrata nel dizionario *Grand Robert dictionary* in Francia: una "zad" è definita come «una zona (spesso rurale) che i militanti occupano per opporsi a un progetto di sviluppo che danneggia l'ambiente».

⁸ Marcel, un contadino della zad, citato in: Collectif Mauvaise Troupe, *Contrées: Hi-*

Come il Larzac e la battaglia giapponese anti-aeroporto prima di essa, la capacità di questo movimento di *essersi stabilizzato* nel tempo, la sua arte continua di pensare modalità nuove e creative di *abitare* il conflitto, è probabilmente la sua caratteristica più importante. Questo perché tali lotte sono ciò che i maoisti sono soliti chiamare “guerre protratte”: i figli e perfino i nipoti dei primi oppositori sono ora coinvolti nelle lotte. La stessa durata è un fattore vitale per creare una relazione con il territorio diversa dalle occupazioni di breve respiro come Taksim, Occupy, o Madrid, non per caso tutte occupazioni urbane. Come Pierre Kropotkin ha sostenuto nella sua riscrittura della Comune di Parigi in *La conquista del pane*⁹, la prossimità e il coinvolgimento dei mezzi di sussistenza è essenziale non solo per la durata di un movimento, ma per stabilire un’intimità vissuta con il territorio. Al centro di questo rapporto c’è una forma di incorporazione che smonta ogni distinzione tra l’abitare un territorio e difenderlo. Con il passare del tempo, tuttavia, la natura di ciò che viene difeso cambia. Mentre una volta questo poteva essere un ambiente non inquinato o un terreno agricolo, ciò che viene difeso quando la lotta si protrae, finisce per includere tutte le nuove connessioni sociali, le solidarietà, i legami affettivi, le relazioni vissute e il mutato attaccamento fisico alla terra, che la lotta ha prodotto. Questo attaccamento fisico – ciò che Bachelard ha definito “la coscienza muscolare” del territorio – deriva in parte dal ritmo stagionale del lavoro agricolo e in parte dallo scontro fisico durante le molte schermaglie e gli scontri con le forze dell’ordine. Di fronte all’opposizione tenace e coordinata della zad all’Operazione Cesare nel 2012, lo Stato è stato costretto a ritirarsi. Sebbene avesse certamente la capacità militare di domare la zona, ciò avrebbe avuto un prezzo troppo alto. Come in altre situazioni asimmetriche di potere, situazioni familiari nella lunga storia di guerra coloniale, una vittoria ottenuta militarmente rischiava di essere una colossale sconfitta politica. Questa era gente che combatteva per la propria vita.

Ma fino a dove può spingersi la metafora coloniale? Basta solamente tornare alle teorie della «colonizzazione interna» avanzate da Henri Lefebvre negli anni settanta che analizzano le relazioni inter-regionali in quei termini? Come quello di una colonia, il destino di un territorio è stato deciso dalla metropoli – in questo caso Parigi o Nantes. E l’insistenza da parte dei suoi abitanti nell’elaborare le loro proprie strategie territoriali richiama l’agenda anticoloniale. Ma vengono in mente anche altre metafore spaziali diverse rispetto alla “colonia”. Consideriamo questa, offerta dal governo: il territorio come “cisti”, con tutte le connotazioni di una spaventosa, incontrollata

stoires croisées de la zad de Notre-Dame-des-Landes et de la lutte NoTAV dans de Val Susa, Parigi, Editions l’Eclat, 2016, p. 185 (ed. italiana: Id., *Contrade. Storie di Zad e NoTav*, Chiomonte-Valle di Susa, Edizioni Tabor, 2017). La mia traduzione inglese di questo libro, con un’introduzione critica, sarà pubblicata da Verso nel 2018.

⁹ Pëtr A. Kropotkin, *La conquista del pane*, Aprilia, Ortica, 2012.

metastasi che questa implica. In un paese in cui sempre piú “zad” stanno spuntando nelle campagne – contro un parco a tema a Roybons, contro una diga a Siven – queste connotazioni sono state certamente ciò che il primo ministro Manuel Valls aveva in mente quando ha commentato: «È fuori questione permettere a una cisti di organizzarsi, permetterle di impiantarsi in maniera durevole»¹⁰. Per Valls, l’arcinemico della zad, che aveva annunciato non meno di quattro date fissate per una nuova evacuazione della zona (ma la zad è durata piú a lungo di lui!) la posta in gioco era chiaramente molto piú alta della costruzione di un aeroporto. Scelta per diffondere il panico tra le *élites*, la parola “cisti”, o l’altra definizione coniata dal governo, “zona senza legge” (la polizia si rifiuta di entrare nella zad dal 2013), sono state adottate dalla zad come denominazioni della libertà positiva di essere ingovernabili. Per loro, lo status di “cisti” è il fiero riconoscimento di un’“estraneità” progressiva che hanno raggiunto di fronte al sistema del mondo globale. Questo perché l’invasione statale ha fatto molto di piú che cementare le varie componenti della lotta in una coalizione eterogenea, ma nuovamente efficiente. Ha accelerato e approfondito la conoscenza che la comunità ha del territorio e il suo viscerale attaccamento a esso in modi che non potevano essere anticipati, rendendo lo stesso atto di abitare, di sopravvivere, di stare fermi, di mettersi in mezzo, un atto politico piú forte. Ogni luogo deve il suo carattere alle esperienze che permette di fare a coloro che vi passano del tempo o vi abitano e queste esperienze, per gli occupanti, ora includono settimane di battaglia sulle cime degli alberi, in nuvole di gas lacrimogeno, con le proprie case rase al suolo da tank e bulldozer, che toglievano di mezzo anche i detriti per distruggere ogni ricordo della loro esistenza insieme a qualsiasi altra cosa che potesse essere usata come proiettile contro la polizia.

Ciò che a quel punto veniva difeso, includeva tutte le nuove connessioni e relazioni sociali, il nuovo rapporto con il territorio che la battaglia e la ricostruzione avevano creato, come pure il grande entusiasmo e la gioia che avevano seguito la vittoria. Difendere il territorio implicava ora difendere il progetto di vita collettiva che vi era emerso, un progetto che include il concetto stesso di territorialità nella misura in cui fonde lo spaziale e il sociale mentre coltiva una certa autonomia e volontà di autodeterminazione. Il territorio offre la possibilità di agire sul reale in una maniera che è allo stesso tempo conviviale, trasgressiva e pragmatica. Ciò che c’è di rivoluzionario nella zad e nei suoi abitanti non è tanto la loro opposizione all’aeroporto quanto la loro scoperta nel tempo del motivo per cui loro erano lí, di ciò che dovevano difendere. E ciò deriva ampiamente dall’esperienza di ancorarsi a un groviglio simbiotico di persone e territorio, di creare una mobilitazione dalla smobilitazione, e dal trovare modi di cercare soluzioni fuori dallo Stato. Come ha affermato recentemente un gruppo della zad: «Se è diventato

¹⁰ Manuel Valls, 2 ottobre 2012.

così importante per le classi politiche schiacciare la zad, è perché la zad costituisce la dimostrazione insolente che è possibile vivere senza di loro. Vivere meglio [...]. La sollevazione di un territorio fuori e contro il principio stesso di governo è intollerabile per loro»¹¹.

Dall'elezione di Donald Trump a presidente degli Stati Uniti, si è parlato molto di spazi santuario – città santuario, campus santuario – l'enfasi negli *States* è sul bisogno di trasformare degli spazi locali in rifugi per offrire protezione da una forza malvagia. Vale la pena ricordare che durante la guerra del Vietnam, Herbert Marcuse si era appellato ai campus universitari affinché funzionassero in maniera piuttosto diversa: non come santuari ma come campi di guerriglia. E la zad ha le qualità di entrambi. Certamente soddisfa il bisogno di rifugio e riparo, specialmente tra gli individui che hanno minori capacità di navigare tra le complessità e le ostilità di un mondo *mainstream*, o tra coloro che scappano dal peggioramento reale delle condizioni di vita nella cultura capitalista. Ma sebbene la zad sia un rifugio, essa è molto di più di un ritiro da un mondo ingiusto all'interno di una cultura della consolazione. Essa è allo stesso tempo un punto di lancio. Oltre alla libertà negativa di un santuario [«protezione da», «rifugio da»] prefigura una specie di libertà più positiva, attivamente sperimentale. L'ultima volta che sono stata lì erano impegnati a costruire un faro in mezzo alla zad. Ma l'oceano è lontano, dissi: «Perché un faro? È a scopo difensivo?». Chiesi: «Serve a vedere quando arriva la polizia?». «No», è stata la risposta. «È *communal luxury*. È la settima meraviglia della zad»¹².

Ora, è interessante notare che quando ho pubblicato la versione francese del mio libro, *Communal Luxury*, ho avuto una divergenza con il mio editore e caro amico, Eric Hazan, a proposito del titolo. Hazan insisteva che oggi in Francia la gente non capirebbe un titolo come *Luxe communal*. L'aggettivo “comunale,” sosteneva, ricorderebbe ai francesi di oggi solo le immagini delle piscine municipali o delle noiose elezioni locali e per questa ragione insisteva sul titolo meno interessante, secondo me, *L'Imaginaire de la Commune*.

Eppure c'era la dimostrazione che aveva torto. C'erano le prove materiali

¹¹ Mauvaise Troupe Collective, editoriale su «Le Monde» (versione integrale), 10 ottobre 2016, traduzione mia.

¹² Il termine *Luxe communal* (in inglese *Communal Luxury*, titolo anche del libro di K. Ross) risale al *Manifesto della Federazione degli Artisti* dell'aprile 1871, durante la Comune di Parigi. Nel testo abbiamo lasciato in corsivo le parole francesi e, in un caso, quelle inglesi, perché la traduzione letterale “lusso comunale” ci è sembrata poco chiara nella nostra lingua. “Lusso” mantiene da noi una sfumatura ostentatoria e negativa, che non si adatta alla traduzione del *Manifesto degli artisti*. Questi d'altronde usavano il termine “lusso” in forma provocatoria, antipauperista, non ignara forse della poesia di Baudelaire, *L'invitation au voyage*, dove si parla di *luxe, calme et volupté*. Sia l'intenzione provocatoria che il richiamo a una sorta di paradiso terrestre vanno qui ricordati, e non pensiamo siano immediatamente presenti a un lettore italiano non specialista. Qui *Luxe* vuol dire magnificenza, abbondanza, splendore, generosità, profusione, donazione gratuita e dispendio. [ndc]

e concettuali che l'obiettivo che si erano dati gli artisti e gli artigiani della Comune di Parigi nel secolo XIX, che si erano costituiti in una federazione artistica, non era solo interamente colto, oggi, dai francesi e da altri, ma veniva premurosamente e creativamente portato avanti in una piccola riserva boscosa alle periferie di Nantes.

Nel 1871 Eugène Pottier e la Federazione degli Artisti della Comune avevano rovesciato la gerarchia interna al mondo artistico che garantiva un enorme privilegio, status e vantaggio finanziario ai maestri delle arti figurative (pittori e scultori), un privilegio, uno status e una sicurezza finanziaria che gli artisti decorativi, i performer teatrali e gli artigiani esperti semplicemente non avevano la possibilità di condividere durante il Secondo Impero. Il *Manifesto della Federazione* finisce con questa frase: «Lavoreremo in cooperazione per la nostra rigenerazione, per la nascita del *luxe communal*, per gli splendori futuri e la Repubblica Universale»¹³.

Ciò che Pottier e gli altri artisti intendevano con "*luxe communal*" era qualcosa di simile alla creazione di "bellezza pubblica": l'arricchimento dell'ambiente vissuto nei villaggi e nei paesi, il diritto di ogni persona di vivere e lavorare in un ambiente piacevole. Potrebbe sembrare una piccola rivendicazione, forse persino "decorativa," sostenuta da una manciata di artisti "decorativi". Ma ciò che avevano in mente in realtà comprende non solo una riconfigurazione completa del nostro rapporto con l'arte, ma anche con il lavoro, con le relazioni sociali, con la natura e con l'ambiente vissuto. Significa piena mobilitazione delle due parole d'ordine della Comune, ovvero decentralizzazione e partecipazione. Significa arte e bellezza non privatizzate, completamente integrate nella vita quotidiana, non nascoste nei saloni privati o centralizzate nell'oscena monumentalità nazionalistica. Il mondo è diviso tra coloro che possono concedersi il lusso di giocare con le parole e le immagini e quelli che non possono farlo. Il *luxe communal* supera questa divisione. Le risorse e i risultati estetici di una società non avrebbero mai più, come i Comunardi hanno mostrato attivamente, preso la forma di ciò che William Morris, il sostenitore più entusiasta e creativo della memoria della Comune in Inghilterra, ha chiamato «il pezzo di base della tappezzeria napoleonica», la colonna di Vendôme.

Sotto la Comune, in altre parole, ci fu uno smantellamento totale delle categorie socialmente determinate e antiche delle pratiche artistiche. Il ciabattino Napoleon Gaillard, o piuttosto *artiste-chaussurier* [l'artista-calzolaio] Gaillard, come voleva essere chiamato, si reinventa come stratega della barricata e architetto, costruendo sia una conoscenza sia un'arte della difesa della strada, proprio come praticava nella sua professione una conoscenza e un'arte della scarpa. Scrivendo sdegnosamente delle pretese di Gaillard in quanto «inutile calzolaio» e «padre delle barricate», un anticomunardo lo

¹³ Vedi il mio *Communal Luxury*, specialmente le pp. 39-65 per una versione più elaborata di ciò che discuto in questa sezione.

rimproverò per «aver considerato le enormi barricate che aveva costruito a Place Vendôme e a Place de la Concorde (rinominate da alcuni Chateau Gaillard) come opere sia di arte sia di *luxe communal*». Il *luxe communal* praticato durante la Comune (o nella zad) è dunque un modo di costituire un'estetica quotidiana del processo, l'atto di autoemancipazione reso visibile. E da qui possiamo iniziare a tracciare lo sviluppo di qualcosa come la fine del lusso fondato sulla differenza di classe e a vedere come tale idea apra a prospettive di ricchezza sociale totalmente nuove, prospettive che sono meglio amplificate dal lavoro di William Morris, le cui nozioni critiche di bellezza e di produzione utile sono state così centrali per la trasmissione delle idee comuniste, tanto attraverso la sua produzione reale di cose utili, quanto attraverso i suoi testi sull'essere-artigiano in un mondo in cui arte e utilità sono sempre più divise. Ciò che appare inizialmente come rivendicazione decorativa da parte di artisti decorativi è infatti l'appello a niente meno che la totale reinvenzione di ciò che viene considerato come ricchezza e di ciò che viene considerato come un valore della società. È un appello alla reinvenzione della ricchezza oltre il valore di scambio. «La ricchezza», come scrive Morris:

è ciò che la Natura ci dà e ciò che un uomo ragionevole può fare dei doni della Natura per uno scopo ragionevole. La luce del sole, l'aria fresca, la faccia incontaminata della terra, cibo, abbigliamento e alloggi necessari e decenti; la conservazione di conoscenze di tutti i tipi e il potere di disseminarle; mezzi di libera comunicazione tra gli uomini; opere d'arte, la bellezza che l'uomo crea quando è più uomo, più ambizioso e premuroso – tutte cose che servono al piacere delle persone, libere, umane e incorrotte. Questa è ricchezza¹⁴.

Ciò che era iniziato come un netto *no* all'aeroporto e al suo mondo ha dato luogo, tra gli abitanti della zad, a un'impresa più ampia e pervasiva, cioè l'impresa di mettere insieme un territorio insolito e originale, in un lungo e conflittuale processo che ha saldato insieme black block anarchici e suore, separatiste lesbiche vegane e vecchi allevatori di bovini, autonomi e commercianti piccolo-borghesi, in una comunità vivente in cui nessuno cerca di rimodellare l'*enclave* a sua immagine e somiglianza, ma dove si vuole invece preservare e difendere la diversità del territorio. Solo quando ogni persona, attraverso esperienze condivise in comune, sperimenta una disidentificazione dalla sua posizione teorica data o dal suo punto di vista, un "noi" emerge ed è più forte della somma degli individui che lo compongono. Nella zad le reinvenzioni à la Napoléon Gaillard sono frequenti – le identità che, troppo spesso, ci opprimono e limitano, esplodono in mille pezzi.

La secessione dallo Stato non ha bisogno, a quanto pare, di prendere la

¹⁴ W. Morris, «Useful Work Versus Useless Toil», in A. L. Morton, ed., *Political Writings*, pp. 91-92.

forma di un improvviso tagliare i ponti con tutto ciò che provenga dal di fuori della zona. Una secessione vivibile come quella che sta prendendo forma a Notre-Dame-des-Landes, fuori dalle città, fuori dal controllo amministrativo, in stretta relazione con i mezzi di sussistenza e con una sempre crescente autosufficienza, è molto più di un processo in corso. Le dipendenze dall'ordine sociale ed economico esterno sono tagliate, poco a poco, secondo i ritmi del movimento e si inventano nuove modalità collettive di fare e far fare. La compenetrazione dei diversi gruppi che compongono la zad e che talvolta bisticciano o si scontrano tra loro è ciò che ha intessuto la forza del movimento e la sua aura e che ha anche reso possibile fornire un numero minimo di obiettivi chiari per la condizione a cui puntare. Lì il tempo scorre secondo i ritmi di un lavoro orientato allo scopo, invece che secondo quelli del lavoro salariato in un mondo dove l'impatto positivo dei viaggi ad alta velocità è stato da tempo liquidato come un mito. Le faccende pratiche della vita – costruire strutture, prendersi cura degli animali, coltivare i campi, organizzare la biblioteca, non vuol dire avere la visione ristretta che ci si aspetterebbe – la zad è un esperimento fortemente sociale, non un voltare le spalle alla società. Le faccende pratiche della vita – riprendersi il quotidiano ed esserne pienamente responsabili – creano invece un centro di esperienza, una posizione, un attivo coinvolgimento percettivo, collettivo e sperimentale, con tutti gli elementi di un mondo che opera su di una scala abbastanza ridotta da permettere di ripensare i *commons*, e, così facendo, di concentrare l'attenzione in maniera nuova e critica sul mondo che c'è al di fuori.

KRISTIN ROSS

QUANDO IL POPOLO NON SI ACCONTENTA DI IMMAGINI

Contro la opinione dei molti [...] io dico che coloro che danno i tumulti intra i Nobili e la Plebe mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma, e che considerino piú a' romori e alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino come e' sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della liberta, nascano dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Libro I, Cap. IV).

Ciò che rende l'uomo un essere politico [...] Gli consente di riunirsi con i suoi simili, di agire di concerto e di raggiungere obiettivi e realizzare imprese che non gli sarebbero mai venute in mente, per non parlare delle aspirazioni del suo cuore, se non gli fosse stato dato questo dono: di imbarcarsi in qualcosa di nuovo (H. Arendt, *Sulla violenza*, Parma, Guanda, 1996, p. 75).

1. Guy Debord nel film *In girum imus nocte et consumimur igni* disprezza lo spettatore contemporaneo, contrapponendogli il popolo parigino che alzò la testa e si ribellò contro il potere costituito piú volte lungo tutto l'Ottocento e che, seppur oppresso e vessato dalle classi dominanti, fu protagonista della propria storia e della propria vita, non cedendo in modo supino al sistema che lo opprimeva. Così recita attraverso la propria voce fuori campo: «Non se ne erano ancora scacciati e dispersi gli abitanti. Vi restava un popolo, che aveva fatto le barricate dieci volte e messo in fuga dei re. Era un popolo che non si contentava di immagini»¹. Com'è noto, l'autore situazionista rende omaggio al popolo ribelle della Comune del 1871 e a chi prima di esso aveva sollevato le barricate, poiché quella cittadinanza insorgente era stata capace di non conformarsi, di non accettare compromessi,

¹ G. Debord, *In girum imus nocte et consumimur igni*, in Id., *Opere Cinematografiche*, Milano, Bompiani, 2004, p. 155.

e assumere – fino in fondo – la propria condizione, nella durezza della vita quotidiana. La popolazione parigina in rivolta, o meglio, capace di ribellarsi di fronte al sopruso, è così contrapposta nella pellicola alla massa amorfa e indifferenziata, manipolata dallo Spettacolo. La tragedia che mette in scena Debord è quindi quella di una soggettività politica quasi estinta nel XX secolo, di un'identità culturale e sociale cancellata e ormai dispersa. Tale situazione sociale trova, nel XXI secolo, una «nuova ora della sua leggibilità», seguendo le *Tesi sul concetto di storia* di Walter Benjamin e, a tale proposito, è necessario porre alcune questioni: perché ritornare alla Comune di Parigi? Che cosa continua a esprimere l'esperienza comunarda due secoli dopo la sua sconfitta militare contro Thiers e Bismarck? È una semplice *immagine di sogno* mitica del ribellismo politico passato e contemporaneo oppure esprime una autentica *immagine dialettica*, fino a poter incarnare le sembianze di un nuovo spettro che si aggira nel nostro continente? Ma soprattutto: qual è – se può esistere – l'attualità politica della Comune parigina del 1871? E infine: l'esperienza della Comune di Parigi può offrire nuove direttrici di significato all'idea di socialismo e comunismo nel XXI secolo?

2. Bernard Noël, riprendendo una celebre immagine di Hannah Arendt, ha definito l'esperienza della Comune di Parigi come il «tesoro perduto delle rivoluzioni»². Seguendo questo sentiero, potremmo aggiungere il fatto che la Comune del 1871 può venire concepita filosoficamente attraverso la categoria arendtiana di «essere per l'inizio». Il concetto di «inizio» è da intendersi come «nascita», «cominciamento» di un agire politico intrinsecamente umano capace di dare vita a nuove possibili esperienze storiche che prima erano revocate³. Tuttavia, La condizione di natalità non si limita a essere mero impulso di un nuovo inizio, ma è anche una condizione di possibilità per l'esercizio della «vera» politica, in quanto racchiude in sé due nozioni cruciali che caratterizzano la sfera dell'agire: la costruzione politica dello spazio della pluralità umana e della libertà. Infatti, è nella dimensione plurale della libertà e nella capacità di dar vita a situazioni umane inedite che l'azione politica ritrova una declinazione compiuta. Per nascita, secondo

² Cfr. B. Noël, *L'outrage aux mots*, Paris, Pol, 2011, p. 65 ss., tradotto in italiano nel presente volume con il titolo *Il tesoro perduto*. E inoltre: H. Arendt, «Premessa», in *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991, p. 27.

³ «delle tre attività, è l'azione che è in più stretto rapporto con la condizione umana della natalità; il cominciamento inerente alla nascita può farsi riconoscere nel mondo solo perché il nuovo venuto possiede la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di agire. Alla luce di questo concetto di iniziativa, un elemento di azione, è perciò di natalità, è intrinseco in tutte le attività umane. Inoltre, poiché l'azione è l'attività politica per eccellenza, la natalità, e non la mortalità, può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico» (H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1994, p. 8.); si veda anche l'interpretazione di Miguel Abensour a cui ricorro: Id., *Hannah Arendt contro la filosofia politica?*, Milano, Jaca Book, 2010, pp. 71-94.

la filosofa tedesca, gli uomini hanno ricevuto il dono di “iniziare”, ovvero l’illustre capacità di poter spezzare il corso dominante della storia, di poter ridestare ciò che è andato perduto o che non è ancora venuto al mondo.

Nei *Quaderni e Diari*, Arendt aggiunge: «Ciò che è propriamente storico-politico, non è l’uomo a essere uno *zoon politikon*, oppure “storico”, ma gli uomini, in quanto si muovono nell’ambito che è fra di loro»⁴. Dunque, si rivela cruciale l’intervallo presente fra gli uomini, l’*infra* che prende vitalità politica a partire dall’agire in comune. L’istituzione di questo spazio, la costruzione di questa situazione, è, secondo Arendt, l’attività politica per eccellenza ed è anche il quadro interpretativo in cui possiamo collocare l’esperienza della Comune. La Comune ha posto fine all’ «inesorabile corso automatico della vita quotidiana»⁵ del Secondo Impero, aprendo inedite possibilità per la storia del popolo parigino. I rivoluzionari comunardi hanno organizzato il loro agire, affinché sorgesse un nuovo spazio e un nuovo esercizio della politica, un inedito “infra” che riconciliasse il politico con tutte le necessità sociali degli oppressi.

3. Guy Debord ed Henri Lefebvre hanno interpretato l’evento della Comune nella prospettiva di una “festa” che irrompe nel tempo storico lineare del Capitale, per dare inizio a un atto che spezza la sequenza degli eventi umani⁶. La categoria di “festa” quindi è da interpretare come “epifania”, ovvero come una manifestazione concreta delle possibilità di instaurare un altro ordine politico, sociale, temporale e spaziale. I due autori, da una prospettiva diversa, confermano le tesi arendtiane sulla politica che abbiamo voluto assumere per fare – filosoficamente – luce sull’evento dell’insorgenza comunarda.

In secondo luogo, il concetto filosofico-politico di “festa”, teorizzato da Lefebvre e Debord, trova un terreno comune negli studi che Furio Jesi compie nello stesso periodo al di qua delle Alpi, infatti il germanista italiano ne *Il tempo della festa* usa questo termine per definire «l’istante di un’interrotta battaglia»⁷ che svela improvvisamente le modalità oppressive del potere costituito⁸. La categoria politico-concettuale di “festa” parrebbe utile quindi a comprendere la sospensione del tempo storico dominante attuata dall’agire umano di concerto. I due autori francesi e il germanista italiano, da prospettive diverse, confermano, di fatto, le tesi arendtiane sulla politica che abbiamo assunto per fare – filosoficamente – luce sull’evento dell’insorgenza comunarda.

⁴ H. Arendt, *Quaderni e diari 1950-1973*, Vicenza, Neri Pozza, 2007, p. 164.

⁵ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* cit., p. 182.

⁶ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 389-390; G. Debord, A. Kotanyi, R. Vaneigem, *Sulla Comune*, in *Internazionale Situazionista (1958-1969)*, Torino, Nautilus, 1994, (fascicolo n. 12, 1969), pp. 111-115.

⁷ F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, p. 69.

⁸ F. Jesi, *Lettura del Bateau ivre di Rimbaud*, in *Il tempo della festa*, Roma, Nottetempo, 2014, p. 47.

4. Com'è noto, sia le correnti anarchiche e libertarie, sia la tradizione marxiana-engelsiana hanno ritrovato nell'esperienza politica della Comune l'archetipo politico e sociale a cui ispirare la propria prassi verso un nuovo modello di governo alternativo alla società capitalista. Nonostante i dissidi politici e personali, sia Bakunin⁹, che Marx ed Engels¹⁰ leggono nella Comune il tentativo di instaurare un nuovo regime democratico, federale e autorganizzato¹¹.

In modo particolare, Marx intravede nella Comune l'esempio più riuscito del superamento e dell'abolizione della forma statale: una critica in atto del moderno Leviatano. Il potere dello Stato è «ormai soppiantato», scrive il filosofo di Treviri, dopo aver definito la Comune come «libertà municipale locale»¹². La lingua italiana in questo caso non ci aiuta a capire con chiarezza il testo marxiano e la scelta del termine è subordinata alle scelte del traduttore, spesso indeciso fra «abolito/deperito/superato/estinto»¹³. Marx in tedesco utilizza il verbo *Absschaffen* (abolire) per definire il punto di vista anarchico sul problema dell'autorità, rappresentato in quegli anni principalmente da Proudhon e Bakunin. Tale nozione nella lingua tedesca è usata solitamente in riferimento all'abolizione “per decreto” di una legge in-

⁹ M. Bakunin, *La Commune de Paris et la notion d'État*, in *De la guerre à la Commune*, a cura di F. Rude, Paris, Éditions Anthropos, 1972.

¹⁰ K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi*, Roma, Edizioni Alegre, 2011.

¹¹ Cfr. M. Bakunin, *La Commune de Paris et la notion d'État*, in *De la guerre à la Commune* cit.; K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi* cit. Inoltre, rimando allo studio di Léonard, il quale ricostruisce con minuzia storica il dibattito intorno la Comune in seno alla Prima Internazionale e ai suoi intellettuali militanti più conosciuti. Cfr. M. Léonard, *La Prima Internazionale. L'emancipazione dei lavoratori sarà opera dei lavoratori stessi*, Roma, Edizioni Alegre, 2013, pp. 211-251.

¹² K. Marx, *Resoconto dell'intervento del cittadino Marx sulla Comune dai verbali della riunione del Consiglio generale del 25 aprile 1871*, in K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi* cit., p. 138. Engels approva “l'anti-statalismo” di Marx nell'introduzione che ha scritto al testo dell'amico tedesco: «in Germania la superstizione dello Stato si è trasportata dalla filosofia nella coscienza generale della borghesia e perfino di molti operai. Secondo la concezione filosofica, lo Stato è la “realizzazione dell'idea”, ovvero il regno di Dio in terra tradotto in linguaggio filosofico, il campo nel quale la verità e la giustizia eterna si realizza o si deve realizzare. Di qui una superstiziosa idolatria dello Stato, idolatria che si fa strada tanto più facilmente in quanto si è assuefatti fin da bambini a immaginare che gli affari e gli interessi comuni a tutta la società non possano venir curati altrimenti che come sono stati curati fino ad ora, cioè per mezzo dello Stato e dei suoi bene istallati funzionari» (F. Engels, *Introduzione all'edizione della guerra civile in Francia del 1891*, in K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi* cit., pp. 179-180).

¹³ Riprendo la meticolosa argomentazione di Daniel Bensaïd sul lessico marxiano e le riflessioni sulla Comune di Maximilien Rubel, cfr. D. Bensaïd, *Politiche di Marx*, in K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi* cit., pp. 37-38; M. Rubel, *Karl Marx. Saggio di biografia intellettuale*, Milano, Senza editore, 2001, pp. 369-375.

giusta, come potrebbe essere, per esempio, l'istituzione della pena di morte o della tortura e la successiva abolizione tramite gli strumenti legislativi di un governo contrario a tali pratiche fino ad allora utilizzate. Al contrario, le altre nozioni che Marx adopera sottolineano maggiormente un movimento processuale rispetto a una decisione posta per legge: si tratta dei verbi *Absterben* (deperire), *Auflösen* e *Verschwinden* (dissolversi o sparire), *Fallen* (cadere da solo) o *Einschlafen* (addormentarsi da se stessi, cioè intiepidirsi, spegnersi in senso figurato) molto usato nei documenti ufficiali come sinonimo di "morire". Inoltre, altre formule sono «rendersi superfluo, inutile, privarsi della propria funzione». Marx, quindi, intende mettere in luce il processo di deperimento e estinzione della forma politica statale attraverso gli atti pratici e le decisioni concrete adottate dalla Comune di Parigi. Le iniziative della Comune, come per esempio la drastica riduzione della giornata lavorativa, la trasformazione che avviene nei rapporti di proprietà, la radicale modifica socio-politica del lavoro e delle attività umane, il superamento delle aporie dello statuto della rappresentanza liberale nel dispositivo del mandato imperativo e – infine – la riorganizzazione delle istituzioni politiche in base ai bisogni sociali di tutta la popolazione, inducono il filosofo di Treviri a ipotizzare la possibilità di un'abolizione e di un superamento dei meccanismi tipici della sovranità statale. Dunque, è la categoria "processuale" della temporalità politica che ridefinisce sotto nuova luce il "soppiantarsi" dello Stato. Piuttosto che una decisione presa "per decreto", a Marx interessa mettere in luce il processo politico che si sta dipanando, e la sua storiografia politica (tutt'altro che una rigida concezione materialistica!) ci aiuta a comprenderne la posta in gioco. Non si tratta, dunque, per Marx di proclamare l'abolizione dello Stato "per legge", ma di creare le condizioni che favoriscono questo nuovo processo costituente, in direzione opposta e contraria alle altre fasi costituenti passate che hanno dato vita al dispositivo statale hobbesiano. La Comune è lo spazio politico in cui il processo di soppressione dello Stato inizia a svilupparsi, e – dopo il 1871 – Friedrich Engels ha sostenuto come una vera società e una vera democrazia, senza il peso della forma politica statale, debba essere lasciato in dono a «una nuova generazione, cresciuta in condizioni sociali nuove, libere» che sia in grado di «scrollarsi dalle spalle tutto il vecchiume dello Stato»¹⁴.

La processualità di Marx e Engels caratterizza non solo l'antagonismo politico "contro lo Stato" della Comune, ma anche i soggetti concreti che confliggono fra loro. Il *proletariato*, la *classe operaia* parigina non sono mai concetti filosofico-politici determinati una volta per sempre (vi è un rifiuto della concezione sostanzialistica), ma si realizzano come collettivo nel proprio agire politicamente. Il proletariato – potremmo dire con la costellazione filosofica di Jacques Rancière – è tale solo in quanto riconosce di

¹⁴ F. Engels, *Introduzione all'edizione della guerra civile in Francia del 1891*, in K. Marx-F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi* cit., p. 180.

essere *senza-parte* nella società francese e contro simile “gabbia d’acciaio” intraprende un *discorso polemico*: rompe la partizione della società divisa in classi e la struttura statale che li garantisce, per aprire un inedito orizzonte anti-statale. Il popolo parigino tende a essere sempre più o meno di se stesso: operai *senza-parte* che divengono soggetto politico (il proletariato comunardo) o folla amorfa e passiva¹⁵.

In secondo luogo, bisogna fare attenzione a non confondere «il deperimento dello Stato» con l’assorbimento di tutte le vecchie funzioni statuali in una semplice «amministrazione delle cose»¹⁶. Marx non propone nessuna “governance amministrativistica” con accenni partecipativi, nessun deterioramento della politica nella tecnica neutrale dell’amministrazione: la sua proposta è, al contrario, indirizzata all’estensione del libero dibattito e all’apertura plurale di molte soluzioni da vagliare e, in seguito, da stabilire di concerto nelle nuove istituzioni comuniste capaci di invertire la rotta della macchina statale.

La sconfitta della Comune è imputabile alla prova di forza militare contro l’esercito di Thiers sostenuto dalla potenza tedesca di Bismarck, purtuttavia la sua organizzazione socio-politica realizzata a Parigi – per Marx e Engels – è ancora un valido esempio di cosa significhi realizzare autenticamente l’ideale democratico. La violenza della repressione ha sterminato tale progetto democratico-radicale, ma non la dimostrazione di come sia possibile organizzare una nuova prassi della vita quotidiana, dove le forze popolari più oppresse diventano protagoniste della dimensione socio-politica in cui vivono. A tale proposito, Lefebvre teorizza lo scontro di due principi politici, quello dell’*autorità* contro la *libertà*¹⁷. Per meglio comprendere tale punto di vista, troviamo nelle categorie di *agoraphilie* e *agoraphobie* teorizzate da Francis Dupuis-Déri, una chiave interpretativa che getta nuova luce sulla relazione che intercorre fra l’esercizio del potere e il luogo politico in cui si innesta¹⁸. L’*agoraphilie* è quel paradigma filosofico che intreccia un’autentica passione politica per la decisione autonoma e autorganizzata degli esseri umani riuniti fra pari nell’*agorà*; al contrario, l’*agoraphobie* incarna la paura e l’odio di classe per il popolo riunito in assemblea, quale protagonista del proprio autogoverno e della propria vita politica quotidiana. Se l’*agoraphilie* rappresenta il “potere assieme agli altri” di impronta arendtiana, l’*agoraphobie* afferma invece il dispositivo moderno hobbesiano del “potere sugli altri”.

¹⁵ Cfr.: J. Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Roma, Meltemi, 2016.

¹⁶ D. Bensaïd, *Politiche di Marx*, in K. Marx, F. Engels, *Inventare l’ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi* cit., p. 39.

¹⁷ Ivi, p. 150.

¹⁸ Cfr.: F. Dupuis-Déri, *Qui a peur du peuple? Le débat entre l’agoraphobie et l’agoraphilie politique*, «Variations. Revue Internationale de théorie critique», Éditions Burozoïques, n. 15, 2011. Disponibile al link: <http://variations.revues.org/93> e anche il volume: Id., *La peur du peuple: Agoraphobie et agoraphilie politiques*, Montréal (Quebec), Lux Éditeur, 2016.

5. Engels a conclusione della sua *Introduzione del 1891* scrive che la Comune di Parigi fu un'autentica forma di «dittatura del proletariato»¹⁹. Nelle pagine precedenti a tale dichiarazione, il fedele amico di Marx analizza le riflessioni del filosofo di Treviri sullo Stato, e ne chiarisce l'interpretazione, sostenendo che la distruzione dello Stato operata dalla Comune ha aperto a un «nuovo potere, veramente democratico»²⁰. Se Engels è così impegnato nell'*Introduzione* a decostruire lo Stato per aprire a inediti modelli democratici, perché nelle conclusioni parla di «dittatura del proletariato», beffandosi della socialdemocrazia?

Innanzitutto, possiamo ravvisare in un simile tono polemico una sfida agli oppressori, a coloro i quali sventolano lo spettro delle insorgenze popolari nell'Europa di fine Ottocento. La dura repressione dei comunardi, portata avanti con stermini indiscriminati di massa ed esili, è viva ancora nella memoria. Ma tentiamo di andare al di là della polemica politica, seppur giusta, per guardare con occhi sgombri i termini e significati politici che vengono messi in gioco dentro la loro declinazione storica.

Nel XIX secolo la parola “dittatura” rievocava un significato completamente differente da quello che noi oggi le attribuiamo (in modo particolare a partire dall'esperienza dei totalitarismi del Novecento). Questo termine era per lo più utilizzato per indicare il *potere di eccezione* all'interno delle istituzioni politiche dell'Antica Roma²¹. Era, dunque, la parola per indicare un potere di emergenza, con limiti di tempo e delegato con chiarezza ad alcuni uomini. Solitamente questo potere era dichiarato durante uno stato d'assedio militare, periodo in cui Roma era impegnata nella guerra e per quest'ultima dava tutti i suoi sforzi. Concettualmente era opposto alla “tirannide” che invece indicava il potere dispotico, arbitrario – oggi potremmo dire totalitario – di un uomo forte.

I comunardi ricordano i massacri del giugno del 1848, e sono coscienti del fatto che la loro sconfitta significherà altro spargimento di sangue da parte del Partito dell'ordine capeggiato da Thiers. Se all'interno di Parigi si stava vivendo un clima di felicità e “festa” per la libertà conquistata, alle sue porte si stava combattendo e le cospirazioni da Versailles iniziavano a raggiungere la città in rivolta. La Comune è impegnata nel suo fervore democratico, ma non può non considerare il pericolo della guerra civile che di lì a poco verrà scatenato. A tale proposito, Marx sottolinea come Parigi fosse una città assediata²². Il governo di Versailles usava i mezzi più violenti

¹⁹ F. Engels, *Introduzione all'edizione della guerra civile in Francia del 1891*, in K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi* cit., p. 180.

²⁰ Ivi, p. 179.

²¹ Cfr.: D. Bensaid, *Politiche di Marx*, in K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi* cit., p. 46. Inoltre si veda anche: C. Schmitt, *La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Roma-Bari, Laterza, 1975.

²² Cfr.: K. Marx, *La guerra civile in Francia*, in K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto*.

tradendo i grandi valori del liberalismo che proclamava: reprimeva la libertà d'espressione e opinione, organizzava lo spionaggio in tutta la Francia, faceva bruciare tutti i quotidiani stampati a Parigi, filtrava la posta da Parigi e verso quest'ultima, e – cosa maggiormente barbara – giustiziava tutti coloro che fossero sospettati di collaborare o simpatizzare con la Comune. Mentre la Comune proponeva lo scambio di ostaggi, Thiers ordinava già le fucilazioni di prigionieri inermi²³. Di fronte a tale brutalità, la Comune proseguiva nella sua politica democratica rendendo pubblici i suoi atti e procedendo verso la trasformazione della società che il proletariato parigino sperava²⁴. A proposito di queste vicende, fra “vera democrazia” e “assedio militare”, Marx e Engels coniano la formula «dittatura del proletariato». Infatti, nella previsione che ogni insorgenza democratica susciterà l'odio degli oppressori, gli autori tedeschi pensano la “dittatura del proletariato” come un periodo politico di transizione: due mesi di regime comunardo non possono essere che un abbozzo di una vera società libera e democratica²⁵.

Sebbene in seguito all'esperienza politica del totalitarismo novecentesco la parola “dittatura” sia diventata impronunciabile, non possiamo non riconoscere come – per Marx ed Engels – questo termine indicasse la democrazia reale del popolo parigino sotto assedio militare. Per esempio, fra i più acuti studiosi dell'evento totalitario novecentesco vi è Claude Lefort, il quale nel libro dedicato alla riflessione sul regime sovietico, evidenzia la «falsa paternità di Marx» riguardo al concetto di “dittatura del proletariato” per come è stato inteso e sperimentato lungo tutto il Novecento²⁶. Ne emerge un grande abisso fra le pochissime volte in cui Marx utilizza questo concetto – pur avendo in mente sempre un'idea autogestionaria della politica da costruire nella nuova società comunista – e la moderna concezione della “dittatura” come il potere assoluto di un partito unico che incarnerebbe la volontà del popolo²⁷.

Una lettura attenta dell'eredità dei due filosofi tedeschi evidenzierebbe senza dubbi come la forma di governo comunale sia posta ad esempio di una declinazione *altra* della democrazia politica e del suffragio universale (con una rappresentanza di quartiere, limitata, controllata ed esecutiva verso i compiti da svolgere; con una sovranità *autenticamente* popolare e universale all'interno di un modello federale). La posta in gioco della Comune è un governo concretamente democratico, capace di includere i più oppressi e di rompere con la forma tirannica del dispositivo statale: «Invece di decidere una volta ogni tre o sei anni quale membro della classe dirigente dovesse

Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi cit., p. 145.

²³ Ivi, p. 161.

²⁴ Ivi, p. 147.

²⁵ Cfr.: K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, Roma, Editori Riuniti, 1990, p. 30.

²⁶ Cfr.: C. Lefort, *La complicazione. Al fondo della questione comunista*, Milano, Eleuthera, 2000, pp. 38-40.

²⁷ Cfr.: Ivi, p. 81.

rappresentare falsamente il popolo in parlamento, il suffragio universale doveva servire al popolo costituito in Comuni [...], d'altra parte nulla avrebbe potuto essere più estraneo allo spirito della Comune, che mettere al posto del suffragio universale l'investitura gerarchica»²⁸. Inoltre, la forma politica della Comune ha tentato di realizzare l'idea che occorresse costringere i rappresentanti a rendere conto permanentemente dei loro atti ai rappresentati, pena la remissione del loro mandato. Il mandato imperativo «precisa e limita il potere e la missione del rappresentante», così recita un documento della Comune del 27 marzo 1871, ricordato da Bensaïd²⁹. Per questo, chiunque voglia attribuire a Marx e Engels il germe del totalitarismo, non sta facendo altro che confondere i termini e i significati decontestualizzandoli dalla loro precisa declinazione storica. Un'insurrezione popolare rispettosa del suffragio universale e del pluralismo politico, che si propone di creare una forma dell'*essere-in-comune* de-burocratizzata, federale e orizzontale, superando la militarizzazione e le divisioni patriottiche, di certo oggi non potremmo definirli una "dittatura"³⁰.

Non va, quindi, dimenticato che l'insurrezione comunarda è avvenuta sotto lo stato d'assedio, con Thiers e il Partito dell'ordine che si riorganizzavano a Versailles e che trattavano il rilascio con i prussiani delle truppe francesi prigioniere, al fine di utilizzarle contro la Comune e riprendersi Parigi. La Comune al suo interno vive una propria dimensione politica di fermento democratico, ma oltre lo spazio urbano della Capitale di Francia è assediata, deve combattere, e la Guardia Nazionale – formata dal popolo insorto in armi – in seguito si immolerà in dure giornate di resistenza, finché la Prussia non preferì aiutare il nemico Thiers, contro la classe operaia insorta³¹. Marx riconosce alla Comune, differentemente dalle precedenti forme di rivoluzioni che hanno dato vita a forme di governo repressive (rideclinando il paradigma hobbesiano), un tratto completamente *espansivo*. Tale forma

²⁸ K. Marx, *La guerra civile in Francia*, in K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi* cit., p. 137.

²⁹ Cfr.: D. Bensaïd, *Politiche di Marx*, in K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi* cit., p. 50-51.

³⁰ «Il Comitato Centrale della Guardia Nazionale – responsabile dell'organizzazione delle elezioni – fu talmente trasparente e fedele al suffragio universale che si votò anche nei quartieri borghesi, dove venivano presentati candidati borghesi o comunque ostili alle idee politiche del Comitato Centrale e del popolo insorto.» (Cfr.: H.P.O. Lissagaray, *Storia della Comune*, Roma, Editori Riuniti, 1962, p. 160).

³¹ Dopo le elezioni della Comune del 26 marzo il proletariato parigino vivrà costantemente fra una riorganizzazione sociale e innovazione politica, e le prime sortite militari contro le truppe di Versailles. Dopo le prime gloriose vittorie riportate dal dirigente militare polacco Dombrowski inizierà la lenta capitolazione. Fra il 21 e il 28 maggio le truppe francesi di Versailles barricata dopo barricata riconsegneranno Parigi nelle mani del Partito dell'ordine. I massacri continueranno e si contano almeno 20.000 fucilati e altri 50.000 arrestati. (Cfr.: P.H.O. Lissagaray, *La Comune di Parigi. Le otto giornate di maggio dietro le barricate*, Milano, Feltrinelli, 1979).

di governo comunalista ha riaperto le circostanze storiche, attraverso altre possibilità di un'istituzione politica della società umana³².

6. La storica Sophie Wahnich interpreta gli eventi rivoluzionari francesi che si sono succeduti dal 1789 fino alla Congiura degli Eguali del 1799, nel quadro di una continua e ininterrotta insorgenza delle classi popolari, le quali sono protagoniste di una «lunga pazienza» capace di lottare contro la sopravvivenza del dispositivo sovrano, nonostante l'abbattimento dell'*Ancien Régime*³³. L'obiettivo di tale studio è evidenziare come il popolo francese scandisca a più riprese una presenza politica insorgente che riafferma un modo d'essere del politico sempre in tensione verso il "non-dominio", anche quando a interpretare la parte dell'oppressore è il medesimo "governo rivoluzionario". La celebre Costituzione del 1793 è un valido esempio di come i rivoluzionari si pongano il problema delle modalità in cui preservare la facoltà politica di agire del popolo, impedendo la formazione di un ordine dispotico³⁴. Prima della Comune, ci pare essere questo il punto più alto di convergenza fra la "lunga pazienza" delle classi popolari e i dirigenti politici della Rivoluzione francese.

L'ipotesi della "lunga pazienza del popolo" di Wahnich, se collegata alla costellazione concettuale della nozione di "democrazia insorgente" teorizzata da Miguel Abensour, può essere estesa in Francia anche a tutto l'Ottocento, interpretando, quindi, l'azione rivoluzionaria delle classi popolari – dalla caduta dell'*Ancien Régime* fino alla strage del Muro dei Federati – come un'incessante tentativo di preservare un regime di libertà radicale "contro lo Stato"³⁵. Abensour, dunque, porterebbe a compimento la concezione della politica di Arendt, evidenziando come il regime comunalista e consiliare sia una forma politica che si interroga sull'esercizio della "vera democrazia" fino a erigere le proprie basi costitutive in antitesi alla tradizione moderna delle pratiche di governo statuali. La Comune di Parigi del 1871 è una delle forme storiche in cui si è realizzata la nozione di "democrazia insorgente",

³² «La pluralità delle interpretazioni alle quali la Comune è stata sottoposta, e la pluralità di interessi che l'hanno interpretata a loro favore, mostrano che essa ha costituito una forma politica completamente espansiva, mentre tutte le precedenti forme di governo sono state decisamente repressive. Il suo vero segreto è il prodotto della lotta di classe dei produttori contro la classe sfruttatrice, la forma politica infine scoperta con cui compiere l'emancipazione economica del Lavoro» (K. Marx, *La guerra civile in Francia*, in K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi* cit., p. 139)

³³ S. Wahnich, *La longue patience du peuple. 1972, naissance de la République*, Paris, Payot, 2008.

³⁴ Mi riferisco specialmente all'art. 35: «Quando il Governo viola i diritti del popolo, l'insurrezione è per il popolo e per ciascuna parte del popolo il più sacro dei diritti e il più indispensabile dei doveri» (Costituzione Repubblicana dell'Anno I, 24 giugno 1793, on-line).

³⁵ Mi riferisco principalmente all'opera di Miguel Abensour, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Napoli, Cronopio, 2008.

ovvero di un'inedita pratica della politica e dei principi democratici che sospende, politicamente, la struttura sovrana dello Stato e, economicamente, l'impianto del capitalismo moderno, aprendo l'essere-in-comune degli uomini a nuove forme di istituzioni.

Per il filosofo francese c'è un elemento fondamentale che caratterizza l'ideale democratico: la sua intrinseca avversità ai fenomeni di dominio e oppressione. Una "democrazia", dunque, che si caratterizza come radicalmente *altra*, che necessita di essere qualificata in modo differente rispetto allo stato di diritto o al regime parlamentare rappresentativo. Ugualmente, una "democrazia" che si ribella a tutti i fenomeni autoritari capaci di dissimularsi alle sue spalle. Abensour definisce questo particolare statuto della democrazia con il concetto di «democrazia insorgente»: per mezzo di tale aggettivo – il quale richiama direttamente il verbo "insorgere" – evidenzia il fatto che la "democrazia" non è solo un regime politico, bensì «una modalità dell'agire politico» che si declina con proprie modalità specifiche, attraverso l'irruzione del popolo oppresso nello spazio politico finora preclusogli³⁶. Inoltre, alla luce delle tante *lotte di classe in Francia* dalla fine del diciottesimo fino al diciannovesimo secolo, possiamo dire che la "democrazia" è un'azione continuata nel tempo e si caratterizza per il continuo slancio, per la ripresa della lotta verso organizzazioni sociali dell'*essere-in-comune* che tendono al "non-dominio". Il popolo francese, infatti, ha intrapreso – dal 1789 in poi – un aspro "braccio di ferro" con la nascente borghesia – nuovo soggetto dominante che si è sostituito all'assolutismo – e nelle insorgenze che ha posto in atto, ha tentato di costruire un altro genere di "democrazia" e un altro genere di rapporti politici collettivi incompatibili con il moderno Leviatano.

Abensour, in secondo luogo, tenta di declinare la "democrazia insorgente" non solo nella prospettiva insurrezionale, ma anche ponendosi *il problema della durata*: ovvero, la costruzione di un'organizzazione politica adatta alle forme d'emancipazione umana. In che modo, quindi, è possibile pensare a delle istituzioni politiche che non abdichino al compito dell'emancipazione?

La Comune del 1871 ci pare essere una risposta concreta, o meglio, è la risposta che il popolo oppresso, senza più altra "pazienza", finalmente, si è dato nell'auto-organizzazione del sociale. Infatti, la forma politica comunarda si configura come un modello creativo: si tratta di pensare il politico *in tensione* con le forme sociali del "non-dominio". Quindi, l'istituzione della Comune diventa un modello espansivo e plurale dell'agire politico. Come Rancière intravede nella "democrazia dei senza-parte" l'assenza di *archè* – di un principio primo (e ultimo) che imprigiona la politica e la titolarità del suo esercizio –, così Abensour prova a pensare la "democrazia insorgente" nella sua durevolezza:

³⁶ Si Veda la «Prefazione» all'edizione italiana di M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano* cit., pp. 7-15.

Possiamo intravedere un modo di pensare la democrazia insorgente, la sua temporalità propria, e l'istituzione [...] ciò è possibile nella misura in cui l'istituzione, a sua volta considerata nella sua temporalità specifica, ben lungi dall'essere estranea al fervore democratico o contrastarlo, può invece ad esso rispondere; poiché in effetti l'istituzione non meno della democrazia, può essere concepita e praticata contro lo Stato, soprattutto se essa appare come la manifestazione di un diritto non statutale, ed anzi antistatuale, il diritto sociale. [...] C'è un conflitto tra la legge, la macchina governativa da un lato, e la democrazia insorgente dall'altra parte: ma non tra questa e l'istituzione³⁷.

Di conseguenza, possiamo immaginare l'istituzione comunarda come un assetto istituzionale che si fa carico dell'anticipazione delle forme d'emancipazione nella forma pratica di un "diritto sociale", che riconcilia lo spazio del "politico" con lo spazio del "sociale". È dentro questo solco che si instaura la dialettica della "democrazia" *contro* lo "stato", organo politico che, invece, riconduce tutto al principio dello "Stato-Uno", ricordando Étienne de La Boétie³⁸.

Sull'esempio dell'assetto comunalista, la "democrazia insorgente" si caratterizza come essenzialmente antistatuale, insofferente «all'imposizione unitaria di una istanza prima al molteplice», in quanto si configura come una inedita pratica del politico aperta alla pluralità umana³⁹. Scrive Abensour:

La democrazia insorgente nasce dall'intuizione che non c'è vera democrazia senza riattivare l'impulso profondo della democrazia contro ogni forma di *archè*: impulso anarchico, che si rivolge in primo luogo contro la manifestazione classica dell'*archè* [...] vale a dire contro lo Stato. In questo senso l'insorgenza è la fonte viva della vera democrazia; nello stesso modo, secondo Machiavelli, la lotta permanente tra la plebe e il Senato – le rivolte della plebe – erano la fonte della libertà romana⁴⁰.

La "democrazia insorgente" detronizza lo Stato e le sue matrici oligarchiche, aprendosi all'essere *isonomico* del vivere assieme della comunità politica. Abensour immagina l'ipotesi di istituzioni democratiche che accolgano la condizione di pluralità e la presenza del conflitto selvaggio e insorgente. Istituzioni che possano rispettare il principio *an-archico* della democrazia, senza ridurle nuovamente all'Uno, dunque, sottoponendo a dura critica l'u-

³⁷ Ivi, p. 14.

³⁸ Rimando al *Discorso sulla servitù volontaria* e alle interpretazioni di M. Abensour e C. Lefort (in particolar modo alla sezione *La Boétie et la question du politique*) nell'edizione francese di Payot, cfr.: É. de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, a cura di M. Abensour, Paris, Payot, 1978.

³⁹ M. Abensour, "Democrazia selvaggia" e "principio di anarchia", in Id., *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano* cit., p. 184 (Il seguente saggio è presente anche in Id., *Per una filosofia politica critica*, Milano, Jaka Book, 2011, pp. 277-304).

⁴⁰ M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano* cit., p. 31.

nione (quasi meccanica) fra i termini “democrazia” e “Stato”, ovvero – nei termini di Rancière – fra *politica* e *polizia*. Di conseguenza, essi sono, in realtà, due processi differenti, il primo, comprime la molteplicità nell’Unità della forma-Stato, il secondo, invece, assume come metodo la liberazione e la pluralizzazione della molteplicità del sociale. Con l’autore francese, possiamo condividere l’idea che l’emancipazione non richiede di impadronirsi del potere dello Stato-apparato, ma di spezzare la sua arroganza intrinseca sull’esempio della Comune. Non vi è alcuno “Stato democratico”, pertanto l’autentica pratica democratica a cui siamo chiamati è quella di ridare speranza concreta alle esperienze storiche che hanno pensato maniere alternative di vivere-in-comune. Il nostro compito oggi, infatti, è quello di tentare di ripensare le aporie della sovranità moderna a partire da esperienze politiche passate che hanno tentato di spezzarne la logica intrinseca.

7. Ricordando Walter Benjamin, come “un balzo di tigre” la Comune ritorna immediatamente attuale e ci è di ausilio per riflettere su come dare nuovo ossigeno non solo all’idea di comunismo nel XXI secolo, ma anche all’attuale crisi dello statuto della democrazia rappresentativa di matrice liberale. Di fronte, da un lato, agli attuali rigurgiti nazionalisti, xenofobi e razzisti, dall’altro, al tentativo di rilegittimazione del dispositivo statale da parte di letture, “da sinistra”, del populismo laclauiano, il modello politico comunalista e consiliare trova una “nuova ora della sua leggibilità” nel suggerire inediti sentieri interrotti. Interruzione, come abbiamo visto, data dalla aspra violenza dei repressori, non dall’inattuabilità del suo programma socio-politico.

L’attuale compito che ereditiamo, è agire in funzione della riapertura della «piccola porta» di tale esperienza, riattivando il processo comunardo non per ripeterlo *tout court*, ma per accendere la luce della sua “debole forza messianica” nell’epoca attuale⁴¹. A tale proposito, è Kristin Ross in *L’imaginaire de la Commune* a tracciare un parallelo temporale fra la precarietà lavorativa di fine Ottocento e l’attuale situazione del mercato del lavoro neoliberale⁴². Le affinità fra la miseria delle forme di vita attuali e quelle delle classi popolari francesi del Diciannovesimo secolo, per l’autrice, sarebbero maggiori rispetto a quella fra noi e le generazioni dei nostri padri. Simile sarebbe anche il desiderio di vivere “un altro tipo” di vita quotidiana, poiché il Secondo Impero ha pesato sulle spalle delle classi popolari d’oltralpe, quanto gli esiti nefasti dell’economia neoliberista sulla moltitudine di lavoratori precari o disoccupati del XXI secolo.

Contro le attuali “barbarie” quale “socialismo” possiamo progettare? Quale “socialismo” ereditiamo dal XIX e XX secolo? La rivincita neoliberi-

⁴¹ Cfr.: M. Tomba, *Attraverso la piccola porta. Quattro studi su Walter Benjamin*, Milano-Udine, Mimesis, 2017.

⁴² K. Ross, *L’imaginaire de la Commune*, Paris, La Fabrique, 2015, pp. 7-16.

sta degli anni ottanta e novanta sulle forme di *Welfare State* ha reso impronunciabile le nozioni di “socialismo” e “comunismo”, complici, in modo particolare, anche i regimi autoritari che, nel corso del Novecento, si sono appropriati di tale ideale. La democrazia consiliare della Comune ci pare, invece, che lo possa riabilitare.

A simili quesiti vorremmo rispondere, sul sentiero storiografico tracciato da Walter Benjamin, proponendo la riscoperta di quelle forme politiche comunaliste, federali e consiliariste di cui si era dotato il movimento operaio. La Comune di Parigi è la prima apparizione che abbiamo individuato in questo percorso. È uno degli archetipi della problematizzazione dell'esercizio assembleare, del popolo (senza-parte) che si auto-governa nella pubblica piazza. Riassumendo, tale concetto nel Novecento ha sviluppato due direttrici: da un lato, Carl Schmitt ha proposto la *Führerrepublik*, Hannah Arendt le «repubbliche elementari»⁴³. Di conseguenza, il vero problema filosofico-politico che emerge ci pare essere quello delle modalità in cui regolare l'esercizio dell'essere-in-comune degli uomini a partire da due contro-movimenti che lo erodono: le forme economico-politiche della modernità capitalista e il dispositivo dello Stato moderno. Essi sono i due lati di una morsa che stringe “l'assemblea” verso un'unità artificiale, l'Uno, anziché la regolazione comune del dispiegamento della molteplicità. Tentare di infrangere tale morsa potrebbe essere una risposta all'altezza di un nuovo significato di “socialismo” di cui servirsi, contro le “barbarie” che stanno avanzando.

FRANCESCO BIAGI

⁴³ Carl Schmitt, *Stato, movimento, popolo. Le tre membra dell'unità politica*, in *Principi politici del nazionalsocialismo*, Firenze, Sansoni, 1936; H. Arendt, *Sulla Rivoluzione*, Torino, Einaudi, 2006.

WALTER BENJAMIN E LA COMUNE¹

A Philippe Ivernel (1933-2016), in memoria

Il testo di Walter Benjamin sulla Comune di Parigi² è pieno di trabocchetti, trappole e doppi fondi. D'altronde, non è neppure un testo vero e proprio. Queste parole potrebbero far pensare – tanto più conoscendo le abitudini del filosofo tedesco – che si tratti, qui come altrove, di una tattica di scrittura *voluta*: quella, “paratattica”, utilizzata da molti ebrei tedeschi nel periodo tra le due guerre, in segreta affinità con il racconto utopico dell'epoca classica. Un modello di scrittura “tra le righe” condiviso dagli oppressi che non possono esprimersi direttamente nella lingua dei vincitori, o che – per il nostro autore è la stessa cosa – non vogliono sottomettersi ai canoni dominanti della comunicazione. Si tratterebbe allora della strategia “obliqua” di un perseguitato, che cerca di far passare messaggi destinati ad amici dotati di orecchie più fini del normale, senza attirare troppo l'attenzione su di sé e su di loro?

Potrebbe essere. Il filosofo tedesco è ben conosciuto per la sublime sobrietà del suo stile che sfiora talvolta l'esoterismo – al punto che un amico (Brecht) gli rimproverò le «metafore ebraizzanti» che appesantivano i suoi scritti migliori (le *Tesi*). Ma il testo di cui ci occupiamo è di un altro genere. È frammentario, ma non nel modo che intendevano i giovani romantici tedeschi dell'epoca rivoluzionaria, con i loro aforismi simili a “ricci” o a cavalli di Troia, chiusi in se stessi per meglio contenere dei mondi pronti a esplodere in faccia a coloro che aprivano i loro libri. E neppure come “tesi” sulla “linea del fronte” politico-filosofico, come le *Tesi su Feuerbach* di Marx, che sono per il XIX secolo (nel 1845) quel che le *Tesi sul concetto di storia*

¹ Il seguente testo è la traduzione di: M. Berdet, «Walter Benjamin et la Commune», préface à: W. Benjamin, *La commune. La liasse “k” du Livre des passages*, Pontcerq, Rennes, 2016, pp. 7-61. La traduzione italiana è di Mario Pezzella.

² W. Benjamin, «k. Die Kommune», in *Gesammelte Schriften*, vol. 5, Frankfurt, Suhrkamp, 1972-1999, pp. 949-956; trad. it., in *Parigi, capitale del XIX secolo*, a cura di G. Agamben, Torino, Einaudi, 1986, pp. 977-984. Citiamo d'ora innanzi da questa traduzione indicata come PW e numero di pagina. Gli altri volumi delle *Gesammelte Schriften* sono citati con GS, numero di volume e di pagina.

saranno per il XX secolo (nel 1940): una sintesi appassionata della situazione storica un attimo prima della battaglia. Chi non ha familiarità col libro sui *passages* (1927-1929 e poi 1934-1940) – “libro” che non è propriamente tale, come il testo di cui ci occupiamo non è un testo in senso letterale – sarà sconcertato nello scoprire che esso è fatto di citazioni alla rinfusa, quasi senza commento, talvolta accompagnate da una nota enigmatica come un appunto di regia.

«La Comune» non è il capitolo di un libro, neanche l'abbozzo di un capitolo, ma un faldone, un *Konvolut*, cioè un insieme di schede di lavoro che dovevano servire solo al duro lavoro di un autore di un'opera incompiuta. Si trovano in esso, come in un inventario alla Borges: non l'analisi classica di Marx, ma una lettera a Engels datata 1854, 17 anni prima della Comune; un omaggio ambiguo al 1871, fatto nel 1896 da un socialdemocratico tedesco; una citazione da un manuale di storia della scuola secondaria, del 1919; un ritaglio di stampa saint-simoniana del 1830; due estratti da una monografia su Engels del 1933; una critica teatrale del 1871; una frase di un saggio reazionario del 1872; tre estratti da riviste coinvolte nella lotta culturale antifascista dell'epoca (1935- 1936); una testimonianza di Nadar (1900) e uno scatto d'ira di Ibsen (1905); tre misteriose citazioni di un magistrato che diventò uno storico della Comune nel 1928; quattro aneddoti senza fonte; la descrizione di una caricatura del *Cabinet des Estampes* della Biblioteca Nazionale di Francia; e cinque o sei osservazioni riferite a una mostra organizzata dal municipio di Saint-Denis nel 1935. Cosa voleva fare Benjamin con note così disparate, di provenienza tanto diversa, in un paesaggio politico così contrastato? Possiamo trovare una qualche indicazione?

Dal 1871 al...1793.

In effetti c'è una frase di Benjamin, in k1,3, forse la sola di tutto il *Konvolut* che sia effettivamente sua, indipendente da ogni citazione: si è tentati di leggerla come se esprimesse il suo punto di vista. Ma è possibile che anche questa frase si limiti a raccogliere un'impressione di lettura o che sia la parafrasi di una fonte: «La Comune si sentì diretta erede del 1793» (k1,3). Non si può essere certi che questa frase sia proprio di Benjamin e inoltre il suo senso resta ambivalente. Cosa indica la data del 1793? La Costituzione dell'anno I, promulgata il 24 giugno? La sua premessa, la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, la cui prima memorabile versione fu redatta da Robespierre nell'aprile del 1793? O il Terrore, che va dall'estate 1793 a quella del 1794? Che vuol dire qui «si sentì erede»? Che era, senza volerlo, «posseduta» dal 1793? O che invece si considerava consapevolmente l'erede del 1793? O le due cose insieme?

Se si potesse rispondere in modo netto, l'interpretazione delle citazioni sarebbe più facile. Si può ricorrere al solo testo quasi compiuto che si rife-

risca alla Comune, fuori dal *Konvolut*. Si tratta di una parte della sezione «Hausmann o le barricate» di *Parigi, capitale del XIX secolo*, l'*exposé* che Benjamin scrisse nel 1935 per convincere l'Istituto per le ricerche sociali a finanziare il suo progetto di lavoro, una parte che egli riprende immutata (segno che considera valida la sua interpretazione) nello stesso *exposé* riscritto in francese nel 1939. Citiamo dalla versione francese, ultima parola scritta da Benjamin sull'argomento, con il fascino di una sintassi in cui si sente il tremito dell'esilio: «La barricata è resuscitata dalla Comune. Essa è piú forte e piú sicura che mai. Essa sbarra i grandi *boulevards*, giunge spesso fino all'altezza dei primi piani e nasconde le trincee scavate dietro di essa. Come il *Manifesto comunista* chiude l'era dei cospiratori di professione, cosí la Comune pone termine alla fantasmagoria che domina le prime aspirazioni del proletariato. Grazie ad essa, si dissipa l'illusione che il compito della rivoluzione proletaria sia di portare a termine l'opera dell'89, in stretta collaborazione con la borghesia»³. Questo testo in cui si confrontano l'immaginario della barricata e la liquidazione delle ideologie (ci torneremo), testimonia di una grande simpatia per la Comune, che Benjamin iscrive nella linea del *Manifesto comunista* di Marx ed Engels (1848). Il 1871 non dovrebbe essere associato al Terrore del 1793-1794, ma piuttosto alla nuova Costituzione del 1792-1793, e forse proprio al discorso federalista, quasi anarchico, di Robespierre dell'11 maggio 1793, a contrappelo dell'immagine del rivoluzionario che ancor oggi si vuole imporre: «Rifuggite dall'antica mania dei governi di voler troppo governare. Lasciate ai comuni, lasciate alle famiglie, lasciate agli individui [...] la cura di dirigere essi stessi la propria attività per tutto ciò che non attiene in modo essenziale all'amministrazione generale della Repubblica. In una parola, restituite alla libertà individuale tutto ciò che non appartiene naturalmente all'autorità pubblica, e cosí voi lascerete tanto meno spazio all'ambizione e all'arbitrio»⁴.

Questo discorso, a lungo conservato nella memoria popolare, ristampato per tutto il XIX secolo, smentisce la rappresentazione comunemente ammessa dei giacobini (compresi quelli della Comune) come feroci centralizzatori. Non è certo che Benjamin pensi a questo documento in particolare. Ma forse ha tenuto presente qualche altro archivio che testimonia delle intenzioni decentralizzatrici dei rivoluzionari dall'anno I, riprese da coloro che rimettono all'ordine del giorno il calendario rivoluzionario, facendo cominciare la loro Comune il 7 germinale: come una notte di promesse e un sentiero che si segue, in piedi, attraverso di essa⁵.

³ PW, p. 40.

⁴ M. de Robespierre, *Archives parlementaires* tomo 64: seduta di venerdì 10 maggio 1793, p. 431.

⁵ L'autore allude qui a "*Nuit debout*", (notte in piedi) movimento sociale francese contro la riforma del lavoro, iniziato il 31 marzo 2016. Il nome deriva dalle assemblee notturne realizzate successivamente a questa data (NdT).

Breve immersione negli «archivi della rivoluzione borghese».

In una raccolta di lettere del periodo 1783-1883 che egli pubblica sotto pseudonimo nel 1936, Benjamin celebra alcuni tedeschi del 1793; «Il loro sguardo incorruttibile e la loro coscienza rivoluzionaria»⁶, non ebbero bisogno né di giovinezza né di genialità per perseverare in un atteggiamento «irreprensibile»⁷ a favore delle libertà pubbliche. Il filosofo tedesco sottrae così G. Forster e J. G. Seume, «prosaici»⁸ ma fedeli ai loro ideali anche in tempi di crisi, all'esistenza fantomatica a cui la posterità li aveva condannati. Egli introduce una lettera di Forster (aprile 1793), protagonista dell'effimera Repubblica di Magonza, sottolineando la sua profonda comprensione della «libertà rivoluzionaria»⁹. Questa lettera traduce bene le passioni talvolta confuse dell'epoca, ma anche la fermezza di principi di questo giacobino che, diversamente da Schiller, non ha mai abbandonato l'ideale rivoluzionario, malgrado il Terrore. La lettera di Seume meriterebbe poi secondo Benjamin «un posto di rilievo negli archivi della rivoluzione borghese»¹⁰. Datata al novembre 1805, essa risponde con un rifiuto al consigliere Karl Böttinger che chiedeva allo scrittore poemi patriottici: «Dove i contadini sono considerati e trattati come quasi schiavi e il piccolo borghese come una bestia da soma, non ho niente da dire e tanto meno da cantare»¹¹. Le istituzioni tedesche – Seume contiene a stento la sua collera – sono ancora troppo barbare per accogliere se non altro un segnale di giustizia e libertà, per non parlare della “regola del tre” (libertà, uguaglianza, fraternità), che hanno saputo difendere dall'altra parte del Reno: «I Francesi ancora ci sono superiori per i benefici prodotti dalla Rivoluzione. Il loro spirito trionfa sul nostro, perché, anche se vivono sotto il giogo della volontà onnipotente di un usurpatore [Napoleone], tuttavia vi è più giustizia e ragione nel loro Stato e dunque più spirito attivo»¹².

La grande Rivoluzione costituiva un riferimento positivo nel 1936, data in cui Benjamin riuniva queste lettere di tedeschi illuminati. Aggiungiamo che il suo progetto era di mostrare una “Germania segreta”, proprio nel momento in cui essa sprofondava nella nebbia; una Germania, da cui la borghesia rivoluzionaria amante della giustizia sociale era stata espulsa, a opera delle autorità, dal panorama intellettuale tedesco – così come Forster era stato espulso dal territorio prussiano. Questo progetto era contempora-

⁶ W. Benjamin, «Uomini tedeschi», in *Opere complete*, vol. VI, Torino, Einaudi, 2004, p. 362.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 354.

¹⁰ W. Benjamin, «Deutsche Menschen», *Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 10, Berlin, Suhrkamp, 2008, p. 169.

¹¹ *Ivi*, p. 171.

¹² *Ivi*, p. 170.

neo, per Benjamin, alle sue note sulla Comune che, tratte in qualche caso da articoli pubblicati nelle riviste antifasciste del tempo, (*Vendredi* del maggio 1936, *Commune* del 20 aprile 1935), tentavano anch'esse di distinguere «i migliori elementi della borghesia»¹³ che essa aveva saputo guadagnare alla sua causa (Rimbaud, Courbet) e «i suoi elementi piú vili»¹⁴ di fronte ai quali aveva dovuto soccombere. In un caso come nell'altro, non si trattava forse di salvare la borghesia illuminata dalla sua complicità con le forze repressive per salvare, così, la rivoluzione?

La vegetazione parassitaria della borghesia

Resta tuttavia un'ambiguità nella citazione dell'*exposé* del 1939 prima ricordato, e il suo seguito la rinforza: in che modo la Comune, che ha fallito e a cui per lungo tempo si sono rimproverati i suoi errori (Benjamin condivide le critiche), ha potuto “dissipare” l'illusione di un'alleanza ancora possibile tra la borghesia e il proletariato? L'ha fatto forse *malgrado* se stessa, perché ha spinto il governo “repubblicano” rifugiatosi a Versailles a mostrare il suo vero volto venendo a massacrare senza pietà gli operai fin nei quartieri della Parigi popolare? In tal caso, non è stata forse vittima delle sue stesse illusioni, come quella di essere l'erede della Grande Rivoluzione? Avrebbe dovuto, come pensava Marx, sbarazzarsi di questo anacronismo per aprirsi al proprio futuro?

Ciò sarebbe stranamente contraddittorio con l'anacronismo metodologico-politico rivendicato da Benjamin, che considerava alcuni avvenimenti storici come sfere esplosive (*boules de feu*) o “animali selvaggi” che “saltano” tra il passato e il presente per meglio sopprimere il lavoro faticoso e miserabile degli anni, vale a dire la continuità “omogenea e vuota” del tempo dei vincitori (in particolare quello degli orologi del tempo capitalista). Mentre Marx riteneva che prendere a modello Roma nel 1789 fosse un'anticaglia ingombrante sull'autostrada della rivoluzione, Benjamin percepiva al contrario un accordo segreto con i vinti del passato che, al di là delle epoche, comunicavano una forza inebriante alle rivoluzioni dell'*ora*. Perché andrebbe diversamente con la Comune?

È vero che, a una prima lettura, questo *Konvolut* lascia scettici, o delude. Bisogna scavare arrischiando un'interpretazione – come cerchiamo di fare – per estrarne una posta in gioco piú ampia. In apparenza, Benjamin vi riprende tutte le critiche marxiste rivolte alla Comune; e per giunta senza citare *La guerra civile in Francia* (1871), celebre relazione di Marx per il

¹³ PW, p. 40.

¹⁴ *Ibidem*. Sull'immaginario di Rimbaud, cfr. S. Murphy, *Rimbaud et la Commune. Microlectures et perspectives*, Paris, Garnier, 2010. Cfr. anche K. Ross, *Rimbaud, la Commune de Paris et l'invention de l'histoire spatiale*, Paris, Les prairies ordinaires, 2013.

Consiglio generale della prima Internazionale, che, pur criticando gli errori strategici degli insorti, ne esaltava tuttavia il coraggio, la determinazione e le misure sociali¹⁵. La prima citazione, per esempio, deplora che i proletari mancassero di una piena coscienza delle loro condizioni per poter realizzare il loro disegno, continuamente parassitato dalle piante esuberanti della borghesia (k1,1). Si possono indovinare, tra questi vegetali ingombranti, il «sogno ingenuo per i suoi aspetti da esposizione universale» del comunardo G. Courbet, citato più avanti (k2a,6): i sogni di uguaglianza sarebbero dunque parassitati dalle classi dominanti, che tentano di separare e soggiogare gli operai con la magia delle loro fantasmagorie industriali, versione teatrale della loro menzogna di un'associazione armoniosa tra capitale e lavoro¹⁶. O ancora l'illusione di continuare la lotta insieme alla borghesia (k2a,1), con le stesse parole d'ordine del 1789, illusione che suscita il furore di Ibsen, che Benjamin ritiene più consapevole dei capi della Comune (k3a,3). Una citazione di Engels, riportata dal suo biografo, Gustav Mayer, parafrasata negli *exposés* del 1935 e del 1939¹⁷, lamenta che nessuna teoria della rivoluzione abbia loro mostrato il cammino, aggiungendo che il tentativo di Marx di rendere coscienti i loro obiettivi inconsci era perciò giustificato (K3a,1). Si rimpiange perfino che i consigli di strategia militare di Marx non siano pervenuti, attraverso Engels, ai capi della Comune (k3,2). Questa impressione di diletterantismo nella lotta è rafforzata dal riferimento all'appello disperato del vecchio giacobino Delescluze («Spazio al popolo, ai combattenti a braccia nude» in k3,1), al sentimentalismo per il buon vecchio quartiere dove ci si prepara a morire (k4,5), al rimpianto per il mancato uso della rete sotterranea (k1a,1). Infine, alla Comune non si perdona l'errore che molte volte gli è stato rimproverato in seguito: non aver toccato i due miliardi della Banca di Francia, i «veri ostaggi», secondo Marx. (k4,1).

1831-1871: il passato di un'illusione?

Da tutto ciò deriva l'impressione che l'insurrezione del 1871 non era abbastanza «preparata scientificamente», mentre la borghesia invece lo era (k3,1); che i comunardi si cullavano nell'illusione di essere sostenuti dalla borghesia repubblicana, mentre questa «non ha mai condiviso un tale errore»¹⁸; che gli insorti credevano ingenuamente che l'entusiasmo e la passione rivoluzionaria potessero far trionfare i loro «diritti sociali», per altro continuamente

¹⁵ Cfr. K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto, testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi*, Roma, Alegre, p. 110 ss.

¹⁶ Cfr. M. Berdet, *Le chiffonnier de Paris. Walter Benjamin et les fantasmagories*, Paris, Vrin, 2015.

¹⁷ PW, p. 18 e PW, p. 40.

¹⁸ PW, p. 18.

intralciati dai filantropi (e questo malgrado l'apparente generosità di questi ultimi, spesso solo un paternalismo di comodo)¹⁹. W. Benjamin giunge fino a datare, negli *exposés* del 1935 e 1939, la sequenza di queste illusioni: dal 1831 fino al 1871, vale a dire dalla rivolta degli operai della seta di Lione – il loro soprassalto di rivolta dell'agosto 1834 fu represso nel sangue da Thiers (replicando, quattro mesi più tardi, il massacro compiuto contro le famiglie operaie della via Transnonain a Parigi, il 15 aprile)²⁰ – fino alla Comune di Parigi, che finisce nella «Settimana di sangue» comandata dallo stesso Thiers, con una strategia militare simile. In altri termini: dalla rivoluzione vittoriosa del luglio 1830, che ha definitivamente installato al potere la borghesia (e ciò grazie alla moltitudine che l'ha sostenuta), fino alla vigilia della Terza Repubblica, grazie alla quale essa consolida la sua supremazia (massacrando quella stessa moltitudine). Durante tutto questo tempo la borghesia non ha mai smesso, secondo un'ammissione che Benjamin estrae dai suoi stessi giornali degli anni 1830, di comportarsi «nelle sue fabbriche manifatturiere come i proprietari di piantagioni con i loro schiavi»²¹. Essa si è impadronita di diritti che ha negato agli operai, escludendo dal voto tre milioni di lavoratori nomadi, che non potevano permettersi il lusso di risiedere per tre anni di seguito nello stesso luogo, soffocando la libertà di stampa, sopprimendo i diritti municipali, proibendo ogni associazione di più di venti persone, vietando società e cooperative – impedendo in effetti ogni genere di solidarietà. Tutte cose che i Comunardi, nel momento dell'azione e inebriati dal loro entusiasmo, avrebbero disgraziatamente «dimenticato».

Ciò detto, non si dovrebbe passare sotto silenzio il rovesciamento di prospettiva operato da Benjamin – che scrive, da «storico materialista», sotto la Terza Repubblica francese. Per il discorso allora prevalente, è la Comune (e non la borghesia repubblicana) che ha spinto l'illusione troppo lontano: illusione di una classe operaia capace di auto-organizzarsi in una specie di «repubblica delle officine» sognata per tutto il secolo; e illusione di una costituzione politica degna del 1792-1793 per proteggerla. L'immaginario repubblicano, spaventato dalla «questione sociale» proietta lo spettro del Terrore (1793-1794) sull'organizzazione comunale del 1871, deformando l'intersezione (*telescoping*) di date della prospettiva proletaria nell'appropriazione delle esperienze del passato: ogni volontà popolare di prendere in mano il proprio destino senza passare per autorità riconosciute sarebbe condannata al rischio di finire in un'«orgia di potere, di vino, di donne e di sangue» (k4,8), o quanto meno in misure irresponsabili. È proprio questa costruzione repubblicana che, secondo Benjamin, ha ingannato la Comune – e forse nutre ancora le illusioni dei movimenti sociali francesi degli anni trenta del Novecento.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ PW, p. 902.

²¹ PW, p. 18.

Un passato che spera

La Comune, vittima delle sue illusioni? Troppo passionale e non abbastanza scientifica? Alcuni frammenti resistono tuttavia a questa lettura, ispirata da un materialismo dialettico più dogmatico di quello di Marx, e che sarebbe sorprendente da parte di un marxista eterodosso come Benjamin. In k1,4 per esempio egli suggerisce una relazione tra la rivoluzione e la letteratura popolare (*de colportage*). Ci ritorneremo, ma notiamo subito che l'osservazione lapidaria del filosofo è del tutto in contrasto con la citazione che la precede in k1,2: essa è tratta da un giornale politico, intitolato in stile militare «Parola d'ordine», che nel maggio 1871 critica la cattiva politica che il popolo insorto fa ispirandosi a cattivi romanzi: l'entusiasmo letterario impedirebbe in certo senso il progresso scientifico della rivoluzione.

Alcune citazioni sono riportate per essere smentite, o almeno criticate, o invertite di senso? Alcune già subiscono in parte questo trattamento nel modo stesso in cui avviene la citazione. Prenderò come esempio solo la prima (k1,1), tratta da un testo di F. Mehring, sorprendente da questo punto di vista; essa può dare ai lettori un'idea del modo di lavorare di Benjamin dietro le citazioni che essi leggeranno, cercando di restituire almeno in parte la densità di questa materia – la massa enorme di citazioni – lavorata a scalpello dal lavoro quotidiano del ricercatore. Se consideriamo l'originale citato da Benjamin, si rimane colpiti da quel che egli ha tagliato. I passi esclusi, indicati come d'uso da punti di sospensione tra parentesi, riguardano tutti la teleologia del materialismo dialettico, che egli non poteva accettare e che considerava probabilmente come l'introduzione dell'ideologia borghese del progresso in un materialismo che – secondo lui – doveva a essa resistere. F. Mehring, socialdemocratico tedesco, afferma che niente può sostituire la coscienza chiara del proletariato «nel corso del progresso storico»²². Benjamin taglia questa precisazione. Il socialdemocratico dice che il proletariato, a differenza della borghesia che lavora solo per se stessa, realizzerà una rivoluzione per il bene della maggioranza «non appena se ne daranno le condizioni storiche». Benjamin cancella questo inciso. L'autore citato, infine, ha scelto di concludere il suo paragrafo ricordando le «circostanze propizie», che avrebbero potuto portare la Comune al successo? Inaccettabile: Benjamin ritiene che questo passo rafforzerebbe l'idea di una teleologia storica del «momento propizio» e taglia, stavolta senza nemmeno indicare il taglio. Il filosofo sottrae così alla citazione la teleologia storica di cui è impregnata. Ma non può farlo fino in fondo, senza far crollare la sintassi – e ciò che prima rendeva incerta la nostra interpretazione appare ora come la stigmata dell'ideologia del progresso, incrostata nella malta del testo marxista. La scienza della «maturità» della situazione in rapporto al processo storico – in fondo una pseudo-scientificità, di cui la citazione resta prigioniera – non

²² F. Mehring, *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Berlin, Dietz Verlag, 1980, pp. 391-395.

corrisponde dunque né al pensiero di Benjamin, né forse a quello che davvero lo interessa in questa citazione (perché se avesse avuto solo l'intenzione di criticarla, avrebbe evidentemente conservato la retorica progressista)²³. In realtà, la sua attenzione potrebbe essere stata suscitata dalla frase che fa da introduzione, fuori campo ma ben presente allo spirito dell'autore: «Il proletariato cosciente di essere una classe ha un vantaggio su tutti gli altri partiti: esso consiste nel fatto che nuove forze crescono continuamente a partire dalla storia del suo passato e aiutano a portare a buon fine la lotta nel presente e a costruire, in tal modo, il nuovo mondo del futuro». La citazione utilizzata da Benjamin sviluppa questa osservazione e con i suoi tagli egli cerca di liberarla dalla freccia opprimente del tempo (che in effetti non è un presupposto necessario della frase appena citata): il passato trabocca sempre più di forze rivoluzionarie, quelle delle rivoluzioni fallite e delle speranze tradite. Il suo rapporto al presente non si iscrive nell'orizzontalità temporale dello sviluppo dei rapporti di produzione, ma in una verticalità insorgente che riattiva la collera e i desideri passati, soffocati, rimossi. 1789, 1793, 1830, 1831, 1834, febbraio 1848, giugno 1848, 1871, forse giugno 1936 (e potremmo continuare per noi, sempre a Parigi: maggio 1968, dicembre 1995, marzo 2016): in questa successione di date si esprime qualcosa, che non deriva tanto dallo sviluppo continuo di un'armonia tecnica, economica o politica, quanto piuttosto dall'insorgere sempre rinnovato, talvolta realizzato nella costituzione, del desiderio di giustizia sociale. Quando a metà degli anni Trenta Benjamin ricopia quella citazione, lo interessa la possibilità di mobilitare – nel momento di ascesa del fascismo e della difficoltà della sinistra a contrastarlo – una forza contenuta nel passato (1871); così come la Comune traeva la sua forza dal 1793 (k1,3), e cioè dai risultati della rivoluzione del 1789, al di là dei continui tradimenti delle sue promesse originali: una nuova costituzione, nuovi diritti per l'umanità; libertà, uguaglianza, fraternità – quest'ultima intesa come diritto di associazione e di cooperazione senza passare attraverso un padrone, diritto che la Comune non ha esitato un istante a concedersi.

Letteratura popolare (colportage²⁴) e rivoluzione

È possibile che per W. Benjamin le passioni abbiano una vocazione rivoluzionaria, con grande scandalo di F. Mehring o di altri autori marxisteggianti

²³ Questa non è una critica del “momento decisivo” nel senso politico del termine. Benjamin nota spesso che le rivoluzioni arrivano «o troppo presto, o troppo tardi» nel XIX secolo (e, cosa non incompatibile, che in ogni istante può aprirsi la porta per lasciar entrare il messia delle rivoluzioni sociali), ma questo non ha niente a che vedere con una configurazione storica globale legata all'evoluzione dei mezzi di produzione.

²⁴ Traduciamo d'ora innanzi *colportage* o *litterature de colportage* con “letteratura popolare”, preferendo questo termine a “letteratura d'appendice” o “diffusione di notizie” (*ndi*).

per i quali esse dovrebbero lasciare il posto a una «chiara coscienza di sé» e dei «compiti da realizzare». Non fanno parte anch'esse – come coraggio, astuzia, ironia – della tenacia e della fedeltà di fronte alle lotte del passato, di quella cultura degli oppressi capace di sovvertire quella degli oppressori?²⁵

Riprendiamo – a questo proposito – l'annotazione enigmatica sul legame tra rivoluzione e letteratura popolare, della quale Benjamin dice in altro luogo che essa è «*contemporaine de tout le monde*»²⁶ come la moda. La letteratura popolare era venduta di porta in porta (*colportée*) da strilloni da strada, di cattiva reputazione presso i borghesi, i quali la intendevano come un cedimento morale di tonalità rabelaisiana (essa nacque effettivamente sulla scia delle novelle burlesche, dei giocolieri e delle farse). Almanacchi e raccolte di Natale, racconti piccanti (*gauloiseries*) o moralistici, pornografia²⁷ e profezie, lamentazioni e libretti di canzoni, trattati “scientifici” e ricette della nonna: si trovava di tutto in questa letteratura dai titoli allettanti, come *Cronache di Gargantua*, *Vite di sant'Agostino* (sic!), *Bonhomme Misère*, *Calendari del pastore*, *Il diavolo zoppo* e altre *Danze macabre*. Pieno di brio canzonatorio, lo stile di questa letteratura censurata sotto il Secondo Impero a causa dei suoi effetti incontrollabili sul popolo, verrà resuscitato dalla Comune in diversi giornali popolari, per esempio nel *Père Duchêne* che moltiplica le «Grandi Collere» contro «i qualunqueisti proprietari» e l'ingranaggio del capitale (che ci ha «fottuto per tanto tempo» – e conclude sempre scuotendo così il suo lettore: «Il governo sei tu, coglione!»). Tuttavia la citazione scelta da Benjamin in k1,2, secondo lui molto importante per il legame tra letteratura popolare e rivoluzione, tende piuttosto ad adottare un punto di vista spregiativo, che critica la confusione tra estetica e politica, e mette in dubbio che si possano usare immediatamente *Agnès de Méranie* o *Il cavaliere di Maison-Rouge* (quello di Dumas) per fare politica o emanare decreti. La letteratura popolare è un freno per la coscienza rivoluzionaria?

Benjamin ha scritto più volte sulla letteratura popolare. Nel suo saggio sul surrealismo, per esempio, celebra A. Breton perché – inserendo fotografie nel suo *Nadja* – ne ha riscoperto l'«intensità originale», inebriante e rivoluzionaria, che ha per lui un potere simile a quello liberato dalle case trasparenti e dalle porte aperte²⁸. Oltre che nelle note su Baudelaire, che rinviano al lavoro sui *passages* e in un breve riferimento in un testo sulla letteratura infantile dimenticata²⁹, Benjamin ne parla di nuovo nei protocolli sulle esperienze da haschich fatte coi suoi amici – soprattutto con E. Bloch – integrati più tardi ai faldoni del lavoro su Parigi. In pieno stato di ebbrezza,

²⁵ Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 25.

²⁶ W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, Band 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, p. 1211.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 1024, dove Benjamin ne parla.

²⁸ GS2, p. 301.

²⁹ GS2, p. 301 e GS3, p. 19.

Benjamin percepisce un'affinità nascosta tra «l'intenzione della letteratura popolare» e «la più profonda intenzione teologica», rivelando la verità «stanca e appassita» della seconda in ciò che può esserci, apparentemente, di più «ottuso e volgare» nella prima: il fatto che il mondo sia sempre lo stesso³⁰. In altre parole, la letteratura popolare, facendo ruotare intorno al lettore figure storiche e raccontini d'ogni genere, recupera una verità teologica (e cioè un desiderio più che umano di giustizia sociale), che il filosofo vorrebbe mettere al servizio della rivoluzione: il mondo si ripete, ma ora basta, bisogna finirla. Quando E. Bloch riferisce la stessa esperienza, non a caso ritorna su questa immagine del mondo che ribatte sui suoi passi, girando intorno al drogato – a parte il fatto che qui è il soggetto (Benjamin stesso) a comandare il movimento. Nello stesso testo, Benjamin nota che è possibile passare da questa esperienza magica individuale ad un'esperienza politica e razionale collettiva³¹. Come un Blanqui liberato per un attimo dalle fantasmagorie dell'eterno ritorno (quasi che i suoi sosia smettano di ripetere all'infinito nell'universo la sua prigionia al Fort du Taureau durante la Comune³²), il popolo potrebbe ispirarsi all'ebbrezza vorticoso delle immagini della letteratura popolare per impadronirsi di ciò che vi è di assolutamente unico nella sua costellazione storica, «e che mai non ritorna»³³?

Invece di rifiutare le passioni e l'ebbrezza popolare in nome della scienza della storia, correndo anche il rischio del *kitsch*, che talvolta egli giudica indispensabile (Topolino meglio di Picasso!), Benjamin vorrebbe integrare alla considerazione marxista della rivoluzione i desideri popolari, che si sono rifugiati in seno agli ambiti più profani. Egli valorizza un certo "materialismo antropologico" francese e tedesco come correttivo al "materialismo dialettico": Fourier, Rimbaud e Breton o Büchner, Jean Paul e Nietzsche restituiscono al collettivo quella "carne" (*Leib*), che è forse assente nei testi "scientifici" di Marx ed Engels e certamente lo è in quelli "metafisici" e "didattici" di Vogt, Plekhanov e Bucharin. Tra i materialisti antropologici tedeschi Benjamin cita anche, come appartenente alla letteratura popolare, il poeta e teologo J. P. Hebel, autore di un calendario pieno di aneddoti, storielle e racconti umoristici, scritto in dialetto. Anche la barricata, che non ha un vero significato militare alla fine del XIX secolo, si raccorda a questa tradizione di materialismo antropologico, un po' messa in ombra dal materialismo scientifico: sotto il sole di luglio del 1830, Fourier la considera come l'esempio stesso di un «lavoro non salariato, ma appassionato»³⁴, cioè quello che egli sogna per la sua comune nel falansterio. Quando Benjamin

³⁰ W. Benjamin, *Opere complete*, vol. VI, Torino, Einaudi, 2004, p. 74.

³¹ Ivi, p. 94.

³² Su questo cfr. M. Berdet, *Fantasmagories du capital. L'invention de la ville marchandise*, Paris, Zones/La découverte, 2013, pp. 148-153.

³³ PW, p. 699 (S1,3).

³⁴ PW, p. 198 (E9a,9).

pone in primo piano la barricata, lo fa per valorizzare questa dimensione simbolica: così la barricata del 1871 recupera tutto l'immaginario delle barricate del secolo e si carica della quantità di desiderio accumulato in esse, al punto d'intersezione fra una teologia e una letteratura popolare animati dalla stessa passione per la giustizia, di fronte all'eterna ripetizione delle stesse ineguaglianze sociali.

Parigi, capitale del fronte popolare

Il 24 maggio 1936, Léon Blum, socialista, e Maurice Thorez, comunista, si recano al Muro dei federati, al Cimitero del Père-Lachaise. Seguiti da circa centomila manifestanti, commemorano le migliaia di morti della Comune di Parigi. Il Fronte popolare, unione delle sinistre contro il fascismo, aveva da poco vinto trionfalmente le elezioni legislative e si sentiva erede del 1871. La Sezione francese dell'Internazionale operaia (Sfio) di Blum, il partito comunista di Thorez e il partito radicale (in effetti centrista) di E. Daladier, si erano uniti per combattere l'ascesa delle leghe fasciste e in particolare l'agitazione sovversiva provocata dall'Action Française e dalle Jeunesses Patriotes, esaltate dall'arrivo al potere di Hitler nel 1933. La sinistra approfitta allora dello slancio popolare dei grandi scioperi del maggio-giugno 1936, che piega il padronato e esita ancora alle soglie della rivoluzione. In giugno Léon Blum può formare il suo governo. E il 14 luglio 1936 il Fronte popolare sfila per le vie di Parigi, celebrando il 1789, come continuerà a fare ossessivamente.

Walter Benjamin vive allora a Parigi. Egli commenta il corteo con il suo amico Fritz Lieb, un socialista antifascista, che aveva cercato di realizzare un "fronte popolare" tedesco; senza mezzi termini esprime diffidenza verso il «feticcio della maggioranza di sinistra»³⁵ che vede sbandierato sotto i suoi occhi; riconosce le «illusioni derivate dal culto della Grande Rivoluzione o che creano – piuttosto – questo culto»³⁶, ma non osa formulare la sua sfiducia di fronte a una alleanza benvenuta. Nonostante tutto essa è riuscita a sconfiggere, almeno temporaneamente, l'estrema destra in Francia, a differenza da quel che è accaduto in Germania.

Il filosofo sostiene la lotta antifascista. Egli non ha partecipato agli avvenimenti del 1934, che però egli ricorda nella sua corrispondenza «come estremamente interessanti da seguire»³⁷: il 6 febbraio 1934, l'Action Française aveva tentato di prendere la testa di una manifestazione antiparlamentare; il

³⁵ Lettera a F. Lieb del 9 luglio 1937, in W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, Torino, Einaudi, 1978, p. 327.

³⁶ Lettera a Horkheimer del 13 ottobre 1936. In W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995/2000.

³⁷ Ivi, lettera a Gretel Adorno del 10/11 febbraio 1934.

9, partiti e sindacati di sinistra avevano risposto ad essa con una contromanifestazione; Louis Aragon aveva mobilitato, per il Pcf, gli intellettuali dell'Associazione degli scrittori e artisti rivoluzionari (AEAR), mentre l'etnologo socialista Paul Rivet, il fisico comunista Paul Langevin e il filosofo Alain, vicino al partito radicale, formavano quello che sarebbe divenuto, il mese seguente, il Comitato di vigilanza degli intellettuali antifascisti (CVIA); e il 12, lo sciopero generale riuniva una folla, che ben presto avrebbe portato al potere il Fronte popolare. Benché l'emigrato, nonostante la sua amicizia con numerosi intellettuali antifascisti di quegli anni (e in particolare con l'editrice Adrienne Monnier), non partecipi a questo movimento, egli tuttavia prende parte attiva all'Istituto per lo studio del fascismo, fondato da coloro che si trovavano nella sua stessa condizione nel 1933, inviando il testo di una conferenza che egli intendeva leggere nel corso di un incontro pubblico dell'aprile 1934³⁸. L'epigrafe della conferenza, che cita uno dei fondatori, nel 1932, di «Marianne», giornale culturale di sinistra moderata, testimonia del suo interesse per le riviste francesi dell'epoca, e della sua volontà di confrontarsi con esse. Nel faldone sulla Comune, egli cita una rivista piú combattiva, quella comunista dell'AEAR, fondata da Paul Vaillant-Couturier nel 1933 e diretta da L. Aragon e P. Nizan: una rivista che si intitola, non a caso, «Commune», in cui Aragon elogia non soltanto Rimbaud convertito alla Comune, che canta la donna proletaria piuttosto che la Marianna repubblicana (K1a,2), ma anche altri intellettuali, tra «i migliori elementi della borghesia», che la Comune aveva attirato dalla sua parte, in modo simile a quel che tentava di fare la sinistra degli anni Trenta di fronte alla marea del fascismo. Questa era la strategia di una terza rivista, che Benjamin cita due volte (k2a,6 e k3,1): «Vendredi», settimanale piú radicale di «Marianne» ma che, pur avendo Nizan tra i suoi collaboratori regolari, non segue la linea sovietica della «Commune».

«Vendredi» è impegnata fin dal 1935 in una lotta culturale a favore del Fronte popolare e cerca, interpellando pubblicamente tutti gli intellettuali antifascisti, non importa se comunisti, socialisti, radicali o cattolici, di unirli alla causa. L'emigrato tedesco si entusiasma per questa lotta, che egli giudica molto importante perché, da una parte, rende pubblica la fine della «fobia comunista» anche tra i liberali, e – d'altronde – rivela il «criptofascismo degli altri»³⁹. Tuttavia l'anno seguente, nel 1937, l'inflazione economica fornisce il pretesto per frenare il programma sociale della sinistra, su pressione del padronato, con cui il governo e i sindacati avevano concluso degli accordi per porre termine agli scioperi del 1936 (accordi di Matignon). Niente piú riduzione dell'orario di lavoro, aumento dei salari e ferie pagate! Il governo protegge i crumiri e le assemblee operaie che occupavano le fabbriche sono

³⁸ Si tratta dell'*Autore come produttore*, in W. Benjamin, *Opere complete*, vol. VI cit. p. 43 ss.

³⁹ Lettera ad A. Cohn del 26 gennaio 1936. In W. Benjamin, *Gesammelte Briefe* cit.

sgomberate *manu militari* dalla polizia, la quale simpatizza con le milizie fasciste, che agitano lo spettro delle “incendiarie” (*petroleuses*)⁴⁰ ritornate dal 1871 per incendiare Parigi. Benjamin commenta lapidariamente: «La speranza in un miglioramento è rimandata; ma ciò che invece non si fa attendere è il rialzo del costo della vita»⁴¹.

La politica del Fronte popolare da allora sembra solo un insieme di promesse tradite, mentre il livello di «Vendredi», agli occhi del rifugiato tedesco, si abbassa man mano che le masse che la sostenevano cambiano posizione: le sinistre «sono tutte fissate unicamente sul feticcio della maggioranza “di sinistra” e non le disturba affatto che essa pratichi la politica con cui la destra provocherebbe delle insurrezioni»⁴². Il grande partito “della sinistra” (per riprendere le virgolette di Benjamin) precipitando in un idealismo astratto man mano che perde il sostegno dei lavoratori, si isola in un monologo sul culto della Grande Rivoluzione e si sciacqua la bocca con l’alta cultura per il piccolo uomo del popolo. Ormai più mistica che politica, la rivista «Vendredi» soccombe al culto della personalità e del genio, che dovrebbero affascinare la moltitudine, un disonesto processo di restaurazione dell’*aura*, condannato fermamente nell’*Opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, scritta e ripresa tra il 1935 e il 1939⁴³. Nel frattempo il comunista Aragon opera, in «Commune», la sua «Grande svolta» verso l’implacabile realismo sovietico, sconfessando il suo ribellismo giovanile “alla Rimbaud”. Il fragile cuore di Benjamin, che un tempo aveva battuto così forte, alla fine degli anni Venti, leggendo il *Paysan de Paris*, preferisce, contro Aragon, riprendere il percorso surrealista interrotto⁴⁴. Egli esprimerà ben presto la sua disperazione perché «i politici nei quali avevano sperato gli oppositori del fascismo giacciono a terra e confermano la loro sconfitta col tradimento della loro stessa causa»⁴⁵.

L’interesse di Benjamin per la Comune si deve dunque collocare nel contesto della fine degli anni Trenta. Ancora una volta, il popolo ha creduto che ci si potesse fidare degli elementi più illuminati della borghesia per completare la rivoluzione del 1789. E ancora una volta il feticcio del 1789 è servito da trucco per eludere i diritti del proletariato e preservare i privilegi del padronato. Si può leggere del resto l’abbozzo di un inganno supplementare nelle note del faldone: quello di una “guerra di razze”, simile a quella annunciata da Marx nel suo testo sulla Comune. Benjamin ci ha pensato quando ha citato l’ironia feroce ma visionaria di Blanqui sulla «razza tedesca segnata

⁴⁰ Le comunarde accusate di incendiare Parigi durante gli ultimi giorni della Comune (*ndt*).

⁴¹ Lettera a F. Lieb del 9 luglio 1937, in W. Benjamin, *Lettere 1913-1940* cit. p. 327.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cfr. M. Berdet, *Walter Benjamin. La passion dialectique*, Paris, Colin, 2014, pp. 205-243.

⁴⁴ PW, p. 601 (N3a,4).

⁴⁵ W. Benjamin, *Sul concetto di storia* cit., p. 37.

dal sigillo della predestinazione» (K4,2) – e cioè sulla Germania di Bismarck con la quale Thiers aveva trovato un'intesa perfetta per schiacciare l'insurrezione – e quelle altre parole su «Parigi, Babilonia usurpatrice e corrotta» (*ibid.*), che fanno pensare alla rappresentazione che i reazionari daranno della Comune? Certo è che i potenti avevano saputo assai bene distruggere la solidarietà nascente tra operai francesi e tedeschi, solidarietà che era stata capace in alcune occasioni di rivolgersi contro i rispettivi governi durante il XIX secolo (e che Benjamin aveva valorizzato, strappando i “tedeschi” rivoluzionari all'oblio); e avevano anche saputo trasformare l'insoddisfazione popolare in odio per lo straniero e per l'altro, come succede con molto successo anche oggi.

Le «bornes maudites»

I frammenti estratti dalle riviste degli anni 1935-1936 testimoniano insomma della ripetizione demoniaca della stessa situazione di ingiustizia sociale e di oblio delle sue cause. I comunardi ne avevano preso coscienza, concependo il progetto terribile, sottolineato da Benjamin, di erigere una «stele di memoria maledetta» (*Borne Maudite*) nell'angolo di una piazza (cfr. k2,1): rafforzando in certo senso il progetto sostenuto da Courbet di abbattere la colonna Vendôme, monumento di barbarie (k2a,5), questo spazio avrebbe ricordato più esplicitamente la “storia infernale” della ripetizione della repressione, a partire dal Primo Impero, una storia che fa continuamente abortire, malgrado le promesse, il dispiegarsi di una democrazia sovrana.

Si tratta in realtà di un progetto intitolato: «*Les bornes maudites*. Storia infernale dell'Impero. Progetto di monumenti espiatori da costruire per la vergogna dei malfattori dell'umanità» e che enumeri (in maiuscolo nell'originale) gli «individui votati alla MALEDIZIONE e al DISPREZZO dei cittadini, all'ODIO e all'esecrazione dei popoli, all'OBBROBRIO e all'INFAMIA delle generazioni future, insomma al BIASIMO universale»⁴⁶. Questa maledizione universale riguarda ministri, consiglieri e militari, magistrati, prefetti e funzionari, giornalisti, intellettuali e giudici, ma anche scudieri, aiutanti di campo e altri «reggicoda ufficiali»⁴⁷ o ancora semplici cortigiani, partigiani e simpatizzanti del Secondo Impero. Essa non risale solo fino al Primo Impero, ma ricorda anche il massacro degli operai della seta nel 1834, quello della via Transnonain, e non risparmia Bismarck e il suo monarca. La sulfurea litania conclude così: «Può essere dura da ammettere e difficile da dire» ma «istruiti ormai dal *Passato* e forti nel *Presente*, diviene infine più facile organizzare un

⁴⁶ *Mémoires de Monsieur Claude, Chef de la police de sûreté sous le Second Empire*, Jules Rouff et C. éditeurs, sans date, vol. I, p. 775.

⁴⁷ In francese *porte-cotons*, servitori del re che lo assistevano in bagno durante le sue funzioni corporali (*ndt*).

Futuro, nel quale non si vedranno più queste estreme distorsioni sociali», che pongono i ricchi al di sopra delle leggi, facendo lavorare gli altri come schiavi. Si mantiene così il ricordo delle oppressioni passate a vantaggio di una nuova organizzazione sociale: pur conservando nella memoria la continuità dell'oppressione (momentaneamente spezzata), viene ricordata la discontinuità di una fedeltà (momentaneamente ininterrotta) a una *Libertà* (che "spaventa" i partigiani dell'ordine), un'*Eguaglianza* (che essi «non vogliono») e una *Fraternità* (che essi «non praticano affatto»), capaci di fondare quella «Società comune» sempre minacciata dallo spirito di caserma e dall'intervento della polizia. La breve citazione di Benjamin che si riferisce a questo progetto rinvia in fondo al radicalismo teologico del suo programma politico – che la Comune fu sul punto di realizzare: trasformare il continuo (il dolore) in discontinuo, e convertire il discontinuo (la felicità) in continuo⁴⁸.

In mancanza di queste steli della memoria (*bornes*), i comunardi, accerchiati dai versagliesi sotto lo sguardo complice dei Prussiani, inseguiti fin nelle catacombe, fucilati in un vicolo cieco del Père Lachaise avevano bruciato la Parigi monumentale di Haussmann, mostrando col fuoco che essi si consideravano come l'antitesi vivente del Secondo Impero, dei suoi fasti e del suo autoritarismo.

Un fiore tropicale

Ma la ramaglia parassita della borghesia non riesce sempre a soffocare il fiore dell'associazione libera e ugualitaria. La sequenza 1831-1871 non è solo quella delle illusioni e degli inganni e Walter Benjamin si entusiasma alla lettura di un'opera sugli sviluppi dell'associazionismo – opera che insiste sulla ripresa, durante la rivoluzione troppo spesso dimenticata del 1848, di esperienze operaie realizzate nello spirito del 1789-1793. Per i suoi faldoni (in questo caso il faldone "a"), e cioè per il suo libro futuro, egli ne trae – come da un vegetale prezioso – questo passo, che comunica segretamente con lo schiudersi della solidarietà comunalista nel 1871: «C'è una pianta tropicale che conserva per anni un aspetto insignificante e non arriva a fiorire; finché ad un tratto si avverte un'esplosione, come una schioppettata, e dopo pochi giorni da quel misero arbusto s'innalza un fiore gigantesco, stupendo, la cui crescita e il cui sviluppo si possono percepire a vista d'occhio. Altrettanto povera e avvizzita se ne stava la classe operaia in un angolo della società, finché si avvertì l'esplosione della rivoluzione di febbraio. Allora da un piccolo, insignificante alberello sbocciò un fiore gigantesco e questo fiore, colmo di linfa e di vita, pieno di bellezza e di importanza, si chiamò l'Association»⁴⁹.

⁴⁸ PW, p. 611.

⁴⁹ S. Engländer, *Geschichte der französischen Arbeiter-Assoziationen*, Hambourg 1864,

L'associazione era allora la cellula comunale: la cooperazione reciproca degli operai per l'organizzazione del lavoro e la divisione del suo prodotto, «da ciascuno secondo i suoi mezzi, a ciascuno secondo i suoi bisogni», secondo la formula che aveva attraversato il secolo. Nell'aprile 1871, la repubblica universale, democratica e sociale della Comune di Parigi, democraticamente eletta (mentre la vecchia amministrazione comunale fuggiva a Versailles), e i cui rappresentanti, pagati come i lavoratori, erano revocabili in ogni momento, conservava nella memoria questa fioritura – anche se in una memoria del tutto involontaria (nel senso proustiano), quella che animò anche i collettivi che occupavano le fabbriche nel maggio-giugno del 1936. Tra le misure sociali decise dalla Comune, c'era il divieto per i padroni di ridurre il salario operaio quale che fosse il pretesto, e quanto alle fabbriche e ai lavoratori che essi sabotavano, chiudevano o costringevano alla disoccupazione, fu stabilito l'obbligo di consegnarli alle associazioni operaie, cooperative e libere, che allora si sviluppavano. Quando nel 2016, un governo francese sedicente “socialista” e “repubblicano”, senza rispettare le procedure democratiche, promulga una legge che colpisce i diritti dei lavoratori, quando – da Parigi a San Paolo – l'oligarchia mondiale del XXI secolo si organizza per deformare le costituzioni nel proprio interesse, la resistenza può ancora attingere forza dalla memoria delle lotte del passato, al di là di tutti i grandi “progressi” e altre minute “crescite”, di cui – ci viene promesso – il presente è pieno per l'avvenire, quando l'inflazione sarà scomparsa.

MARC BERDET

citato in PW, p. 884.

LA POLITICA OLTRE LA FORMA.
SULLA CAPACITÀ ISTITUENTE
DELL'ORGANIZZAZIONE COMUNISTA

In realtà però lo Stato non è che una macchina per l'oppressione di una classe da parte di un'altra, e ciò nella repubblica democratica non meno che nella monarchia; e nel migliore dei casi un male che viene lasciato in eredità al proletariato riuscito vittorioso nella lotta per il predominio di classe e i cui lati peggiori non potrà fare a meno, subito, di eliminare nella misura del possibile, come fece la Comune, finché una nuova generazione, cresciuta in condizioni sociali nuove, libere, non sia in grado di scrollarsi dalle spalle tutto il vecchiume dello Stato. Friderich Engels

Da un punto di vista storico-politico, le riflessioni che seguono si strutturano come una lettura a ritroso di due insorgenze specifiche nella lotta di classe che muove la guerra civile europea nel XIX secolo, dal movimento comunista che si istituzionalizzò a Parigi tra il marzo e il maggio del 1871, alla pubblicazione del programma della Lega dei comunisti pochi giorni prima della rivoluzione del febbraio 1848. Da un punto di vista storico-filosofico, queste pagine pongono a tema la *forma* politica o, meglio, il suo oltrepassamento, come fulcro concettuale dell'indirizzo che Karl Marx rivolge al Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori il 30 maggio 1871¹, per poi ritornare ad analizzare quale sia il concetto di politico operante nel *Manifesto del partito comunista*². Da un punto di vista filosofico-politico, infine, l'intento è quello di pensare la trasformazione e il problema della sua organizzazione a partire dall'infrazione del chiasma soggetto individuale/soggetto collettivo – accecante riflesso della *rappresen-*

¹ K. Marx, *The Civil War in France. Address of the General Council of the International Working Men's Association* (1871), in *Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe*, 22.1, Berlin, Dietz Verlag, 1978, pp. 119-162; trad. it. *La guerra civile in Francia. Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori*, a cura di M. Vanzulli, in *Opere*, XXII, Napoli, La città del sole-Editori Riuniti, 2008, pp. 275-324.

² K. Marx-F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei* (1848), in *Marx-Engels Werke*, 4, 1959, pp. 459-493; trad. it. *Manifesto del partito comunista*, a cura di E. Cantimori Mezzomonti, in *Opere*, 6, Roma, Editori Riuniti, 1953, pp. 483-518.

tazione, centro logico, quest'ultima, della costellazione concettuale che configura la forma politica moderna³.

1. *La Comune oltre lo Stato: Gustave Lefrançais*

Porre a prodromo di una riflessione su alcuni specifici passaggi marxiani una rilettura dello studio del movimento comunalista condotto da Gustave Lefrançais⁴ – tra i fondatori di quella *Fédération jurassienne de l'Internationale* che si contrappose, nel 1872, al Consiglio generale di Londra diretto da Marx – potrebbe apparire forzato. Tuttavia il saggio di Lefrançais, redatto da esule in Svizzera subito dopo aver lottato sulle barricate durante la *Semaine sanglante*, ci offre una ricostruzione dell'esperienza della Comune – delle possibilità politiche che essa conteneva *in nuce* e che non si sono del tutto espresse – particolarmente efficace per poter rileggere le pagine marxiane dedicate a quegli eventi, ritrovando in esse l'attenzione per la trasformazione sociale innescata in quelle settimane dal proletariato parigino, e non solo per la sua conquista del potere politico. Lefrançais non ci offre una “storia immediata” della Comune parigina del 1871, quanto piuttosto una presa di posizione sui quei fatti, assunta da un testimone che ad essi ha contribuito partecipando all'organizzazione politica dell'insorgenza di una rivoluzione sociale.

L'idea di comunismo di Lefrançais è centrata sulla necessità dell'organizzazione politica dei bisogni attraverso *istituzioni prive di autorità sovrana*. L'abolizione dello Stato è per lui una delle istanze fondanti il movimento comunalista. In questa prospettiva va compresa la serrata critica di Lefrançais alla rappresentanza politica e al suffragio universale di tipo parlamentarista, vale a dire del dispositivo che permette di pensare come assolutamente priva di vincoli l'autorizzazione conferita dal soggetto individuale al soggetto collettivo.

I primi autoritari, vale a dire i sostenitori di un potere speciale che si esercita sulla totalità dei cittadini, sono stati i repubblicani, i quali credevano di aver evitato qualsiasi causa di conflitto dando all'universalità del popolo il diritto di eleggere i vari membri di questo potere. Essi dimenticarono che la sovranità collettiva si compone esclusivamente di sovranità individuali: queste ultime, pena la loro integrale scomparsa e quindi la messa in questione dell'esistenza stessa della prima, non possono essere delegate, essendo ogni delegazione un'alienazione. Essi dimenticarono, quindi, che la sovranità del popolo può essere garantita, *senza degenerare in una finzione deplorevole e pericolosa*, solo a condizione di ridurre il governo a un

³ Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Milano, FrancoAngeli, 2003.

⁴ G. Lefrançais, *Étude sur le mouvement communaliste à Paris, en 1871. Suivi de “La Commune et la Révolution”* (1874), a cura di J. Rougerie, Paris, Klincksieck, 2018.

semplice atto di amministrazione, composto di capacità specifiche, aventi null'altra funzione che quella di presiedere all'esecuzione delle misure di interesse pubblico, ciascuna per quanto sia di sua competenza⁵.

Nella sua minuziosa analisi delle istituzioni della Comune, Lefrançais è alla ricerca di pratiche di organizzazione della pluralità e della partecipazione politica di tipo federativo, in cui i funzionari sono condizionati da un vincolo di mandato sempre revocabile dai loro pari. Le istituzioni comunaliste dovrebbero essere organizzate rispetto all'*amministrazione* dei bisogni specifici della popolazione comunale, in modo tale per cui i cittadini non risulterebbero unidirezionalmente governati dalle istituzioni, ma parteciperebbero attivamente al loro funzionamento orientandone di volta in volta l'indirizzo. Il documento comunalista che maggiormente rispecchia la posizione di Lefrançais è il manifesto del *Comité des vingt arrondissements* redatto il 26 marzo:

L'autonomia della Comune garantisce la libertà al cittadino, l'ordine alla città e la federazione di tutte le comuni; essa aumenta, per reciprocità, la forza, la ricchezza, le opportunità e le risorse di ciascuna di esse, facendole beneficiare degli sforzi di tutti. È questa idea comunale perseguita sin dal dodicesimo secolo, affermata dalla morale, dalla legge e dalla scienza, che ha trionfato il 18 marzo 1871. Essa implica: la [...] più completa libertà di parola, di scrittura, di riunione e di associazione; il rispetto per l'individuo e l'inviolabilità del suo pensiero. [...]; il principio di elezione applicato a tutti i funzionari e ai magistrati; la responsabilità dei mandatari e, di conseguenza, la loro permanente revocabilità; il mandato imperativo, vale a dire la specifica limitazione del potere e della missione del mandatario⁶.

Il popolo della Comune di Parigi non è per Lefrançais un soggetto astratto, la cui realtà formale si ridurrebbe all'effetto di una rappresentazione, ma un'entità concreta, articolata in parti differenziate, determinata materialmente come formazione sociale nello *spazio* fisico della città e, in essa, sui *tempi* specifici della produzione e della riproduzione della vita. L'insistenza di Lefrançais sull'autonomia dei comuni rispetto a ogni istanza centralistica mira a trasformare le condizioni sociali attraverso la pratica politica attiva del popolo, che si compie tramite le istituzioni comunali. Nella testimonianza di Lefrançais, l'esperienza della Comune non viene descritta come il compimento della rivoluzione sociale ma come la *possibilità dell'organizzazione* del suo innesco. Le istituzioni comunali avrebbero dovuto lavorare alla trasformazione della formazione sociale del popolo di Parigi in senso comunista, modificando le relazioni materiali che strutturano la vita della popolazione e rispondendo alle istanze specifiche

⁵ Ivi, p. 12, corsivo aggiunto.

⁶ Ivi, p. 348. (Si veda anche il testo completo del manifesto in appendice di questo volume. *ndc*).

emergenti direttamente dal popolo in quanto entità articolata su bisogni differenziati. L'opposizione di Lefrançais alla formazione del Comitato di Salute pubblica, che lo colloca tra le fila della minoranza socialista, coincide con il riconoscimento del carattere *dittatoriale* di questa istituzione, svincolata da ogni mandato dei cittadini. Il Comitato si sottraeva al ruolo di puro strumento nelle mani del popolo di Parigi, trasformandosi così in istanza sovrana che, invece di essere mezzo di organizzazione della lotta per l'emancipazione sociale dei lavoratori, si poneva quale giudice supremo dello stesso movimento comunalista.

La maggioranza del comune si è dichiarata irresponsabile con il suo voto e ha abbandonato a questo comitato tutte le responsabilità della nostra situazione. La minoranza, alla quale apparteniamo, afferma al contrario quest'idea: che la Comune deve al movimento rivoluzionario, politico e sociale, di accettare tutte le responsabilità e non di declinarle, per quanto degne possano essere le mani a cui si voglia abbandonarle. Per quanto riguarda noi, vogliamo, come la maggioranza, la realizzazione dei rinnovamenti politici e sociali; ma contrariamente al suo pensiero, rivendichiamo, in nome dei voti che rappresentiamo, il diritto di rispondere da soli delle nostre azioni davanti ai nostri elettori, senza nasconderci dietro una *dittatura suprema* che il nostro mandato non ci permette di accettare o riconoscere⁷.

Nelle pagine di Lefrançais, la Comune ci viene descritta come un esperimento istituzionale orientato politicamente in senso comunista, dove lo spazio politico viene trasformato non dalla semplice occupazione del luogo del potere, ma da una capacità organizzativa dei rapporti materiali, il cui orientamento risulta deciso dai bisogni differenziati della città di Parigi, dal coinvolgimento strutturale dei cittadini nella produzione di un ordine politico finalizzato all'implementazione di forme di vita emancipate dal dominio del capitale sul lavoro. La Comune non è stata la realizzazione del comunismo, ma ha mostrato ai comunisti come poter organizzare la rivoluzione sociale, non militarmente, ma politicamente.

2. Capacità istituyente e lotta di classe

Nel 1848 Karl Marx e Friedrich Engels aprono *Il manifesto del partito comunista* evocando «uno spettro [che] si aggira per l'Europa – lo spettro del comunismo. Tutte le potenze della vecchia Europa, il papa e lo zar, Metternich e Guizot, radicali francesi e poliziotti tedeschi, si sono alleati in una santa caccia spietata contro questo spettro»⁸. Ventitré anni dopo, il 18

⁷ Dalla Dichiarazione della minoranza della Comune datata 16 maggio 1871, in *ivi*, p. 217 (corsivo aggiunto).

⁸ K. Marx-F. Engels, *Manifesto* cit., p. 485.

marzo 1871, Marx vede quel fantasma farsi corpo vivo al grido di «Vive la Commune!». Ma «che cos'è la Comune, quella sfinge che tormenta tanto lo spirito borghese?»⁹.

Agli occhi di Marx la Comune di Parigi è certamente un esempio concreto della presa del potere di governo da parte dei proletari, «ma la classe operaia non può semplicemente impadronirsi della macchina statale così com'è, e manovrarla per i propri fini»¹⁰. La macchina statale, nei suoi tratti essenziali, è un potere centralizzato che opera tramite organi pervasivi quali esercito permanente, polizia, burocrazia, magistratura e clero. Si tratta di istituzioni prodotte «secondo un piano di divisione sistematica e gerarchica del lavoro»¹¹ che è servito alla nascente società borghese, in tempo di monarchia assoluta, come arma contro i retaggi feudali. Questa macchina ha assunto progressivamente il tratto distintivo del parlamentarismo, che permette alle classi possidenti di esercitare il controllo diretto sul governo. Marx legge in parallelo il progresso dell'industria moderna, che implementa l'antagonismo di classe tra capitale e lavoro, e il potere dello Stato, che assume via via il carattere di potere nazionale del capitale sul lavoro, «di una forza pubblica organizzata di asservimento sociale, di uno strumento del dispotismo di classe»¹². Lo Stato, in altri termini, diviene strumento nazionale di guerra del capitale contro il lavoro proprio quando assume la forma di Repubblica parlamentare, come in Francia sotto la presidenza di Luigi Bonaparte. Questa Repubblica «del Partito dell'ordine» partorirà l'Impero come figlio legittimo, «col *coup d'État* come certificato di nascita, il suffragio universale come sanzione, e la spada come scettro»¹³. Per Marx l'Impero

era la sola forma di governo possibile in un periodo in cui la borghesia aveva già perduto – e la classe operaia non aveva ancora acquisito – la capacità di governare la nazione. [...] L'imperialismo è, allo stesso tempo, la più prostituita e l'ultima forma del potere statale che la nascente società borghese aveva cominciato ad elaborare come strumento della propria emancipazione dal feudalesimo, e che la società borghese sviluppata aveva infine trasformato in uno strumento per l'asservimento del lavoro al capitale¹⁴.

Date queste premesse, cosa intende Marx quando definisce la Comune come la diretta antitesi dell'Impero? L'appello ad una Repubblica sociale, «col quale la rivoluzione di Febbraio era stata annunciata dal proletariato di Parigi, esprimeva soltanto una vaga aspirazione ad una Repubblica che

⁹ K. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 293.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 294.

¹³ *Ivi*, p. 295.

¹⁴ *Ibidem*.

non avrebbe dovuto solamente prendere il posto della forma monarchica di dominio di classe, ma dello stesso dominio di classe. La Comune è stata la forma positiva di questa Repubblica»¹⁵. E il primo atto di questa forma politica nuova è stato un atto anti-statale.

Parigi poteva resistere soltanto perché, in seguito all'assedio, si era sbarazzata dell'esercito e lo aveva sostituito con una Guardia nazionale, la cui massa era costituita da operai. Questo fatto *doveva essere trasformato in istituzione*. Il primo decreto della Comune, perciò, è stato la soppressione dell'esercito permanente, e la sua sostituzione con il popolo in armi¹⁶.

Nella lettura di Marx, la Comune è principalmente la sua peculiare capacità istituyente. Essa non fu un corpo parlamentare, ma un corpo di lavoro legislativo ed esecutivo al tempo stesso, costituito da membri eletti a suffragio universale nelle diverse circoscrizioni della città, responsabili sempre in prima persona e revocabili in ogni momento. Polizia, magistratura e qualsiasi branca dell'amministrazione furono posti sotto il controllo diretto della Comune, che ne rispondeva e che in ogni momento poteva revocarne le funzioni¹⁷. Ogni funzionario pubblico, senza distinzioni di ordine e grado, era retribuito con salari operai, in modo che scomparissero tanto le indennità di rappresentanza e i vantaggi acquisiti degli alti dignitari statali quanto gli alti dignitari stessi. In questo modo la funzione pubblica doveva cessare di sovrapporsi alla proprietà privata degli amministratori. La Comune, in quanto potenza istituyente, non si sbarazzò solo della forza fisica del vecchio governo, polizia e esercito permanente, ma spezzò anche la sua forza di repressione spirituale, incarnata dal "potere dei parroci", tramite l'abolizione del loro ruolo pubblico e l'espropriazione di tutte le chiese in quanto enti possidenti.

I sacerdoti sono stati restituiti agli asili della vita privata, per vivere della carità dei fedeli, a imitazione dei loro predecessori, gli apostoli. Tutti gli istituti di istruzione sono stati aperti gratuitamente al popolo, e liberati allo stesso tempo da ogni ingerenza della Chiesa *e dello Stato*. Così, non solo l'istruzione è stata resa accessibile a tutti, ma *la scienza stessa è stata liberata dai ceppi che le erano stati imposti dai pregiudizi di classe e dalla forza del governo*¹⁸.

Per i membri della Comune, l'esperienza parigina doveva fungere da modello per tutti i grandi centri industriali della Francia. Anche nelle provincie il governo centralizzato avrebbe dovuto cedere il passo all'*autogoverno dei produttori*.

¹⁵ Ivi, p. 296.

¹⁶ *Ibidem* (corsivo aggiunto).

¹⁷ Cfr. ivi, p. 297.

¹⁸ Ivi, pp. 296-297.

La Comune doveva essere la forma politica anche del piú piccolo villaggio di campagna [...]. Le poche ma importanti funzioni che ancora sarebbero rimaste al governo centrale [...] dovevano venire assolve da funzionari comunali, quindi strettamente responsabili. L'unità della nazione non doveva essere spezzata, ma doveva al contrario essere organizzata dalla costituzione comunale, e diventare una realtà attraverso la distruzione del potere dello Stato che pretendeva di essere l'incarnazione di quell'unità indipendente, e superiore, alla nazione stessa, mentre non era che un'escrescenza parassitaria¹⁹.

La Comune, che nasce infrangendo il moderno potere dello Stato²⁰, non è la semplice riproduzione dei comuni medievali, e nemmeno un tentativo di frammentare in una federazione di piccoli Stati l'unità della Nazione che riprodurrebbe l'antica lotta contro l'ipercentralizzazione. In realtà, la Comune non distruggeva semplicemente le istituzioni centralizzate, quali l'esercito permanente e la burocrazia statale, per dar vita alla «vera Repubblica» tramite autentiche istituzioni democratiche: per Marx la Comune rappresenta una vera e propria *inversione* nel corso della storia delle istituzioni politiche moderne.

Essa ha costituito una forma politica completamente espansiva, mentre tutte le precedenti forme di governo sono state decisamente repressive. Il suo vero segreto è stato questo. Era essenzialmente un governo della classe operaia, il prodotto della lotta della classe dei produttori contro quella della classe sfruttatrice, la forma politica infine scoperta con cui compiere l'emancipazione economica del Lavoro. Senza quest'ultima condizione, la Costituzione della Comune sarebbe stata una cosa impossibile ed un'illusione. Il governo politico dei produttori non può coesistere con la perpetuazione del loro asservimento sociale. La Comune doveva quindi servire da leva per estirpare le basi economiche sulle quali riposa l'esistenza delle classi, e quindi del dominio di classe. Emancipato il lavoro, ogni uomo diviene un lavoratore, ed il lavoro produttivo cessa di essere l'attributo di una classe²¹.

La Comune ha mostrato la possibilità del comunismo intendendo abolire la proprietà di classe che fa del lavoro di molti la ricchezza di pochi, espropriando gli espropriatori, volendo fare

della proprietà privata individuale una verità trasformando i mezzi di produzione, la terra e il capitale, ora principalmente mezzi di asservimento e di sfruttamento del lavoro, in semplici strumenti di un lavoro libero e associato. [...] Se la produzione cooperativa non deve restare un'ipocrisia e un tranello; se essa deve sostituire il sistema capitalista; se le società cooperative riunite devono regolare la produzione nazionale secondo un piano comune, prendendola così sotto il proprio controllo, e ponendo fine alla costante anarchia e alle periodiche convulsioni che sono l'esito

¹⁹ Ivi, p. 297.

²⁰ Cfr. ivi, p. 298.

²¹ Ivi, pp. 299-300.

fatale della produzione capitalista – che cosa sarebbe questo, signori, se non comunismo, “possibile” comunismo?²².

Marx non considera la Comune come l’effettiva emancipazione della classe operaia, la quale non ha ideali da realizzare, ma ha da liberare gli elementi della nuova società dei quali è gravida la vecchia società borghese in declino. Tuttavia, egli considera la rivoluzione del 1871 come quella in cui la classe operaia si è mostrata essere la sola classe capace di iniziativa sociale. Attraverso le istituzioni comunali, la classe operaia di Parigi ha rappresentato tutti gli elementi sani della società francese e internazionalizzato la rivoluzione sociale. La Comune ha rivelato, proprio quanto istituzione politica, la possibilità di infrangere la forma storica del potere moderno, lo Stato nazionale, perché «*ha annesso alla Francia gli operai di tutto il mondo*»²³.

Allo stesso modo, la Comune, seppur nel ristretto spazio di Parigi e nel breve tempo di due mesi, ha posto fine alla guerra, e con ciò ha mostrato la possibilità di porre fine alla *guerra civile internazionale* tra capitale e lavoro, attraverso istituzioni politiche atte all’emancipazione sociale della classe operaia. L’extraterritorialità della Comune rispetto alla forma politica moderna spiega la necessità, da parte delle potenze imperialiste, di riportare quella esperienza al paradigma della guerra civile²⁴, alla soglia di politicizzazione fondamentale che rende pensabile lo Stato sovrano quale unico soggetto politico²⁵. Un soggetto che riflette il carattere astratto di un concetto di popolo quale prodotto del processo di autorizzazione del potere, un popolo mai riconducibile alle determinazioni materiali della sua esistenza concreta e, per ciò, integralmente de-politicizzato, privato *ex ante* di ogni capacità di istituire forme di organizzazione autonome in grado di innescare la rivoluzione sociale. Un popolo storicamente sempre assente, la cui assenza coincide con lo spazio di esistenza e di operatività dello Stato moderno²⁶.

La civiltà e la giustizia dell’ordine borghese si mostrano nella loro luce livida ogni volta che gli schiavi e i lavoratori di quest’ordine si levano contro i loro padroni. Allora questa civiltà e questa giustizia si presentano come aperta barbarie e vendetta

²² Ivi, p. 300.

²³ Ivi, p. 304.

²⁴ «La cospirazione della classe dominante per *abbattere la Rivoluzione mediante una guerra civile* portata avanti sotto il patrocinio dell’invasore straniero [...] è culminata nella carneficina di Parigi», ivi p. 318 (corsivo aggiunto).

²⁵ Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di “politico” (testo del 1932 con una premessa e tre corollari)*, in Id., *Le categorie del “politico”*, trad. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1998, pp. 87-208; M. Foucault, *“Bisogna difendere la società”*, trad. it. a cura di A. Bertani e A. Fontana, Milano, Feltrinelli, 2009.

²⁶ Cfr. G. Agamben, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015.

senza legge. Ogni nuova crisi nella lotta di classe tra lo sfruttatore ed il produttore porta alla luce questo fatto con sempre maggiore evidenza²⁷.

La violenza è stato il mezzo utilizzato dagli Stati imperialisti per imporre di nuovo l'ordine borghese, mentre la Comune l'ha impiegata esclusivamente come *mezzo di difesa*²⁸. L'esperienza della Comune non ha dunque coinciso con una violenta presa del potere che ha posto fine alla guerra civile attraverso l'imposizione di un dispositivo capace di decisione sovrana, ma ha istituito un'organizzazione politica atta all'implementazione della rivoluzione sociale, a cui gli Stati europei hanno posto fine attraverso una guerra civile. La lotta della classe operaia non è la lotta per la presa del potere politico sovrano, ma è la lotta per la soppressione della società delle classi, che passa per il superamento della forma politica dello Stato e la capacità di istituire forme di organizzazione dinamiche al servizio dell'emancipazione sociale.

3. Il partito come istituzione per l'organizzazione comunista

A chiusura della sua analisi dell'esperienza della Comune parigina del 1871, Marx ricorda all'Associazione internazionale dei lavoratori che essa

*non è altro che il collegamento internazionale tra gli operai più avanzati nei vari paesi del mondo civile. Dovunque, sotto qualsiasi forma e in qualsiasi condizione, la lotta di classe raggiunge una qualche consistenza, è del tutto naturale che i membri della nostra associazione si trovino in primo piano. Il terreno su cui essa cresce è la stessa società moderna. Essa non può venire sradicata da nessuna carneficina, per quanto feroce. Per sopprimerla, i governi dovrebbero sopprimere il dispotismo del capitale sul lavoro – la condizione della loro stessa esistenza parassitaria. La Parigi operaia, con la sua Comune, sarà celebrata per sempre come la gloriosa messaggera di una nuova società. I suoi martiri hanno per urna il grande cuore della classe operaia*²⁹.

Con questo indirizzo, Marx sottolinea nuovamente il carattere *funzionale* dell'Associazione per la lotta operaia, riconducendola alla descrizione che di essa era stata fornita nel *Manifesto del partito comunista* del 1848.

Nelle pagine del *Manifesto*, il partito comunista non si pone come un partito particolare di fronte agli altri partiti operai, perché esso non ha interessi distinti dagli interessi di tutto il proletariato. I comunisti non pongono principi speciali sui quali vogliano modellare il movimento proletario, ma si distinguono dagli altri partiti proletari solo per il fatto che da una parte essi

²⁷ K. Marx, pp. 313-314.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 316.

²⁹ *Ivi*, p. 320 (corsivo aggiunto).

mettono in rilievo e fanno valere gli interessi comuni, indipendenti dalla nazionalità, dell'intero proletariato, nelle varie lotte nazionali dei proletari; e dall'altra per il fatto che sostengono costantemente l'interesse del movimento complessivo, attraverso i vari stadi di sviluppo percorsi dalla lotta fra proletariato e borghesia. Lo scopo del partito comunista è essere funzionale all'organizzazione della classe proletaria per l'abbattimento della società delle classi³⁰.

Le proposizioni teoriche dei comunisti sono semplicemente espressioni generali di rapporti di fatto di una esistente lotta di classi, cioè di un movimento storico reale. L'abolizione di rapporti di proprietà esistenti fino a un dato momento non è qualcosa di distintivo peculiare del comunismo. Tutti i rapporti di proprietà sono stati soggetti a continui cambiamenti storici, a una continua alterazione storica. Quel che contraddistingue il comunismo non è l'abolizione della proprietà in generale, bensì l'*abolizione della proprietà borghese*. Ma la proprietà privata borghese moderna è l'ultima e la più perfetta espressione della produzione e dell'appropriazione dei prodotti che poggia su antagonismi di classe, sullo sfruttamento degli uni da parte degli altri. Il lavoro del proletario crea il capitale, cioè quella proprietà che sfrutta il lavoro salariato, che può moltiplicarsi solo a condizione di generare nuovo lavoro salariato, per sfruttarlo di nuovo: la proprietà nella sua forma capitalistica si muove entro l'antagonismo fra capitale e lavoro salariato³¹.

Il capitale è una potenza sociale, un prodotto collettivo, e può essere messo in moto solo mediante una attività comune di molti membri, anzi in ultima istanza solo mediante l'attività comune di tutti i membri della società. Se il capitale viene trasformato in proprietà collettiva, appartenente a tutti i membri della società, non c'è trasformazione di proprietà personale in proprietà sociale. Si trasforma soltanto il carattere sociale della proprietà, cioè si estingue il suo carattere di classe. Nella società borghese il lavoro vivo è soltanto un mezzo per moltiplicare il lavoro accumulato. Nella società comunista il lavoro accumulato è soltanto un mezzo per ampliare, per arricchire, per far progredire, l'esistenza degli operai. Il comunismo non toglie a nessuno il potere di appropriarsi prodotti della società, toglie soltanto il potere di assoggettarsi il lavoro altrui mediante tale appropriazione³².

Gli operai non hanno patria³³, e l'organizzazione della loro lotta non può che essere internazionale. Le separazioni e gli antagonismi nazionali dei popoli sono state fatte scomparire col mercato mondiale, con l'uniformità della produzione industriale e delle corrispondenti condizioni d'esistenza. Esse vengono riattivate quando risultano funzionali al dominio di classe.

³⁰ Cfr. K. Marx-F. Engels, *Manifesto* cit., p. 498

³¹ Cfr. *ivi*, p. 499.

³² Cfr. *ivi*, pp. 500-501.

³³ Cfr. *ivi*, p. 503.

Compito dell'organizzazione del proletariato è lavorare alla loro scomparsa definitiva. Infatti, lo sfruttamento di una nazione da parte di un'altra viene abolito nella stessa misura che viene abolito lo sfruttamento di un individuo da parte di un altro, e con la scomparsa dell'antagonismo delle classi all'interno delle nazioni scomparirà anche la posizione di reciproca ostilità fra le nazioni.

La formazione di istituzioni politiche di matrice operaia è il primo passo sulla strada della rivoluzione sociale, non la sua realizzazione. Il proletariato adopererà la sua capacità istituyente per strappare alla borghesia il capitale, per riorganizzare gli strumenti di produzione. Ciò può avvenire solo mediante interventi nel diritto di proprietà e nei rapporti di produzione che superano la dimensione della politica e del diritto borghesi, cioè che si spingono tanto al rivolgimento dell'intero sistema di produzione, quanto all'organizzazione di una forma di vita extraterritoriale rispetto alla forma di vita borghese.

Quando le differenze di classe saranno scomparse, cioè quando tutta la produzione sarà concentrata in mano agli individui associati, il pubblico potere perderà il suo carattere politico. In senso proprio, il potere politico è il potere di una classe organizzata per opprimerne un'altra. Il proletariato, unendosi di necessità in classe nella lotta contro la borghesia, facendosi classe totale attraverso una rivoluzione, ed abolendo gli antichi rapporti di produzione, abolirà insieme a quei rapporti di produzione le condizioni di esistenza dell'antagonismo di classe, cioè abolirà le condizioni d'esistenza delle classi in genere, e così anche la sua esistenza in quanto classe³⁴.

L'esperienza politica della Comune parigina del 1871 è stata per Marx l'espressione della capacità istituyente della classe operaia internazionale, la stessa capacità che egli riconosceva al partito comunista in quanto organizzazione funzionale alla soppressione della società delle classi. Questa capacità non coincide con la presa del potere sovrano, ma con la capacità di *inaugurare il nuovo* là dove quel potere si poneva in quanto forma assoluta della relazione: ogni inaugurazione esplicita, certo, una *potenza destituyente*³⁵,

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 506.

³⁵ «Chiamiamo destituyente una potenza capace di deporre ogni volta le relazioni ontologico-politiche per far apparire fra i loro elementi un contatto. Il contatto non è un punto di tangenza né un *quid* o una sostanza in cui i due elementi comunicano: esso è definito soltanto da un'assenza di rappresentazione, solo da una cesura. Dove una relazione viene destituita e interrotta, i suoi elementi saranno in questo senso a contatto, perché viene esibita fra di essi l'assenza di ogni relazione. Così nel punto in cui una potenza destituyente esibisce la nullità del vincolo che pretendeva di tenerli insieme, nuda vita e potere sovrano, anomia e *nomos*, potere costituente e potere costituito si mostrano a contatto senz'alcuna relazione; ma, perciò stesso, ciò che era stato diviso da sé e catturato nell'eccezione – la vita, l'anomia, la potenza anarchica – appare ora nella sua forma libera e indelibata. La prossimità fra la potenza destituyente e ciò che [...] abbiamo chiamato col termine "inoperosità" si mostra qui con chiarezza. In entrambe è in questione la capacità di disattivare e rendere inoperante qualcosa – un potere, una funzione, un'operazione umana – senza semplice-

perché innesca la produzione di un nuovo senso all'interno del già dato, perché ne disarticola la struttura fino a smantellarla. Ma ogni inaugurazione, per essere politicamente rilevante, deve portare con sé la possibilità concreta di divenire a sua volta un'istituzione capace di implementare materialmente l'emancipazione sociale³⁶.

MAURO FARNESI CAMELLONE

mente distruggerlo, ma liberando le potenzialità che in esso erano rimaste inattuate per permetterne così un uso diverso», G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Vicenza, Neri Pozza, 2014, pp. 344-345. Rispetto a questa definizione, mi sembra che riferirsi alla potenza destituente all'interno di un pensiero dell'istituzione permetta di non limitarsi a un atteggiamento reattivo rispetto all'esistente e di mettere l'accento sull'innovazione, cioè sulla capacità di inaugurazione come caratteristica peculiare della classe operaia.

³⁶ Cfr. M. Farnesi Camellone, *Il soggetto istituyente. Linguaggio, storia e pratica di pensiero*, in S. Chignola-P. Cesaroni (a cura di), *Politiche della filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche*, Roma, DeriveApprodi, 2016, pp. 145-157.

LA COMUNE DI PARIGI COME ARCHETIPO DELLA RIVOLUZIONE URBANA

Fu la prima rivoluzione urbana. Gli operai e il popolo parigino non si batterono soltanto nella città, ma per la città. Parigi non è stata soltanto il teatro della storia, il luogo passivo dell'azione. La lotta aveva per posta in palio la città e il suo centro, l'Hôtel-de-Ville. La Comune di Parigi non fu soltanto un mezzo politico, uno strumento, ma più e oltre: fu il senso della lotta. Spossati dalla loro città, cacciati dal centro da Hausmann, gli operai e il popolo tornano in forze, il 18 marzo 1871, e si riprendono i loro beni¹.

Una descrizione che ben sintetizza il giudizio di Lefebvre sulla Comune del 1871 come archetipo della rivoluzione urbana: un soggetto di classe eterogeneo, forme inedite di lotta politica, una dinamica di sfruttamento tramite "spossamento", la città intera come campo di battaglia e come posta in gioco. Lefebvre vi dedica un ampio lavoro scritto su sollecitazione dello storico Gérard Walter e pubblicato nel 1965 in cui conduce una vera e propria inchiesta storico-politica sull'insurrezione parigina mettendo in relazione lo sviluppo metropolitano della capitale durante il Secondo Impero con la formazione di un proletariato urbano con caratteristiche specifiche².

Come osserva Lefebvre, pur tenendo conto delle significative disparità interne, nel 1870 la Francia conosce un significativo sviluppo economico e politico: infrastrutturazione del territorio per mezzo della costruzione di un vasto reticolo ferroviario, meccanizzazione e sviluppo delle forze produttive, concentrazione di capitali, espansione commerciale, progressiva industrializzazione della produzione agricola, crescita urbana. In particolare, per quanto riguarda Parigi, sebbene nel periodo considerato soltanto il 10% della popolazione cittadina risulti impiegata nel settore industriale propriamente detto, Lefebvre sottolinea il compimento di una trasformazione importante che modifica in modo definitivo la fisionomia morfologica quanto politica

¹ H. Lefebvre, *La fin de l'histoire*, Paris, Anthropos, 2001, p. 188.

² H. Lefebvre, *La proclamation de la commune. 26 mars 1871*, Paris, Gallimard, 1965.

dell'agglomerato urbano. Nel 1860 Parigi ingloba i comuni adiacenti; la città si espande, la popolazione interna aumenta e si diversifica distribuendosi in modo eterogeneo nei quartieri³.

Facendo particolare riferimento a un lavoro di Maurice Halbwachs in cui vengono registrati i movimenti di migrazione interna della popolazione parigina a seguito dei grandi lavori haussmaniani⁴, Lefebvre insiste sulla cristallizzazione progressiva di una vera e propria geografia urbana di classe a cui si accompagna la formazione di un immaginario sociale, popolare e diffuso sulla città. Se, infatti, l'«immagine di Parigi», come viene definita, prende forma già tra il XVIII e il XIX secolo soprattutto nei romanzi di Honoré de Balzac, Stendhal, Eugène Sue e Victor Hugo, durante il Secondo Impero diviene tanto popolare da svolgere un ruolo determinante nella produzione e nella circolazione della mentalità insurrezionale della Comune.

Come Lefebvre avrà modo di sottolineare più volte, senza l'attaccamento emotivo alla propria città – ciò che altrove era stato definito un «investimento affettivo»⁵ – l'impresa comunarda non risulta pienamente comprensibile in quanto la presa della città si presenta come un rituale collettivo differente dalla presa del palazzo. Mentre in pochi mesi – Lefebvre si concentra principalmente sul periodo di tempo che intercorre tra le giornate del 4 settembre e del 31 ottobre 1870 e quella del 18 marzo 1871⁶ – Parigi è interessata da un processo di destrutturazione e ristrutturazione che ne ridefinisce sia l'equilibrio interno sia il ruolo politico nazionale. S'innescano poco per volta una dinamica micropolitica e molecolare in cui ciò che normalmente viene considerato alieno alla sfera politica diventa il terreno principale di mobilitazione collettiva.

Parigi vive di una vita sociale intensa, dentro un'effervescenza spontanea che tende del tutto naturalmente a diventare politica. Le barriere e gli sbarramenti abituali tra la vita privata e la vita sociale, tra la strada e la casa, tra la vita quotidiana e la vita politica, sono saltati. [...] Una massa in fusione si offre a nostri occhi, pronta a

³ Ivi, pp. 69-88. In riferimento allo sviluppo di Parigi in questo periodo, Lefebvre fa particolare riferimento a: L. Chevalier, *La formation de la population parisienne au XIX siècle*, Paris, Puf, 1950.

⁴ Si veda: M. Halbwachs, *Populations et tracés de voies à Paris depuis un siècle*, Paris, Puf, 1928.

⁵ «Un processo per il quale un individuo o un gruppo valorizza un oggetto»: in *Du rural à l'urbain*, Paris, Anthropos, 1970, p. 198. La presenza costante di una tematica somatico-emotiva nel laboratorio teorico lefebvrino risulta di particolare interesse alla luce della nozione di «spazi di rappresentazione» che si ritroverà più tardi in *La production de l'espace*. In particolare, la forte connessione che Lefebvre instaura tra la produzione di un immaginario e la formazione di rapporto di classe nello spazio urbano, marca una differenza significativa rispetto al recupero disinvoltamente post-moderno delle categorie lefebvrine. L'anticipazione rispetto all'incidenza delle contro-culture metropolitane, rispetto alla produzione dello spazio metropolitano – che avrebbe avuto tanta fortuna e sviluppo nei *cultural studies* e negli *urban studies* – non sembra, nelle intenzioni di Lefebvre, sganciabile da una domanda politica che, invece, sembra mancare in molti degli sviluppi successivi.

⁶ H. Lefebvre, *La proclamation de la commune* cit., pp. 171-216.

prendere forme nuove, massa sensibile, attenta, febbrile, ma che non ha nulla a che fare con un *milieu* passivo semplicemente agitato da forze esteriori⁷.

Non è difficile immaginare la vita concitata dei quartieri bassi, i mercati e i bordelli, le strade affollate e fumose, la sporcizia, un quotidiano sempre più intessuto di cospirazioni politiche, i *rumeurs* e le fantasie. Un intreccio di esistenze per le quali la città non costituisce soltanto la condanna alla miseria, ma anche l'unica grammatica d'interazione sociale, un mondo comune. La sede di una «esperienza geografica della vita umana», come l'ha definita Kristin Ross, che, per la prima volta, diviene matrice di un immaginario rivoluzionario⁸. Materia sociale densa a partire dalla quale il popolo di Parigi si trasforma in «comunità agente, comunione esplosiva»⁹. Rottura della passività, rifiuto della miseria, atto d'amore verso la città, l'insurrezione parigina si presenta come una sorta di insorgenza multitudinaria grazie a cui la folla si trasforma, diviene bella, festosa e potente:

Il popolo parigino rompe le dighe, inonda le strade; nella sua massa fraterna e calda, ingloba anche coloro che dovevano combatterla, i soldati del potere stabilito. Li disarmava. L'eroe collettivo, il genio popolare, sorge nella sua giovinezza e nel suo vigore originario. Ha vinto per il solo fatto di essersi manifestato. Sorpreso dalla sua vittoria, la trasforma in splendore. Si rallegra, contempla il suo risveglio e si trasforma in bellezza e potenza. Celebra le sue nozze ritrovate con la coscienza, con i palazzi e i monumenti della *cit *, con il potere che gli era sfuggito per cos  tanto tempo¹⁰.

La dinamica di assemblaggio di questa «massa fraterna e calda» sembra sfuggire ad una considerazione strettamente politica: soltanto il radicamento nel tessuto quotidiano e l'imprevedibilit  delle azioni sembrano costituire le condizioni di possibilit  e di successo¹¹. Dislocamento del politico nella vita quotidiana, avrebbe sottolineato ancora Ross, perfettamente cristallizzato nel simbolo insurrezionale per antonomasia: la barricata. Quest'ultima, infatti, diviene un vero e proprio monumento dell'esperienza comunarda,

⁷ Ivi, p. 181.

⁸ K. Ross, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*, Palgrave, London 1989, p. 4. Si veda anche: K. Ross, *Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune*, London, Verso, 2015.

⁹ H. Lefebvre, *La proclamation de la commune* cit., p. 409.

¹⁰ Ivi, p. 21.

¹¹ Richiamando due tipologie affettive individuate da Elias Canetti, si pu  osservare che la massa descritta da Lefebvre si caratterizza maggiormente come «massa festiva» che come «massa di rovesciamento». Nonostante il suo carattere insurrezionale, infatti, essa non sembra esprimere una scarica, ma produrre una distensione: «molti divieti e molte separazioni sono stati aboliti, accostamenti del tutto inconsueti vengono consentiti e favoriti. L'atmosfera per il singolo   di rilassamento e non di scarica. [...] La festa   la meta, ed essa   stata raggiunta». In E. Canetti, *Masse und Macht*, Hamburg, Claassen, 1960; trad. it., *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981, p. 74.

un concentrato di oggetti e saperi popolari, un'opera di *bricolage*, un atto di riciclo che iscrive l'atto politico nel regno dell'ordinario¹².

Lefebvre segue i movimenti rivoluzionari istante per istante durante la notte tra il 17 e il 18 marzo, ispirandosi a un modello narrativo quasi cinematografico: sequenza dopo sequenza, quartiere dopo quartiere, barricata dopo barricata, lo spettacolo della presa della città prende forma attraverso il montaggio di immagini frammentarie¹³. Come se maneggiasse una telecamera, egli suddivide la giornata del 18 marzo in segmenti temporali di due ore e, per ognuno di essi, raccoglie quanto più materiale possibile spostando lo sguardo da Montmartre a La Chapelle, da Belleville a Ménilmontant, per citare soltanto i luoghi da cui l'insurrezione prende le mosse e si espande sino al cuore della città e alla sede del parlamento.

La scelta narrativa non risponde a un semplice bisogno stilistico. Lefebvre, infatti, è particolarmente sensibile all'inquadramento epistemologico dell'oggetto storico. Stimolato soprattutto dalla tesi di Raymond Aron secondo cui il reale nel suo divenire non risulta intellegibile se non per mezzo di semplificazioni e schematizzazioni a livello macroscopico o macro-eventuale, egli si interroga sulla possibilità di una restituzione dei fatti come totalità, molteplicità di livelli, gradazioni politico-ontologiche¹⁴. Quale rapporto esiste tra la necessità di moltiplicare i punti di osservazione e lo statuto di verità della conoscenza? Quale stabilità epistemica può evitare il passaggio da una necessaria scomposizione prospettica della ricostruzione storica al relativismo sclerotizzato? Si tratta di grandi problemi teorici che – come oggi sappiamo – hanno determinato una ridefinizione radicale della ricerca storica.

Questa «tecnica del montaggio» non gli consente soltanto di moltiplicare i punti di vista e rendere dinamico il resoconto dei fatti, di riprodurre la rapidità con cui gli eventi si succedono ed esprimerne l'imprevedibilità, ma anche di restituire, grazie all'andamento sincopato, l'euforia che invade le strade della città. Allo stesso tempo, pur senza ridursi alla semplice rievocazione impressionistica, costituisce una ricostruzione storica alternativa al resoconto ufficiale che sfugge alla rigidità causale imposta dalle cronache istituzionali. La cartografia dell'insurrezione sostituisce la ricostruzione temporale lineare concentrandosi, piuttosto, sulla simultaneità degli eventi, sulla loro interazione complessa e indeterminabile *a priori*: la notte tra il 17 e il 18 marzo viene presentata come una situazione aperta e carica di *suspence* il cui approdo non viene spiegato attraverso un concatenamento causale, ma soltanto registrato. Improvvisamente, infatti, senza che l'esito sia predeterminato, dopo una notte di movimenti convulsi, l'alba sembra infiammarsi sulla città liberata:

¹² K. Ross, *The Emergence of Social Space* cit., pp. 33-45.

¹³ H. Lefebvre, *La proclamation de la commune* cit., pp. 233-286.

¹⁴ Cfr. R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1938; H. Lefebvre, *Qu'est-ce que le passé historique*, «Les temps modernes», 161 (1959), pp. 159-169.

19 marzo 1871: la piú bella aurora che mai si sia vista risplendere su una città, l'alba piú spettacolare che ci si potesse aspettare, i presentimenti, gli annunci di tempi nuovi: i sogni, le "utopie". La grande città, la *Cité*, semplicemente manifestando – manifestandosi – ha compiuto un atto unico, un atto che il fallimento non renderà che ancor piú indimenticabile. Tra la notte del 18 e del 19 marzo, lo Stato, l'esercito, la polizia, tutto ciò che pesa sulle vite umane dall'esterno e dall'alto, tutto ciò si è dissolto, svanito, evaporato. [...] Parigi si risveglia libera, la prima città libera da quando esistono delle città. Proverà una vita nuova: la vita nuova, nella quale gli uomini prendono in mano il loro destino¹⁵.

Con enfasi, Lefebvre rivisita e rinnova al contempo una sorta di grande mito della tradizione marxiana. È fuor di dubbio, infatti, che tale narrazione dell'esperienza comunarda riprenda l'interpretazione formulata da Marx nel suo lavoro *La Guerra civile in Francia* scritto per conto dell'Internazionale dei lavoratori nel 1871. Fu Marx a cristallizzare un'immagine politica della Comune come governo della classe operaia che sarebbe sostanzialmente rimasta invariata nel giudizio di molti, tanto da costituire una sorta di enigma nel tormentato archivio del materialismo storico. Come è stato osservato, sembrerebbe che «i marxisti di tutte le tendenze hanno fatto dell'esperienza della Comune tale e quale è stata letta da Marx una referenza che non poteva essere messa in questione»¹⁶.

Il riferimento marxiano è evidente nel testo di Lefebvre. Egli, infatti, ribadisce l'ipotesi secondo cui nella Comune si è realizzato, per la prima volta nella storia, il governo della classe operaia. Tuttavia l'accento posto sulla dimensione urbana dell'insurrezione costituisce un tratto di originalità. L'autogoverno comunardo, infatti, viene assunto come proto-immagine di una democrazia radicale urbana destinata a mettere a fuoco l'orizzonte politico a venire. Una nebulosa storica in cui si annunciano possibilità e potenzialità politica. Se, come si ritiene, «tutte le rivoluzioni hanno qualcosa di profe-

¹⁵ H. Lefebvre, *La proclamation de la commune* cit., p. 289.

¹⁶ P. Dardot, C. Laval, *Marx, prénom: Karl*, Paris, Gallimard, 2012, p. 281. In questo lavoro, in un lungo paragrafo dedicato all'«enigma della Comune» (pp. 277-321), gli autori discutono nel dettaglio le condizioni teoriche e storiche specifiche della rielaborazione da parte di Marx di *La guerra civile in Francia* e ne mettono in evidenza la discontinuità rispetto ai suoi lavori storici degli anni Cinquanta. Inoltre, Dardot e Laval, forniscono una sintesi degli argomenti che costituiscono il «mito della Comune»: 1) la trasformazione del testo politico di Marx in una fonte storica quasi esclusiva e la rimozione del contesto politico della sua formulazione; 2) l'insistenza sul carattere originale della Comune in quanto vera e propria espressione di una conflittualità proletaria senza tener conto dell'effettiva consistenza sociale del popolo parigino del 1861; 3) la contrapposizione della logica comunarda alla logica imperiale attraverso una dialettica che tende a ridurre eccessivamente la complessità degli orientamenti politici eterogenei che definiscono l'identità della Comune stessa; 4) l'accordo sulla diagnosi relativa al fallimento dell'esperimento rivoluzionario in termini di mancata strategia centralizzata in fase di transizione rivoluzionaria. Di questi quattro assunti, il secondo e il terzo costituiscono anche l'architettura diagnostica del testo lefebvriano che, tuttavia, possiede forti elementi di originalità.

tico», della Comune si può affermare che mentre «annuncia la lunga crisi del movimento rivoluzionario nei paesi europei e industrializzati, [...] nello stesso tempo, sconfinando da questo periodo e forse propone, con uno stile *naïf*, le esigenze più profonde, le più durature, della rivoluzione mondiale»¹⁷.

In tal senso, la dimensione urbana diviene determinante: da un lato lo sviluppo metropolitano costituisce una delle principali cause materiali dell'insurrezione e, per altro verso, il governo autonomo della città rappresenta l'obiettivo stesso della Comune. Secondo Lefebvre, tale legame risulta a tal punto inscindibile da decretare anche il tono tragico dell'esperienza rivoluzionaria nella misura in cui, quando intravede la fine di Parigi di fronte alla controffensiva imperiale, il popolo parigino decide di «morire con ciò che significa per lui molto di più che un decoro e una cornice: la sua città, il suo corpo»¹⁸. Come l'artista alla propria opera, così il proletariato urbano si sente legato alla *polis* come al suo prodotto più specifico, sia da un punto di vista materiale che simbolico¹⁹.

La città diventa centro e simbolo di resistenza contro la formazione progressiva di un sistema capitalistico-statale che, poco a poco, l'avrebbe riassorbita rendendola nemica all'uomo. In questo senso, scrive Lefebvre, «l'insurrezione parigina del 1871 fu un grande e supremo tentativo della città di erigersi secondo la misura e la regola della realtà umana»²⁰. Si può parlare di un umanesimo radicale e antinaturalista, di un'utopia a carattere urbano e anti-statalista: la seconda natura diventa l'ambiente proprio dell'umano. Soprattutto in questo senso, la Comune trascende il proprio orizzonte storico imponendosi come immagine politica passibile di riattualizzazione, come vero e proprio modello politico-istituzionale alternativo. Come afferma Lefebvre: «Durante il XIX secolo, la democrazia d'origine contadina, la cui ideologia animò i rivoluzionari, avrebbe potuto trasformarsi in democrazia urbana. Questo fu ed è ancora per la Storia uno dei significati della Comune»²¹.

Uno dei suggerimenti più intriganti che emergono dall'opera di Lefebvre, infatti, consiste nell'idea di elaborare una sorta di «inventario prospettico» delle pratiche rivoluzionarie metropolitane a partire dall'esperienza della

¹⁷ H. Lefebvre, *La proclamation de la commune* cit., p. 39.

¹⁸ Ivi, p. 23.

¹⁹ Mediante l'analisi di un periodo ampio di scambi epistolari e riflessioni che, a partire dalle riunioni clandestine operaie fino alla costituzione di reti di solidarietà internazionale attive ancora alla fine degli anni ottanta dell'Ottocento in Svizzera e in Inghilterra, hanno accompagnato la storia della Comune di Parigi, si è recentemente messa in evidenza l'importanza della questione estetica nella costituzione di un immaginario politico condiviso e inedito. Come afferma l'autrice, infatti, la volontà di «estendere la dimensione estetica alla vita quotidiana, non significava soltanto rendere l'arte un patrimonio comune, ma anche integrarla nel *processo* del fare; creare un nuovo rapporto sensuale con la materia e con il lavoro»: K. Ross, *Communal Luxury* cit., p. 80.

²⁰ H. Lefebvre, *La proclamation de la commune* cit., p. 32.

²¹ H. Lefebvre, *Le droit à la ville*, Paris, Anthropos, 1968; trad. it., *Il diritto alla città*, Padova, Marsilio, 1970, p. 34.

Comune²². L'insurrezione parigina del 1871, infatti, costituisce ai suoi occhi un punto di partenza straordinariamente fecondo sul piano dell'immaginazione politica. Ampliando, problematizzando e attualizzando l'intuizione di Lefebvre, si può avanzare l'ipotesi secondo cui la costruzione di un vero e proprio «archivio del disordine» – di un catalogo d'ispirazione quasi borghese che, per prendere in prestito un'espressione a Michel Foucault, abbia la forza di scombinare la sintassi «che tiene insieme le parole e le cose»²³ – possa costituire un punto di partenza per un rinnovamento di categorie politiche fondamentali quali, ad esempio, quelle di cittadinanza, diritto, partecipazione e così via.

Si tratta di un'ipotesi che invita la teoria alla sperimentazione genealogica, alla riscrittura del rapporto simbolico e materiale tra *polis* e democrazia attraverso un'esplorazione appassionata della storia politica delle insurrezioni urbane, dei cosiddetti *riots*. Scoprire un nuovo immaginario politico a partire dall'esperienza delle rivolte urbane – pensare un soggetto, ancor prima che un oggetto, e pensare il secondo soltanto a partire dalla definizione del primo. Nell'archivio del disordine, infatti, prende corpo un soggetto mostruoso, informe e anonimo per definizione: come fa notare lo storico Jean Nicolas in un lavoro monumentale di classificazione delle ribellioni popolari nella Francia dell'*Ancien Régime*, l'«archetipo dell'affrontamento urbano» è un amalgama di corpi, di grida e di atti violenti che la sintassi politica della modernità non è in grado di decifrare²⁴. Aggregato convulso, amorfo e potente: figura speculare rispetto a quella dell'individuo cittadino.

Se dal punto di vista storico l'archetipo va ricondotto agli «*émeutes* di sussistenza», come li definisce lo stesso Nicolas, che, con regolarità, hanno infiammato l'Europa dei secoli XVII e XVIII a causa di un problema cronico di scarsità alimentare²⁵, dal punto di vista genealogico è possibile moltiplicare le immagini e le esperienze sino ad arrivare al presente, alla moltiplicazione di incendi metropolitani non riconducibili ad una comune ragione necessaria e sufficiente.

A tal proposito, l'antropologo Alain Bertho ha impostato un esperimento

²² La formula «inventario prospettico» si trova in H. Lefebvre, *La proclamation de la commune* cit., p. 39.

²³ Si vedano le pagine che Foucault dedica a Jorge Luis Borges in *Le parole e le cose*: «la mostruosità che Borges fa circolare nella sua enumerazione consiste nel fatto che viene distrutto lo spazio comune alla riunione... abolisce la più discreta, ma la più importante delle necessità: sottrarre la collocazione, il luogo muto dove gli esseri si possono giustapporre».

²⁴ J. Nicolas, *La rébellion française. Mouvements populaires et conscience sociale 1661-1789*, Paris, Gallimard, 2008, pp. 106-115.

²⁵ Ivi, pp. 336-341. La necessità di mettere in relazione fenomeno insurrezionale, gestione della scarsità e trasformazione complessiva delle tecniche di governo è ampiamente sottolineata in M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard, 2004; trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2010, pp. 32-48.

tassonomico di grande interesse²⁶. Partendo da un'ipotesi secondo cui il *riot* costituisce un fenomeno sistemico della contemporaneità, Bertho fornisce una cronologia dettagliata delle rivolte urbane che hanno interessato l'Europa e gli Stati Uniti in un frangente di media estensione compreso tra il 1968 e il 2009 e, al contempo, elabora un'ipotesi di periodizzazione politica a partire dall'analisi delle motivazioni principali che, caso per caso, stanno alla base dell'esplosione insurrezionale. Tra gli anni settanta e ottanta il *riot* possiede caratteri esplicitamente politici; negli anni novanta assume la forma di una reazione spontanea e massificata all'incremento della violenza poliziesca nei quartieri popolari delle grandi metropoli; alla svolta del millennio diventa impossibile individuarne un tratto dominante: a ragioni dichiaratamente politiche – come nel caso del movimento *no global* di Seattle e Genova – si sommano diverse dinamiche territoriali concrete che materializzano contraddizioni sociali sempre più esplosive. Il *riot* diventa costitutivamente eterogeneo in quanto in esso risuona una «polifonia soggettiva della collera»²⁷.

Le esplosioni di rabbia più o meno intensa, più o meno spettacolarizzate, che con scadenza regolare infiammano i quartieri poveri delle metropoli contemporanee a diverse latitudini e longitudini – lo stesso Bertho, a partire dal 2009 ne fornisce un monitoraggio puntuale su scala transnazionale, anche se non propriamente globale²⁸ – possiedono, pur nella specificità dei casi, una sorta di «sincronicità dell'immaginario»²⁹ fatta di rimandi interni, correlazioni e somiglianze che ne consentono una considerazione politica unitaria. Sempre più, infatti, si ha l'impressione che «la città e la sommossa abbiano donato alla mondializzazione la sua dimensione politicamente conflittuale»³⁰. Nella metropoli contemporanea, dunque, si apre un terreno di conflitto che sfugge alle categorie politiche più consolidate: un nuovo proletariato urbano, frammentato al suo interno, fortemente razzializzato e drasticamente pauperizzato apre uno squarcio su un «paesaggio soggettivo illegittimo»³¹. Il fuoco della riflessione politica si sposta, dunque, verso i luoghi della marginalità urbana – dove il margine non indica una linea di frontiera netta, ma l'articolazione, la differenziazione e la gerarchizzazione di «regimi differenziali» della cittadinanza.

Da questo punto di vista, il *riot* è sempre politico. La sua traduzione in termini di «violenza urbana» (categoria che ne decreta sia la depoliticizzazione di principio che la criminalizzazione preventiva) risponde ad una strategia di contrasto articolata e diretta da un assemblaggio militare-poliziesco di natura mista (al contempo statale e sovrastatale, pubblico e privato) a cui

²⁶ A. Bertho, *Le temps des émeutes*, Paris, Bayard, 2009.

²⁷ Ivi, p. 25.

²⁸ Si veda: <http://berthoalain.com>

²⁹ A. Bertho, *Le temps des émeutes* cit., p. 210.

³⁰ Ivi, p. 101.

³¹ Ivi, p. 44.

fa da corollario necessario l'integrazione di un ampio e pervasivo apparato informativo³². Il processo di depoliticizzazione delle rivolte urbane sotto l'etichetta della mera violenza criminale, inoltre, può essere analizzato in relazione alla formazione di una politica imprenditoriale urbana come componente fondamentale della ristrutturazione capitalistica a cavallo tra gli anni ottanta e novanta, in qualche modo proprio nel punto di cerniera tra la dismissione delle politiche sociali urbane di matrice fordista e il consolidamento del paradigma neoliberale, e l'intensità delle scosse insurrezionali che colpiscono, se pure con specificità locali non trascurabili, lo spazio del capitalismo nordatlantico nello stesso periodo. Come osserva Loïc Wacquant, infatti, a partire dall'esame comparato di tre casi paradigmatici – gli *émeutes* di Vaulx-en-Velin del 1990 e i *riots* di Bristol e Los Angeles del 1992 – i moti urbani combinano due logiche connesse tra loro: «una logica di protesta contro l'ingiustizia etnica» e una «logica di classe» che si iscrivono all'interno di un processo di ridefinizione complessiva delle geografie metropolitane³³.

Lontane dal costituire un retaggio premoderno, un residuo astorico di passioni indomite e indecifrabili, le insorgenze urbane possono essere considerate parte integrante di un processo di dissoluzione del triplo legame tra capitalismo, cittadinanza e sviluppo metropolitano che ha caratterizzato una lunga fase di espansione della città fondata sull'agglomerazione/integrazione di cittadini salariati consumatori. Come suggerisce Wacquant, la «protesta infrapolitica» che si esprime nella rivolta urbana va pensata alla luce del processo di «desocializzazione del lavoro salariato» (cioè di esaurimento di un dispositivo di integrazione politica unitaria fondato, in ultima analisi, sul lavoro salariato) e interpretata alla luce di trasformazioni sociali complessive³⁴.

³² Il tema è complesso e la letteratura molto vasta. In termini del tutto introduttivi, si vedano: M. Davis, *L. A. Intifada: An Interview with Mike Davis*, «Social Text», 33 (1992), pp. 19-33; S. Sassen, *When the City Itself Becomes a Technology of War*, in «Theory, Culture and Society», 27/6 (2010), pp. 33-50; A. Dal Lago, S. Palidda (a cura di), *Conflict. Security and the Reshaping of War*, Routledge, London-New York 2010. Per una ricostruzione critica dell'emergere della formula «violenza urbana» nel contesto francese si veda: L. Mucchielli, *L'expertise policière de la "violence urbaine". Sa construction intellectuelle et ses usages dans le débat public française*, «Déviance et société», 4 (2000), pp. 351-375.

³³ L. Wacquant, *Parias urbains. Ghetto, banlieues, état*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 27-29.

³⁴ Ivi, pp. 237-263. Se la diagnosi fa riferimento a trasformazioni transnazionali, Wacquant sottolinea anche la necessità di non sottovalutare specificità contestuali. Per esempio, egli è molto critico rispetto alla tendenza a equiparare il ghetto americano e la *banlieue* francese soprattutto a causa della diversa intensità demografica della periferia (assai maggiore negli Stati Uniti), dei diversi tassi di povertà e violenza (anche in questo caso più drastici nel caso americano) e della diversa composizione etnica (mono-comunitaria nel caso del ghetto, mista nel caso della *banlieue*). Dal suo punto di vista, l'idea di un «ghetto francese» costituisce un «controsenso sociologico» che impedisce un'analisi efficace della disgregazione dalla *banlieue* operaia (la cosiddetta «*banlieue rouge*» sviluppatasi ininterrottamente a

Si tratta di intersecare diverse prospettive di analisi e, soprattutto, di evitare una sorta di scorciatoia ermeneutica che ricorre alla retorica dello *shock* e dell'evento. Gli episodi di insurrezione urbana, infatti, non costituiscono episodi isolati, disconnessi dai tempi e dagli spazi della quotidianità, quanto, piuttosto, una sorta di espressione intensificata e massificata delle tensioni che attraversano il corpo metropolitano. In altre parole, la violenza sprigionata dal *riot* è di natura sistemica.

La storia politica del *riot*, dunque, sembra suscitare interesse, non soltanto in ragione del fatto che, almeno a partire dagli anni novanta, l'insurrezione urbana è divenuto un fatto ricorsivo e ampiamente spettacolarizzato con tutto il suo corredo fenomenologico – auto in fiamme, edifici vandalizzati, volti coperti, corpi in fusione che sciamano nel reticolo urbano, vetrine in frantumi, sirene e lacrimogeni, saccheggio di merci, trasfigurazione dell'arredo urbano in barricate di fortuna, stralci di discorso appena articolato sui muri della città – ma in quanto deposito di materiale a partire dal quale decifrare la complessità del presente. Si potrebbe forse azzardare l'ipotesi secondo cui l'insurrezione della metropoli, nelle sue forme assolutamente eterogenee, lasci venire alla luce qualcosa di impensato – irrisolto e forcluso – nell'orizzonte politico capitalistico-democratico e lo faccia emergere sia nei termini del limite (quindi come una sorta di critica negativa) che nei termini della possibilità (e dunque come critica positiva).

Recuperare la storia del *riot* come parte integrante del processo di assestamento della contemporaneità, dunque, implica la necessità di ridefinire il rapporto tra la politica e la violenza – tra i soggetti istituiti e quelli istituenti – al di fuori di una griglia teorica che tende a focalizzarsi soprattutto sulla genesi del sistema degli Stati e che, di conseguenza, congela tutto ciò che si agita nei molteplici piani della realtà sociale. Da questo punto di vista, il *riot* può essere considerato come una categoria da accostare necessariamente a quelle della guerra e della rivoluzione – nella concezione del passato, come in quella del presente – abbandonando ogni incertezza relativa al suo statuto (in)politico. Una sorta di fenomeno perturbatore, dunque, qualcosa che vanifica da un punto di vista micrologico e proliferante – sempre diverso e sempre situato – la presunta alternativa tra guerra e pace che sta alla base della finzione genetica della democrazia (o, per dirla altrimenti, della finzione contrattualistica).

SIMONA DE SIMONI

partire dal secondo dopoguerra fino al primo programma di deconcentrazione urbana del 1963 ed entrata definitivamente in crisi a partire dagli anni ottanta in seguito alla deindustrializzazione e all'inaugurazione della cosiddetta «*politique de la ville*» di ispirazione neo-liberale). Per una breve storia politica della *banlieue* francese, si veda: A. Bertho, *Banlieue, Banlieue, Banlieue*, Paris, La Dispute, 1997; per una definizione sistematica delle problematiche scientifiche e politiche sollecitate dalla crisi della *banlieue rouge*, cfr. A. Bertho, *La crise de la politique. Du désarroi militant à la politique de la ville*, Paris, Harmattan, 1996.

LA RIVOLTA NEL QUOTIDIANO.
TEMPI, SPAZI E RELAZIONI
NELLA COMUNE DI PARIGI DEL 1871

Radicare lo sguardo

Recentemente, Kristin Ross ha notato che tra l'attuale contesto neoliberalista e le condizioni sociali degli anni immediatamente precedenti la Comune di Parigi vi sono più affinità che tra la nostra generazione e quella dei nostri genitori¹. Secondo l'autrice, infatti, le forme attuali del capitalismo producono condizioni del vivere che si avvicinano a quelle di un lavoratore del 1870.

L'ipotesi di Ross è senza dubbio interessante, poiché cerca di illuminare il presente nel confronto con il passato. Quello che mi interessa in questa sede è dare rilievo alle parole e alle pratiche di coloro che hanno dato vita all'esperienza intensa della Comune. Cercherò di mantenere il piano di questa esperienza nella sua fisicità, focalizzandomi sul rapporto tra corpi, politica e spazio urbano e sulle differenti modalità del conflitto agite da uomini e donne. La visione incarnata, sessuata e attenta alle dinamiche di genere rappresenta per me un'occasione fondamentale per rileggere l'esperienza della Comune da una prospettiva nuova e feconda. Inoltre, questa focalizzazione sui corpi, porta con sé l'attenzione allo spazio urbano parigino e si lega a una visione della politica diffusa, radicata nelle pratiche, nel contesto, nello spazio condiviso. In quest'ottica, lo spazio urbano non è solo uno spazio fisico dato, ma anche spazio di relazioni e interazioni, spazio di esposizione, trasformazione, dipendenza. In questo senso lo spazio urbano è politico, e intriso di politica². Il pensiero politico e le sue pratiche hanno infatti uno stretto legame con il contesto fisico e spaziale in cui si originano. Nello spazio si danno forme di rapporti diversi tra corpi, generi, tassonomie e genealogie di lotta.

¹ K. Ross, *L'imaginaire de la Commune*, Paris, La Fabrique, 2015, pp. 8-10 (ed. or., *Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune*, London, Verso, 2015).

² Cfr. F. Castelli, *Città e Conflitto. Trasformazioni, reinvenzioni, rifondazioni*, in C. Bellingardi, F. Castelli, *Città. Politiche dello spazio urbano*, Roma, Iaphitalia, 2016.

Rivolta o rivoluzione. Prendere il potere vs creare potere

«La Comune di Parigi fu PIÚ e QUALCOS'ALTRO che un'insurrezione. Fu la realizzazione di un principio, l'affermazione di una politica. In breve, non fu semplicemente una rivoluzione di piú, fu una rivoluzione nuova, che portava nelle pieghe della sua bandiera tutto un programma originale e peculiare»³.

Agli occhi di una filosofa politica un nodo appare subito rilevante, ossia il peculiare rapporto dei comunardi con il potere istituzionale e con l'intera sfera della sovranità, un rapporto che sembra mettere in crisi le modalità tradizionali del conflitto politico, e che ha portato molti autori a porsi la seguente questione: *la Comune fu una rivoluzione?*

Certamente non nel senso classico del termine, alla luce del suo rifiuto di riprodurre le categorie istituzionali del potere e del suo porsi come momento di creazione di istituzioni altre, fondate su una diversa concezione della politica e su una differente idea di cittadinanza. Per questo, in molti, è diffusa l'idea che la Comune rappresenti un agire diverso rispetto alla tradizione rivoluzionaria, una sorta di rivolta contro l'idea stessa di rivoluzione e le sue contraddizioni⁴.

La Comune di Parigi, lungi dal pensarsi come momento di lotta per il potere, ha proposto e immaginato nuove modalità dell'agire politico, in un'idea di "democrazia diretta" – come la chiameremmo oggi – di autogestione e autogoverno. La Comune pensa la politica come espressione reale di una sovranità diffusa e popolare, fondata sull'autonomia e sull'associazione, in cui questione politica e questione sociale appaiono indissolubili.

La Comune si pensa sulla scala di unità locali autonome prese in un orizzonte internazionalista. Non c'è posto per la Nazione, il mercato, lo Stato. Allo stesso modo, non è riducibile a una lotta patriottica contro gli invasori. Come emerge spesso dalle parole dei suoi protagonisti, non ci sono ideali, teorie, utopie predefinite da realizzare, ma la libertà concreta di ogni uomo e donna, assieme agli altri. La Comune è imprescindibilmente legata alle vite di ciascuna e ciascuno. Per questo motivo, intende realizzare una federazione volontaria di realtà libere e autonome. In antitesi alla prospettiva dell'Impero, si muove sul piano dell'autonomia locale⁵; all'opposto dell'uni-

³ Arthur Arnould, *Histoire populaire et parlementaire de la Commune de Paris*, t. II, Bruxelles, Librairie Socialiste de Henri Kistemaekers, 1878, p. 80 [traduzione mia].

⁴ Cfr. A. Badiou, *La Comune di Parigi. Una dichiarazione politica sulla politica*, Napoli Cronopio, 2004 (ed. or., *La Commune de Paris. Une déclaration politique sur la politique*, 2003). Cfr. anche F. Castelli, *Corpi in Rivolta. Spazi urbani, conflitti e nuove forme della politica*, Milano, Mimesis, 2015 (§«Un caso storico: la Comune di Parigi», pp. 139-172).

⁵ Cfr. K. Marx, *La guerra civile in Francia*, «Lotta Comunista», Milano 2016, p. 69 (ed. or., *La guerre civile en France*, 1871), e D. Bensaïd, *Politiche di Marx*, in K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi*, Roma, Alegre, 2011, pp. 31-34 (ed. or., *Inventer l'inconnu. Textes et correspondance autour de la Commune*, Paris, La

versalismo repubblicano, lotta per collettività autonome all'interno di una federazione internazionale di popoli⁶.

Notre drapeau est le drapeau de la république universelle: sganciata dall'idea di uno Stato nazionale, federativa e repubblicana, contro la burocrazia di Stato, la Comune viene pensata come una repubblica universale contro l'universalismo repubblicano. Essa ribalta il piano della politica, rifiutando l'organizzazione statale, le sue dinamiche di potere, le sue gerarchie. Su questo punto si è molto concentrata la lettura di Marx, che vede nella Comune la messa in atto di un rovesciamento dello Stato in quanto forza pubblica organizzata per l'asservimento sociale, strumento di dispotismo di classe, il cui potere ha carattere puramente repressivo e di cui l'imperialismo costituisce la forma ultima e più prostituita⁷. Concorda su questo punto anche Lenin, convinto sostenitore anche lui dell'idea che la macchina statale debba essere spezzata, demolita, mentre vede nella Comune l'aspirazione a sostituire le vecchie istituzioni con istituzioni nuove, basate su principi diversi⁸. Nei fatti, la Comune realizza il mutamento attraverso la soppressione del parlamentarismo e la creazione di una nuova dimensione politica fondata su una democrazia diretta e continua, radicata nell'eleggibilità e revocabilità di tutti i suoi membri. A differenza dell'apparato statale, la Comune ha una struttura totalmente decentralizzata, organizzata per *arrondissements*, radicata nei *clubs* e focalizzata tanto sull'elaborazione politica che sulle urgenze materiali quotidiane⁹.

Più che come progetto unitario, la Comune si propone come laboratorio di innovazione politica: una politica nuova, espressiva e non solo repressiva, che apre spazio alla creazione di nuovi immaginari, nuove relazioni e nuove modalità di agire condiviso. Un laboratorio di pratiche e di invenzione politica, pensato a prescindere da un progetto di azione prestabilito. Fuori dalla logica della delega, la Comune non avrà veri e propri capi, né sarà guidata da partiti; l'esperienza parigina rivendicherà la capacità di ogni singolarità di poter pensare e agire il cambiamento, riappropriandosi della città e della politica, in modo plurale ed eterogeneo. Al centralismo governativo, alla rappresentanza e ai metodi tradizionali di governo, si oppone la democrazia diretta radicata nelle singole sezioni popolari. Il monopolio statale della forza e della legge viene rifiutato in nome di istituzioni di carattere pubblico, di assemblee primarie, gruppi, reti di relazione e militanza diretta; allo stesso

Fabrique, 2008).

⁶ K. Ross, op. cit., p. 17.

⁷ K. Marx, op. cit., pp. 68-69.

⁸ V. I. Lenin, *La Comune di Parigi*, Roma, Editori Riuniti, 1974, pp. 91-94 e p. 96.

⁹ Sui *clubs* e sulla Comune come momento di presa di parola pubblica da parte di tutti e partecipazione diffusa alla politica rimando al testo fondamentale di Jacques Rougerie, *Paris Libre 1871*, in cui l'autore sostiene che il 1871 fu, soprattutto, un momento di gigantesca liberazione della parola. Cfr. J. Rougerie, *Paris libre 1871*, Paris, Seuil, 2004, p. 208 (ed. or. 1971).

modo, alla legalità e al diritto viene sostituita l'idea della creazione di nuovi diritti legati alle pratiche.

La Comune lavora sul piano delle pratiche e della creazione di immaginario, di una cultura nuova, condivisa e comune, orientata alla distruzione di un ordine simbolico dato¹⁰. Lotta per costruire nuovi immaginari e non per la conquista del potere. Si tratta di una democrazia radicale intesa come fioritura di istituzioni dal basso, che non passa per la conquista delle istituzioni statali ma si colloca al di fuori delle sue logiche binarie.

La Comune pone al centro dell'agire politico la dimensione relazionale, estetica, corporea e di piacere e non intende la politica come presa e mantenimento del potere sovrano, bensì come insieme di pratiche, autodeterminazione, autonomia e autorganizzazione della vita sociale quotidiana. Un gesto antigierarchico che non si scaglia solo contro il potere esistente, né mira a sostituirsi a esso, ma lotta contro le divisioni e le gerarchie che ne sono alla base, cercando di creare orizzonti nuovi e nuovi spazi dell'agire politico. Gli uomini e le donne della Comune parigina si impegnano in una lotta che passa per la risignificazione delle pratiche di vita quotidiane, per un'emancipazione politica, che coincide con l'abbandono dell'idea della politica come attività di specialisti¹¹ e con l'avvio di pratiche e relazioni di autogoverno e autodeterminazione che coinvolgono il piano del quotidiano.

Ritmi e spazi del quotidiano

La Comune mira alla riappropriazione dei mezzi della vita stessa. Viene pensata come esperienza vissuta di uguaglianza nell'azione, pratiche, relazioni, mettendo al centro la bellezza nella vita quotidiana e la creazione di nuovi spazi e temporalità. La Comune porta il cambiamento al livello del quotidiano, nella vita di tutti i giorni, nelle pratiche comuni, radicandosi in gestualità che rivoluzionano il modo di guardare ai tempi e agli spazi quotidiani, al linguaggio e alle identità date.

Da un lato, interviene sul *ritmo* del quotidiano, come un'irruzione eventuale che spezza il tempo meccanico e sempre uguale del "tempo senza storia" – senza avvenimenti né eroi – per aprirlo al ritmo sincopato della lotta politica, che instaura una temporalità propria, un vero e proprio contro-tempo¹². Dall'altro, muta anche il rapporto quotidiano allo *spazio* urbano. Questa ridefinizione si svolge nelle vie di una città ridisegnata dal potere, una città che Haussmann ha riplasmato secondo esigenze di rior-

¹⁰ Cfr. K. Ross, op. cit.

¹¹ K. Ross, *The emergence of social space: Rimbaud and the Paris Commune*, London, Verso, 2008, p. 24.

¹² D. Bensaïd, op. cit., pp. 17-22; Cfr. F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.

ganizzazione non solo urbane ma anche sociali¹³. La città di Parigi è teatro strategico: non solo sfondo, contesto materiale, ma nodo simbolico e politico fondamentale¹⁴. Durante la Comune, Parigi diviene un insieme, un organismo vitale, in cui proliferano pratiche di autogoverno e sovranità dal basso, contro la città del piano haussmaniano e i suoi grandi *boulevards*.

La Comune è esperienza radicata nelle strade, che ridisegna radicalmente gli spazi fisici e sociali, distruggendo le gerarchie spaziali e le divisioni tra quartieri (così come quelle tra città e campagna, o tra la Francia e il resto del mondo). Pensa assieme categorie che la borghesia e le strutture sociali del tempo tengono separate, ridefinendo il modo in cui gli spazi sono distribuiti e il modo in cui i corpi li attraversano, elementi che rappresentano in sé nodi politici fondamentali¹⁵. Proprio per via di questo stretto nesso tra dimensione politica e dimensione urbana, l'esperienza della Comune è stata spesso letta come lotta per il diritto alla città, diritto allo spazio urbano che gli uomini e le donne della classe operaia hanno collettivamente contribuito a produrre e a sostenere attraverso il loro lavoro produttivo e riproduttivo¹⁶.

Il conflitto tra politica diffusa e organizzazione statale si riversa nelle strade. La scelta di proclamare la Comune presso l'*Hôtel de Ville*, anziché nel palazzo imperiale, è in questo senso carica di estrema valenza politica. In una lotta che si riappropria della città come spazio politico condiviso la presa del Municipio è simbolo di un'azione di riconquista che non viene concepita come gesto che cala dall'alto, ma che nasce e vive nelle strade. La Comune è un'esperienza che si fa e si struttura nelle strade: nei *clubs* e nei momenti assembleari, nel conflitto armato, nelle barricate della *semaine sanglante*, ma anche nei giornali che vi circolano, nelle canzoni che vi risuonano, nelle affissioni comuniste che tappezzano i muri della città ribelle¹⁷. Questo stretto legame diviene evidente durante la *semaine sanglante*, momento in cui la costruzione delle barricate e le pratiche di prevenzione della circolazione del nemico all'interno della città, si accompagnano a pratiche innovative e totalmente destabilizzanti rispetto alla divisione elementare degli spazi urbani,

¹³ Su come l'industrializzazione abbia mutato il volto della Parigi ottocentesca cfr. W. Benjamin, *Parigi, capitale del XIX secolo*, Torino, Einaudi, 2000 (ed. or., D. Harvey, *Paris: Capital of Modernity*, New York, Routledge, 2003; E. Hazan, *L'invention de Paris. Il n'y a pas de pas perdu*, Paris, Seuil, 2002; K. Ross, *The emergence of social space* cit.; J. Rougerie, op. cit., pp. 9-29.

¹⁴ Questo punto è messo particolarmente in rilievo da Rougerie, il quale descrive la Comune come momento in cui la città, espulsa attraverso la riorganizzazione haussmaniana, si riprende la città [«la reconquête de la Ville par la Ville»] (p. 19). Tale dinamica è particolarmente evidente durante la *semaine sanglante*, in cui l'autore vede due diverse città lottare l'una contro l'altra, sullo sfondo dello spazio urbano parigino (p. 253).

¹⁵ Cfr. Castelli, *Spazio pubblico appassionato. Corpi e protesta tra esposizione, vulnerabilità e relazioni*, in «Leussein», vol. IX nn. 1-2-3 (2016).

¹⁶ D. Harvey, *Città Ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*, Milano, il Saggiatore, 2013 (ed. or., *Rebel Cities*, 2012).

¹⁷ Ivi, p. 194 ss.

quella tra pubblico e privato: come nel caso dei buchi praticati tra i muri delle abitazioni per favorire la veloce circolazione tra una barricata e l'altra¹⁸.

Donne e uomini della Comune

Per lungo tempo, l'azione delle donne della Comune di Parigi non ha rappresentato un oggetto di indagine privilegiato; a volte perché ritenuto tema irrilevante e secondario nel quadro storico generale, tanto da dedicare alle donne qualche breve paragrafo o qualche passaggio veloce¹⁹; a volte perché reso impossibile dalla stratificazione di opinioni, stereotipi e mistificazioni che ne hanno circondato l'immaginario²⁰. L'azione delle donne durante la Comune di Parigi è divenuta propriamente oggetto di discussione e ricerca solo sulla fine del secolo scorso, sull'onda di un nuovo approccio che, grazie agli apporti della teoria femminista, ha cominciato a indagare le pieghe della storia alla ricerca di genealogie, figure, storie dimenticate o mai raccontate²¹. Con il femminismo e il suo scompaginamento dei saperi codificati – e cosiddetti “neutrali” – ha preso avvio un percorso di riscoperta, spesso focalizzato sulla presenza e sulla portata dell'azione femminile durante l'esperienza comunarda o sulle sue rappresentazioni misogine e violente.

Per molti degli interpreti a noi contemporanei la partecipazione delle donne è il tratto caratteristico della Comune. Non solo in quanto elemento fondamentale nella successione degli eventi – molti infatti sono assolutamente concordi nell'individuare l'azione delle donne nella mattina del 18 marzo come la scintilla fondamentale che appicca la rivolta nelle strade di Parigi, portando alla presa dell'*Hôtel de Ville* –, ma anche come specificità politica, come sovversione della società borghese e sfida alla società patriarcale²². Queste letture devono affrontare il rischio di dimenticare le donne

¹⁸ K. Ross, *L'imaginaire de la Commune* cit., pp. 36-38.

¹⁹ Si veda per esempio l'approccio e la modalità di Tombs. Cfr. R. Tombs, *Paris, bivouac des révolutions. La Commune de 1871*, Paris, Libertalia, 2014 (ed. or., *The Paris Commune 1871*, London-New York, Longman, 1999).

²⁰ E. Zanette, *La Comune del 1871 tra storia e mito*, in «Storica», 56-57, XIX, 2013, p. 11.

²¹ Cfr. tra gli altri, Q. Deleuermoz, *Des communardes sur le barricades*, in C. Cardi, G. Pruvost (a cura di), *Penser la violence des femmes*, Paris, La Découverte, 2012, pp. 106-119; G. Dittmar, *Histoire des femmes dans la Commune de Paris*, Paris, Dittmar, 2003; C. J. Eichner, *Surmounting the Barricades: Women in the Paris Commune*, Bloomington, Indiana University Press, 2004; G.L. Gullickson, *Unruly Women of Paris: Images of the Commune*, Ithaca-London, Cornell U.P., 1996; D. Lagorgette, *La violence des femmes saisie par les mots. «Sorcière», «Tricoteuse», «Vesuvienne», «Pétroleuses»: un continuum toujours vivace?*, in Cardi, Pruvost, op. cit., pp. 375-387; E. Thomas, *The Women Incendiaries*, Chicago, Haymarket Books, 2007 (ed. or., *Les Pétroleuses*, Paris, Gallimard, 1963).

²² Cfr. il commento critico di Tombs, op. cit., p. 238 ss.

comuni alla ricerca di donne eccezionali²³ o quello di piegare gli eventi passati alle urgenze del contemporaneo; non dovrebbero inoltre restare prigioniere delle rappresentazioni dell'epoca, che rendono a volte impossibile il racconto del coinvolgimento femminile.

Un altro rischio, sempre in agguato, è quello di leggere nella lotta delle comunarde un antecedente del movimento femminista, un proto-femminismo che, in modo uniforme, unirebbe per la prima volta le istanze di genere delle donne alle istanze politiche e alla lotta di classe. Benché su questo punto sia molto facile farsi prendere dall'entusiasmo, le cose, come è prevedibile, sono in realtà piú complicate. Se è infatti vero che per un verso troviamo istanze nuove, nuovi dibattiti e pratiche importanti – come nel caso dell'elaborazione politica di Paule Mink, di Andrè Leo e Elisabeth Dmitrieff²⁴ –, è pur vero che non tutte le donne della Comune pensano e agiscono in modo omogeneo. Molte di loro – anziché rivendicare istanze legate alla propria condizione ed esperienza quotidiana di donne, legandole alla lotta comunarda, nel sovvertimento dei vecchi valori borghesi e nell'elaborazione di una nuova idea di società – lasciano che questo vissuto scivoli in secondo piano rispetto al piano collettivo, come si vede nelle memorie di Victorine B., che annienta la propria differenza e il proprio contributo individuale nell'idealizzazione della Comune e nella causa della Repubblica²⁵. Per questi motivi, ritengo interessante volgere lo sguardo non tanto sull'azione delle donne durante la Comune, come espressione di un nascente femminismo, o sull'eccezionalità delle sue protagoniste principali, bensì sui complicati rapporti di genere all'interno dell'esperienza comunarda²⁶.

La domanda dunque è: «se la Comune ha saputo rovesciare l'immaginario borghese, producendo l'idea di una società nuova, questo vale anche per i rapporti di genere?».

Le relazioni tra uomini e donne nella Comune sono molto interessanti,

²³ Cfr. M. Riot-Sarcey, *La mémoire des vaincus: le parcours de Victorine B. comme exemple*, in V. Brocher, *Souvenirs d'une morte vivante. Une femme dans la Commune de 1871*, Paris, Libertalia, 2017 (ed. or. 1909), pp. 291-316 e Zanette, op.cit., p. 11.

²⁴ Tre donne molto diverse, con una differente idea di politica. Mink era sostenitrice di un femminismo individualista della differenza e di un anarchismo non collettivista che invocava un'autorità decentralizzata; e mentre Mink sosteneva l'equivalenza, ma non l'identità tra i sessi, Léo era legata alla lotta per i diritti, proponendo un collettivismo socialista e femminista per una società radicata nella libertà individuale acquisita tramite l'uguaglianza tra uomini e donne. Infine Dmitrieff era per l'associazionismo femminista marxista e per la libertà degli uomini e delle donne dalle oppressioni di classe e di genere. Cfr. C.J. Eichner, *Surmounting the Barricades. Women in the Paris Commune*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.

²⁵ Cfr. V. Brocher, op. cit., e in particolare il saggio conclusivo di M. Riot-Sarcey, op.cit., pp. 291-315.

²⁶ Mi rifaccio qui alla definizione che Joan Scott dà della nozione di genere, come organizzazione sociale del rapporto tra i sessi. Cfr. J.W. Scott, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, in «American Historical Review», 5/91, 1986 pp. 1053-1075.

per via degli intrecci complicati tra lotta condivisa e la misoginia diffusa dell'immaginario ottocentesco. Questo immaginario, di stampo borghese, ma diffuso trasversalmente in tutti gli strati sociali, viene confermato dal pensiero proudhoniano, che con la sua influenza sull'Internazionale produrrà effetti pervasivi anche negli ambienti politicamente più innovativi. L'antifemminismo e la misoginia di Proudhon sono noti, così come le sue posizioni circa l'emancipazione delle donne: le donne devono sottostare a un'autorità maschile; il marito deve avere sulla donna diritto di vita e di morte; l'emancipazione rovescia l'ordine della famiglia e produce decomposizione sociale, instaurando una "pornocrazia"; la donna deve rimanere nel domestico, nella famiglia, per via della sua nota inferiorità fisica, intellettuale e morale²⁷.

L'immaginario sociale del tempo non si muove su sentieri più illuminati, collocando le donne al crocevia tra l'idealizzazione e la demonizzazione: la debolezza morale e la natura emotiva delle donne esigono l'azione civilizzatrice dell'uomo, che contiene gli eccessi pericolosi della sua natura violenta, sessualmente sfrenata, e irrazionale. Le donne, selvagge, incivili e instabili devono essere educate e civilizzate nella cattività delle mura domestiche, poiché solo i vincoli tradizionali della società possono elevarle dal loro stato di inferiorità biologica, mentale e morale. Nel contesto collettivo le donne regrediscono alla brutalità e si abbandonano alla pura follia, una follia che la Francia ottocentesca ritiene ereditaria, rappresentando dunque una minaccia per l'intero ordine sociale. Le donne emancipate possono distruggere l'intera civiltà francese²⁸. La allora nascente sociologia delle folle stabilisce un nesso tra la regressione bestiale dell'individuo all'interno del contesto collettivo della folla e l'elemento femminile, in cui quest'ultimo diviene metafora dell'impoliticità delle folle²⁹. Le donne dispongono di una oggettiva inferiorità mentale, per via del loro cranio più piccolo che impedisce loro di sviluppare energie cerebrali sufficienti a una "società della ragione". Risultano dunque più propense a seguire gli istinti negativi, cosa che assicura loro una forte inclinazione al contesto istintivo e irrazionale della folla. Sottesa a queste affermazioni, la convinzione che le donne non abbiano diritto all'opinione e alla partecipazione politica e che un'idea politica, in mano a delle

²⁷ Cfr. P.-J. Proudhon, *Amour et Mariage*, Paris, A. Lacroix, 1876 e Id., *La pornocrazia*, Roma, Oet, 1945 (ed. or., *La pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*, 1875).

²⁸ Cfr. S. Barrows, *Distorting Mirrors. Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France*, New Haven (CT), Yale University Press, 1981.

²⁹ Ivi, p. 45. «Le folle sono ovunque contraddistinte da caratteristiche femminili», G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, Milano, Longanesi, 1980, p. 39 (ed. or., *Psychologie des foules*, 1895); «Come le donne, le folle spingono subito le cose agli estremi», Ivi, p. 75. Taine fa coincidere i «baccanali della distruzione» del 1789 con la presenza delle donne e la loro inclinazione alla «malattia infettiva» della folla, H. Taine, *Le Origini della Francia Contemporanea*, Milano, Adelphi, 1986, p. 79 (ed. or., *Histoire des origines de la France contemporaine*, 1875-1893).

donne, sia destinata a degradarsi, liberando istinti feroci sotto la falsa pretesa del bene pubblico³⁰.

Per più di un commentatore contemporaneo agli eventi è l'emancipazione e l'istruzione delle donne la causa degli orrori della Comune³¹. La comunarda viene descritta come violenta e bestiale, opposta alla donna civilizzata e addomesticata, sposa e madre, della società borghese. Su molteplici piani si assiste a una "diabolizzazione" dell'azione collettiva delle donne, strutturata sul richiamo esplicito all'immagine di un femminile mostruoso e ancestrale, che uccide selvaggiamente e senza coscienza politica.

Nel rappresentare le donne della Comune, persino i comunardi riproducono l'immaginario dominante, descrivendole come odiose e intimidatorie³². Che si tratti dunque di commentatori avversi, intellettuali conservatori, membri dell'Internazionale o compagni di lotta, colpisce il continuo riemergere della diffidenza, del pregiudizio e del paternalismo. Soprattutto quando si tratta di difendere la città con le armi³³. Su questa diffidenza si innesta una campagna denigratoria, forte e pervasiva, che culmina nel mito – a oggi senza alcun effettivo riscontro – delle *pétroleuses*, le terribili donne incendiarie che avrebbero causato con la loro cieca violenza la distruzione di intere zone della città di Parigi³⁴. Un mito che presto si trasformò in isteria di massa e che fornì, agli occhi dei detrattori della Comune, un simbolo su cui far convergere il disordine, la devianza, la condanna di classe e la condanna morale delle donne, considerate furie depravate.

In altro senso, l'idealizzazione della donna comunarda, cantata da poeti e scrittori, ma anche da commentatori e sostenitori della Comune, svolge un ruolo di depoliticizzazione³⁵. La romanticizzazione di alcune figure – prima tra tutte Louise Michel, eletta dalla letteratura "eroina della Comune" – ri-

³⁰ S. Barrows, op. cit., p. 79.

³¹ Cfr. E. Thomas, op. cit., p. 179 (ed. or., *Les pétroleuses*, 1963) e le affermazioni del Capitano Jouenne citato da S. Rowbotham, *Donne, resistenza e rivoluzione*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 129-130 (ed. or., *Resistance and Revolution. A History of women and revolution in the modern world*, 1973) e quelle di Maxime du Camp in Ivi, p. 129 e in E. Thomas, op. cit., p. X.

³² Eichner, op. cit., p. 109.

³³ Ivi, p. 103. Uno scontro di notevole rilievo fu quello che avvenne tra André Leo e il Generale Dombrowsky della Guardia Nazionale. Cfr. M. Albistur, D. Armogathe, *Histoire du féminisme française. Du moyen âge à nos jours*, Paris, Éditions des femmes, 1977, p. 332.

³⁴ Cfr. Lagorgette, op. cit., Thomas, op. cit., Marx, op. cit., N. Loraux, *Corcira, 427-Parigi 1871. La "guerra civile greca" tra due epoche*, in F. Castelli, F. Giardini (a cura di), *Nicole Loraux. Pensare la politica*, in «B@belonline», n.3, 2017, Roma, RomaTre-Press, pp. 19-56 (ed. or., *Corcyre, 427-Paris, 1871. La «guerre civile grecque» entre deux temps*, in Ead., *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, Seuil, 2005, pp. 31-60).

³⁵ L'esaltazione della comunarda diventa il *leitmotiv* di artisti e scrittori come Victor Hugo (che dedica *Viro Maior a Louise Michel*), Verlaine (*Une ballade en l'honneur de Louise Michel*), Rimbaud (*Les mains de Jeanne-Marie; l'Orgie parisienne ou Paris se dépeuple*) e molti altri.

duce la lotta e le esperienze di tutte le comuniste a una o due figure straordinarie, riconfermando le norme di genere vigenti, irrigidendole in tipizzazioni isolate, fisse, eccezionali, condannandole all'invisibilità storiografica³⁶.

Al di là di questi complessi rapporti con l'immaginario sociale, va rilevato però come gli uomini e le donne della Comune sembrino nei fatti collocarsi su diversi piani di azione. A un livello di analisi generale, vediamo gli uomini muoversi lungo percorsi tradizionali dell'agire rivoluzionario, anche se aprendo campi di sperimentazione e di innovazione politica. Là dove gli uomini concentrano la loro attenzione sul momento elettivo, sulle procedure istituzionali e amministrative e sulla difesa armata, le donne sembrano invece legarsi maggiormente a un lavoro sulle pratiche quotidiane e sull'immaginario, restando fuori dalle dinamiche istituzionali. Se dunque nessuna donna partecipò o vinse le elezioni per il governo della Comune, a eccezione di Nathalie Lemel³⁷, ciò non va sbrigativamente ascritto a un latente sessismo, alla diffidenza o alla derubricazione politica, anche se per molti militanti questa separazione rientrava pienamente nel solco della «divisione del lavoro rivoluzionario» tradizionale, dove gli uomini possono «portare a compimento» una rivoluzione, rendendola istituzione, senza le donne.

Un elemento di particolare rilevanza fu la volontà, dichiarata da alcune e perseguita da molte, di essere ovunque per le strade, nelle chiese occupate, nei *clubs*, sulle barricate, e non nel governo. Nell'intento comune di una lotta per una società nuova, le donne scelgono di lavorare sulle sue strutture fondamentali, radicate nel quotidiano, senza tentare di intervenire su di esse dall'alto delle posizioni istituzionali. Poiché molte di loro sentono una generale rinascita sociale come imminente, ritengono superfluo ogni discorso sui diritti, politici e civili, uguali per tutti³⁸. Se non cambiano le pratiche, gli immaginari e il quotidiano, il diritto rimane null'altro che un guscio vuoto.

La loro azione si muove dunque tra le strade, sulle barricate, nei *clubs*, nei comitati di vigilanza, nelle associazioni di lavoratrici e nelle scuole femminili, nelle pagine dei loro giornali radicali; sono anche cantiniere, infermiere, cuoche, combattenti; conducono la loro lotta su due diversi piani – civile e militare –, partecipando alla realizzazione della Comune come soggetti pieni, seppure in luoghi e con piani di coinvolgimento diversi, presenziando alle riunioni pubbliche, marciando nelle strade, organizzando comitati e associazioni, tra cui si ricordano il Comitato di vigilanza delle donne di Montmartre e l'*Union des femmes pour la défense de Paris et le soin aux blessés*³⁹.

³⁶ Eichner, op. cit., p. 3.

³⁷ G. Dittmar, *Histoire des femmes dans la Commune de Paris*, Paris, Éditions Dittmar, 2003, p. 107. Lemel, nata nel 1827, membro dell'Internazionale a partire dal 1866 è conosciuta per la sua attività nei *clubs* e nella Commissione Esecutiva dell'*Union des femmes*. Si distingue nella lotta difendendo la barricata di Place Pigalle.

³⁸ Cfr. Eichner, op. cit. pp. 26-27, p. 51, p. 71.

³⁹ Cfr. K. Ross *L'imaginaire de la Commune* cit., pp. 36-37; Eichner, op. cit., p. 72 e p. 80; Thomas, op. cit., p. 70.

Oltre a questo, la soggettivazione e la legittimazione sociale di molte donne passa per la lotta condivisa, anche armata, in un quadro in cui l'accesso alla violenza diventa per molte strumento di emancipazione⁴⁰. Come si sa, a questa richiesta di accesso alla difesa armata della città si rispose con una chiusura netta, e la partecipazione alla lotta venne concessa solo ad alcune figure, in via del tutto eccezionale⁴¹.

Come dunque appare evidente, i rapporti di genere si danno, anche nel caso dell'innovazione sociale e politica della Comune, sempre su piani intricati e stratificati, pieni di ambivalenze e di conflitti. Nel contesto di uno dei più grandi eventi di innovazione politica dell'Ottocento, le dinamiche di genere complicano il discorso e fanno emergere contraddizioni ingombranti, mostrando ancora una volta come il lavoro politico debba muoversi in modo plurale, dall'immaginario alle pratiche, ai diritti; dalle strade alle barricate, dalle scuole ai giornali. La messa in rilievo di questo elemento contraddittorio costituisce un ulteriore elemento di riflessione, utile per l'oggi, che la Comune di Parigi ci lascia in eredità.

FEDERICA CASTELLI

⁴⁰ Eichner, op. cit., pp. 98-102 e Thomas, op. cit., p. 129 e 59. Cfr. anche le memorie di Louise Michel: L. Michel, *La Comune*, Milano, M&B Publishing, 2004 (ed. or., *La Comune. Histoires et souvenirs*, 1898).

⁴¹ Cfr. Albistur, Armogathe, op. cit., p. 332.

CHE COS'È UNA COMUNE¹

Che cos'è una Comune? Non è solo un oggetto empirico, che si potrebbe descrivere attraverso l'analisi di determinate istituzioni, momenti storici, attori sociali, pratiche politiche, ecc. Non coincide esattamente neanche con un soggetto storico, plebeo, proletario, democratico. La Comune è principalmente un essere trascendentale, un "mezzo" vitale e non un "oggetto" né un soggetto: un "mezzo" qualitativamente determinato (come lo sono l'aria, l'acqua, il calore, il freddo, l'amore, l'odio, la noia, ecc.), un ambiente che a volte ci fa perdere la strada, un'atmosfera che ci avvolge, una qualità dell'aria. La Comune appare quando l'aria della vita in società diventa politica, un'aria presente quando le persone sono riunite insieme. La qualità che riceve quest'aria non è determinata; ma quello che è sicuro è che da tale momento l'aria che circola tra le persone – tra uomini, donne, bambini, anziani, studenti, casalinghe, infermiere, disoccupati, lavoratori – ha una particolare qualità. L'aria diventa trascendentale, e rapidamente ci ritroviamo in un altro mondo, in un'altra esperienza sensibile della realtà, che allo stesso tempo permette la nascita di una nuova possibilità per la vita collettiva. Il significato della Comune è una nuova realtà che permette la nascita di un nuovo possibile: questo è il suo carattere in "atto". Tale atto apre la prospettiva rivoluzionaria, mentre la prospettiva reazionaria è quella che separa il reale dal possibile, si trova dunque in tutti i monotoni discorsi sulla "politica come arte del possibile", che domina la situazione politica quando non è presente la forma politica della Comune. Come si diceva durante il 15M², con un motto che rievocava il Sessantotto: «Siamo realisti, facciamo l'impossibile».

¹ Il testo originale in lingua spagnola è inedito. La traduzione è di Francesco Biagi [ndc].

² Il *Movimiento 15M*, noto anche come movimento degli *Indignados*, è un movimento sociale di cittadini che ha dato vita, nel 2011, a una vasta mobilitazione pacifica di protesta dal basso contro il governo spagnolo dell'epoca (il secondo governo Zapatero), a fronte della grave situazione economica in cui versava il paese nel frangente della crisi economico-finanziaria di quegli anni. Le proteste sono iniziate il 15 maggio 2011 in occasione delle elezioni amministrative. L'obiettivo del movimento era promuovere una democrazia più partecipativa, che superasse il dualismo tra i due poli rappresentativi del Partito socialista operaio spagnolo (Psoe) e del Partito Popolare (PP), la cui contrapposizione, dagli anni ottanta, caratterizzava la scena politica spagnola. Parte del movimento ha poi contribuito a formare il partito *Podemos* [ndi].

Gilles Deleuze ha scritto in un'opera che tutta la metafisica è politica o fa politica. Questa affermazione è vera fino a un certo punto, e – come vedremo – solamente fino a un certo punto. Tuttavia Deleuze si è impegnato a definire la “qualità dell'aria” che circola quando c'è una Comune, quando parlava del suo amato “piano di immanenza”, del suo “piano trascendentale” della coscienza. La grande idea di Deleuze, frutto sicuramente di un segreto e molto antico desiderio, è stata quella di pensare il trascendentale kantiano al di fuori della relazione “soggetto-oggetto”: bisogna sbarazzarsi dello “scheletro” per avere a che fare solo con la “carne”, la quale si dissolve in una danza di particelle nella medesima aria che respiriamo, dandole una particolare qualità. Il trascendentale kantiano senza lo scheletro del soggetto-oggetto è il campo trascendentale della coscienza senza ego, il piano dell'immanenza. Oppure è l'aria, l'etere propriamente umano, l'atmosfera politica della vita umana.

Quando l'immanenza non è immanenza “per qualcuno” o rispetto a qualcuno (immanente a un soggetto, immanente alla coscienza di un soggetto, e inoltre immanente al campo dell'oggettività, ecc.), ma è immanente in sé, è presente quindi la Comune. La coscienza non è già presente negli individui, bensì *tra* gli individui, la soggettività non è incarnata né rappresentata o enunciata da nessun soggetto in particolare, ma abita lo spazio tra gli esseri umani (*Zwischenraum* in Hannah Arendt), e comincia a formarsi un tipo di coscienza che non appartiene a nessuno in particolare. Un tipo di atto di soggettivazione, che – tuttavia – passa per la perdita delle identità sociali acquisite, che coincide in ogni individuo con un atto di disidentificazione, come evidenziato perfettamente da Jacques Rancière. Si tratta di smettere di tenere chiusa la coscienza dentro di sé, nella propria testa, e porla invece *tra...*, tra la gente. Questo non significa che l'azione politica, ovvero, l'azione che produce la Comune, sia completamente incosciente. Avviene qualcosa di simile naturalmente, qualcosa di incosciente viene messo in moto, qualcosa di quel desiderio che inizia a connettersi con le realtà circostanti: non tanto nel liberarsi o nel realizzarsi ma nel mettersi alla prova, nel mettersi a rischio, a sperimentarsi. Ma la coscienza non scompare mai quando c'è una Comune, al contrario appare con una forza straordinaria. Soltanto non è la coscienza di nessuno in particolare. Come scrive Deleuze con grande profondità, la coscienza si trasforma «estendendosi a tutto il piano di immanenza, ma sottraendosi a qualunque rivelazione»³.

La coscienza sta nel mezzo, si trova nel *tra...*, è la qualità dell'aria della Comune. Tuttavia, nel momento in cui non è la coscienza di qualcuno in particolare, ma di molti e di nessuno, è una coscienza *della* Comune, quindi non può rivelarsi pienamente. Ricordiamo ancora una volta un importante

³ «L'immanence: une vie...», in: G. Deleuze, *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003, p. 360 (edizione italiana: *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Torino, Einaudi, 2010).

esempio recente di una “Comune libera”: le piazze occupate. L’occupazione della *Puerta del Sol* di Madrid e le settimane di occupazione hanno significato sostanzialmente, tra le altre cose, una discussione interminabile su chi eravamo, che cosa volevamo, perché eravamo lí, a che cosa ci opponevamo, di che cosa eravamo a favore, quali erano i nostri principi, ecc. E, evidentemente, si sono prodotte rivelazioni nel processo politico, ogni genere di evento, si sono decisi anche i “principi generali” (inclusione, ascolto attivo, non violenza, ecc.). Ma non si tratta di nessuna grande rivelazione: quando si è arrivati a stabilire un programma minimo, esso non interessava già a nessuno un istante dopo. Non è il fine il punto focale, ma il mezzo. E il problema non è quello di raggiungere un fine, un obiettivo (in tutte le sue varianti che convivevano nel 15M, dalla società senza classi, nella quale il governo era sostituito dalle assemblee popolari, fino al principio di «una persona, un voto»). Inoltre, non si trattava nemmeno di estendere la Comune, anche se si estendeva di fatto molto rapidamente. Però lo faceva in una maniera spontanea, non forzata: non mediante operazioni di conquista di nuovi territori, nei quali si pianta la bandiera, ma mediante proliferazioni quasi di tipo vegetale, nelle quali crescono nuove piante intorno al primo focolaio, per il puro piacere di coltivare la forma politica della Comune. Il problema non è quello del fine, ma del mezzo, quello di rendere vivibile lo strumento della vita politica della Comune. Il problema, quindi, è quello di andare in fondo al possibile della Comune, in ciò che ha dei semi, dei germi: piantare i semi ogni volta piú profondamente nella terra.

Troviamo la forma politica della Comune quando la coscienza sociale si trasforma estendendosi assieme a tutti i soggetti e, allo stesso tempo, è incapace di una “rivelazione” dall’alto. “Chi siamo”, “che tipo di mondo vogliamo”, sono domande da porsi, che è vitale porsi molto seriamente e con determinazione. Tuttavia la Comune non è uno spazio di discussione, nel quale si debba arrivare a qualche conclusione: la Comune è lo spazio che rende possibile il medesimo spazio. Per questo è importante non solo lo spazio della discussione, ma anche ciò che lo rende possibile: la Comune è come un tutto le cui frontiere non sono ben definite e, ancor di piú, la Comune è come l’aria che si diffonde non solo nelle assemblee, ma anche in tutti gli spazi che si possono abitare politicamente, che si sottraggono alla sovranità.

Quindi ci sono “rivelazioni”, ci sono “manifestazioni”, la Comune fiorisce, ma non c’è una grande “rivelazione” finale. I giornalisti sono gli unici interessati alla grande “rivelazione” finale, sono interessati, in una maniera o in un’altra, secondo la tendenza del giornale per cui lavorano, e non solo loro, ma anche tutti noi con la nostra impazienza e la nostra pigrizia, siamo interessati a trovare una soluzione una volta per tutte. Dato che la coscienza non è incarnata, né rappresentata, ma è coestensiva, non può esserci un partito della Comune, né può esistere una “forma statale” della Comune. Come potrebbe istituirsi un certo tipo di aria? Come potrebbe fondarsi un certo tipo di atmosfera? Domande interessanti, senza dubbio. Ma questo

tipo di domande smettono di essere interessanti se sono solo i lamenti di un'anima bella anarchica, disgraziatamente chiusa in un corpo neoliberale. Sono domande, ancora una volta, che possono essere interessanti e si sviluppano in maniera estremamente interessante quando sono realmente poste, seriamente, politicamente, in un processo di azioni. Diventano domande di un artista, di un artigiano, di un poeta, domande di un essere umano. Ma possono essere poste in modo serio soltanto nello spazio-tempo della Comune, nel suo mondo proprio; e non nello Stato, né in un partito che aspira a governare lo Stato o lo governa di fatto.

Se non c'è "rivelazione" è anche perché la Comune è uno spazio politico che può esistere solo senza il dispositivo sovrano. In politica, il sovrano è il soggetto. Per questo coloro che hanno pensato le "nostre democrazie" non sono stati i teorici liberali, più occupati a lasciare spazio al mercato qualunque sia la forma politica, bensì intellettuali come Hobbes; e, inoltre, senza alcuna impronta liberale, Carl Schmitt. Carl Schmitt è il "nemico numero uno" della Comune, sebbene evidentemente ce ne siano altri, tuttavia Schmitt concentra nel suo pensiero tutte le questioni anti-comunarde. Bisogna leggere Schmitt all'incontrario, come lo stesso Benjamin ha teorizzato nel concetto del «vero stato di eccezione» nelle *Tesi di Filosofia della Storia*. D'altro lato, la forma in cui i nostri Stati si appropriano del concetto di "democrazia" è un'usurpazione demagogica. L'unica democrazia possibile, se noi prendiamo sul serio la nozione di *democrazia*, è quella della Comune. L'unico atto realmente democratico è quello di dar vita a una Comune.

Deleuze, in una delle sue immagini di pensiero più conosciute, analizzando il cinema di Jean Marie Straub e Danielle Huillet, più precisamente alcune panoramiche di paesaggi nei quali la storia è stata sepolta, ha detto che qualcosa dell'immagine cinematografica affonda nella terra, nelle profondità del non-rivelato e allo stesso tempo si manifesta nella parola, in ciò che l'autore ha chiamato «un atto della parola». Uno degli esempi è precisamente quello di *Toute révolution est un coupe de dés*, nel quale il poema di Mallarmé è recitato a turno da una serie di persone sedute nella stessa collina dove riposano i resti dei comunardi assassinati. Qualcosa di simile accade con il soggetto, con la coscienza, con la sovranità, quando esiste la Comune: la sovranità sprofonda nel non-rivelato, né rivelabile, e, allo stesso tempo, avvolge l'atmosfera, si manifesta nelle parole. Tali parole non dicono in che cosa consiste la sovranità della Comune, ma sono forme nelle quali tale sovranità si manifesta, nelle quali costruisce il proprio processo di affermazione. Ci sono "manifestazioni", ci sono "rivelazioni", ma non c'è una grande "rivelazione" finale capace di fondare un nuovo partito o di riformare o di fondare un nuovo Stato.

Quando la vita umana si sbarazza della sovranità, quando l'immanenza smette di essere in relazione a qualcos'altro, a qualche identità, e diventa immanente per sé stessa, tale vita umana riconosce la sua condizione di pluralità, come ha messo in evidenza molto bene Hannah Arendt. La Comune

non è altro che la politica nella condizione di pluralità. Il mondo umano è un mondo di intervalli abitati da persone differenti e uguali, nella misura in cui sono esattamente persone, dove ognuno di loro è “qualcuno” e “nessuno”. La sfera della politica, com'è noto, occulta questo fatto. Però la Comune, intesa come eccezione del dispositivo sovrano, rivela tale elemento nell'ambiente, nel mondo visibile, sensibile e sociale, in tal modo la sovranità sprofonda negli abissi del non-rivelato, unico luogo in cui può dare frutti, come un seme che deve essere nascosto nella terra affinché possa germogliare.

Quando la politica smette di essere immanente a qualcosa (quando smette di essere la politica spagnola, o la politica europea, o la politica socialista, o la politica femminista) e è immanente a se stessa, seguendo Deleuze potremmo dire: è allora *una politica*, ovvero, una vita umana al plurale. Una politica qualunque, praticata da esseri umani comuni, più o meno singolari e più o meno identificabili; come i bambini quando sono molto piccoli, secondo l'esempio di Deleuze. Riguardo alla Comune, la sua esperienza e il suo divenire, abbiamo solo alcuni esempi. Solo a partire da questi esempi di “una” politica possiamo sognare ciò che sarebbe “la” politica, “la” Comune, nonostante non sia “rivelabile”. Abbiamo solamente frammenti di realtà, che permettono di vivere qualcosa di possibile che non conosciamo in anticipo, in un tempo stratificato, che connette differenti maniere e differenti momenti storici, in ogni nuovo esempio di una forma politica concreta della Comune.

Se seguiamo Deleuze, questi esempi storici della Comune hanno a che vedere con un modo di abitare lo spazio che non sembrerebbe quello dei grandi imperi ma quello delle tribù nomadi, che popolano il deserto, permettendo che continui a essere deserto. Possiamo anche pensare alla maniera di occupare lo spazio dei cowboy e dei loro compagni di avventura nei film western: si tratta di accamparsi, di occupare terreno, mentre si sogna una vita tranquilla di amori nel *ranch*. Qui non dobbiamo tanto soffermarci sul carattere effimero, che può essere ingannevole, ma sulla logica dell'occupazione, che trasforma i caratteri e gli usi di uno spazio, nonostante esista anche una *routine* e una stereotipizzazione dell'occupazione tra i professionisti della questione. Però è un errore pensare che lo Stato sia una forma politica permanente e la Comune una forma politica effimera e transitoria. Non sappiamo fino a che punto l'eccezione può diventare permanente, in realtà non ne abbiamo idea: non significa che non si debba chiederselo fino alla fine e con tutta la serietà possibile, sempre da un punto di vista politico, in un processo di azioni.

Tuttavia, alla fine, che cos'è la Comune? Che cos'è il piano politico di immanenza? Da ciò che sembra, Deleuze è giunto a caratterizzarlo solo in maniera negativa, con le idee di divenire, di qualcosa che semplicemente non è un'essenza, che è solo movimento, variazione pura. Tale caratterizzazione è interessante, si avvicina a ciò che ha pensato Rilke con il nome di “Aperto”, ma è eccessivamente metafisica. Possiamo dire, oltre Deleuze, che l'essenza della Comune è fatta di azione, è azione. Quando la sovranità

sprofonda nel non-rivelato, ciò che si rivela quindi è l'azione, la capacità di azione delle persone, che è repressa, castrata, aggredita dai parassiti, da parte della sovranità visibile.

La Comune, in quanto è spazio dell'immanenza politica, non necessita della presa del potere, infatti essa è già «potenza, beatitudine completa»⁴; e all'immanenza, come spesso ha insistito Deleuze, non manca nulla. La potenza e l'allegria politica sono in sé nella Comune e possono solamente incrementarsi o ridursi. Non vi è qui il passo dal nulla al tutto (del potere), ma c'è sempre *qualcos'altro*: sempre ci ritroviamo in "potenza", la quale può solo aumentare e diminuire, dentro un orizzonte di azioni assoluto e non relativo.

Il paradosso è che per quanto la Comune non si orienti a nessuna azione determinata, tutto in essa è azione. La corrente pura della coscienza a-soggettiva della quale parla Deleuze è fatta di azioni, è una corrente di azioni. E l'azione smette di essere ordinata secondo la logica del comando e dell'obbedienza, dei mezzi e dei fini, di calcoli e di strategie, di amici e nemici, distribuita in una linea del tempo. Tutto ciò che vive nella Comune è azione, ma la Comune libera l'azione da qualsiasi subordinazione a fini ultimi e strategie. L'azione è la materia prima dell'immanenza politica. È il nome dell'immanenza politica: un'azione... non solo l'atto della parola, di cui parla Deleuze, bensì tutti i tipi di atto. Qualsiasi gesto umano diventa significativo nella Comune, "parla". Pulire, prendersi cura di qualcuno o qualcosa, cucinare, dormire, leggere, resistere alla polizia, non fare nulla, quando si è accarezzati dall'aria della Comune, si trasformano in azioni umane che assumono un altro significato: gesti che non solo hanno un carattere empirico, ma che diventano trascendentali. Al contrario, la parola detta, il discorso pronunciato nella Comune diventa un gesto come altri, un gesto umano con un suo proprio significato in relazione congiunta all'esperienza della Comune. Ed è questo il grande risultato della Comune: permettere che la vita umana, la vita nella sua condizione di pluralità, diventi trascendentale. È necessario porre fine alla separazione tra le azioni che hanno un significato e quelle che non ne hanno, per esempio pensare che l'azione del parlare significhi qualcosa e quella del non dire nulla non significhi niente. Quando la sovranità scompare nella sua essenza e si radica negli strati più profondi della terra (fino a dove giacciono gli spiriti dei martiri della Comune), l'intera vecchia essenza diventa azione e si apre all'azione umana.

L'unica grande "rivelazione" dell'immanenza politica, che non riguarda la fine ma *l'inizio*, è che la politica è pura relazione tra gli esseri umani, puro gioco dello spazio intermedio fra gli uomini. Ne deduciamo, quindi, che tutta la grammatica della politica e tutto il suo alfabeto derivano dall'azione e dalle sue leggi immanenti. Inoltre, nonostante l'aspetto che si danno i nostri Stati e comitati di vigilanza etica, un'azione non può essere giudicata dall'ordina-

⁴ Gilles Deleuze, «L'immanence: une vie...», in: *Deux régimes de fous* cit., p. 360 (edizione italiana: *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995* cit.).

mento giuridico né può essere ordinata da alcun codice morale. In qualche caso, come abbiamo visto, la Comune non pretende di giudicare né ordinare l'azione, bensì vuole liberarla dalle istanze che la soffocano, che la snaturano, che la "ripartiscono", che la gerarchizzano, ecc. La corrente pura della coscienza a-soggettiva coincide con la pura "autocoscienza" (auto-rivelazione) dell'azione, con la scoperta del fatto che in politica tutto è azione, che ogni gesto umano ha un significato politico. Quindi, un'azione può solamente trovare risposta in un'altra azione, orientata verso un'azione, limitata da un'altra azione. Questo è esattamente il punto nel quale la politica smette di essere "rappresentata", come in un teatro cortigiano, per essere invece "vissuta": il punto nel quale la democrazia diventa "reale", nel quale la politica diventa una questione seria. La politica non ha nulla a che vedere con il diritto né con la morale, bensì con la potenza stessa della vita umana, che esiste solo nella pluralità. Confidare in noi stessi, in ciò che facciamo, confidare in ciò che sentiamo e pensiamo, condividerlo con gli altri, è la medesima cosa che credere nella Comune, nella politica reale, la politica praticata da esseri umani reali, ed è il contrario del porre la propria fiducia nello Stato, nelle istituzioni, che sono strumenti artefatti. Quando la plebe si appropria della politica patrizia, riconnette la politica con ciò che mai avrebbe dovuto smettere di essere: la sfera che sorge dalla relazione tra gli esseri umani reali con una vita reale, semplicemente. La politica smette di essere quindi un'istanza artefatta, che opprime la vita umana, per diventare il vero mezzo, l'atmosfera, la allegra o dolorosa poesia della vita nella sua dimensione plurale.

Ne deduciamo che l'esperienza della Comune ha qualcosa tra i suoi fondamenti che è molto più affermativo della mera denuncia, della rivolta, o altri tipi di azioni reattive, azioni compiute solamente in reazione a qualcosa. Ciò che è rivoluzionario della Comune è tale forma affermativa, tale pienezza mobile nella quale la coscienza non smette di transitare da un luogo all'altro, avvolgendolo completamente. All'istante, l'atmosfera della Comune si riconosce per la sorpresa e l'allegria dell'essere insieme. L'instaurazione del piano politico dell'immanenza è l'inizio di qualunque Comune. Chiaramente, questo può assumere molte forme, può darsi anche a partire da un'azione apparentemente reattiva, per esempio rispondendo a un ordine con un'azione contraria, come hanno fatto i comunardi nel 1871: tuttavia, hanno risposto in un modo insperato, senza obbedienza, come solamente un essere umano può rispondere a un altro essere umano suo pari, stabilendo così una relazione tra uomini e non tra esseri sociali o esseri immaginari. Ma l'essenziale, sempre, è creare l'atmosfera della Comune, con parole performative e gesti capaci di parlare. A partire da questa potenza, da questa beatitudine, è possibile che si susciti il conflitto, e non all'inverso. Il conflitto è un livello successivo nella sfera della politica, non è nel livello primario.

Molte esaltazioni del conflitto, prodotte da pensatori considerati radicali e rivoluzionari, perdono di vista questo fatto politico essenziale. Per intervenire in un conflitto, e non solamente subirlo, è necessario essere nella

situazione in cui si trova l'origine del conflitto. Ma quello che è all'origine del conflitto è qualcosa che è realmente contrario a qualsiasi volontà di creare un conflitto, di dividere le persone: è precisamente la sorpresa e l'allegria dell'essere-insieme abitando uno spazio che si regge solo grazie alle relazioni umane, che è stato sottratto al governo neoliberale della società. Questo conflitto prende la forma di una lotta, in effetti, rispetto alle istanze che governano la società neoliberale. E tali istanze, non c'è dubbio, utilizzeranno tutti i propri grandi mezzi di persuasione e di forza per dissolvere e schiacciare la Comune, l'atmosfera dell'immanenza politica e la sua trascendenza. Questo concetto deve essere assunto dalla Comune: gli esseri umani della politica "artefatta" non contribuiranno mai alla politica degli esseri umani reali (né lo "Stato" né il "mercato").

La Comune è semplicemente una certa pienezza incontrata nella dimensione della pluralità della vita a causa del puro eccesso di potenza che desidera includere tutti in questo tipo di politica. Per questo vuole includere chiunque, incluso il Papa, i vescovi, il re, i grandi proprietari e i suoi eredi, il ministro, la polizia, l'uomo che occupa la posizione più miserabile nell'ordine dato dell'ingiustizia sociale. Tuttavia, l'inclusione avviene rigorosamente in quanto sono esseri umani reali, esseri uguali a qualcun altro essere umano reale.

Evidentemente, se si riesce a continuare a includere in questo modo e a mantenere l'iniziativa nei conflitti, la Comune creerà le sue proprie "istituzioni", ma mai si deve dimenticare che non c'è "rivelazione" finale nella Comune, che essa mai potrà trasformarsi in uno Stato: c'è solamente una Comune, ci sono Comuni, ma mai ci sarà la Comune o lo Stato comunista. Una Comune potrà solamente proliferare nello spazio e connettersi con altri momenti storici di altre Comuni, ma non cambiare la sua natura nel tempo. Né se questo fosse possibile varrebbe la pena pensarlo e è indispensabile non pensarlo per essere attenti ai processi presenti che sono l'unica cosa che esprime un'azione. Si deve pensare piuttosto con il tempo degli alberi, delle piante, della natura e non nella congiuntura del tempo storico: non si tratta qui di lentezza né di velocità, dato che una Comune può crescere a una velocità tanto veloce come quella del pensiero. Chiaro che il farsi della Comune ha altri obiettivi, un altro mondo possibile. Ma questo mondo deve rimanere possibile, puramente possibile, ogni volta sempre più possibile. Dove noi vorremmo vivere è nel mondo reale, abitato da esseri umani reali. E per questo il possibile deve coinvolgere la nostra esistenza ogni volta più reale, come un etere, e non proiettandosi nel futuro e nel passato. Il possibile significa l'azione.

Ma neanche si deve formare l'immagine che la vita sarebbe un costante iperattivismo politico, come una specie di militante costante e frenetico. La Comune non ha nulla a che vedere con il militante, né è creata dai militanti, i quali non sono altro che esseri di finzione; nemmeno si vuole stabilire una relazione tra militanti, ma una relazione tra persone reali che hanno la propria vita e il proprio tempo. Sebbene la Comune non voglia

stabilire relazioni tra nessuno, semplicemente lo fa, dal principio fino alla fine, sempre attraverso il mezzo, grazie alla pura fonte immanente dell'azione. È chiaro che si pone la questione di diventare un militante, ma la Comune non rivela per quale causa. È un problema di tempi, di temporalità, dei ritmi di ogni vita, di quello che ogni vita pensa di poter dare alla Comune. Esiste anche il pericolo dell'isolamento, di creare nuovamente un artefatto politico separato dal resto. Così possiamo definire la tentazione del militantismo: la coscienza smette di essere coestensiva alla società per diventare proprietà di una parte, della parte del militante e l'altra parte diventa un capro espiatorio di quello che non funziona o direttamente un nemico. Se questo è così problematico è perché la politica diventa troppo cosciente, perde l'inconsistenza che in essa è importante come la coscienza, come accade per la vita di qualsiasi essere umano, di ognuno di noi.

Per questo non si può immaginare come si vive in una Comune, sebbene sia un'esperienza completamente reale, l'esperienza più reale della vita collettiva: è il "movimento reale" come ha detto Marx, il contrario dell'utopia. Rimane il problema non solo del "militante", ma anche del "militare", la militarizzazione del partito che praticò Lenin a partire dalla disfatta della Comune di Parigi. Il problema è che la forma partito è militare e l'esperienza della Comune è il contrario del mondo militare: è l'esperienza di un mondo senza violenza. E non si tratta qui solo della violenza fisica, ma anche della violenza molto più grave che si pratica all'anima fino ad annichirla, quando la si addestra per conseguire certi risultati specifici che generano qualche tipo di beneficio per qualcuno. Ma il mondo militare è il mondo della violenza, dove tutta la violenza di cui sono capaci gli esseri umani si concentra in una istituzione. La questione riguarda, come in qualsiasi conflitto, il fatto che la violenza può essere creata dalla stessa Comune e soprattutto sia creata in una forma trascendentale: credendosi fondamentalmente una comprensione dal punto di vista dell'immanenza politica di quello che è la violenza, di ciò che è violento e di ciò che non lo è, che anche nel nostro mondo neoliberale è completamente falsificata.

La Comune non si conquista attraverso un assalto ma si crea nell'incontro e mediante la trasgressione delle frontiere che ci separano. Talvolta ciò può avvenire in modo violento, sempre che tale violenza non sia "organizzata" o pianificata da qualche pseudo-esercito ma che sia spontanea, che si possa comprendere anche se non siamo d'accordo. Tuttavia la Comune non è formata da soldati, nemmeno da generali, al contrario è formata da esseri umani uguali e differenti tra loro, plurali. In questa accezione si deve riconoscere che la Comune è debole, essenzialmente debole, sebbene possa arrivare ad avere una presenza e una potenza infinita. Ma come anche ha scritto Benjamin, si deve ricordare sempre che la sua fonte di forza non è altro che "una debole forza messianica", della quale siamo nonostante tutto capaci.

JORDI CARMONA HURTADO

GLI ARTISTI E LA COMUNE

Erano dei pazzi, ma avevano in sé quella fiammella che non si estingue. Pierre-Auguste Renoir

La condizione dell'artista durante il Secondo Impero

L'arte francese durante il Secondo Impero era sottomessa al controllo dall'Accademia di Belle Arti. L'aspirante artista doveva scegliersi un maestro e sperare di passare l'esame di ammissione; una volta entrato, cominciava un *cursus* fatto di committenze remunerative, borse di studio (la più ambita delle quali era il Prix de Rome) e della possibilità di esporre nelle grandi esposizioni ufficiali dei Salon. La giuria che vagliava l'accesso a questi ultimi era composta dagli artisti legati ai canoni del più rigido accademismo, ovvero ad una rigorosa gerarchia dei generi, al primato del disegno e del chiaroscuro sul colore, e al riferimento costante all'antichità classica e al Rinascimento italiano. Il messaggio dell'arte sponsorizzata dallo Stato era quindi chiaro e la disciplina pittorica e la scelta dei soggetti lasciavano pochi margini di libertà. D'altra parte il Salon era l'unica fonte possibile di successo economico per un artista, essendo ancora troppo poche le gallerie private e le altre occasioni espositive, tanto che gli stessi Courbet e Manet, i pittori più innovativi della Seconda Repubblica in aperto conflitto con l'accademismo, non rinunciarono mai ad esporvi le loro opere.

Anche al di fuori del mondo delle belle arti il Secondo Impero stendeva un articolato sistema di controllo e censura sulla produzione letteraria e musicale, nonché sulle arti performative. I fatti del 1848 avevano suggerito al governo la necessità, in particolare, di rendere i caffè-concerto e i teatri, così diffusi nella cultura parigina dell'epoca, dei luoghi di puro intrattenimento per impedire che agissero come centri di propaganda sovversiva. Bisognava non solo sopprimere i dissidenti, ma anche inventare una cultura popolare favorevole all'Impero.

In un periodo di grandi trasformazioni sociali, l'amalgama delle forme culturali tradizionali rurali e urbane con le nuove rivendicazioni di un proletariato sottoposto alle condizioni del capitalismo aveva dimostrato una forza dirompente sotto la monarchia di Luglio e la borghesia era conscia del

pericolo di un movimento culturale potenzialmente autonomo delle masse. Gli aspetti piú organizzati di questa cultura, come le *goguettes* – società conviviali di canto in cui poeti, musicisti e persone comuni si riunivano per scrivere e cantare canzoni satiriche, antigovernative e anticlericali – erano veicoli effettivi di protesta politica¹.

Di questo nuovo mondo che si ridefiniva tra città e campagna si fece interprete di rottura artistica Gustave Courbet (1819-1877). Insignito di una medaglia d'oro al Salon del 1849 che gli aveva dato la garanzia di poter esporre le sue tele senza dover passare al vaglio della giuria, egli sparigliò le carte dell'Accademia con un trittico di quadri esposti al Salon del 1851: *Gli spaccapietre*, *Funerali a Ornans* e *Il ritorno dei contadini dal mercato*.

Convinto socialista, soprattutto a seguito dei fatti del 1848 e dell'amicizia con Proudhon, Courbet portava nella pittura ufficiale il popolo rurale nella sua "nuda vita", facendo così un affronto a quella borghesia cittadina che aveva abbandonato la campagna per tentare l'ascesa sociale e voleva dimenticare il suo passato. «La materia essenziale del realismo courbetiano era [...] il materiale sociale della Francia campagnola, i suoi mutamenti e le sue ambiguità, la sua fatale stabilità di fondo, la sua struttura globale»².

Rompendo il tabù per cui le tele di grande formato dovessero essere riservate ai soggetti biblici, mitologici o allegorici; osando mostrare la banalità e la volgarità dei tipi umani; mancando completamente del chiaroscuro e di una composizione elaborata con un preciso centro drammatico; facendo venire meno la funzione dell'arte come creatrice di mondi immaginari lontani dalla vita reale, la pittura di Courbet scandalizzava i borghesi ed esaltava i socialisti.

Così scriveva il giornalista conservatore Peisse: «la sua pittura è una macchina rivoluzionaria [...] Ci si aggiunge anche, ad aumentare il nostro sgomento, che quest'arte appena nata è figlia legittima della Repubblica, che è il prodotto e la manifestazione del genio democratico e popolare. Attraverso Courbet l'arte si è fatta popolo»³.

E così invece si esprimeva il futuro comunardo Jules Vallès: «Si era credo, nel 1850. Si stava percorrendo, alcuni amici ed io, le sale dell'esposizione. D'un tratto ci arrestammo di fronte ad una tela che, nel catalogo, era segnata come *Gli spaccapietre* ed era firmata in rosso: G.Courbet. La nostra emozione fu profonda. Eravamo tutti entusiasti. Era un'epoca in cui le nostre teste straripavano di idee. Avevamo un rispetto profondamente radicato per tutti coloro che soffrivano o erano sconfitti, e chiedevamo all'arte nuova di fare la sua parte per il trionfo della giustizia e della verità»⁴. In Courbet rea-

¹ Cfr. A. Rifkin, *Cultural movement and the Paris Commune*, «Art History», n. 2, 1979, pp. 201-220.

² T.J. Clark, *Immagine del popolo. Gustave Courbet e la rivoluzione del '48*, Torino, Einaudi, 1978, p. 104.

³ Citato in *ivi*, p.126.

⁴ Citato in *ivi*, p.127.

zionari e socialisti, con sentimenti opposti, vedevano la negazione dell'arte per l'arte e il suo reinvestimento in strumento per l'emancipazione sociale.

Nel 1855 Courbet si vide respingere dalla giuria del Salon *La bottega del pittore*, che egli considerava un proprio manifesto estetico, e decise di organizzare una mostra personale nel *Pavillon de Realisme*, creando la prima aperta rottura con il mondo ufficiale dell'Accademia. Otto anni dopo, una giuria particolarmente severa arrivò a bocciare oltre tremila opere, sollevando una forte polemica tra gli artisti e spingendo Napoleone III stesso a interessarsi della faccenda e ad istituire un *Salon des Refusés* per tutti coloro che erano stati respinti; al suo interno *Le déjeuner sur l'herbe* di Manet creò grande scandalo.

Nel 1867, l'Esposizione Universale che si tenne a Parigi celebrò il trionfo dell'industrializzazione (i cannoni di Krupp e il petrolio furono tra le innovazioni più cariche di conseguenze future) e la Francia si proclamava avanguardia del progresso capitalista. Nulla, in quel trionfo di ottimismo, faceva presagire che, nel giro di pochissimi anni, il Secondo Impero sarebbe naufragato nella disfatta della guerra contro i prussiani, nell'assedio di Parigi e nella proclamazione della Comune. Mentre la nuova Parigi dei *boulevards* – disegnati pochi anni prima da Haussmann, come ci ricorda Walter Benjamin, anche per impedire le insurrezioni che avevano costellato la storia della città degli ultimi decenni – splendeva nella sua modernità affollata di visitatori e turisti, nel Quartiere Latino, un giovane arrabbiato, Raoul Rigaud, futuro capo della polizia comunarda, arringava studenti e *bohémien* nella protesta per essere stati cacciati dalle loro soffitte a causa dell'aumento degli affitti, secondo un modello di gentrificazione *ante-litteram*.

La Federazione degli Artisti

Nel 1869 il futuro comunardo Ernest Pichio scuoteva l'ambiente accademico con *Il deputato Alphonse Baudin sulle barricate del Faubourg St Antoine, il 3 dicembre 1851*, una tela che ricordava l'uccisione del repubblicano Baudin durante il colpo di Stato del 1851 in un momento storico in cui *l'affaire Baudin* stava creando non pochi problemi al governo imperiale. Nel novembre 1868 un'imponente manifestazione si era infatti recata alla tomba di Baudin al cimitero di Montmartre ergendolo a eroe del rinnovato sentimento repubblicano. L'opera di Pichio, un dipinto giacobino che rivendicava la solidarietà del popolo contro l'oppressione dei militari, infrangeva la barriera tra belle arti classiciste e *reportage*; perciò venne respinta al Salon del 1869, ma la sua massiccia diffusione tramite le riproduzioni spinse il governo ad ammetterla a quello successivo, con la speranza di placare il movimento di opposizione che stava montando. La riproducibilità tecnica dell'arte ne dimostrava il potenziale politico nella nascente società di massa⁵.

⁵ Cfr. G.J. Sanchez, *Organizing Independence: The Artists Federation of the Paris Commu-*

Le rivoluzioni moderne in Francia sono sempre state accompagnate da mobilitazioni degli artisti. Assemblee generali si tennero durante la Rivoluzione francese, nel 1830 e nel 1848, e la Comune del 1871 non fece eccezione.

Già durante la sollevazione del settembre 1870 che aveva portato alla proclamazione della Repubblica nel pieno della guerra franco-prussiana, gli artisti si erano riuniti con l'obiettivo di salvare le opere dal conflitto, formando una Commissione artistica per la salvaguardia dei musei nazionali sotto la direzione di Courbet.

Il 19 marzo 1871, un giorno dopo la proclamazione della Comune, lo stesso Courbet, unanimemente stimato dai rivoluzionari in virtù del suo status di pittore e di fiero repubblicano socialista (il 23 giugno 1870 aveva rifiutato il titolo di cavaliere della Legion d'Onore) – e, va detto, altrettanto osteggiato e deriso per gli stessi motivi dagli intellettuali ostili alla Comune – pubblicava sul giornale «Le Rappel» un appello dal titolo *Le arti libere*. Attaccando il governo dispotico che produceva un'arte aristocratica e teocratica, Courbet affermava che «oggi che la democrazia si deve estendere ad ogni cosa sarebbe illogico che l'arte, che dona al mondo l'iniziativa, restasse in ritardo nella rivoluzione che si attua ora in Francia», e invocava una sua riorganizzazione al di fuori del controllo dello Stato. «È desiderabile che gli artisti stessi prendano l'iniziativa sotto la loro direzione, che determinino il loro modo di esporre, che si organizzino in un comitato»⁶.

Il 6 aprile Courbet scriveva un secondo appello che invitava concretamente gli artisti a prendere il loro posto nella battaglia della Comune convocando un'assemblea. La chiamata ottenne grande successo, dal momento che il 14 aprile furono in oltre quattrocento – tra pittori, scultori, architetti e artisti decorativi – ad affollare l'anfiteatro della Scuola di Medicina e ascoltare la lettura del Manifesto della Federazione degli Artisti, un documento preparatorio redatto da un comitato ristretto che venne pubblicato il giorno successivo sul «Journal Official»⁷.

Tre erano le fondamenta su cui si appoggiava la Federazione degli Artisti: la libera espressione dell'arte, svincolata da ogni controllo del governo (compresi i sussidi statali); l'uguaglianza dei diritti tra tutti i membri della Federazione; l'indipendenza e la dignità di ogni artista che sarebbero state garantite da un Comitato eletto a suffragio universale dagli artisti stessi. Questo Comitato doveva essere composto da sedici pittori, dieci scultori, cinque architetti, sei litografi e dieci membri rappresentanti delle arti decorative.

ne and Its Legacy, 1871-1889, University of Nebraska Press, 1997, pp. 11-28.

⁶ *Les Arts libres*, «Le Rappel», Parigi, 18 marzo 1871.

⁷ «Journal officiel de la République française», Parigi, 15 aprile 1871. I firmatari del Manifesto sono G. Courbet, Moulinet, S. Martin, A. Jousse, Roszezench, Trichon, Dalou, J. Héreau, C. Chabert, H. Dubois, A. Faleynière, E. Pottier, Perrin, A. Mouilliard.

Tre erano anche gli obiettivi principali che essa si prefiggeva: la conservazione dei tesori del passato; la messa in opera e l'esaltazione di tutti gli elementi del presente; la rigenerazione del futuro attraverso l'educazione. Nella proposta di un giornale, «L'Officiel des Arts», si apriva inoltre a chiunque la possibilità di poter discutere le questioni estetiche e si chiamavano i cittadini a supportare questo lavoro di rinnovamento che non poteva prescindere dal supporto popolare.

«Noi – si chiudeva il Manifesto con un passaggio il cui senso affronteremo tra poco – lavoreremo alla nostra rigenerazione, all'avvio del lusso comunitario, degli splendori del futuro e della Repubblica Universale».

Nelle intenzioni dei promotori il Comitato della Federazione doveva essere una sorta di ampio fronte popolare che andava da artisti fortemente politicizzati come Courbet, Dalou, Pichio, Gill e Pottier a grandi vecchi come Daumier, Corot e Manet, uniti dall'identificazione repubblicana con le masse parigine contro l'Impero. In realtà molti degli eletti a far parte del Comitato – elezione che avvenne il 17 aprile con 290 votanti⁸ – non fecero mai parte attiva della stessa, alcuni perché rimasero fuori Parigi, altri perché non vollero comprometersi con una causa così radicale. Non aderirono al Comitato i pittori più famosi, Corot, Manet, Millet e Daumier. Daumier, pur declinando l'invito, rimase a Parigi e commentò i fatti con la sua satira pungente. Manet abbandonò invece la città subito dopo l'assedio nel gennaio 1871 e vi fece ritorno solo dopo la caduta della Comune, realizzando, come vedremo, due amare denunce della sua disfatta.

Per capire l'atteggiamento degli artisti durante quei giorni è interessante citare la reazione di uno dei pochi di essi che rimase a Parigi, Pierre Auguste Renoir. Amico di Courbet, Renoir simpatizzava per la causa dei comunardi, anche se non abbastanza da parteciparvi direttamente, convinto che essi fossero in «ritardo di ottant'anni» (in riferimento alla Rivoluzione francese) e non condividendo gli atti più violenti imposti dalla guerra civile, come le fucilazioni e gli incendi di edifici come le Tuileries, avvenuti nel disperato momento della resistenza finale⁹. Un giorno, dipingendo lungo la Senna, Renoir venne sospettato da alcuni comunardi di essere una spia di Versailles; catturato per essere portato davanti al plotone di esecuzione, fu risparmiato solo perché venne riconosciuto da Raoul Rigaud, divenuto nel frattempo capo della polizia comunarda, a cui a sua volta anni prima Renoir stesso aveva salvato la vita quando lo aveva trovato a vagare affamato per la foresta di Fontainebleau nel tentativo di sfuggire alla polizia dell'Impero¹⁰.

Svincolare le arti dal controllo statale da un lato e tenere aperti i musei furono le prime attività di cui la Federazione si fece immediatamente pro-

⁸ L'elenco completo degli eletti è riportato nel «Journal Officiel de la République française», Parigi, 22 aprile 1871.

⁹ J. Renoir, *Renoir; mio padre*, Milano, Adelphi, 2015, p. 131.

¹⁰ Ivi, pp.125-127.

motrice. Courbet fece riaprire il Louvre, il Museo di Storia Naturale e i saloni delle Tuileries, nonostante il conflitto.

Il 13 aprile la Comune decretava la distruzione della Colonna Vendôme, considerata «un monumento alla barbarie, un simbolo di forza brutta e di falsa gloria, un'affermazione del militarismo». L'abbattimento avvenne il 16 maggio successivo durante una solenne cerimonia. Quest'affronto eclatante all'autorità imperiale creò scalpore (e costò prima il carcere e poi un enorme condanna pecuniaria a Courbet, individuato come il suo principale responsabile) perché dimostrava, per dirla con le parole di alcuni suoi estimatori postumi, che la Comune sapeva «attaccare sul campo i segni pietrificati dell'organizzazione dominante della vita, riconoscere lo spazio sociale in termini politici, non credere che un monumento possa essere innocente»¹¹.

Nel nome dell'autonomia e dell'autorganizzazione, il lavoro della Comune investiva la cultura nel senso più ampio, tanto che vennero organizzati molti concerti, spettacoli ed eventi¹². Il 30 aprile, in una lettera ai parenti, Courbet si dichiarava «incantato» e non esitava a definire la Parigi di quei giorni «un vero Paradiso», in cui tutti i poteri dello Stato si erano costituiti in federazione¹³. Meno di un mese dopo la Comune veniva stroncata nel sangue dalla feroce repressione guidata da Thiers.

La Comune durò troppo poco per i tempi di produzione delle belle arti. Non esistono dipinti o sculture di rilievo realizzati in quei due mesi, tanto che qualche critico ha parlato di una «rivoluzione senza immagini»¹⁴. Se David era stato l'artista della Rivoluzione francese e *Marat* la sua opera più rappresentativa, alla Comune mancano entrambi¹⁵.

Le immagini della Comune vanno cercate soprattutto nelle litografie e nei disegni, tecniche molto più agili e rapide nella velocità di esecuzione, adatte ai tempi convulsi degli avvenimenti. I caricaturisti, in particolare, che non erano mai stati teneri con Luigi Napoleone, documentarono quotidianamente sia l'assedio di Parigi da parte dei prussiani sia la successiva guerra civile¹⁶. L'opera più rappresentativa resta l'esecuzione dei comunardi

¹¹ Internazionale situazionista, *Sulla Comune*, 1962, in *Internazionale situazionista 1958-1969*, Torino, Nautilus, 1994, n. 12, p. 13.

¹² Cfr. A. Rifkin, op. cit. e G.J. Sanchez, op. cit.

¹³ Citata in M. De Micheli, *Carte d'artista. Dal neoclassicismo al simbolismo. Lettere, confessioni, interviste*, Milano, Bruno Mondadori, 1995, p. 137.

¹⁴ B. Tillier, *La Commune de Paris, révolution sans images? Politique et représentations dans la France républicaine (1871-1914)*, Paris, Editions Champ Vallon, 2004.

¹⁵ Courbet, inattivo durante la Comune, dipinse soltanto un autoritratto durante la prigionia a Saint-Pelagie e mai dipingerà soggetti tratti dalle vicende della Comune negli ultimi anni di vita nell'esilio in Svizzera. Jules Dalou, l'altro artista comunardo più rinomato, realizzò il suo omaggio più celebre a quegli eventi, la tomba di Blanqui, soltanto nel 1885. Altre opere prodotte in quei giorni non hanno lasciato tracce significative nella storia dell'arte.

¹⁶ Cfr. M. Daniels, *Caricatures from the Franco-Prussian War of 1870 and the Paris Commune*, in «Electronic British Library Journal», 2005, n. 5, pp. 1-9.

rappresentata da Manet nella litografia *La Barricata (esecuzione sommaria dei comunardi)*, realizzata al suo immediato rientro a Parigi dopo la capitolazione della Comune. Adattando la composizione della di poco precedente *Esecuzione dell'imperatore Massimiliano*, egli raffigurò l'esecuzione degli insorti senza alcun compromesso sentimentale. La stessa forza espressiva caratterizza *Civil War*, una litografia dura ed essenziale raffigurante il cadavere di un comunardo steso dietro una barricata.

La rivoluzione educativa e il lusso comunitario

La Comune era più interessata a rifondare lo statuto e la funzione sociale dell'arte che non a produrre delle opere di propaganda o uno stile. Seguendo gli studi fondamentali sull'argomento di Kristin Ross¹⁷, la rivoluzione artistica abbozzata dai comunardi in quei settantadue giorni di vita si articola in una serie di snodi fondamentali.

Come disse Marx, la più grande misura sociale della Comune era la sua stessa esistenza in atto. Configurandosi come una forma di smantellamento dello Stato burocratico portato avanti da uomini e donne comuni, i suoi atti più radicali vanno ricercati nelle questioni riguardanti le strutture della vita quotidiana, nelle iniziative che, applicando i principi della cooperazione e dell'autogestione, ribaltavano giornalmente gerarchie e istituzioni in ogni campo della vita sociale.

Tra gli atti di rinnovamento più significativi vi furono quelli rivolti al sistema scolastico: «rigenerare il futuro attraverso l'educazione» fu infatti uno dei grandi obiettivi a cui i comunardi misero subito mano. Una commissione, formata da Édouard Vaillant, Jean-Baptiste Clément, Jules Vallès, Gustave Courbet e August Verdone, si fece promotrice di un progetto per un'istruzione pubblica laica, obbligatoria e gratuita che si proponeva tre obiettivi: laicizzare l'insegnamento estromettendo il clero e decristianizzando le scuole (soppressione di crocifissi, madonne e altri simboli offensivi della libertà di coscienza, divieto di insegnare dogmi e recitare preghiere); promuovere una formazione integrata, comprensiva di elementi di cultura generale quanto professionali che assecondassero le naturali predisposizioni dell'alunno; e infine riservare una particolare cura all'istruzione femminile.

L'uomo nuovo si sarebbe plasmato fin dalla tenera età. Asili nidi ispirati alle teorie sul Falansterio di Fourier dovevano diffondersi in tutti i quartieri e ogni riferimento alla religione avrebbe dovuto essere rimpiazzato con immagini di animali e alberi, per combattere la noia, individuata come la più grande malattia dei bambini. Come recitava un manifesto della Comune,

¹⁷ Si vedano il fondamentale K. Ross, *Communal Luxury. The Political Imaginary of the Paris Commune*, London, Verso, 2015, e, in seconda battuta, K. Ross, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*, London, Verso, 2008.

gli scopi morali della nuova educazione erano «insegnare al bambino ad amare e rispettare gli altri; ispirare in lui il senso della giustizia; insegnargli che la sua istruzione è intrapresa in vista dell'interesse di tutti»¹⁸.

Su queste basi tutti i ragazzi, senza distinzione di classe e genere, avrebbero avuto accesso alle scuole, dove avrebbero ricevuto una formazione integrata e politecnica mirata, sempre sulle orme di Fourier, a superare la divisione tra lavoro manuale e intellettuale. Alternando scuola e laboratorio, essi avrebbero sviluppato armoniosamente corpo e mente, diventando delle persone complete, «capaci di usare le loro facoltà per produrre non solo con le loro mani ma anche con l'intelligenza». Come affermava il giornale operaio «L'Atelier», «l'artigiano che vive maneggiando utensili deve essere anche in grado di scrivere un libro [...] dev'essere in grado di prendersi una pausa dal suo lavoro giornaliero attraverso la cultura artistica, letteraria e scientifica»¹⁹. In questo progetto maturava il superamento dell'istruzione finalizzata alla separazione gerarchica imposta dalla società di classe e dalla divisione del lavoro capitalistiche.

La prima ricaduta di questa rivoluzione del sistema educativo sul mondo dell'arte era la rivalutazione delle arti decorative, considerate minori rispetto alle belle arti.

Uno dei principali promotori dell'educazione politecnica era Eugène Pottier (1816-1887), membro della Prima Internazionale, disegnatore di tessuti e ceramista, artista politecnico, poeta, divenuto celebre per aver scritto i versi dell'Internazionale, composti proprio in omaggio alla Comune.

Pottier fu il protagonista più originale della Federazione degli Artisti e il principale redattore del Manifesto; mentre Courbet si concentrava sull'organizzare l'autonomia degli artisti dalle istituzioni dello Stato, egli vedeva la possibilità di un processo liberatorio che attribuiva alla questione estetica un ruolo più complesso. Erede della generazione degli artigiani degli anni trenta, Pottier era stato influenzato dai precetti pedagogici dell'educazione universale di Joseph Jacotot: «ogni cosa è in ogni cosa», «ognuno è in grado di connettere le vecchie conoscenze con quelle nuove», «tutti hanno uguale intelligenza», «impara qualcosa e collegalo a tutto il resto», erano tutti concetti portatori di una forte carica di emancipazione anti-istituzionale nel momento storico in cui lo Stato francese aveva un'urgente necessità di formare e condizionare culturalmente le masse emergenti.

Tra il 1800 e il 1860 due terzi di coloro che venivano ammessi alla Scuola di Belle Arti e non riuscivano a fare la carriera da artisti furono assorbiti dal settore in espansione delle arti applicate, chiamati a decorare i nuovi oggetti dell'industria artistica che si stava rapidamente modernizzando in senso capitalista, diventando a tutti gli effetti degli operai. Parallelamente tanti altri, come Pottier, provenivano da un artigiano qualificato e, in nome della

¹⁸ K. Ross, *Communal Luxury* cit., p. 42.

¹⁹ Ivi, p. 43.

divisione tra belle arti e arti decorative, non avevano il diritto di firmare un'opera come potevano fare pittori e scultori. Il confluire della proletarizzazione degli artisti falliti e delle aspirazioni degli artigiani che reclamavano uno statuto pari a quello degli artisti costituì la base della Federazione. Si calcola che furono oltre diecimila gli artigiani qualificati e i lavoratori delle arti applicate che parteciparono alla Comune.

D'altronde la loro politicizzazione non nasceva con la Comune. Già nel 1864 più di un terzo dei firmatari della Carta che aveva dato origine alla sezione parigina della Prima Internazionale proveniva dalle arti decorative: lavoratori del bronzo e del legno, ceramisti, incisori.

Significativamente, nel momento in cui gli artisti, minacciati dalla precarietà della loro condizione, avrebbero potuto agire per proteggerla, scelsero invece, tramite la Federazione, la linea opposta di accettare artigiani e artisti decorativi tra le loro fila, nel nome del progetto di unificare "tutte le intelligenze artistiche" in completa indipendenza dallo Stato. Il risultato principale delle risoluzioni del Manifesto fu, come disse uno scultore aderente alla Federazione, non di tutelare lo status delle belle arti ma di diffondere l'arte ovunque²⁰. Per capire l'orizzonte in cui si inscriveva il progetto comunardo si pensi che il 12 maggio Vaillant, a nome della Commissione sull'educazione, nell'edificio della Scuola delle Belle Arti requisita e occupata, proclamava la creazione di una scuola professionale di arti industriali per sole ragazze.

Mettendo in discussione il sistema educativo e la divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale, con la gerarchia che ne conseguiva tra arti nobili e minori, la Comune apriva una questione che sarebbe stata decisiva per il pensiero estetico a venire.

Questo sovvertimento ne implicava uno più radicale.

Napoleon Gaillard (1815-1890) si definiva comunista, ateo, libero pensatore, nemico della morale borghese. Membro anch'egli della Prima Internazionale ed esponente di quelle classi pericolose che furono il nerbo della Comune, già condannato per aver partecipato alla manifestazione sulla tomba di Baudin, Gaillard era un artista decorativo (dipingeva porcellane) e soprattutto un artigiano, il più famoso calzolaio di Parigi. Dopo la Comune scrisse un piccolo manuale, *L'Arte del calzolaio*, in cui sviluppò il modello di una calzatura naturale, adattabile al piede di ciascun individuo, a partire dallo studio delle statue antiche nei musei, esempio concreto di cosa volesse dire mettere l'arte al servizio della vita. Gaillard, che si definiva un artista-calzolaio, rifiutava l'industrializzazione imposta alla produzione di scarpe nel nome di un artigianato che offrisse al popolo oggetti di qualità.

Durante la Comune Gaillard abbandonò il proprio mestiere di calzolaio per diventare il direttore generale responsabile dell'erezione delle barricate, uno strumento strategico fondamentale per l'insurrezione e la successiva resistenza, barricate che Gaillard stesso diceva che dovevano essere costruite

²⁰ Citato in *ivi*, p. 54.

con scrupolo metodico e con la partecipazione generale della popolazione.

Il 20 maggio 1871 egli si fece fotografare in posa davanti alla barricata piú maestosa eretta sotto la sua direzione in *Place de la Concorde*, «il castello Gaillard», come l'avevano ribattezzata i parigini in onore della sua imponenza. Con quest'azione Gaillard, anticipando concettualmente le avanguardie, poneva una firma alla sua creazione che ne rivendicava lo statuto d'opera d'arte, come riconobbero subito i nemici della Comune: «Egli considera le enormi barricate che ha costruito in Place Vendôme e in Place de la Concorde come opere d'arte e di lusso»²¹. Gaillard infrangeva la barriera tra la fatica e l'estetica: la barricata diventava un oggetto che fondeva arte e vita, utilità e bellezza, e lui stesso saldava in sé la condizione di umile artigiano con quella di artista.

Il senso di questa rottura è testimoniato dalle parole del giornalista conservatore Mendès che, lamentandosi del disordine comunardo, non capiva perché Gaillard non producesse piú le sue belle scarpe e Courbet non dipingesse i suoi quadri²². Nell'ordine sociale imposto dal capitalismo industriale di fine Ottocento ognuno doveva stare al suo posto, attraverso una rigida divisione gerarchica di mestieri e attività e l'arte doveva essere l'Arte, un'attività appannaggio di spiriti superiori che dovevano produrre immagini auliche ed astratte dalla vita reale. Un calzolaio che si proclamava artista nel costruire barricate funzionali alla rivoluzione rimetteva radicalmente in gioco la funzione dell'arte in relazione alla società e alla vita.

«La poesia deve essere fatta da tutti, non da uno solo», scriveva pochi mesi prima Lautréamont (pseudonimo di Isidore-Lucien Ducasse), un comunardo mancato di poco, essendo stato trovato morto la mattina del 24 novembre 1870 nella sua camera in affitto mentre Parigi era assediata dall'esercito prussiano. Rimbaud, Reclus e Lafargue avrebbero formulato la stessa rivendicazione a nome della Comune: la rivoluzione doveva abbattere la divisione tra i pochissimi che potevano e i tantissimi che non potevano permettersi di giocare con le parole e le immagini.

La Federazione degli Artisti voleva dunque allargare il piú possibile il campo dell'arte alla vita quotidiana, ridefinendo la prima come l'attività dell'uomo in grado di rendere piú ricca e appassionante la seconda. La bellezza doveva uscire dai musei e fiorire negli spazi comunitari, integrandosi totalmente nello spazio-tempo sociale e abbellendo villaggi e città, perché ogni persona aveva il diritto di vivere e lavorare in un ambiente piacevole. Questi erano gli obiettivi del lusso comunitario evocato nel finale del Manifesto.

Il capitalismo industriale costringeva le arti decorative a produrre articoli di lusso inutili per i ricchi e una massa di oggetti brutti per il resto della popolazione. Erano gli albori del sistema mercantile che avrebbe dominato il

²¹ Citato in *ivi*, p.55.

²² Cfr. K. Ross, *The Emergence of Social Space* cit., p. 13.

Novecento. «Essendo la società stata divisa in classi nemiche – scriveva il comunardo Elisée Reclus – l'arte è diventata necessariamente falsa. Per il ricco si è trasformata in ostentazione, per il povero in null'altro che imitazione»²³. L'arte comunitaria avrebbe trasformato l'iniziativa creativa da esclusiva di un'élite isolata ad attività spontanea del popolo e avrebbe ridisegnato materialmente la società.

«Se i pittori e gli scultori fossero liberi – insisteva Reclus – non avrebbero bisogno di chiudersi nei Salon. Essi dovrebbero ricostruire le nostre città, prima demolendo questi ignobili cubi di pietra dove gli essere umani sono ammassati [...] Essi dovrebbero bruciare tutte le vecchie caserme del tempo della miseria in un immenso fuoco di gioia e io immagino che nei musei dove custodire le opere meritevoli di essere salvate ci sarebbe molto poco della pretesa arte del nostro tempo»²⁴.

L'Esposizione universale del 1867 si era posta tra i propri scopi quello di pubblicizzare gli «oggetti per il miglioramento fisico e morale delle masse»; così, per promuovere l'immagine della società ordinata e operosa della nuova industrializzazione, nella sezione «piccoli mestieri» erano stati messi in mostra gli operai stessi mentre producevano. L'esaltazione dell'etica del lavoro, con la conseguente accettazione della disciplina e dell'alienazione che comportava, veniva identificata dai comunardi come uno dei principali idoli da abbattere. Mentre Reclus coniava lo slogan «lavoriamo per renderci inutili», un altro celebre comunardo Paul Lafargue, alcuni anni dopo la fine della Comune, pubblicò *Il diritto alla pigrizia* (1884). Nel momento in cui la borghesia attaccava i comunardi sconfitti bollandoli come delle canaglie riottose al lavoro, la sinistra provava a riabilitarli come onesti lavoratori, di fatto condividendone e legittimandone i valori di fondo. Contro questo fronte monolitico, il diritto alla pigrizia, la poesia fatta da tutti e non da uno solo, il socialismo della bellezza, il lusso comunitario disegnavano la costellazione teorica di un'idea anti-utilitarista di vita incompatibile con la nascente «religione del capitalismo» (W.Benjamin).

In questo senso la distruzione della colonna Vendôme assume un valore simbolico aggiunto, il fare spazio per il lusso comunitario. Questo sembra suggerire William Morris nel romanzo *Notizie da nessun luogo* (pubblicato nel 1890), trasfigurando l'abbattimento della Colonna Vendôme in quello della statua di Nelson a Trafalgar Square a Londra per lasciare il posto ad un frutteto di albicocche. La monumentalità nazionalistica lasciava il campo, nell'utopia morrisiana, a uno spazio-tempo dove la natura – la prima grande vittima del progresso industriale – donava la sua generosità lussuosa a un'umanità che si era liberata dai miasmi pestilenziali del capitalismo.

Il riferimento a William Morris è importante, perché egli, insieme al movimento inglese delle Arts and Crafts, fu il primo erede delle istanze portate

²³ Citato in K. Ross, *Communal Luxury* cit., p. 62.

²⁴ Citato in *ivi*, p.59.

avanti dalla Federazione degli Artisti, come testimonia simbolicamente la litografia *Vive la commune* realizzata da William Crane nel 1888.

Come i comunardi, Morris era interessato a creare ed espandere le condizioni di un'arte fatta «dal popolo per il popolo» per suscitare felicità in chi la realizza e in chi la usa, mezzo di emancipazione e nobilitazione dell'uomo in un'ottica comunitaria, capace di portare la bellezza ad essere parte integrante della vita sociale. Tutto ciò veniva negato dal capitalismo, «perché una delle più grandi cause della scarsità dell'arte popolare e dell'oppressione del lavoro senza gioia è l'obbligo imposto alla civiltà moderna di produrre merci misere per persone infelici»²⁵. Nell'alienazione del lavoro industriale l'individuo perde il controllo creativo del processo produttivo e la forma di piacere che ne deriva; egli non è più sollecitato ad usare l'intelligenza e diventa una macchina completamente separata dalla propria umanità.

Come Pottier, Morris era preoccupato dalla condizione delle arti decorative devastate dai processi di industrializzazione, «rese triviali, meccaniche e stupide», mentre le belle arti si presentavano come «aggiunte idiote ad una pompa priva di significato, giochi ingegnosi per pochi uomini ricchi e inattivi»²⁶. Il dominio capitalista non si materializzava soltanto nello sfruttamento economico dei lavoratori ma anche nella produzione di una massa di oggetti scadenti che, come le moderne città, popolavano la loro vita quotidiana e il loro immaginario di scenari di squallore funzionali ad abituarli ad una condizione di miseria e di rassegnazione alla sottomissione.

Tutti, notava Morris attraverso un'analisi in anticipo sui tempi, venivano indistintamente soggiogati dalla fantasmagoria delle merci e dall'etica utilitaristica. L'attività artigianale e l'esperienza estetica negate dovevano essere una fondamentale rivendicazione proletaria; essendo portatrici di piacere e bellezza, esse erano l'antidoto naturale all'abbruttimento morale, ambientale e sociale dominante. Per Morris non poteva esistere socialismo senza un'arte popolare. «Invece di considerare l'arte un lusso accessorio solo per i più privilegiati, i Socialisti rivendicano l'arte come una necessità umana che la società non ha il diritto di negare ad uno qualsiasi dei suoi cittadini»²⁷.

L'eredità

Come in campo politico, così in quello artistico, la Terza Repubblica segnò il ritorno all'ordine. All'erezione della Basilica del Sacro Cuore sulla collina di Montmartre voluta dalla Chiesa per spiare i crimini della Comu-

²⁵ W. Morris, *Arte, benessere e ricchezza* (1883), in W. Morris, *Arte e socialismo*, Milano, Mimesis, 2015, p. 73.

²⁶ Citato in K. Ross, *Communal Luxury* cit., p. 62.

²⁷ W. Morris, *L'ideale socialista: l'arte* (1891), in W. Morris, *Arte e socialismo* cit., p. 85.

ne²⁸, corrispose nei Salon il trionfo dei Gérôme e dei Bouguereau. Anche la principale rivoluzione del linguaggio artistico, quella impressionista, nei contenuti lavorava, più o meno coscientemente, per il ristabilimento dello *status quo*: l'esaltazione della vita spensierata del tempo libero, filtrata attraverso la nuova luminosità, celebrava la borghesia e la Parigi nella sua modernità haussmaniana, contribuendo al programma delle classi dominanti di eliminare dalla memoria collettiva l'incubo della Comune e del socialismo²⁹.

Quando, nel 1875, l'ex comunardo Pichio realizzò una tela dedicata alla Comune significativamente intitolata *Il trionfo dell'ordine*, ricevette queste inequivocabili parole dal Direttore delle Belle arti: «Avete presentato all'Esposizione un dipinto nel quale il soggetto rievoca un episodio della nostra ultima guerra civile [...] Queste memorie dolorose non dovrebbero essere evocate in una competizione nazionale; esse sono di una natura che rivitalizza passioni politiche dalle quali l'arte dovrebbe rimanere fuori [...] Il dipinto non deve essere mostrato, e le sue riproduzioni proibite»³⁰.

Mentre molti comunardi furono condannati all'impotenza nell'esilio e nella prigionia, altri provarono a realizzare i progetti della Federazione altrove, come Lucien Henry, allievo di Viollet le Duc, che venne prima spedito nella colonia penale di Noumea in Nuova Caledonia e poi, nel 1879, si trasferì in Australia dove tentò di dare all'arte decorativa il compito di trasformare l'ambiente in senso lussuoso³¹.

La Comune è entrata rapidamente nel patrimonio del movimento rivoluzionario, tanto anarchico quanto comunista, e, di conseguenza, ha influenzato i numerosi artisti che, negli anni a venire, fecero professione pubblica di fede politica: alcuni, come Steinlen e Luce, marchiando esplicitamente la propria opera con l'appartenenza alla causa del proletariato; altri, come Camille Pissarro, Seurat, Signac, sganciando la propria arte da una funzione sociale e dichiarando la propria militanza in termini morali, come spiegava Signac: «Il pittore anarchico non è colui che fa dipinti anarchici ma colui che, senza preoccuparsi del denaro, senza desiderio di una ricompensa, lotta con tutta la sua individualità contro le convenzioni borghesi ed ufficiali [...] basando il suo lavoro sui principi eterni della bellezza, che sono semplici come quelli della moralità»³².

²⁸ Sull'interessante operazione della Basilica del Sacro Cuore in relazione alla Comune si veda D. Harvey, *L'esperienza urbana. Metropoli e trasformazioni sociali*, Milano, il Saggiatore, 1998, pp. 235-265.

²⁹ Cfr. A. Boime, *Art and the French Commune. Imagining Paris after War and Revolution*, Princeton University Press, 1995 e T.J. Clark, *The Painting of Modern Life: Paris in the Art of Manet and His Followers*, Princeton University Press, 1984.

³⁰ Citato in A. Rifkin, op.cit., p. 181.

³¹ Cfr. A. Stephen, *Visions of a Republic: the Work of Lucien Henry*, Powerhouse Publishing, 2001.

³² Citato in J. Kaplow, *The Paris Commune and the Artists*, in J. Hicks, R. Tucker (a cura di), *Revolution & Reaction. The Paris Commune 1871*, The University of Massachusetts

Ma, come detto, l'eredità più profonda della Comune in campo estetico non va cercata nell'adesione degli artisti a un'ideologia o a soggetti partigiani, quanto in una ridefinizione della funzione dell'arte stessa, legata a un'educazione politecnica e integrata al servizio di un uomo nuovo, a una rivalutazione dell'artigianato e delle arti decorative che reinvestisse il progetto della bellezza nella vita quotidiana, e al progetto di un lusso comunitario. Quest'eredità, attraverso William Morris e le *Arts and Crafts*, sarebbe ulteriormente filtrata tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, tramite figure come Henry Van de Velde e l'anima antipositivista e anti-industriale di un certo Art nouveau, fino al primo Bauhaus di Weimar, quello che voleva costruire la cattedrale del socialismo attraverso un'integrazione organica tra tutte le arti, nonché, contemporaneamente, nel Vchutemas in Russia. Se Gropius e i maestri del Bauhaus rivendicarono le idee e le attività di Morris come fonte primigenia della propria ispirazione, si può retrodatare questa filiazione ai Pottier e Gaillard. «Non c'è alcuna differenza sostanziale fra l'artista e l'artigiano [...] Formiamo una nuova corporazione di artefici senza quell'arroganza di classe che vorrebbe erigere un muro di alterigia tra artigiani e artisti»³³: queste parole, scritte da Gropius nel Programma del Bauhaus dell'aprile 1919, sembrano essere tratte dal Manifesto della Federazione degli Artisti.

Questa corrente si è presto esaurita nella normalizzazione industriale imposta contemporaneamente dalla progressista Repubblica di Weimar tedesca e dal totalitarismo socialista in Unione Sovietica, per riapparire improvvisamente nel secondo dopoguerra in un ultimo sussulto nel pensiero e nell'azione di Asger Jorn, dapprima nel Movimento Internazionale per un Bauhaus Immaginario (1954-1956) e poi nell'Internazionale situazionista (1957-1972).

Jorn era un estimatore delle teorie di Morris e il progetto originario situazionista fu un tentativo di aggiornare la realizzazione del lusso comunitario, promuovendo una creatività diffusa capace di rivoluzionare l'ambiente e lo spazio-tempo collettivo e rovesciare così il dominio ormai totalitario del capitalismo mercantil-spettacolare³⁴. Provando a costruire delle città, «l'ambiente favorevole al dispiegarsi di nuove passioni», Jorn e i situazionisti cospirarono per alcuni anni per un'insurrezione dell'*homo ludens* contro

Press, 1973, p.166.

³³ W. Gropius, *Programma del Bauhaus Statale di Weimar*, 1919, in M. De Benedetti, A. Pracchi, (a cura di), *Antologia dell'architettura moderna. Testi, manifesti, utopie*, Bologna, Zanichelli, 1988, pp. 538-539.

³⁴ Su questo aspetto dell'attività di Jorn e sul progetto architettonico dell'Internazionale situazionista cfr. L. Lippolis, *Asger Jorn e l'architettura: superare il funzionalismo attraverso "nuove giungle caotiche"*, in L. Bochicchio, P. Valenti, (a cura di), *Asger Jorn. Oltre la forma*, Genova, De Ferrari, 2014, pp. 92-99, e L. Lippolis, *La nuova Babilonia. Il progetto architettonico di una civiltà situazionista*, Costa & Nolan, 2007.

la tirannia secolare dell'*homo oeconomicus*, contaminando un marxismo alquanto eterodosso con elementi, tra tanti altri, anche del pensiero di Fourier, Rimbaud, Lafargue, Morris e della tradizione utopica e sovversiva del romanticismo³⁵.

In questo senso non stupisce che l'Internazionale situazionista vide nella Comune una rivoluzione abbozzata ancora carica di potenzialità, come dimostra *Sulla Comune*, un testo concepito insieme a Henri Lefebvre (poco importa qui il dissidio che nacque tra di loro a seguito della stesura del testo) e pubblicato nel 1962, nel momento della svolta strategica che avrebbe portato il gruppo verso la critica radicale della "società dello spettacolo" (svolta che Jorn, fedele a una progettualità costruttiva, non condivise, portandolo ad un distacco dalle attività del gruppo).

«La Comune – scrivevano i situazionisti – è stata la più grande festa del XIX secolo, in cui i ribelli sembravano essere diventati i padroni della propria storia, non tanto al livello delle decisioni politiche quanto in quelle della vita quotidiana della primavera del 1871. In questo senso dobbiamo comprendere Marx: la più grande misura sociale della Comune era il suo essere in atto»³⁶.

I situazionisti non lo citarono mai, ma la parabola di Napoleon Gaillard è l'immagine riassuntiva del loro progetto e del percorso artistico e politico racchiuso tra quel 1871 e il 1968. Non a caso essi definirono le barricate del maggio parigino l'unica arte possibile della loro epoca.

LEONARDO LIPPOLIS

³⁵ Cfr. M. Lowy, *Il romanticismo nero di Guy Debord*, in M. Lowy, *La stella del mattino. Surrealismo e marxismo*, Bolsena, Massari, 2001, pp. 79-90 e M. Lowy, R. Sayre, *Rivolta e malinconia. Il romanticismo contro la modernità*, Milano, Neri Pozza, 2017.

³⁶ Internazionale situazionista, *Sulla Comune* cit., p. 113.

LA «COMUNE FOTOGRAFATA»
E LE SUE ATTUALITÀ POSSIBILI:
INDAGINI, ESPERIMENTI, COMPENETRAZIONI

Parigi allora [...] non dormiva mai tutta e permetteva alla depravazione di cambiare quartiere tre volte per notte. [...] Non se ne erano ancora scacciati e dispersi gli abitanti. Vi restava un popolo che aveva fatto le barricate dieci volte e messo in fuga dei re. Era un popolo che non si contentava di immagini (G. Debord, *In girum imus nocte et consumimur igni*).

Noi le conosciamo le fotografie della Comune di Parigi. Silhouette in divisa, uomini e donne in chiaroscuro, quasi fantasmi tra rami di munizioni e assemblaggi d'armi, posano accanto ai cannoni sottratti ai prussiani, punto di fuga nella prospettiva dell'autogoverno. E poi il ministero delle Finanze raso al suolo, l'Hôtel de Ville, la colonna Vendôme nelle fasi della sua caduta, e sullo sfondo le giovani abitazioni haussmanniane che quasi svaniscono – a causa della scarsa profondità di campo concessa all'epoca, potremmo dire, se una foto mostrasse solo le sue (im)possibilità tecniche. In un testo puntuale e quasi onnisciente, la Comune fu detta «una rivoluzione senza immagini», eppure quanto le abbiamo amate quelle esili icone in bianco e nero, sparse sulla rete quasi sempre senza didascalia. D'istinto, per parte presa, senza sapere.

Alba di tutte le ambizioni fotografiche, «entrata inaugurale della fotografia nell'era della rivoluzione»¹, come pure nell'era del reportage di attualità² (se così possiamo dire), linguaggio visivo che ha definito «la grammatica dell'immagine della rivoluzione»³ ma anche primo (tra i più noti) ingloriosi usi del ritratto come prova giudiziaria irrecusabile e infine prima probabile

¹ B. Tillier, *La Commune de Paris, révolution sans images? Politique et représentations dans la France républicaine (1871-1914)*, Champ Vallon, Seyssel, 2004, p. 62 [trad. mia].

² J.-C. Gautrand, *1870-1871: les photographes et la Commune*, «Photociné-revue», 1972, pp. 53-63.

³ Jorge Ribalta al termine del suo intervento alla conferenza *Photography and the left* (Museum of Chiado-Museum of Contemporary Art in Lisbon, 17 giugno 2016), [trad. mia].

utilizzazione del fotomontaggio come mezzo di propaganda⁴, l'eterogeneo corpus della fotografia della Comune ha segnato, nel bene e nel male, un punto di svolta nella storia e nel destino della fotografia, anche se degli studi sul tema ben poco, forse nulla, è mai giunto in Italia.

Se dunque in terra francofona si è già dibattuto sulla Comune fotografata, dopo un necessario *excursus* che narri i generi fotografici cui essa ha dato corpo vorremmo qui analizzare le attualità, le influenze e le riappropriazioni contemporanee delle fotografie di quella primavera del 1871: dagli usi nello spazio pubblico delle fotografie dei comunardi (*Les gisants de la Commune de Paris*, opera di Ernest Pignon-Ernest del 1971, e i manifesti con codici QR del gruppo RaspouTeam, sparsi per Parigi nel 2011) fino all'uso istituzionale delle stesse fotografie in mostre assai discusse (in particolare in *Soulevements*, di Georges Didi-Huberman, 2016-2017).

«Foto di gruppo con barricata». La Comune in strada

Proprio nei giorni della Comune avrebbe piazzato il suo cavalletto in strada il primo fotografo-cittadino-testimone vivente di eventi insurrezionali: Bruno Auguste Braquehais, riscoperto da Jean-Claude Gautrand al primo centenario della comune. Sordo-muto, litografo di formazione e in affari con la moglie Alexis Gouin sul Boulevard des Italiens, nel novembre del 1871 depositò alla Bibliothèque Nationale 109 fotografie della Comune assolutamente uniche (delle 150 che avrebbe prodotto sull'evento).

Nei suoi ritratti di gruppo son stati colti innanzitutto gli archetipi della guerriglia urbana. Alla francese, s'intende, ovvero scandita dalle barricate in strada. Soggetto-simbolo (dinamico) dei moti parigini sin dalle tre gloriose e ancora adoperato negli odierni movimenti sociali, usata come mezzo di difesa strategico già a fine Settecento, la *barricade*, ingegno dell'insorto a metà strada tra «il bricolage e l'architettura»⁵ (intatta o *renversée*, a uno o due piani, blindata, rotolante... ne troviamo persino di mobili tra le 900 erette sotto la Comune⁶, quando divenne arte nelle mani dell'artigiano calzolaio Gaillard⁷) era un soggetto a dir il vero già (proto)fotografico. Si posseggono infatti significative immagini delle giornate insurrezionali del giugno 1848, una della barricata sulla rue Royale e due delle cinque linee difensive piazzate sulla rue du Faubourg du Temple prima e dopo l'arrivo delle truppe di Lamoricière: le più duramente difese dal popolo del quartiere, da donne e

⁴ J-C. Gautrand, *Les photographes et la Commune*, in B. Noël, *La Commune*, Paris, Nathan, 1998.

⁵ A. Corbin, *Preface* a A. Corbin-J-M. Mayeur, *La barricade*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 8.

⁶ R. Tombs, *Paris, bivouac des révolutions. La Commune de 1871*, edizione francese rivista e completata dall'autore, Paris, Libertalia, 2014-2016, p. 294.

⁷ Cfr. in questo numero *Gli artisti e la Comune*, di Leonardo Lippolis.

madri e piccoli operai⁸, ritratte da tal Thibault (di cui, come per Braquehais, poco si conoscono gli intenti, sia artistici che politici). Queste ultime impronte d'insurrezione, dagherrotipi poi trasformati in incisione, andarono addirittura (in luglio) a illustrare il settimanale «L'Illustration» (solo due mesi prima, a Londra, si erano per la prima volta utilizzati dei dagherrotipi nella stampa illustrata) e in seguito il supplemento «Les Journées illustrées de la révolution de 1848». Ma gli scatti di Thibault riproducevano una veduta dall'alto, altra cosa dalle foto che possediamo delle barricate comunarde, quasi tutte frontali.

Braquehais (e come lui anche altri, in particolare Auguste-Hyppolyte Collard)⁹, non era scappato a Versailles come la maggior parte dei fotografi parigini. «Sceso in strada», si era piazzato a lungo di fronte ai comunardi. Se già con la guerra di Crimea (Roger Fenton) e con la guerra di Secessione (Matthew B. Brady) aveva visto l'alba il fotoreportage di guerra, nei mesi della Comune entra in campo per la prima volta un fotografo autoctono «non-inviato»¹⁰, (benché «autorizzato a circolare» dalla Comune), qui incarnato in particolare dalla misteriosa e a tratti eccentrica figura di Braquehais. Si sarà assunto egli da solo l'arduo compito di «adattare il tempo della produzione artistica al tempo dell'evento»¹¹, consapevole del suo ruolo sarà stato spinto da vocazione documentaristica militante come Gautrand suggerisce¹², o forse voleva solo offrire a futuri acquirenti composizioni originali (nella seconda metà dell'Ottocento la fotografia industriale e il ritratto erano i generi fotografici dal piú sicuro guadagno), tentando l'ultima fortuna prima di finire definitivamente in rovina (appena due anni dopo incarcerato per bancarotta)? Le storiche americane sostengono piuttosto quest'ultima tesi, dal momento che il nostro era già un fotografo «fuorilegge», prima dedito a foto di nudi¹³: insomma meno *prince du boulevard* degli altri. Ma al di là di una volontà politica che potremmo delineare *a posteriori*, con etichetta di artista *engagé* probabilmente anacronistica, molto dobbiamo alla sua innegabile dedizione di impavido *reporter*.

⁸ La via pendente era al cuore di quella roccaforte dell'opposizione che sarà Belleville per tutto il Secondo Impero (O. Ihl, *Dans l'œil du daguerréotype*, in «Études photographiques», n. 34, primavera 2016, p. 12).

⁹ Alcune foto non hanno avuto attribuzione certa, dunque son rimaste anonime, ma si sa per certo che quaranta fotografi avevano partecipato all'insurrezione. Q. Bajac, *Le photographe témoin*, in Q. Bajac (a cura di), *La Commune photographiée*, catalogo della mostra al Musée d'Orsay, 14 marzo-11 giugno 2000, Paris, RMN, 2000, p. 20.

¹⁰ C. Lapostolle, *Plus vrai que le vrai [Stratégie photographique et Commune de Paris]*, «Actes de la recherche en sciences sociales», n. 73, 1988, p. 68.

¹¹ B. Tillier, *La Commune de Paris* cit., p. 59 [trad. mia].

¹² J.-C. Gautrand, *1870-1871: les photographes et la Commune* cit., p. 60.

¹³ Cfr. il capitolo «Braquehais and the Photographic Nude», in E.A. McCauley, *Industrial Madness: Commercial Photography in Paris, 1848-1871*, New Haven and London, Yale University Press, 1994, pp. 153-164. Sulla difficoltà a «situare» la figura di Braquehais, vedi anche il sopraccitato articolo di Quentin Bajac.

Quando la strada, in momenti di grazia fugace, diventa «abitazione del collettivo»¹⁴, *intérieur* se non delle masse almeno di un variegato gruppo di orgogliosi agitatori, pure il ritratto deve farsi collettivo, spogliarsi della carta da parati e delle colonne in cartongesso e incontrare quel misto d'interni gettati fuori e pronti all'uso: scale ciottoli fucili sacchi bisacce cannoni, pezzi di strada e griglie per alberi. La lotta di classe sarebbe prima o poi diventata un soggetto fotografico, e con essa i suoi attori. Posa dunque, con fierezza dichiarata (dallo sguardo fisso e non sfuggente)¹⁵, chi partecipa all'azione, posa chi porta avanti l'insurrezione: la guardia nazionale, l'artigiano e l'operaio (prima quasi mai apparso in foto¹⁶, né in così grande maggioranza in un governo rivoluzionario¹⁷), pronto a stravolgere la tradizione parigina del ritratto borghese¹⁸.

Se seguiamo la suggestiva linea interpretativa di Gautrand, Braquehais sarebbe stato dunque uno dei primi ad aver proiettato la pesante apparecchiatura fotografica sullo «schermo della vita: la strada»¹⁹, preparando il terreno agli esploratori visivi del futuro, in primo luogo ad Atget²⁰. Ma se la strada è finalmente sulla carta fotografica, è altrettanto vero che della Comune come «forma politica infine scoperta»²¹ e come rivoluzione culturale non si è potuto «fare immagine», come pure che dell'immaginario guerrigliero mancano elementi che oggi daremmo per scontati: l'ondata repressiva e i movimenti di fuga, gli affrontamenti e le cariche, in poche parole la violenza e l'eccitazione della sommossa, unicamente afferrabili con la veracità di un'istantanea, per esempio con una leggera Leica al collo e un fotografo che possa muoversi (e scappare) assieme a essa. Insomma i moti di strada così come li conosciamo da cinquant'anni a questa parte, e la fotografia come non avrebbe mai potuto essere nel 1871.

¹⁴ W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, a cura di G. Agamben, B. Chitussi e C.C. Härle, Vicenza, Neri Pozza, 2012, p. 227.

¹⁵ Quando non ne viene invece garantito l'anonimato, come nell'incredibile foto della demolizione della statua di Enrico IV colta sul vivo, riprodotta nell'album *Photographies d'après nature sous la Commune de Paris, du 18 mars au 21 mai 1871* dei fratelli Léauté, uno dei tanti della mirabile collezione Georges Siro (custodita alla Biblioteca Nazionale di Parigi).

¹⁶ Cfr. R. André. *Les images photographiques du monde du travail sous le Second Empire*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», vol. 54, sett. 1984, pp. 31-43.

¹⁷ R. Tombs, *Paris, bivouac des révolutions* cit., p. 210.

¹⁸ C. Lapostolle, *Plus vrai que le vrai* cit., p. 71.

¹⁹ J.-C. Gautrand, *1870-1871: les photographes et la Commune* cit., pp. 61-63 [trad. mia].

²⁰ Benché non possiamo qui soffermarci sui primi anniversari della Comune e sulla produzione artistica e fotografica che rievoca l'insurrezione tra fine Ottocento e inizio Novecento, cogliamo l'occasione di citare almeno *Belleville: emplacement du massacre des otages: rue Haxo 85, mai 1871*, fotografia scattata da Atget nel 1901 in cui Tillier coglie la denuncia della «disparité des régimes commémoratifs» e il *détournement* del potere evocatore dell'immagine memoriale (in riferimento al Muro dei federati). B. Tillier, *La Commune de Paris* cit., p. 430.

²¹ K. Marx, *La guerra civile in Francia*, in K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi*, Roma, Edizioni Alegre, 2011, p. 139.

Annientata la Comune, i ritratti “di gruppo”, ormai affidati ai “fotografi di regime” come il noto Appert²², divennero individuali inquadrature di futuri deportati, rivendute ai curiosi nel formato del biglietto da visita ma commissionate dallo Stato a scopo identificativo, a detta di molti antepresa di quel *bertillonage* che sarebbe esploso una decina d’anni dopo²³. Dal 1872 la Prefettura di Parigi cominciò infatti a servirsi della fotografia per effettuare riconoscimenti, in questo caso per identificare gli insorti di marzo e ricercare i disertori, scopi che fin a quel momento potevano essere raggiunti utilizzando il ricatto o le informazioni strappate ai vari delatori presenti in ogni quartiere della città.

Del fotografo ufficiale di Versailles non sono però noti solo i *portrait-documents*: è celebre anche la serie di immagini intitolata *Les crimes de la Commune*, pubblicata sempre nel 1871. Il suo intento era quello di mostrare i crimini di cui si sarebbero macchiati i comunardi, in particolar modo le esecuzioni sommarie che avrebbero riguardato il clero, i generali traditori e altri ostaggi, da Appert “rimesse in scena” secondo modalità mai storicamente accertate usando foto-collage e attori che recitavano una sorta di *renactement* reazionario dall’intento anticomunardo, pratica visibile anche nei *Martyrs de la Roquette* di Hippolyte Vauvray. Propaganda visiva? Foto di cronaca post-facto o foto-pittura pseudostorica?

Negli ultimi anni “le colpe” ottocentesche dei fotomontaggi in questione son state ridimensionate, e considerate più che una falsificazione storica un necessario stratagemma per ovviare ai limiti della tecnica fotografica tardo-ottocentesca²⁴, che traeva ispirazione dal mondo della stampa e della pratica pittorica. Essi avrebbero dunque sopperito a quel bisogno di velocità di cattura, benché al prezzo di una *sur-authenticité*²⁵ almeno in base alla vi-

²² Sull’ambiguità della posizione politica di Appert vedi B. Tillier, *La Commune de Paris*, in particolare i capitoli 25 e 26 (interessantissimo focus sui ritratti di Louise Michel).

²³ Già a metà Ottocento la foto-segnaletica viene usata dalla polizia svizzera, e in seguito da quella di Birmingham oltre, ovviamente, all’uso che se ne fece durante la già citata Guerra di Secessione. Poi c’erano i “trionfi fotografici”, *souvenirs* del selvaggio West nati però al Sud dell’Europa, nella guerra al banditismo cominciata dieci anni prima. Cfr. in particolare A. Gilardi, *Wanted! Storia, tecnica ed estetica della fotografia criminale, segnaletica e giudiziaria* (1978), Milano, Bruno Mondadori, 2003.

²⁴ L’incapacità di fissare il movimento (il tempo di posa minimo era ancora di due secondi), e le procedure di stampa primordiali erano molto vincolanti. Ma qui trattandosi in teoria di “reportage”, è da considerare soprattutto il fatto che il banco ottico era alquanto ingombrante, e il cavalletto d’obbligo, come appare nell’incisione satirica *Ruins of Paris*, pubblicata ne «The Illustrated London News», il 24 giugno del 1871, o nelle caricature di Robida su «Le journal amusant» del primo luglio, dove si illustra «l’invasione dei fotografi» (n. 774, p. 3). Benché all’epoca ovviamente si pensasse che il fotografo «non avesse più ostacoli» (come recita la suddetta caricatura), la giovinezza della tecnica influiva su tutti i generi di fotografia della Comune, anche nelle foto delle rovine di cui parleremo più avanti (era ancora difficile, per esempio, fotografare di notte, e dunque l’incendio delle Tuileries e gli altri della *semaine sanglante* saranno piuttosto disegnati, dipinti o incisi).

²⁵ C. Lapostolle, *Plus vrai que le vrai* cit., pp. 74-76.

sione di Christine Lapostolle, forse in questo caso un po' troppo benevola. "Più veri del vero", ma anche più falsi del falso, i massacri reinventati venivano poi diffusi anche come cartoline.

Dopo la battaglia. Deliziose rovine per turisti in villeggiatura

Potrebbe anche apparire paradossale che il decreto del 28 dicembre 1871 (ripreso il 25 novembre dell'anno dopo) interdicesse l'esibizione e la vendita delle immagini che avrebbero potuto turbare la pace e l'ordine pubblico, «riaccendendo il ricordo di dolorosi eventi» (ovvero dei morti della Comune e dei suoi barricadieri) ma acconsentisse alle riproduzioni «con punto di vista artistico»²⁶ degli incendi e delle rovine di Parigi, soggetti cui la produzione fotografica pro e anticomunarda si dedica all'indomani della *semaine sanglante*, tra gli ultimi di maggio e gli inizi di giugno del 1871²⁷. Come dire: la città in brandelli non turba la pace, ma è già, con sorpresa per chi la considera una stravaganza odierna, un'attrazione turistica²⁸.

A futura memoria, fotografi parigini non sempre comunardi (in particolare Andrieu, fotografo ufficiale per il ministero della Marina e delle Colonie specializzatosi nella fotografia «delle devastazioni parigine», Pierre Ambroise Richebourg noto dagherrotipista, ma anche Petit, Franck, Liébert, Emonts, Collard, Thiersault, Disdéri, Mandar & Mugnier, Wulff e Louis Lafon, o, su fronti meno reazionari, i già citati Braquehais e Léautté) ci han lasciato preziosi album della Parigi sventrata²⁹, come pure dei suoi dintorni (in particolare il castello di Saint-Cloud, periferia rasa al suolo dalle truppe prussiane). Tra rievocazioni bibliche e *grandeur* al negativo, si inaugura il genere del paesaggio devastato.

La parte presa è qui all'opposto della prospettiva comunarda. Le fotografie sono assomiglianti al genere documentario della fotografia di monumenti. La figura umana,

²⁶ Q. Bajac, *Les artilleurs du collodion*, in Q. Bajac (a cura di), *La commune photographiée* cit., p. 9 [trad. mia].

²⁷ B. Tillier, *La Commune de Paris, révolution sans images?* cit., p. 63 ss.

²⁸ Le guide delle città «à travers les ruines» nascono in realtà col turismo stesso. Cfr. Ivi, p. 344 e seguenti, come pure A. Luxenberg, *Le spectacle des ruines*, in Q. Bajac (a cura di), *La commune photographiée* cit., pp. 25-36.

²⁹ Tra cui T. Trimm, *Les ruines de Paris*, Paris, Librairie universelle, 1871; P. Petit, *Guide-recueil de Paris brûlé. Événements de mai 1871*, E. Dentu, Paris 1874; A. Liébert-A. d'Aunay, *Les ruines de Paris et ses environs, 1870-1871*, Photographies: A. Liébert, Paris 1871; *Paris et ses ruines en mai 1871*, Paris, Charpentier, 1874; A. P. Martial, *Notes et eaux-fortes: Paris sous la Commune et Paris incendié*, Paris, Cadart e Luce, 1871-1872; Andrieu, B. Braquehais, H. Leautte, A. Lallier, *Album photographique des ruines de Paris*, Paris 1872. Pubblicazioni successive e più esaustive furono invece *Paris sous la Commune par un témoin fidèle: la photographie*, Paris, Charaire et Cie, 1895, (in 26 fascicoli) e A. Dayot, *L'invasion, le siège, la Commune*, Paris, Flammarion, 1901.

quella del nemico così come quella della classe che fotografa, viene eliminata. La borghesia conservatrice si appropria dell'emblema di un'architettura la cui desolazione renderà tanto più impressionante e ammirevole la rapida ricostruzione della città avvenuta negli anni a seguire³⁰.

La mancanza di dettagli in merito alla condizione della loro produzione e la loro vocazione propagandistica inducono più di un interprete a soffermarsi sulla strumentalizzazione della presunta "follia devastatrice" dei comunardi di cui tali foto furono complici, spesso confondendo le rovine della *semaine sanglante* con quelle dell'assedio di Parigi. Ma la loro ambiguità risiedeva (e risiede ancora) non soltanto nell'isolare e nel confondere, agli occhi dello spettatore, gli esiti dei bombardamenti prussiani e della repressione agita dalle armate di Mac-Mahon con gli incendi comunardi, schiacciando la memoria della Comune su quella di un vandalismo cieco³¹, ma anche nel veicolare un'immagine amplificata della *Paris brûlée*, laddove invece si era dichiarato subito che il ritorno alla normalità³², come peraltro spesso accade, fu rapido, benché certo non indolore.

Su 1800 clichés legalmente depositati nel 1871 raffiguranti l'episodio comunardo, i due terzi ritraevano amabili rovine, ripetendo gli archetipi della capitale devastata³³. Com'è atavico il legame tra fotografia e rappresentazione magniloquente dei residui urbani, che oggi appar moda nuova... Le visite alle rovine o ai luoghi del macabro venivano «integrate in percorso creativo» già al termine della luminosa epoca dei Lumi, e non fecero che intensificarsi dopo l'assedio di Parigi³⁴. Ma su quell'immaginario *ruiniste*, che mentre denunciava ancora «i crimini della Comune» rendeva utile e preziosa la fotografia³⁵, i contemporanei erano ben più autoironici di noi, tant'è che già nel «Paris-Journal» del 5 giugno, citato da Bernard Noël nel suo *Dictionnaire de la Commune*, era scritto:

³⁰ C. Lapostolle, *Plus vrai que le vrai* cit., p. 71 [trad. mia].

³¹ Cfr. R. André, *Les images photographiques du monde du travail sous le Second Empire* cit., p. 42, ma anche C. Lapostolle, *La Commune de la barricade à la ruine*, in «La Recherche photographique», n. 4, giugno 1989, p. 23.

³² R. Tombs, *Paris, bivouac des révolutions* cit., p. 34 e pp. 329-330.

³³ Q. Bajac, *Les artilleurs du collodion* cit., p. 6.

³⁴ E. Fournier, *Paris en ruine: du Paris Hausmannien au Paris communard*, Paris, Imago, 2008. In *Les photographies des ruines de Paris en 1871 ou les faux-semblants de l'image* («Revue d'histoire du XIXe siècle», n. 32, 2006, p. 140), Fournier ci ricorda invece che la prima pubblicazione di una raccolta fotografica (possibile tecnicamente dal 1851), fu consacrata a rovine orientali. Lo stesso anno venti fotografi celebri furono inviati in missione eliografica per documentare monumenti in rovina. Ernest Lacan, del «Moniteur de la photographie», lui stesso incaricato dalle autorità di Versailles di fotografare le devastazioni, nell'Editoriale del 1 agosto 1871 aveva definito il fotografo come l'opposto del demolitore, essendo colui che conserva per l'eternità e che, così facendo, potrà costituire «il prezioso archivio della civilizzazione».

³⁵ É. Fournier, *Les photographies des ruines de Paris en 1871 ou les faux-semblants de l'image* cit., p. 141.

- Cosa volete vedere, chiede la madre alle figlie, cadaveri o rovine?
- Oh! Tutti e due mamma, tutti e due!
- Allora facciamo così. Prima andiamo dai morti. Pranziamo dove capita... e se non sono troppo stanca, vi propongo gli incendi per dolce³⁶.

Un secolo dopo. La Comune nei Musei

Tra la censura e la clandestinità, tra il mito approssimato e l'opportuna negligenza, estromessa dalla storia ufficiale e dai programmi scolastici³⁷ la memoria della Comune come evento singolare e come rappresentazione si risveglia al suo primo centenario. Le prime mostre dedicate alla Comune fotografata avvennero nella cosiddetta *banlieue rouge*, innanzitutto nel museo municipale di Saint-Denis (esibizione del 1935 voluta da André Barroux e citata anche da Walter Benjamin)³⁸, per poi in seguito essere recuperate anche dai musei del centro. Sarebbe difficile in effetti elencare tutte le piccole e grandi mostre consacrate alla Comune negli ultimi anni. A Parigi essa ha occupato le mediateche delle "circostrizioni comunarde" come pure il prestigioso Musée d'Orsay³⁹. Nel suo centoquarantesimo anniversario, le fotografie della Comune tornarono persino nel suo "teatro principale", quell'Hôtel de Ville ormai ben ripulito da qualsiasi residuo d'incendio⁴⁰. Vorremmo però soffermarci sulle riappropriazioni istituzionali delle fotografie della Comune avvenute di recente, per capire cosa si trasmette oggi di questa tappa fondamentale e complessa della storia della fotografia, e quante delle sue costitutive ambiguità siano ancora subite dal visitatore non informato.

Cominciamo con *Soulèvements*, mostra di cui si è tanto parlato allestita al Jeu de Paume (museo parigino dedicato alla «fotografia ed alle immagini del XIX e XXI secolo») dal 18 ottobre 2016 al 15 gennaio 2017 e che, tra Canada e Sudamerica, sta ancora girando per il mondo⁴¹. Seconda curatela antologica di Georges Didi-Huberman, la versione parigina della mostra conteneva quasi 300 opere di disparata natura, suddivise in cinque sezioni attraverso le quali

³⁶ B. Noël, *Dictionnaire de la Commune*, Paris, Hazan, 1971, p. 334 [trad. mia].

³⁷ A. Badiou, *La Comune di Parigi. Una dichiarazione politica sulla politica*, Napoli, Cronopio, 2004, p. 8.

³⁸ W. Benjamin, *Charles Baudelaire* cit., p. 477.

³⁹ *La Comune photographiée*, di cui abbiamo già ampiamente citato il catalogo.

⁴⁰ *La Commune, 1871, Paris capitale insurgée*, all'Hôtel de la Ville dal 18 marzo 2011 al 28 maggio 2011. Vi si esponevano oltre 200 incisioni, fotografie, manifesti e manoscritti.

⁴¹ Mi trovo qui a dover rimandare, per una critica più estesa della mostra in questione, al nostro precedente articolo *Malgrado tutte le immagini. A proposito della mostra «Soulèvements»* (in «Zapruder. Storie in Movimento», n. 44, sett-dic. 2017, pp. 146-153), nonché a Lunettes Rouges, *Des soulèvements bien encadrés*, Amateur d'art, «Le Monde», 24 ottobre 2016, G. Zapperi, *I conflitti incendiari che scandiscono l'arte nel corso dei secoli*, «il manifesto», 30 novembre 2016 e infine ad A. Kreuger, *Thanks for Raising the Curtain Carefully Then Replacing It*, «Kunstkrityk», 5 gennaio 2017.

indagare l'insieme dei paradigmi legati all'insorgere e al rivoltarsi: «elementi (scatenati)», «gesti (intensi)», «parole (esclamate)», «conflitti (incendiari)» e «desideri (indistruttibili)». Tra questi capitoli-passe-partout, grandi suggeritori di sapere visivo eterogeneo, la fotografia della Comune (immancabile nel *grand ensemble* delle insurrezioni francofone) è esibita nella sottosezione «gioie vandaliche» del capitolo «conflitti (incendiari)». Oltre alla categoria che fa problema, quello che ci lascia piú perplesse è la scelta delle opere. Se nulla è detto del valore fondativo del complesso corpus dell'iconografia della Comune, utilizzando le raccolte *Paris sous la Commune par un témoin fidèle: la photographie et l'invasion, le siège, la Commune* il curatore ci mostra dell'esperienza comunarda soltanto «cadaveri e rovine». A eccezione di una fotografia anonima della celebre barricata della rue Saint-Florentin (parte della massiccia fortificazione della Place de la Concorde)⁴², e del manifesto che attesta lo scrutinio del 10 aprile 1871 (l'elezione dell'artista Gustave Courbet), il curatore ha scelto infatti proprio quelle immagini che appartengono ai due corpi piú problematici del «sistema di immagini» della Comune, e che, se qui testimoniano l'immolazione e la morte per giusta causa⁴³, nonché le fantomatiche «gioie vandaliche», nella storia visuale della Comune di Parigi incarnano la brutale fase di annientamento dell'insurrezione, tramite icone che «avrebbero a lungo condensato la rappresentazione della Comune nella rammemorazione della *Semaine sanglante* come ultimo sfogo di odio, violenze e massacri»⁴⁴.

Nessun ritratto di gruppo della Comune «viva» e fiera, nessun «terreno d'azione»⁴⁵ che insorge nella composizione. Oltre alla celebre litografia di Eduard Manet (*Guerre civile*) che illustra un combattente al suolo (artista la cui posizione ambigua, spesso di irritazione nei riguardi dell'esperienza comunarda, qui non fa problema)⁴⁶, Didi-Huberman sceglie di esporre la celeberrima e spietata foto-simbolo dei dodici cadaveri numerati e disposti in bare attribuita a Disdéri (*Insurgés tués pendant la Semaine sanglante de la Commune*) accostandola alla foto anonima di altri due cadaveri (ugualmente disposti nella bara) fucilati dalle truppe zapatiste ad Ayotzingo (1913-1917), senza fornire alcuna spiegazione del (politicamente) discutibile accostamento. Se per alcuni la sua interpretazione è ancora dubbia⁴⁷, gli

⁴² Nella riedizione di Dittmar (2002) di *Paris sous la Commune par un témoin fidèle: la photographie* la foto è a p. 141.

⁴³ «Coloro che insorgono non possedevano altro che la potenza del loro desiderio (la potenza: ma non il potere). Ecco perché vi sono tante persone, nella storia, morte per essersi ribellate», è scritto nella sinossi della sezione. G. Didi-Huberman, *Soulèvements*, Paris, Gallimard, 2016, p. 207 [trad. mia].

⁴⁴ B. Tillier, *La Commune de Paris, révolution sans images?* cit., p. 326 [trad. mia].

⁴⁵ C. Lapostolle, *Plus vrai que le vrai* cit., p. 71 [trad. mia].

⁴⁶ Manet rientrò nella capitale solo durante la *semaine sanglante*, giorni in cui realizzò lo schizzo da cui poi trasse la litografia in questione (Cfr. il capitolo *La cécité des artistes* di B. Tillier, *La Commune de Paris, révolution sans images?* cit., nonché p. 280 ss. e pp. 312-313).

⁴⁷ Tillier sostiene che potrebbe trattarsi dei cadaveri delle guardie nazionali morte durante la battaglia di Buzenval del gennaio 1871 (Ivi, p. 66).

storici della fotografia tengono giustamente a sottolineare il contesto storico di apparizione di simili immagini. La foto mortuaria di Disdéri fece epoca non soltanto come doloroso tassello di quell'«immaginario mortifero, condannato o mitizzato»⁴⁸ che si andava costruendo attorno all'esperienza comunarda, ma anche e soprattutto perché la morte dell'uomo appariva in fotografia per la prima volta: il soggetto rimase infatti un tabù fin quando la stessa Comune, a partire dal 10 aprile, ordinò di fotografare i cadaveri delle guardie nazionali a mero scopo identificativo, per poter mettere a conoscenza le famiglie delle vittime. Diffuse (clandestinamente) nel formato disdériano dei biglietti da visita, esse rappresentano le prime immagini ravvicinate e nitide di cadaveri umani, il cui impatto emotivo sullo spettatore del 1871 inevitabilmente «trascende [...] il discorso politico al quale si potevano ricollegare» le altre immagini dei comunardi⁴⁹.

Didi-Huberman espone infine quattro immagini delle macerie dell'Hôtel de Ville, realizzate dal fotografo ufficiale Charles Marville e dal suo successore Edmond: proprio quelle immagini che, come si è visto, fecero della «città (politicamente) devastata» un'attrazione pittoresca e borghese.

Di ben diversa ambizione invece *France Allemagne(s) 1870-1871. La Guerre, la Commune, les mémoires*, l'altra mostra parigina in cui, sempre l'anno scorso, riapparvero al grande pubblico delle fotografie della Comune. Ce lo dice innanzitutto la sede: il Museo militare a sud dell'Esplanade des Invalides, al cui ingresso ci accolgono ancora cannoni, cannoni veri. La Comune è tuttavia qui reinserita in un lungo percorso fatto di dipinti, illustrazioni, citazioni letterarie, mappe, *affiches*, comunicati, fotografie, caricature, oggetti satirici, memorie di guerra e manuali di sopravvivenza per «la vita in tempo d'assedio», che con intento didattico e divulgativo ricostruisce le relazioni tra la Francia e la Germania nella seconda metà del XIX secolo, senza tuttavia, come il titolo della mostra potrebbe far pensare, ridurre l'insurrezione del '71 a mera conseguenza dell'Assedio. Benché per grandi linee, in essa della Comune appare molto: le barricate e le guide alla città incendiata, i fotografi curiosi e gli scatti anticomunardi, i manifesti e gli omaggi alle vittime della repressione nell'arte figurativa del primo Novecento, la Colonna sul punto di crollare e la sua pronta ricostruzione.

Anniversari notturni e commemorazioni selvagge: la Comune in strada

Tanto altro ci piacerebbe evocare di tutti gli omaggi artistici apparsi nei quasi centocinquanta'anni che ci separano dai giorni della Comune. Opere teatrali, cine-teatrali, canzoni, fumetti, installazioni e non soltanto fotografie. Opere che, per fortuna non sempre didascalicamente, rimandano ancora

⁴⁸ Ivi, p. 67 [trad. mia].

⁴⁹ C. Lapostolle, *Plus vrai que le vrai* cit., p. 76 [trad. mia].

a quel corpus d'immagini tanto suggestivo, perché il mito della Comune di Parigi, prima ancora che sulle ricostruzioni ufficiali o su quelle appassionate degli storici, si è forgiato sulle memorie scritte dei comunardi ma anche, e forse più rapidamente, sul serbatoio fotografico del 1871. Non avendone qui lo spazio materiale, vorremmo concludere citando almeno le più note rievocazioni-omaggio della Comune, anonime e non istituzionali, apparse nel centesimo e nel centoquarantesimo anniversario dell'evento.

Una notte di maggio del 1971 Ernest Pignon-Ernest, artista visivo da noi noto soprattutto per «la pietà di Pasolini», realizza clandestinamente un'opera *in situ*, «collage sauvage» concepito per quel territorio urbano di cui per un poco si erano riappropriati i comunardi. All'alba l'affissione fu interrotta dalla polizia, ma ci resta qualche foto rubata della performance solitaria e notturna (fotografie finite anch'esse, ma molti anni dopo, nelle sale museali)⁵⁰. L'artista aveva realizzato delle serigrafie che moltiplicavano un *gisant*, facendone infiniti spettri calpestabili sul suolo di Parigi (che di fantasmi e prigionieri politici non ne ha mai fatti pochi).

Sculture funerarie che solitamente rappresentano l'effigie di grandi personaggi, *Les Gisants* di Pignon-Ernest ritraggono invece su carta di giornale la morte di un insorto qualunque, senza neppure la divisa della guardia nazionale. Nessun eroe identificabile per rievocare quelle rivolte fatte principalmente da anonimi, così come lo era stata la Comune⁵¹. Le serigrafie erano state incollate in fretta sulle alture insurrezionali di Parigi: la Butte aux Cailles, il Père Lachaise, le scalinate del Sacro Cuore⁵² (edificato per «espiare i crimini dei comunardi») come pure la metro Charonne e i quais de Seine, per ricordare gli algerini assassinati dieci anni prima. Dunque in luoghi che, tutti, portano l'invisibile segno dei numerosi tentativi di «liberazione della Capitale».

Quarant'anni dopo, in coincidenza con i 72 giorni della Comune, RaspoTeam, collettivo parigino di «historian-activists», realizza altrettanto anonimamente un'altra opera *in situ*. Stavolta però, *modernité oblige*, concepita anche per lo spazio virtuale. Rifacendosi esplicitamente a *Les gisants*, incollano anch'essi *affiches* di serigrafie a grandezza naturale nei luoghi della Comune, che però riproducono proprio le fotografie di cui fin qui abbiamo trattato, esponendole nella sede dello scatto originario, ovvero in quei luoghi ora quasi perfettamente normati in cui nulla sembra mai essere accaduto.

⁵⁰ Per esempio nella mostra *1870-1871, Saint-Cloud. L'année terrible*, dal 31 gennaio al 24 marzo 2013 al Musée des Avelines-Musée d'art et d'histoire de Saint-Cloud.

⁵¹ A. Olivetti, *La Commune « marouflée » dans Paris: d'Ernest Pignon-Ernest à RaspoTeam (1971-2011)*, «Revue Théâtre(s) Politique(s)», n. 1, marzo 2013.

⁵² Lì dove si approdò, al termine di una lunga manifestazione notturna e improvvisata, il 2 aprile 2006, in pieno movimento anti-CPE. Quest'ode alla «manifestazione più bella del mondo» trovata in rete dimostra quanto la Montmartre comunarda sia ancora «il simbolo più intimo» e prezioso della Parigi in lotta: <https://ubifaciunt.blogspot.it/2007/07/la-plus-belle-manif-du-monde.html>.

to: la Banca di Francia, il Parc di Belleville, il Père Lachaise, la rue Haxo, il Fort d'Issy, Charonne, Montmartre, Menilmontant, place Vendôme e quella rue des Pyrenées dove una volta si erigeva la bella barricata del boulevard Puebla.

L'illegale affissione era dotata di un codice a barre QR, che in *Quick Response* connetteva eventualmente il passante al «Journal illustré de la Commune de Paris» sfogliabile sul sito raspou.team/1871⁵³. In esso troviamo la narrazione delle 72 giornate comunarde corredata da foto, pitture, litografie e disegni, nonché le foto di quegli angoli di strada della Parigi primaverile del 2011 in cui le suddette *affiches* furono incollate, delle carte topografiche e i *podcast* di una trasmissione radiofonica in onda su Fréquence Paris Plurielle (FPP), radio parigina associativa e militante in cui il collettivo aveva invitato degli storici esperti nella storia della Comune. Non tanto una cauta e filologica riflessione sul passato iconografico, il «Journal Illustré» è un *uso* delle immagini della Comune piú combattive in cui il materiale fotografico, sebbene ancora «prova del realmente accaduto», correda e allo stesso tempo infiamma un giornale non censurato. L'effetto straniante delle barricate affisse in quella Belleville semi-gentrificata vale l'operazione, così come l'intento di ridare memoria a quelle strade in cui adesso quasi nessuno sa niente di quel che è stato (come dimostrano le foto dei passanti del 2011, quasi tutti di spalle: sbadati, nessuno di fatto in vena di "stupirsi" o di "riconoscere").

Entrambi i progetti riflettevano sulla fragilità della memoria urbana, quell'oblio tuttora recente che non necessariamente confligge con il mito che, della Comune, perdura ancora. Basti pensare a quante volte si è letto «Vive la Commune!» «Que vive la Commune!» e poi la nuova versione «Viv(r)e la Commune» nelle strade occupate dai movimenti e dagli scioperi del 2016⁵⁴. Tracce altrettanto effimere ma tenaci, ossessive, forti di una volontà di sperimentare ancora autogoverni possibili, gli stessi che proprio in questi giorni il presidente Macron mette a ferro e fuoco, con forze militari spropositate, alla Zad a Tolbiac e altrove.

ARIANNA LODESERTO

⁵³ Il *Raspou.team* affermava che esistevano ben pochi siti dedicati alla Comune. Del resto il dominio www.communedeparis1871.fr era occupato, già dal 2009, da una marca d'abbigliamento per soli uomini che della *semaine sanglante* ne ha fatto un brand fruttuoso e perturbante. Trattasi di stilisti «con un gusto insolente per i dettagli» che rivendicano «i valori umanisti della rivolta popolare del 1871» proponendo felpe targate C.D.P. (Commune De Paris) a soli 155 euro. (La collezione Autunno-inverno del 2013 si chiamava *Incendies*, quella estiva *Anonymes*, con tanto di Edith Piaf e *Bella ciao* come sfondo musicale del video promozionale) [traduzioni mie, dalla pagina *Manifesto* del suddetto sito].

⁵⁴ <https://larueourien.tumblr.com/search/commune> (per esempio).

LA COMUNE COME RISORSA POLITICA.
A PARTIRE DA «COMMUNAL LUXURY» DI KRISTIN ROSS

Se la storia fosse davvero *magistra vitae*, tornare a riflettere sulla Comune di Parigi significherebbe soltanto ritrovarvi la lezione di un'esperienza politica perdente: perdente perché incapace di impossessarsi delle riserve auree della Banca centrale e di darsi un'organizzazione politica centralizzata, efficace. È l'«interpretazione fortemente *deficitaria*» della Comune che ritroviamo nelle ben note pagine che Lenin le dedica in *Stato e rivoluzione* e che hanno come fonte principale il Marx de *La guerra civile in Francia* e delle lettere a Kugelmann¹. Anche Marx, infatti, pur lodando la Comune come la «forma finalmente scoperta nella quale si poteva compiere l'emancipazione economica del lavoro»², muove ai comunardi il celebre rimprovero di non aver saputo costituire un centro politico e militare in grado di esercitare il potere in modo immediato ed efficiente. Canonizzando questo aspetto del giudizio di Marx sulla Comune, i bolscevichi ne hanno tratto una lezione molto influente: la storia, della cui scienza il partito si fa legittimo interprete, avrebbe dovuto insegnare ai futuri rivoluzionari come diventare politicamente vincenti. Da quel momento, la scolastica marxista avrebbe letto l'esperienza della Comune solo *in negativo*, ossia come «la rivoluzione mancata di cui la nuova sarebbe [stata] il correttivo»³.

1. *Marx e la Comune come "esistenza in atto"*

È sottraendosi a questa lettura della Comune che Kristin Ross ne ha indagato *in positivo* l'esperienza e l'immaginario. Nel suo *Communal Luxury*, la Comune non è una lezione ma una risorsa: un'esperienza politica potenzialmente utile a rivitalizzare la sinistra contemporanea⁴. In primo luogo, anche

¹ P. Dardot, C. Laval, *Il potere ai Soviet. L'ombra dell'Ottobre '17 e la democrazia diretta*, Roma, Derive approdi, 2017, p. 62.

² K. Marx, *La guerra civile in Francia* (1871), Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 85.

³ K. Ross, *Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune*, London-New York, Verso, 2015, p. 10 (d'ora in poi CL nel testo).

⁴ *The Meaning of the Paris Commune. An interview with Kristin Ross*, in «Jacobin», 5

se il nostro mondo non è certamente piú quello dei comunardi – sostiene Ross –, con il ritorno della precarietà come norma sociale e con la distruzione progressiva e generalizzata dei sistemi di solidarietà sociale, «il modo in cui le persone vivono ora, in particolare i giovani, ricorda nella sua instabilità economica la situazione degli operai e degli artigiani del XIX secolo che hanno partecipato alla Comune»⁵. In questo senso, per Ross, il mondo dei comunardi «ci è ben piú prossimo di quello dei nostri genitori» (CL, 10). In secondo luogo, con il ciclo di mobilitazioni che si è aperto dal 2011, la Comune è rientrata nella «figurabilità del presente» (CL, 9). E ciò grazie a movimenti, processi di soggettivazione e strategie politiche che hanno di nuovo occupato gli spazi pubblici, trasformando spesso parti delle città «in teatri per operazioni strategiche»⁶.

A partire da queste premesse – con il Marx che oltrepassa l'«interpretazione deficitaria» della Comune e analizza le forme originali del potere operaio presenti al suo interno – Ross pensa che la grande misura sociale della Comune sia stata «la sua stessa esistenza in atto»⁷. La Comune ha incarnato la *democrazia del comune* contro lo Stato, inteso come monopolio ultimo della decisione politica, e ha prodotto un'esperienza sociale che puntava a sganciarsi dai capitali sacralizzati della società capitalista: la proprietà privata, il lavoro astratto, l'accumulazione del valore. Nel terzo capitolo di *Communal Luxury*, in alcune tra le piú belle pagine del libro, Ross richiama esplicitamente – e assume – questa traccia marxiana, svolgendola in modo originale. Analizza infatti gli elementi dell'immaginario che ha nutrito la Comune e a cui la *Federazione degli artisti* comunardi ha assegnato il nome di «*luxe communal*» (CL, 8). Al geografo comunardo Élisée Reclus è affidato in prima battuta il compito di definire il *luxe communal* come l'«ideale» di una «società nuova in cui non ci saranno né padroni per nascita, titoli o denaro, né servi per origine, casta o salario»: una società in cui sorgerà un'«umanità nuova formata da compagni liberi, uguali che ignorano l'esistenza di vecchie frontiere»⁸.

Per Ross, il *luxe communal* è l'effetto materiale dell'azione e del pensiero della Comune, che non è iniziata con l'insurrezione del 18 marzo 1871. È iniziata, piuttosto, con la «febbre delle riunioni operaie e dei *club* degli ultimi anni dell'Impero» (CL, 12). Ed è sopravvissuta alla propria fine politica nel pensiero e nell'azione dei tanti rifugiati che, proseguendo la lotta, le hanno

aprile 2015, on line.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*. Anche per questo torna importante riflettere sull'«urbanesimo rivoluzionario» della Comune. Cfr. M. Pezzella, *La Comune di Parigi, un urbanesimo rivoluzionario*, in «Fondazione per la critica sociale», novembre 2016, on line e naturalmente H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, Paris, Gallimard, 1965.

⁷ K. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 92. Traduco «esistenza in atto» dove nell'edizione italiana si trova «esistenza operante».

⁸ É. Reclus, in «La Revue blanche», *1871: Enquête sur la Commune* [1897], Paris, Editions de l'amateur, 2011.

assicurato una «vita oltre la vita» (*ibidem*). È nei club rivoluzionari – «ben prima che nei fatti» – che si afferma l'idea di una Comune sociale fondata sulla «cooperazione diretta di tutte le energie e di tutte le intelligenze» (CL, 17). Il *luxe communal* nasce dalla Comune come *movimento*: non dalla volontà di edificare un nuovo Stato, ma dal «desiderio produttivo» e dalla «prassi che hanno cercato di negarlo»⁹. Desiderio e prassi con cui – fin dai tempi dei *club* – il movimento comunardo delinea il proprio progetto di autogoverno oltre la nazione, lo Stato e il capitale, coniugando «la scala dell'autonomia locale» (di villaggio o di quartiere) con l'«orizzonte internazionalista» (CL, 11). Per Ross, è proprio questa *eccedenza* pratica e teorica a spiegare «la potenza storica sproporzionata della Comune rispetto alla scala relativamente modesta dell'evento»; e a fare della Comune stessa un attualissimo «laboratorio di invenzioni politiche improvvisate [...], ripensate secondo i bisogni del momento e nutrite dai desideri nati nel corso delle riunioni popolari» (CL, 13 e 15).

Questi sviluppi originali restano fortemente influenzati dalla lettura marxiana della Comune. Ross non si limita però a tornare su quello che Marx pensò e scrisse della Comune¹⁰. Analizza, piuttosto, il modo in cui l'esistenza in atto della Comune ha modificato lo stesso pensiero di Marx, per il quale la Comune era stata innanzitutto la «critica in atto dello Stato burocratico»: la critica materiale del principio di «separazione tra lo Stato e la società civile» (CL, 68). Dopo la Comune, per Marx, il comunismo e la lotta di classe non saranno più concepibili senza l'abolizione dello Stato, le cui basi burocratiche proprio la Comune aveva iniziato a smantellare (*ibidem*). La Comune determina dunque un profondo rinnovamento teorico in Marx, riattivando in lui la critica radicale dello Stato moderno. Sulla scia di Raya Dunayevskaya¹¹, Ross sostiene poi che l'impulso a sviluppare la sezione del *Capitale* relativa al feticismo della merce, nella nuova edizione francese, venne a Marx proprio dall'esperienza della Comune. Nella sua «esistenza in atto», infatti, il filosofo di Treviri aveva visto la concreta dissoluzione di quel feticismo, sostituito dai comunardi con rapporti sociali fondati sul «lavoro libero e associato»¹². Al lavoro salariato, sottomesso a un contratto asimmetrico e scambiato contro capitale, la Comune aveva contrapposto l'«attività utile alla società nel suo insieme» (CL, 57): «con l'emancipazione del lavoro – riteneva Marx –, tutti diventano operai e il lavoro produttivo cessa di essere un attributo di classe»¹³.

Per Marx, la Comune ha dimostrato che era possibile organizzare la vita

⁹ G. Sotiropoulos, *On Kristin Ross's Communal Luxury*, in «La deleuziana», 8 gennaio 2016, on line.

¹⁰ Cfr. D. Bensaïd, *Politiche di Marx*, in K. Marx, F. Engels, *Inventare l'ignoto. Testi e corrispondenze sulla Comune di Parigi*, Roma, Alegre, 2011, pp. 15-92.

¹¹ Cfr. R. Dunayevskaya, *Philosophy and Revolution*, New York, Columbia University, 1973, pp. 80-94.

¹² K. Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 86.

¹³ Ivi, p. 85.

economica e sociale contro il capitale e contro lo Stato borghese, cancellando l'illusione teleologica e naturalistica con cui il sistema capitalista si autolegittima. Anche per questo, dopo la Comune, Marx inizierà un processo di revisione della propria concezione del tempo storico e presterà grande attenzione all'«esistenza reale di società diverse, non capitaliste, fuori dall'Europa» (CL, 71). È notoriamente il caso dell'*obscina* russa, la Comune contadina che – secondo Vera Zassoulitch (amica di Kropotkin e corrispondente dell'«ultimo Marx»¹⁴) – avrebbe potuto fornire il modello per l'edificazione di un'economia comunista senza passare per la fase distruttiva dell'accumulazione originaria. Nella sua lettera del 8 marzo 1881, Marx si dichiarerà convinto che «*la Comune è il punto di appoggio della rigenerazione sociale in Russia*»¹⁵. Ma lo farà senza mai indulgere in essenzialismi e contestualizzando l'*obscina* nella situazione determinata russa, mettendola altresì in stretta relazione con «la vita del proletariato urbano sotto il regime capitalista» (CL, 76).

Analizzando alcune bozze preparatorie de *La Guerra civile in Francia* – e soprattutto le pagine dedicate al rapporto tra Parigi e la provincia –, Ross mostra anche come Marx avesse ben compreso che l'isolamento della Comune dal mondo contadino aveva giocato un ruolo decisivo nella sua sconfitta. Nel manifesto *Ai lavoratori delle campagne* – che Ross analizza in *Communal Luxury* (CL, 74-75) –, i comunardi Benoît Malon e André Léo avevano dato prova di averlo capito. Nel vivo della Comune, infatti, teorizzavano la necessità dell'alleanza tra il proletariato urbano e quello contadino, ma senza ottenere risultati apprezzabili. Per Ross, Marx inizierà da allora a sostenere con maggiore forza quella stessa alleanza, che doveva fondarsi sugli «interessi vitali» e sui «bisogni vitali» di entrambe le parti (CL, 74). Sulla scia dei lavori di Teodor Shanin e Raymond Williams¹⁶, Ross conclude che l'esperienza della Comune ha condotto Marx a prendere le distanze dal «progresso capitalista» e a maturare una nuova sensibilità nei confronti di un problema cruciale per la rivoluzione: quello dei rapporti «tra la città e la campagna francese», e più in generale «tra la campagna e il mondo, oltre l'Europa» (CL, 75-76).

2. *Luxe communal* (I): «Repubblica universale» e istruzione integrale

Come Marx ben sapeva, la Comune era sorta all'insegna dell'internazionalismo proletario. Con le parole di uno dei vecchi membri del Comitato

¹⁴ M. Musto, *L'ultimo Marx. 1881-1883*, Roma, Donzelli, 2016.

¹⁵ K. Marx, F. Engels, *India, Cina, Russia. Le premesse per tre rivoluzioni*, Milano, il Saggiatore, 2008, p. 247.

¹⁶ T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road: Marx and "The Peripheries of Capitalism"*, New York, Monthly Review Press, 1983; R. Williams, *The Long Revolution*, New York, Columbia University Press, 1961.

centrale della guardia nazionale – e contro la storiografia classica che ha indagato la Comune a partire dal suo momento patriottico, recuperandola alla storia nazional-repubblicana –, Ross sostiene che la Comune è stata prima di tutto «un audace atto di internazionalismo»¹⁷. La Comune non si è incarnata in uno Stato, ma in un'entità politica autonoma che avrebbe dovuto federarsi con altre comuni e «svilupparsi su scala internazionale» (CL, 15). Nel suo laboratorio si è potuto vedere il modello cittadino su cui «impiantare, in un futuro non remoto e in proiezione internazionalista, gli Stati Uniti d'Europa»¹⁸. Per Ross, nell'immaginario politico dei comunardi Parigi non era più solo la capitale di Francia, ma «una collettività autonoma nell'ambito di una federazione universale dei popoli» (*ibidem*). Questo immaginario era stato allestito e riprodotto nei *club*, «scuole del popolo» in cui – come sostenne Elisée Reclus – «cittadini che, per lo più, non si erano mai parlati fino a quel momento» potevano apprendere i rudimenti della «grande questione [...] del pane»¹⁹. I *club* stessi si erano progressivamente federati tra loro, dando vita a «una sorta di federazione decentrata di comitati di lavoratori, indipendenti e locali, organizzati per *arrondissement*» (CL, 21). Era così sorta un'«unione libera di collettività autonome contro lo Stato»: «una forte struttura rivoluzionaria decentrata» che anticipava le forme della futura società emancipata elevando la bandiera della «Repubblica universale» (CL, 22-23).

Come dimostra l'esperienza dell'*Unione delle donne* – fondata dalla rivoluzionaria russa Élisabeth Dmitrieff sul modello delle cooperative di produzione e di consumo di cui Nikolai Tchernychevski aveva parlato nel *Che fare?* – si trattava di un repubblicanesimo internazionalista e integrale, capace di spingersi ben oltre le gerarchie di genere. Per Ross, l'*Unione* rappresenta «la prima sezione femminile dell'Internazionale» (CL, 27). Al suo interno furono progettate la completa riorganizzazione del lavoro femminile e «la fine della disuguaglianza economica fondata sul genere» (*ibidem*). In nome della «Repubblica universale», la Comune si scagliava contro quello che Eugène Pottier – co-fondatore della Federazione degli artisti, poeta-artigiano e membro dell'Internazionale – avrebbe poi definito «*le régime cellulaire de la nationalité*»²⁰. Il socialismo dei primi *club* comunardi non aveva nulla di nazionale, diversamente da quello spesso sciovinista e xenofobo della Terza Repubblica. Dopo la sconfitta, il superstite Paschal Grousset dichiarerà

¹⁷ M. Chauvière, in «La Revue blanche», 1871 cit., p. 51.

¹⁸ A. Guerra, «L'assalto al cielo. La Comune di Parigi tra festa e tragedia», in G. Bonaiuti, G. Ruocco, L. Scuccimarra, *Il governo del popolo*, 3. *Dalla Comune di Parigi alla prima guerra mondiale*, Roma, Viella, 2014, p. 22.

¹⁹ É. Reclus, *La Commune de Paris au jour le jour, 1871, 19 mars-28 mai*, Paris, Schleicher frères, 1908, p. 46; Id., *Lettres à Pierre Faure*, 1869, in Id., *Correspondances*, III, Paris, Alfred Costes, 1925, p. 63.

²⁰ E. Pottier, *La Guerre*, in Id., *Chants révolutionnaires*, Paris, Comité Pottier, 1908, p. 36.

espressamente: «la Repubblica dei nostri sogni non era certo quella che abbiamo. Noi la volevamo democratica e sociale e non plutocratica»²¹. E il comunardo Gustave Lefrançais affermerà che la «repubblica universale» non aveva nulla a che vedere con quella falsa repubblica: «l'ultima forma, e non la meno diabolica, tra i governi autoritari»²².

L'ordine simbolico della «repubblica universale» era lo sfondo su cui, nell'esperienza operativa della Comune – «esperienza vissuta di “uguaglianza in atto”» (CL, 38) – prendeva forma il *luxe communal*. Questo si articolava intorno a una nuova concezione dell'istruzione, dell'arte e della vita comune che Ross analizza partendo da un dato centrale: i comunardi hanno smantellato il dominio della Chiesa cattolica sulla scuola, hanno realizzato la prassi di un'educazione pubblica e gratuita (con buona pace di chi ne attribuisce l'invenzione alla Terza repubblica) e hanno rivendicato la fruizione collettiva e universale di un'«istruzione “politecnica” o “integrale”», che puntava al superamento della divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale (*ibidem*). Non nel senso di «aggiungere una specializzazione o un mestiere agli studi generali», ma al contrario in quello di «aggiungere degli studi generali a un orientamento professionale, *per tutti i ragazzi qualunque fosse la loro classe sociale*» (CL, 41). L'educazione integrale comunarda mirava a realizzare qualcosa di molto simile a quella che il giovane Marx aveva chiamato l'«emancipazione di tutti i sensi e di tutti gli attributi umani», sperimentabile solo dall'«uomo che si appropria del suo essere onnilaterale in maniera onnilaterale»²³.

In questa direzione, molti documenti dell'Internazionale rimandavano al «diritto alla vita intellettuale»²⁴. Nei giornali operai si poteva leggere che «un lavoratore manuale deve poter scrivere un libro, con passione e con talento» e che «l'artigiano deve potersi rilassare dal proprio lavoro quotidiano coltivando le arti, le lettere o le scienze, senza per questo smettere di essere un produttore»²⁵. Naturalmente, come si poteva leggere in un manifesto dell'epoca, il lavoro appreso avrebbe dovuto essere quello «attraente» di cui aveva parlato Charles Fourier: un lavoro capace di mobilitare le forze libidiche e la passione «farfallante»²⁶; una specifica modalità del lavoro creativo che oggi viene sistematicamente messa a valore dai modelli organizzativi dell'impresa neoliberale. Secondo Pottier il vero significato di quel lavoro consisteva nel fatto di essere «il lavoro di tutti per tutti», il «fondamento di ogni uguaglianza».

²¹ M. P. Grousset, in «La Revue blanche», 1871 cit., p. 123.

²² G. Lefrançais, in «La Revue blanche», 1871 cit., p. 105.

²³ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 2004, p. 111, su cui T. Eagleton, *The ideology of the Aesthetic*, Oxford, Basic Blackquell, 1990.

²⁴ H. Bellenger, *Le Vengeur*, 10, 8 aprile 1871, pp. 1-2.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. C. Fourier, *L'association et le travail attrayant*, Paris, Librairie de la Bibliothèque nationale, 1873. Cfr anche il capitolo «L'attrazione appassionata», in Id., *Teoria dei quattro movimenti. Il nuovo mondo amoroso*, Torino, Einaudi, 1971.

za» (CL, 42). Alla stessa uguaglianza radicale avrebbero dovuto ispirarsi i principi dell'istruzione pubblica della Comune. Ross mette a confronto il "professor" Pottier con Joseph Jacotot: il "maestro ignorante" studiato da Jacques Rancière per il quale i sessi erano «perfettamente uguali in fatto di intelligenza» e tutti gli uomini avevano «uguale intelligenza»²⁷.

Per entrambi – e più in generale per l'educazione comunarda – «combattere la noia» era un obiettivo centrale, da raggiungere rispettando un principio metodologico fondamentale coniato da Jacotot: «apprendere qualcosa e rapportarvi tutto il resto» (CL, 44). Era irrilevante che il punto di partenza dell'apprendimento fosse una lettera, un poema, un pezzo di legno scolpito o la ninna nanna cantata da una madre, perché «tutto ciò di cui ci si può appropriare può essere il punto di partenza dell'emancipazione» (*ibidem*). "Emancipazione" non significava qui – come nel dispositivo pedagogico della Terza repubblica – fornire ai "barbari" (operai, contadini, vagabondi) il «diritto all'istruzione», ovvero una cultura comune e conoscenze tecniche specifiche grazie a cui essi avrebbero potuto trovare il loro posto subalterno nel progetto nazionale (CL, 45). Significava piuttosto garantire a tutti e a ciascuno la capacità concreta di poter trasgredire proprio questo «conto delle parti»²⁸, che *poliziescamente* assegnava «a certi un lavoro manuale e ad altri l'attività di pensare» (CL, 46). Emanciparsi significava, insomma, saper dare la prova di «partecipare ad un'altra vita»: per questo l'istruzione pubblica della Comune avrebbe dovuto garantire il superamento della divisione tra «quelli che possono permettersi il lusso di giocare con le parole o con le immagini e quelli che non possono» (*ibidem*). Non stupisce allora che, in nome dell'emancipazione universale nella Repubblica universale, nei 72 giorni di vita della Comune un'attività frenetica abbia mirato a organizzare l'istruzione pubblica *arrondissement per arrondissement*; e che, sul modello dei falansteri di Fourier, siano stati organizzati asili nido in ogni quartiere operaio, in prossimità delle officine.

3. *Luxe communal* (II): arte, rivoluzione, solidarietà

Come l'istruzione, anche l'arte avrebbe dovuto concorrere «all'inaugurazione del *luxe communal*, agli splendori dell'avvenire e alla Repubblica universale» (CL, 40). Ross ricorda che, per tutelarsi da ogni ingerenza dello Stato, gli artisti avevano pensato di organizzarsi in cooperative federate tra loro. La *Federazione* degli artisti aveva poi deciso di accogliere tra i suoi ranghi gli artigiani-artisti: «"tutte le intelligenze artistiche" riunite» avrebbero così potuto opporsi al clima plumbeo del Secondo Impero, rivendicando il controllo sull'«amministrazione e i conservatori dei musei» oltre

²⁷ J. Rancière, *Le Maître ignorant*, Paris, Fayard, 1987.

²⁸ Id., *Il disaccordo*, Roma, Meltemi, 2007, p. 133.

che «sull'organizzazione delle mostre locali, nazionali e internazionali che avevano luogo a Parigi» (CL, 48). Lo scopo principale era quello di «trasformare le coordinate estetiche dell'insieme della comunità» e instaurare così il *luxe communal* (CL, 52). Non si trattava solo di apportare semplici migliorie artistiche agli edifici pubblici di tutti i comuni di Francia, ma anche di far evadere la bellezza dagli angusti domini privati o dai musei di Stato. Bisognava ricostruire le città con quell'«immenso fuoco di gioia» che, per Reclus, artisti finalmente liberati avrebbero sparso un po' ovunque²⁹. La disseminazione rizomatica di un'«arte vissuta» avrebbe potuto finalmente distruggere alle radici l'idea stessa di uno «spazio monumentale». Proprio per questo, del resto, era stata distrutta la colonna Vendôme, odioso simbolo nazional-imperiale «dell'incatenamento e dell'incantamento dei molti all'Uno verticale»³⁰. Il posto del lusso monumentale avrebbe dovuto essere preso dal *luxe communal*, grazie al quale i molti si sarebbero potuti riprendere lo spazio locale della città armonizzandolo con quello globale della repubblica universale (CL, 53).

L'arte avrebbe così potuto contribuire a rifondare su nuove basi la «distribuzione sociale della vita»: quasi a significare che la rivoluzione procede «dalla liberazione della vita quotidiana verso l'emancipazione economica (e non viceversa, come nella tradizione marxista)»³¹. Per i comunardi la rivoluzione dell'«ordine simbolico entro cui avviene la vita quotidiana» non era meno importante della rivoluzione politica, anzi di questa era parte integrante e decisiva³². L'arte della Comune aveva dunque un compito tutto politico: politico perché estetico, estetico perché politico. Ross lo spiega bene analizzando il pensiero del «comunardo» William Morris. Per lui, esaltando il denaro, l'interesse individuale e la guerra commerciale, la società del capitale devastava anche le arti decorative e il lavoro di quegli artisti-artigiani che avevano avuto un certo peso nella composizione sociale della Comune. Il mondo del capitale svuotava il lavoro di intelligenza, destinandolo a produrre oggetti di lusso per pochi «cittadini ricchi e oziosi» e una gran massa di cose assolutamente indesiderabili (e spesso inutili) per tutti gli altri³³. Per Morris, non solo il capitalismo si fondava sull'asservimento strutturale del lavoro salariato e sulla tirannia del lavoro astratto, ma separava anche radicalmente l'arte dalla vita collettiva. Ricongiungere l'arte alla vita, renderla comune e integrata al processo del fare – per cambiare la vita stessa (oltre che l'arte) – era ciò la Comune aveva cercato di fare.

La comune aveva tentato di estendere la dimensione estetica alla vita

²⁹ E. Reclus, *L'Art et le peuple*, in Id., *Écrits sociaux*, Genève, Héros-Limite, p. 327.

³⁰ M. Pezzella, *Il socialismo della Comune. A partire da un libro di Kristin Ross*, in «Altro-novecento», 28, 2016, on line.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ W. Morris, *Les arts mineurs*, in Id., *Contre l'art d'élite*, Paris, Hermann, 1985, p. 10.

quotidiana e al lavoro stesso. Per Morris e per gli artisti comunardi il *luxe communal* era l'eutanasia del lavoro astratto. Oltre la società del capitale – come aveva sostenuto Reclus – il lavoratore sarebbe finalmente diventato «artista»³⁴. Il lavoro necessario a soddisfare bisogni e desideri avrebbe dovuto appassionare e dare gioia. La logica di una crescita brutta e insensata avrebbe lasciato spazio alla produzione di tutto ciò che occorreva, compreso il bello, per realizzare «l'uguaglianza nell'abbondanza» (CL, 56). A tutti e ciascuno sarebbe andata «la propria parte del meglio» (CL, 57). Morris sosteneva che solo nella libera Comune il singolo avrebbe potuto riporre il proprio interesse «in tutti i dettagli della vita quotidiana», elevandoli «attraverso l'arte»: solo con l'autogoverno comunale – partendo dalla dimensione locale – egli avrebbe potuto interessarsi alla vita comune, sentendosene responsabile e traendo «piacere da ogni [sua] circostanza»³⁵. In questo consisteva per lui il «vero segreto della felicità»³⁶. Anche la felicità era quindi un compito politico, e non poteva essere scissa dai due obiettivi che – come sosterrà Kropotkin – la Comune aveva tentato di realizzare: «Da una parte l'abolizione della proprietà individuale, il comunismo; d'altra parte, l'abolizione dello Stato, la comune libera, l'unione internazionale dei popoli lavoratori»³⁷.

Solo nel contesto di una federazione tra le comuni, aperta alla Repubblica universale, si sarebbe potuta avere una vera solidarietà. Ross mostra come per Reclus – che come Kropotkin, Morris, e Pottier continuerà a pensare nel solco aperto dalla Comune (garantendole quella «vita oltre la vita» già richiamata) – la federazione tra le comuni avrebbe dovuto essere sempre volontaria e mai forzata da un'autorità centrale³⁸. Alla sua base doveva esserci la libertà dei singoli, perché «solo un'associazione nata dalla libertà e liberamente scelta può essere produttrice di solidarietà» (CL, 108). Senza libertà e autonomia niente solidarietà sociale. Ma anche senza un giusto criterio per stabilire il modo di accesso dei singoli alle risorse comuni. La formula classica «a ciascuno secondo i suoi bisogni» non è sufficiente, perché – continua Reclus – è impossibile isolare il lavoro di ciascun individuo da quello collettivo e da quello delle generazioni precedenti. Queste infatti hanno posto le basi di quell'instimabile patrimonio comune che è il sapere collettivo, da cui sempre dipendono i progressi tecno-scientifici presenti e futuri e i risultati della cooperazione sociale. L'accesso alle risorse e ai beni non può essere quindi indicizzato sul lavoro compiuto dai singoli individui. Misurare il valore esatto del lavoro di un individuo è impossibile: il regime del lavoro salariato non è solo fondato sullo sfruttamento e sull'alienazione,

³⁴ E. Reclus, *L'art et le peuple* cit., p. 150.

³⁵ W. Morris, *Looking Backward: A Review of Edward Bellamy*, in Id., *News from Nowhere and Other Writings*, London, Penguin, 1993, p. 358.

³⁶ Id., *The Aims of Art*, in *Signs of Change*, London, Longmans, 1903, p. 137.

³⁷ P. Kropotkin, *Parole d'un révolté*, Paris, C. Marpon, E. Flammarion, 1885, pp. 2-3.

³⁸ Cfr. E. Reclus, *Lettre à Elie Reclus*, 1868, in Id., *Correspondances*, vol. 1, Paris, Librairie Schleicher frères, 1911, p. 285.

ma è anche illegittimo. Ne consegue che la formula «a ciascuno secondo i suoi bisogni» può funzionare solo se la misura dei bisogni dei singoli individui tiene conto «dei bisogni degli altri» (*ibidem*). Reclus conclude, allora, che il criterio di accesso ai beni prodotti dall'«insieme solidale dei lavoratori» non può che coincidere con «la solidarietà degli interessi e il reciproco rispetto degli associati»³⁹.

Come durante la Comune, la parola “solidarietà” abbandonava la sua veste moralizzante e si riconnetteva al modo di produzione. Le risorse della terra, i mezzi di produzione, il sapere da cui dipende lo sviluppo di una tecnica rispettosa della natura⁴⁰: tutto questo andava concepito come una ricchezza comune da amministrare in modo cooperativo. Se l'accumulazione capitalista e la privatizzazione dei mezzi di produzione generavano la scarsità e quello che Morris definiva uno «stato di guerra permanente»⁴¹, il cooperativismo solidale – coadiuvato da una politica federale e internazionalista – doveva realizzare l'«uguaglianza nell'abbondanza» o, se si vuole, il *luxe communal* (CL, 110). La solidarietà doveva rigenerare le forme di vita ed essere la trama etica della democrazia comunista.

Conclusione

Se la Comune torna oggi a essere *leggibile* – ci dice Ross – non è come lezione, ma come risorsa. In *Communal Luxury* la Comune è un'«immagine dialettica» capace di entrare in costellazione con le sperimentazioni politiche radicali del tempo presente. Ogni nuovo avanzamento verso il futuro, del resto – come ogni autentica rivoluzione –, richiede un «balzo di tigre nel passato»⁴²: «Un salto dialettico verso un momento del passato carico di “tempo presente” (*Jetztzeit*)» e gravido di un futuro diverso sia da quello inscritto nell'ipermodernità capitalistica, sia da quello abortito dai comunismi di Stato⁴³. Chiunque in futuro vorrà pensare e praticare l'orizzonte di un comunismo possibile, dovrà impegnarsi a fondo nella «ricostruzione di una tradizione, di una sua diversa *invenzione*» (come sempre inventate sono le

³⁹ E. Reclus, *Compte rendu du Congrès de la Fédération jurassienne de 1880*, in D. Guérin, *Ni Dieu ni Maître*, vol. 1, Paris, La Découverte, 1999, pp. 341-342.

⁴⁰ Con venature che preludono all'eco-socialismo, ne *L'Homme et la terre* (Paris, La Librairie universelle, 1905-1908) Reclus sosterrà che la solidarietà va estesa alle altre specie e al mondo naturale, che è inseparabile dal mondo umano. In questo senso, per lui, l'umanità può essere considerata come «la natura che prende coscienza di se stessa».

⁴¹ Cfr. W. Morris, *Comment nous pourrions vivre* (1884), Paris, Le passager clandestine, 2017. Il testo è consultabile in rete al sito https://www.marxists.org/francais/morris/works/1884/11/morris_18841130.htm.

⁴² W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 47.

⁴³ M. Löwy, *Un momento del passato carico di tempo presente*, in *Viva la Comune. I proclami della Comune di Parigi*, Roma, Alegre, 2005, p. 13.

tradizioni)⁴⁴. *Communal Luxury fa un passo in questa direzione*. La Comune diventa qui la figura di un *possibile* che, pur sconfitto, può agire nel presente come uno «strato di tempo» emancipatorio⁴⁵. Oggi l'immaginario radicale del *luxe communal* può essere riattivato e reso disponibile a tutti quelli che, soprattutto se giovani, non hanno «molta voglia di fare carriera nella produzione di giochi video, nella gestione di fondi speculativi o nella burocrazia degli smartphone» (CL, 10).

Il *luxe communal* appartiene a chi, qui ed ora, voglia agire e pensare le sfide di oggi per *vivere diversamente (ibidem)*: per vivere una ricchezza che coincide con la socializzazione del «piacere di uomini liberi» e che – per dirla con William Morris – non si misura «in termini di valore di scambio» (CL, 121). L'esperienza del «piacere di uomini liberi» però – ci ricorda Ross – esiste solo quando il tempo di lavoro cessa «di essere la misura del lavoro», e quando il lavoro cessa di essere «la misura della ricchezza» (CL, 120). Il *piacere di uomini liberi* si dà solo nella liberazione dal lavoro astratto. Disporsi a ricevere l'eredità senza testamento della Comune significa saper elaborare il lutto per il comunismo novecentesco e riconoscere che l'esperienza storica a noi più prossima è «quella del federalismo della prima Internazionale, compresa la Comune del 1871 (ma non come prefigurazione dell'Ottobre sovietista)»⁴⁶. L'eredità della Comune richiede l'attivazione di processi di soggettivazione capaci di metterne «in valore l'esperienza pratica di trasformazione sociale»⁴⁷. Ben sapendo che – come ci ricorda *Communal Luxury* – la Comune aveva «la morte come solo orizzonte», ma ha «spalancato la porta all'avvenire»⁴⁸.

ALESSANDRO SIMONCINI

⁴⁴ A. Illuminati, *Altre repubbliche*, in F. Brancaccio, C. Giorgi (a cura di), *Ai confini del diritto. Poteri, istituzioni e soggettività*, Roma, Derive approdi, 2017, p. 106.

⁴⁵ Cfr. M. Tomba, *Strati di tempo. Karl Marx materialista storico*, Milano, Jaka Book, 2011.

⁴⁶ A. Illuminati, *La rivoluzione russa*, in «Dinamo Press», 21 dicembre 2017, on line.

⁴⁷ E. Traverso, *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*, Milano, Feltrinelli, 2016, p. 46.

⁴⁸ L. Michel, *Mémoires. Première partie* (1886), Clermont-Ferrand, Paleo, 2012, p. 181.

LA COMUNE, L'AUTOGESTIONE E I MUNICIPALISMI CONTEMPORANEI

Introduzione

Se vogliamo provare a comprendere il carsico scomparire e riemergere della questione dell'autogestione urbana nel discorso e nelle pratiche politico-sociali contemporanee, è necessario andare indietro nel tempo e individuarne una sia pur approssimativa genealogia. Per quanto la questione si ponga infatti per molti aspetti come "assolutamente moderna", e certo appaia in buona parte nuova, legata com'è a trasformazioni che sono intervenute almeno a partire dagli anni settanta del Novecento, essa affonda le sue radici nell'Ottocento. Naturalmente se ne possono rintracciare potenti e significative anticipazioni anche in altri luoghi e in altri tempi, in una tradizione urbana europea che si può fare risalire alla bella dimensione pubblica del mondo antico su cui rifletteva Hannah Arendt¹, per giungere fino all'autoaffermazione dei liberi comuni medievali, in cui nasce dalle *conjuraciones* quel potere non-legittimo (*Nichtlegitime Herrschaft*) la cui affermazione affascinava Max Weber². Molto ci sarebbe però da riflettere sulle differenti forme in cui si sono storicamente presentati e sulle modalità in cui sono stati praticati l'autogoverno urbano e la "democrazia diretta" sul terreno della città, se si volesse provare a comprenderne meglio possibilità e limiti. In quest'ambito tracciare percorsi troppo lineari rischia di condurre a semplificazioni rischiose.

Piú che addentrarci in un discorso generale sull'autogoverno urbano nella storia, irto di complessità concettuali, prendere le mosse dall'Ottocento europeo ha pertanto in un panorama così variegato almeno un significato chiaro, e costituisce un discrimine importante, dato che è questo il momento storico in cui per la prima volta nascono le società industriali, caratteriz-

¹ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, Milano, Bompiani, 1988; sull'autogoverno delle città nel mondo antico cfr. C. Meier, *Atene*, Milano, Garzanti, 1996; ma cfr. anche i contributi raccolti in K. H. Kinzl (Hsg.), *Demokratia. Der Weg zur Demokratie bei den Griechen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

² Cfr. M. Weber, *La città*, Roma, Donzelli, 2004, ma rinvio anche a A. Petrillo, *Max Weber e la sociologia della città*, Milano, FrancoAngeli, 2001.

zate da una elevatissima divisione del lavoro, e che proprio per questo abbisognano di adeguate prestazioni per quanto riguarda la loro integrazione e il loro funzionamento complessivo. Per stare insieme esse hanno bisogno di soggetti che si attivino in questo senso, siano essi istituzioni, siano Stati. Quelle ottocentesche sono dunque società urbane per molti aspetti nuove, che presentano problematiche diverse da quelle preindustriali, e hanno un funzionamento molto più complicato. Si pensi alla crescita spaziale e demografica delle città, alle conseguenze del secondo ciclo di urbanizzazione europeo, che pone tutta una serie di questioni inedite³. La fioritura medievale delle città giunge infatti fino alla metà del XVII secolo, dopo di che si ha una fase di relativa stagnazione dello sviluppo urbano. La partita delle città si riapre solo con la «grande trasformazione» polanyiana⁴, che rende necessaria una «gestione» della popolazione e della struttura urbana completamente differente dal passato. Non a caso la riflessione di un filosofo come Michel Foucault ha messo in luce con molta chiarezza che la città è il luogo principe in cui è possibile cogliere lo slittamento dei paradigmi e i mutamenti nelle modalità del controllo delle popolazioni⁵. Egli afferma nettamente che «il governo biopolitico degli uomini si esercita in prevalenza nella città»⁶. Il XIX secolo ha messo dunque al centro nuovamente la città e le sue dinamiche politiche e sociali, dopo un lungo periodo di prevalenza del potere dello Stato. L'assolutismo, in particolare in Francia aveva ridimensionato il *pouvoir municipal*, con pratiche di accentramento dei poteri e di decisionismo dall'alto⁷. Per questo insieme di motivi la tematica autogestionaria vera e propria penso si possa fare risalire a un quadro nuovo che si disegna dopo la rivoluzione francese, a un insieme di fermenti che datano dagli inizi dell'Ottocento, e che pongono nuovamente, certo in un contesto profondamente mutato, il problema di come si governa una città, che obbligano a riflettere su quale debba essere il rapporto tra la dimensione urbana e quella degli Stati. La città diviene un luogo strategico per l'esercizio del potere, e al tempo stesso il luogo in cui si originano e cristallizzano poteri politici e amministrativi specifici. Le società urbane sono non solo il luogo in cui

³ Per una efficace ricostruzione di questo passaggio decisivo cfr. P. Bairoch, *De Jericho à Mexico: Villes et économie dans l'histoire*, Paris, Gallimard, 1985.

⁴ K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Torino, Einaudi, 2000.

⁵ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population* (2004), trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli, 2010.

⁶ Cfr. le note in proposito di P. Amato, *La genealogia e lo spazio. Michel Foucault e il problema della città*, in M. Vegetti (a cura di), *Filosofie della metropoli. Spazio, potere e architettura nel pensiero del Novecento*, Roma, Carocci, 2009, p. 51.

⁷ Cfr. G. Saupin (sous la dir.), *Le pouvoir urbain dans l'Europe atlantique du XVIe au XVIIIe siècle. Colloque international de Nantes, 21 et 22 janvier 2000*, Nantes, Editions de l'Ouest, 2002. Il testo evidenzia lo specifico francese sottolineando come le cose siano andate diversamente in Spagna e Germania, in cui il potere locale è restato forte per una serie di diverse circostanze storiche.

nasce la moderna *Polizeiwissenschaft*⁸, in cui si sviluppano nuove e occhiate strategie di disciplinamento e controllo dei corpi, ma anche gli spazi in cui emergono istituzioni e libertà nuove, in cui la questione del potere urbano viene giocata in una partita che vede protagonisti attori sempre più consapevoli della posta in gioco.

In queste pagine, vista la tematica proposta, cercheremo di limitare un'indagine che dovrebbe certo essere molto più ampia al ruolo rivestito dalla Comune di Parigi nel fondare e nell'alimentare un'idea molto speciale di autogestione, dato che essa fu come diceva Karl Marx, prima di tutto una *Regierung der Arbeiterklasse*, il primo esempio di governo proletario, e al tempo stesso la rivelazione della possibilità di autorganizzazione delle forze produttive sul terreno della città. Un vero e proprio *événement* nel senso di spartiacque storico, di rivelazione di una verità evenemenziale nel senso che dà al termine Alain Badiou⁹, come momento che divide la storia in un prima e in un dopo, destinato ad avere una lunga eco successiva. L'eredità della Comune è giunta fino a noi, ed è viva e operante nei movimenti contemporanei, con buona pace di chi affermava, all'epoca del primo centenario, essere la Comune morta e sepolta e destinata a sopravvivere solo in cerchie di intellettuali che si affannavano inutilmente a recuperarla¹⁰.

Su questo percorso, in cui il lascito della Comune giunge fino a noi, si staglia una figura che ha contribuito grandemente a sottrarre i giorni della Parigi insorta da un relativo oblio in cui erano caduti, e si tratta del filosofo Henri Lefebvre, che ha contribuito non poco a fare riecheggiare nel Novecento l'eredità della Comune, prolungandone idealmente la valenza fino al maggio parigino del 1968 e oltre.

L'autogestione prima della Comune

Tutta l'esperienza della Comune nella sua brevissima intensità ruota sostanzialmente intorno alla questione di chi governa una città e di come la si governa. Si tratta di un esempio di autoamministrazione socialista e libertaria che, sia pure di breve durata, è stato destinato ad avere un'eco rilevantissima nella storia successiva. È stato più volte ricordato sotto questo profilo come nella vicenda della Comune ricadano in maniera consapevole, e a volte anche in maniera inconsapevole, tutta una serie di eredità culturali e di tradizioni politiche precedenti, ma in particolare si possano

⁸ Mi sento lontano su questo punto dalla ricostruzione della storia urbana europea in chiave "disciplinare", a mio avviso eccessivamente *tranchant*, tratteggiata da A. Cavalletti, *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Milano, Bruno Mondadori, 2005.

⁹ Cfr. A. Badiou, *La Commune de Paris. Une déclaration politique sur la politique*, Paris, Les Conférences du Rouge-Gorge, 2003; trad. it. *La Comune di Parigi*, Edizioni Napoli, Cronopio, 2004.

¹⁰ Cfr. M. Gallo, *Tombeau pour la Commune*, Paris, Robert Laffont, 1971.

ritrovare le tracce di un municipalismo anarco-socialista ottocentesco che ha trovato le sue manifestazioni più strutturate in pensatori come Auguste Blanqui, e soprattutto Pierre-Joseph Proudhon. Ci sono state avvisaglie della Comune prima della Comune stessa, e tensioni autogestionarie sono state rilevate anche in altre città francesi dello stesso periodo, come ha sottolineato una storiografia avveduta¹¹. La Comune dunque, o forse le Comuni, un proliferare e concorrere di tendenze verso l'autoamministrazione della città di cui la rivoluzione parigina ha costituito la componente più avanzata e consapevole. Per quanto contestata e a tratti ambigua possa essere l'eredità politica del pensatore, questa tendenza è già chiaramente leggibile in una sua formulazione esplicita proprio nell'opera di Proudhon, in cui la *force collective* del lavoro va assunta e proiettata in chiave antistatale. Lo Stato è costruzione di una macchina autoritaria e espropriativa, in cui vengono negate e livellate le istanze e le differenze locali, le necessità dei luoghi. Il sogno municipalista proudhoniano tratteggia in maniera un po' meccanica e a tratti semplicistica la contrapposizione tra le singole realtà comunali e lo Stato. In questa visione una federazione di città e di realtà locali auto-amministrate dovrebbe infatti progressivamente soppiantare l'entità statale fino a cancellarla in maniera pacifica, dato che un nuovo equilibrio dei poteri può nascere solo da una strutturazione solidale delle singole componenti¹². Federazione di località *versus* Stato, per il superamento dello Stato. Al di là dei suoi limiti e dei contorni rimasti abbozzati, l'idea di Proudhon è sicuramente una delle componenti alla base dell'esperienza comunarda, e un buon numero di esponenti proudhoniani sarà presente nel consiglio della Comune, anche se Proudhon non vedrà realizzarsi l'evento perché muore nel 1865. Certo la prospettiva proudhoniana non può certo da sola dare ragione della complessità della vicenda comunarda, non solo perché, come insisterà Marx nelle sue critiche alla Comune, sfuggiva ai proudhoniani una prospettiva politica più generale, ma anche perché il municipalismo di Proudhon rimane ancorato a una concezione tutto sommato istituzionalista. Non a caso, proprio scrivendo sulla Comune, si rendeva conto di questo limite un altro grande teorico libertario, Pëtr Kropotkin. Egli suggeriva che forse la Comune si era spinta anche oltre la prospettiva disegnata da Proudhon, dato che in essa si era profilata a tratti l'idea di una completa abolizione di qualunque forma di governo interno, e che l'unica amministrazione residua sarebbe stata in fondo la Comune stessa, che non abbisognava in realtà di nessun

¹¹ Cfr. J. Gaillard, *Communes de province, Commune de Paris 1870-1871*, Paris, Flammarion, 1971; da una prospettiva più tecnica ha insistito sullo stesso tema L.M. Greenberg, *Sisters of Liberty: Marseille, Lyon, Paris and the Reaction to a Centralized State, 1868-71*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974.

¹² Cfr. J. Bancal, *Proudhon. Pluralisme et autogestion*, Paris, Aubier Montaigne, 1970, 2 voll.

genere di “governo” inteso come sintesi di autorità superiore e momento separato di amministrazione, dato che essa già esprimeva l’autogoverno completo esercitato dal popolo in accordo con le sue necessità e i suoi bisogni. In luogo della struttura ancora sostanzialmente formale-istituzionale e gradualistica vagheggiata da Proudhon, in cui le diverse realtà sociali si sarebbero dovute federare prima a livello delle singole città, poi a livello regionale, e successivamente su scala nazionale e internazionale, nella Comune secondo Kropotkin il potere viene preso direttamente da associazioni volontarie e spontanee che si sviluppano fino a coprire tutto il campo delle necessità e dei bisogni possibili. È proprio in questa capacità di associarsi volontariamente che risiede una dimensione nuova della città, in cui si genera un attivismo quasi febbrile, si anima una sorta di *perpetuum mobile*, in cui i cittadini si associano in forme sempre diverse per fare fronte alle aspirazioni di tutti¹³. Un’interpretazione certo estrema quella di Kropotkin, una visione in cui Parigi diviene nel periodo della Comune sede di una sorta di «spontaneismo autorganizzato». Questa lettura che egli propone diviene un “primo abbozzo” di un modello di cooperazione politico-sociale intensa che Kropotkin suggerisce anche per forme di autogestione urbana a venire. Egli scriveva una decina d’anni dopo i fatti, ma, al di là di alcune estrapolazioni decisamente visionarie¹⁴, non è difficile ritrovare in queste note alcune aporie centrali nella vicenda storica della Comune, le stesse in fondo su cui metteva l’accento anche Karl Marx: la difficoltà a conciliare elementi di autorganizzazione orizzontale spontanea con l’autogoverno consapevole e la capacità di interagire con altri contesti urbani e statuali, di allargare ed estendere il moto rivoluzionario. Insomma la Comune consegna alla posterità una questione comunque complessa di relazione tra autogestione a livello locale e dinamiche storico-politiche più complessive, questione che ha continuato a costituire uno dei nodi irrisolti anche in altre forme meno radicali di autogestione.

L’idea di autogestione è quindi in fondo vecchia quanto il movimento operaio, scaturisce dalla medesima origine dei sindacati e delle prime associazioni dei lavoratori, trova la sua prima formulazione appunto nella fabbrica, nell’idea dell’auto-amministrazione e autorganizzazione della produzione, nell’elaborazione di un sistema di regole dal basso. Nell’idea di autogestione urbana si concretizza dunque l’immagine di una potenza di cooperazione sociale che dal mondo della produzione si va progressivamente estendendo alla città nel suo complesso.

¹³ Cfr. P. Kropotkin, *La Commune: La Commune de Paris*, Paris, La Brochure Mensuelle, 1937.

¹⁴ Di chiara ispirazione kropotkiniana e sorprendentemente realistica la visione illustrata in un celebre romanzo di science fiction, in cui questa forma di autogestione spontanea e volontaristica diviene il metodo di organizzare la vita non solo di una città ma di un intero pianeta, cfr. U.K. Le Guin, *I Reietti dell’altro pianeta*, Milano, Editrice Nord, 1990.

Henri Lefebvre e il mito della Comune

Il testo che il filosofo Henri Lefebvre nel 1965 dedicò alla Comune va inquadrato in un percorso di confronto e revisione con l'eredità di Marx e nel suo avvicinamento progressivo alle problematiche urbane¹⁵. Nella filosofia critica lefebvrina, così come nelle sue considerazioni sulla storia, viene messo al centro il «senso e lo scopo» dell'analisi che si conduce e la finalità di ogni speculazione. Nel testo *La proclamation de la Commune* questo postulato generale viene declinato nella proposta di una nuova maniera di scrivere la storia, che guardi non solo alle conseguenze specifiche degli eventi, ma alle linee di possibilità che da essi si dipanano. Per il filosofo francese nel caso della Comune è quindi necessario spingersi al di là della circoscritta vicenda storica che la riguarda, ma bisogna seguirne l'eco, coglierne il potenziale trasformativo su di una diversa scala, comprendere il modo in cui la prassi crea storia e mito al tempo stesso, cogliere il modo in cui l'epopea proletaria che essa rappresenta si fa strada nella storia dischiudendo orizzonti diversi e originando percorsi inediti. Forse riassume al meglio la chiave interpretativa lefebvrina il celebre aneddoto, riportato da Walter Benjamin sui rivoluzionari parigini del luglio 1830 che sparano agli orologi collocati sugli edifici pubblici della città, che «tiraient sur le cadrans pour arreter le jour»¹⁶: l'esperienza della Comune spara all'orologio della storia, ferma il tempo della città borghese fabbricata da Haussmann, dischiude uno spazio nuovo all'immaginario e al possibile. Come dice benissimo ancora Benjamin, quella di chi tira agli orologi è un'azione consapevole, mirata a «fare saltare il continuum della storia». Proprio in questo senso per Lefebvre nuove dimensioni del possibile e nuove declinazioni del «fare storia» affiorano da qualunque lato si consideri l'esperienza comunarda, e prospettano una maniera diversa di essere città, di abitarla. Non si tratta di una ricostruzione unilaterale e parziale o addirittura fantasiosa: per le sue analisi sulla Comune Lefebvre ha utilizzato numerosi archivi e fonti, in modo da potere essere il più vicino possibile agli eventi e coglierli nei loro dettagli, spesso estremamente significativi. Lo stile, il modo in cui vengono presentati gli avvenimenti governa infatti in modo occulto o palese per il filosofo il modo in cui vengono ricostruiti i fatti, e diviene quindi decisivo per quanto riguarda la strutturazione della loro narrazione. Così egli si sofferma minuziosamente su singoli momenti, magari dotati di particolare valenza simbolica, come l'abbattimento della colonna Vendôme, o su giornate che vengono rievocate con dovizia di particolari, come quella decisiva del 18 marzo 1871¹⁷. Attra-

¹⁵ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune*, Paris, Gallimard, 1965.

¹⁶ W. Benjamin, *Tesi sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 35.

¹⁷ Sull'accuratezza della restituzione degli eventi proposta da Lefebvre, cfr. J. Gaillard, *La Commune. Le mythe et le fait*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», anno 28, n. 3, 1973, pp. 838-852.

verso questa ricostruzione passa tutto il senso di una modificazione radicale dell'esperienza urbana. In sintesi per Lefebvre al cuore della vicenda della Comune infatti non c'è solo la concretizzazione di una teoria politica, non ci sono solo le acquisizioni "tecniche" sotto il profilo del governo e dell'autoamministrazione, ma, e forse questo è l'aspetto ancora più importante, c'è una modificazione sostanziale dei modi e dei tempi di vita. Una maniera diversa di vivere e organizzare la città, di concepirne simboli e memorie. L'idea della Comune come «gigantesca festa rivoluzionaria» attraversa non solo lo scritto che Lefebvre le dedicò, ma diviene una sorta di emblema delle rivolte urbane successive. La rivoluzione urbana vista come avrebbe potuto immaginarla Charles Fourier, come esplosione di una «società festiva»¹⁸, come riemergere di una dimensione ludica, un rovesciamento quasi carnevalesco dell'ordine sociale per dirla con Michail Bachtin¹⁹, come interruzione della quotidianità borghese. Un tema che torna e si consolida negli stessi scritti successivi di Lefebvre, in cui la «gioia di stare insieme» diviene uno dei *topoi* delle città veramente e pienamente vissute. Gli anni dello scritto sulla Comune sono gli stessi in cui Lefebvre frequenta Guy Debord e i situazionisti, e certo nell'immagine che egli propone della Comune riemerge la fascinazione debordiana non solo per Fourier, ma anche per le storiografie romantiche alla Jakob Burckhardt²⁰: ricordiamo un celebre passo della *Société du spectacle*: in cui Debord scrive: «Nella vita esuberante delle città italiane, nell'arte delle feste, la vita si conosce come godimento del passare del tempo»²¹.

In questo senso la Comune rappresenta il grande ed estremo: «tentative de la ville pour s'ériger en mesure et norme de la réalité humaine». Un tentativo di giocare l'eredità storica e umana della città contro lo Stato potremmo dire, dato che lo strapotere dell'entità statale plasma invece una città non città, dà forma a quella entità urbana moderna che si propone come mostruosa derivazione del potere, come «tête énorme d'un corps qui n'est plus le corps de cette tête, étant attaché à la rusticité», la città dominata dalla realtà del denaro e del capitale. Insomma città come prodotto e non come opera, vista come *milieu humain*, o anche «raison incorporée dans une oeuvre magistrale». Nella Comune si può cogliere quindi l'emergere, sia pure provvisorio e disperato, della differenza specifica dell'essere città in senso pieno rispetto al modello proposto dal capitalismo trionfante. Dice ancora il filosofo: «vers le milieu du XIXe siècle [...] l'industrialisation, sur le plan

¹⁸ Rinvio qui al classico lavoro di H. Desroches, *La société festive: du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués*, Paris, Seuil, 1975.

¹⁹ Cfr. M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi, 1979.

²⁰ Ho provato a ricostruire i rapporti tra Lefebvre e lo storicismo tedesco nel terzo capitolo di A. Petrillo, *La periferia nuova. Disuguaglianza, spazi, città*, Milano, FrancoAngeli, 2018.

²¹ G.-E. Debord, *La società dello spettacolo*, Bolsena, Massari Editore, 2002, p.139.

économique, et l'État, sur le plan politique, dominant la Ville, la bouleversent, menacent son cœur et la font éclater vers ses périphéries. La démesure s'instaure. La Ville va cesser de donner la mesure de l'homme et d'être cette mesure»²². La città perde dunque la sua condizione originaria di opera, e viene degradata a merce, a prodotto che è sottomesso alla produzione industriale, perde il suo ruolo di mediazione tra il piano del privato e il piano del pubblico-globale²³. La città perde di scopo, smarrisce il suo ruolo storico di costruzione collettiva, che non è più compatibile con l'irrigidimento delle strutture politico-sociali. Si viene a creare una cesura tra la città del capitale e le precedenti maniere di definire e considerare la città. Molti degli elementi tradizionali sono in questo processo "sussunti" nella dimensione nuova, ma la città *éclate*, esplose, creando i presupposti per una nuova e diversa fase del processo di urbanizzazione.

Nel sussulto rivoluzionario della Comune sono quindi presenti al contempo sopravvivenze del passato unitamente a nuove istanze, che scaturiscono dal mutare della produzione, istanze di autonomia e di riscoperta della dimensione pubblica che funzionano come contravveleno rispetto alla capitale irreggimentata e socialmente separata concepita dal Prefetto della Senna. La città si riscopre come luogo collettivo, comune, sicuro e praticabile: improvvisamente diminuisce il crimine di strada, come notava già Karl Marx: «Meravigliosa fu in verità fu la trasformazione operata dalla Comune! Sparita ogni traccia della depravata Parigi del secondo Impero [...] non più cadaveri alla "Morgue", non più rapine e scassi notturni [...] quasi spariti i furti [...] per la prima volta a partire dal 1848 le vie di Parigi furono sicure e questo quasi senza nessuna vigilanza da parte della polizia»²⁴. La città sicura è la città ribelle e autogestita.

Per Lefebvre inoltre questa esperienza radicale di autogoverno getta luce anche sui processi partecipativi, sui limiti del partecipazionismo pilotato dall'alto, getta luce sulla necessità di ripensare i processi di partecipazione, di introdurre il protagonismo attivo dei direttamente interessati. Fino a quando non c'è possibilità di parola e di conoscenza diretta dei problemi alla scala delle comunità locali, e i cittadini non hanno la possibilità/capacità anche tecnica di dire la loro su quello di cui hanno bisogno, su come lo vogliono non si daranno le condizioni per una vera partecipazione. Il monito non potrebbe essere più chiaro in un'epoca come quella contemporanea in cui riaffiorano forme di partecipazionismo "tecnocratico" eterodiretto e strumentale, in un gioco di partecipazione tutto formale, che chiede consenso mentre tende a evitare interventi significativi dal basso. Scrive il filosofo:

²² H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune* cit., p.32.

²³ H. Lefebvre, *Le droit à la ville*, Paris, Anthropos, 1967, p. 54.

²⁴ K. Marx, *Scritti sulla Comune di Parigi*, Torino, Einaudi, 1978.

J'insiste beaucoup sur l'idée qu'il peut y avoir une participation illusoire: réunir deux cents personnes dans une salle et leur dire, leur présenter sur un tableau; voilà les plans qui ont été élaborés. Ce n'est même pas une consultation, c'est de la publicité, c'est une pseudo-participation. Or, cela a déjà été fait, je pourrais dire où et comment. La participation doit être une intervention permanente et perpétuelle des intéressés, c'est-à-dire qu'il s'agit, en réalité, de comités à la base d'usagers, ayant une existence permanente. Je ne dis pas institutionnelle. Cela pourrait d'ailleurs faire partie du nouveau droit que nous réclamons, d'un droit relatif aux questions d'urbanisme. Il faut que la capacité d'intervention des intéressés soit permanente, sans quoi elle devient un mythe²⁵.

Non solo la Comune: ambiguità dei municipalismi ottocenteschi

Diceva Albert Camus che «les mythes sont faits pour que l'imagination les anime»²⁶. Ma, certo, il tornare di determinati miti, e il loro acquisire una nuova potenza, fino a diventare capaci di incidere sulla realtà, come notava Bronislaw Baczko, è legato strettamente alle condizioni più generali di produzione dell'immaginario collettivo²⁷. Se l'immaginario della Comune ha avuto una sua vitalità e una sua continuità nel tempo come ha mostrato Kristin Ross²⁸, questo è stato dovuto anche al fatto che ha costituito a lungo una sorta di contro-modello rispetto ad *altre* forme di gestione delle città, che sono state invece prevalenti per tutto l'Ottocento.

Infatti dietro l'idea di auto-amministrazione locale ottocentesca si possono intravedere anche tendenze che non vanno certo unicamente in direzione di una "rivoluzione urbana" radicale e socialisteggiante, ma, come aveva ben visto Max Weber, anche verso la progressiva presa di potere della borghesia. Nella dialettica dei poteri tra la città e lo stato, questa è anche il luogo di affermazione dei nuovi ceti, e in molti casi solo con una partecipazione dei ceti borghesi all'amministrazione è possibile conciliare le esigenze di controllo e di direzione statale con la gestione "normale" della città stessa.

L'Ottocento è dunque un secolo decisivo per almeno due ragioni: da una parte si chiude definitivamente un'epoca con il consolidamento dei poteri statuali in Europa e il declino generalizzato del potere delle ultime città autonome, o di realtà locali che godevano di particolari condizioni fiscali e amministrative, si pensi al caso tedesco e agli storici "privilegi" delle città²⁹. Dall'altra, l'epoca del "trionfo della borghesia" prevede l'utilizzo di strumen-

²⁵ H. Lefebvre, *L'urbanisme aujourd'hui. Mythes et réalités*, in *Les Cahiers du Centre d'études socialistes*, sept.-oct. 1967, n. 72-73.

²⁶ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 1942, p.165.

²⁷ Cfr. le notazioni in proposito di B. Baczko, *L'utopia*, Torino, Einaudi, 1979.

²⁸ K. Ross, *L'imaginaire de la Commune*, Paris, La Fabrique, 2015.

²⁹ Cfr. D. Hoffman-Axthelm, *Lokale Selbstverwaltung. Möglichkeit und Grenzen direkter Demokratie*, Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften/GWV, Wiesbaden, Fachverlage GmbH, 2004.

ti di autogoverno urbano come rafforzamento del potere borghese stesso³⁰. Scompaiono vecchie autonomie urbane e si creano al contempo le condizioni per forme nuove di autogoverno. Anche perché è chiaro ai potenti che «la question communale est plus de la moitié de la question sociale»³¹.

La democratizzazione “locale” dello Stato ha dunque in questo caso un senso tutto pattizio, come mostra molto bene tutta l’esperienza tedesca della *Selbstverwaltung* ottocentesca, sospesa tra una dimensione “corporativa”, espressione di interessi di gruppi specifici sul terreno della città e cogestione borghese del potere³². Le energie e le competenze che la borghesia mette a disposizione dello Stato nella gestione delle città finiscono sovente per coincidere con gli stessi interessi statuali e l’attivazione dei cittadini viene in ultima istanza piegata a interessi più generali. Valga per tutti l’esempio spagnolo: in Spagna una forte tradizione municipale coesiste tranquillamente per tutto l’Ottocento con una realtà statale centralizzata³³.

Nel Regno Unito realtà urbane come quella di Birmingham, in cui dopo la metà del secolo il *Selfgovernment* diviene uno degli strumenti della mitigazione dei conflitti sociali sul terreno della città, mostrano efficacemente che c’è un’alternativa alla violenza di classe e alla separatezza spaziale sintetizzate nel modello manchesteriano. Sebbene utilizzato in chiave autocelebratoria, lo slogan in voga a Birmingham che evocava questo tipo di azione amministrativa, la *dignity of municipality*, come la chiamava il sindaco Chamberlain, richiama l’idea di un intervento del governo locale sulle divisioni sociali che il sistema di produzione industriale genera sul terreno della città³⁴. Si fa strada l’idea che le stesse difficoltà di gestione e di pianificazione territoriale legate alla crescita rapidissima dei centri urbani possono essere in certo modo attenuate e contenute da amministrazioni locali consapevoli e in grado di affrontare i problemi. È analogo il caso anche delle città tedesche a partire sin dalla riforma Stein-Hardenberg del 1808, che si innesta su di una tradizione molto forte di autoamministrazione delle *Gemeinden*, delle comunità locali. Le città recuperano il loro precedente significato sociale, si dotano di capacità decisionali, la differenza con il Medioevo risiede nell’esistenza di un’autorità centrale. La città è ora il punto di partenza per profondi cambiamenti nello stato e nella società, diventa portatrice di misure volte alla liberalizzazione e democratizzazione, un luogo in cui sia pure

³⁰ Cfr. E.J. Hobsbawm, *Il trionfo della borghesia. 1848/1875*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

³¹ Il motto, attribuito a diversi politici francesi di fine Ottocento è riportato in J. Durand Folco, *A nous la ville. Traité de municipalisme*, Montréal, les Editions Ecosociété, 2017, p.12.

³² Cfr. L. Gall (Hrsg.), *Stadt und Bürgertum im 19. Jahrhundert*, München, R. Oldenbourg Verlag, 1990.

³³ Cfr. J.M. Soria (Hrsg.), *Kommunale Selbstverwaltung im europäischen Vergleich*, Berlin/New York, Springer, 2007.

³⁴ Cfr. B. I. Coleman (ed.), *The Idea of the City in Nineteenth-Century Britain*, London, Routledge and Kegan, 1973, p.159 ss.

in maniera subordinata a determinati interessi si sperimentano forme di coinvolgimento, nasce un nuovo impegno civico ed economico, sociale e culturale. Soprattutto nella seconda metà del diciannovesimo secolo, emergono dunque nell'ambito della autogestione urbana molti elementi, anche se isolati, di quello che sarà in seguito lo stato sociale.

Esiste dunque non solo una storia radicale del municipalismo, ma anche una storia borghese, che si sviluppa in parallelo e a volte in alternativa a quello libertario. In alcuni casi le due storie si incrociano e si sovrappongono. Per questo motivo chi parla di autogestione in senso forte e di municipalismo libertario deve necessariamente operare delle distinzioni e parlare anche di democrazia diretta. La democrazia diretta è l'elemento dirimente, se effettivamente il progetto autogestionario vuole dispiegare tutta la sua valenza politica, e non ricoprire unicamente una funzione di scarico del peso dell'amministrazione stessa, se vuole evitare il pericolo di essere utilizzato come mero strumento di *governance* da parte dei poteri costituiti. Autogestione in questo senso significa prima di tutto la presenza decisiva dei cittadini come base solida e ancoraggio di una autonomia e, direbbe Weber, di una autocefalia urbana. Rappresenta l'elemento fondante di una comunità auto-amministrata e auto-diretta. Il dilemma non è solo teorico, ma segna tutta una stagione di ritorno della questione dell'autonomia urbana, che data almeno dalla grande ondata di decentramento degli anni ottanta del Novecento. Sono infatti questi gli anni in cui si fa nuovamente strada l'idea che la città non debba necessariamente essere gestita da altri, o da poteri esterni o da una minoranza di funzionari o di esperti che devono farsi carico del processo complesso dell'amministrazione municipale.

Il nuovo municipalismo

Il municipalismo contemporaneo nasce in un contesto generale profondamente mutato rispetto alle precedenti esperienze, sotto il segno di una radicale revisione degli assetti di potere a livello mondiale, come esito finale della decomposizione di imperi e della dissoluzione del principio di territorialità che aveva caratterizzato il modello statale europeo³⁵. Con l'allenarsi di equilibri territoriali secolari, di gerarchie consolidate, si è visto illanguidirsi e svanire un concetto tradizionale di spazio economico nazionale, mentre si affermavano per contro tutta una serie di nuovi protagonisti degli scambi. Lo attesta l'obsolescenza del paradigma spaziale "gravitazionale" di derivazione christalleriana che prevedeva una strutturazione gerarchica dello spazio, disegnando una precisa geometria di relazioni tra stato, regioni e

³⁵ Cfr. E. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo dal 1780*, Torino, Einaudi, 1991, p.204 ss.

realtà locali³⁶. Si è a lungo parlato di un indebolimento dello Stato-nazione, di una crisi delle unità politiche di grande dimensione territoriale e di un «ritorno delle città»³⁷.

In questa fase di transizione si sono affermate nuove visioni e concezioni del territorio e dei rapporti politici, burocratici e amministrativi tra aree diverse dello stesso paese e tra queste e il mercato mondiale: «con l'avvento del post-fordismo [...] la regione ma anche la città o l'area o l'aggregazione metropolitana sono soprattutto la sede di connessioni economiche non confinate allo Stato»³⁸. Risultato ne è il frammentarsi degli spazi, l'irruzione di realtà regionali, subnazionali, locali, di città globali, che si relazionano ai mercati senza più avere la necessità di rapportarsi alle strutture dello Stato-nazione. Qui le ragioni di una «rivolta della provincia» come la definì Dirk Gerdes³⁹, che prende le mosse negli anni ottanta e si va consolidando nei decenni successivi.

Proprio per quest'insieme di motivi si è delineato anche un nuovo ruolo della dimensione locale. Il piano locale e il piano regionale della politica sono stati posti di fronte a nuove sfide, caricati di responsabilità che precedentemente non avevano, si sono visti attribuire responsabilità pesanti, compiti di *management* delle crisi e di invenzione di soluzioni. Non solo, ma essi sono anche divenuti promotori diretti di iniziativa economica, dato che devono essere in grado di offrire dei livelli di "qualità della vita" tali da risultare allettanti per la fissazione dei capitali internazionali⁴⁰. L'amministrazione locale comincia a essere caricata di tutta una serie di funzioni inedite e deve assumere nuovi orientamenti che ne dilatano e intensificano l'attività, diviene in buona parte responsabile della maggiore o minore "attrattività" delle singole realtà locali⁴¹. Sotto questo profilo l'epoca contemporanea è quindi quella che parrebbe più favorevole all'affermarsi di forme

³⁶ Il riferimento è al classico modello di relazioni economiche elaborato da W. Christaller, *Die zentralen Orten in Süddeutschland*, Jena, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1933, trad. it. *Le località centrali della Germania meridionale*, Milano, FrancoAngeli, 1980.

³⁷ Cfr. M. Zürn, *The State in the Post-National Constellation. Societal Denationalisation and Multi-Level Governance*, Arena Working Papers 1999, n. 35.

³⁸ P. Perulli, *Forma-Stato e forma-rete*, in Id. (a c. di), *Neoregionalismo. L'economia arcipelago*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, pp. 23-47, p. 27; ma cfr. anche Id., *La città delle reti. Forme di governo nel postfordismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, in part. p. 52 ss.

³⁹ D. Gerdes (Hg.), *Aufstand der Provinz. Regionalismus in Westeuropa*, Frankfurt and New York, Campus, 1980.

⁴⁰ La letteratura è ormai amplissima, per la chiarezza espositiva rinvio a M. Mayer, *Postfordismus und "lokaler Staat"*, in H. Heinel, H. Wollmann (Hrsg.), *Brennpunkt Stadt. Stadtpolitik und lokale Politikforschungen den 80er und 90er Jahren*, Basel-Boston-Berlin, Birkhäuser, 1991, pp. 31-51.

⁴¹ Ho provato a tratteggiare le linee generali della questione in A. Petrillo, *The Forces of Attraction. Cities between Flows and Places*, in C. Ranci, R. Cucca (eds.), *Unequal Cities. The challenge of post-industrial transition in times of austerity*, London and New York, Routledge, 2017, pp. 45-68.

di autogestione, ma al tempo stesso richiede un chiarimento su quali siano le finalità ultime della autogestione stessa, sulle compatibilità e gli intrecci che essa sottintende⁴². Occorre però molta prudenza nel pensare che di per se stesso uno scenario globale dominato dalle città permetta automaticamente un rinnovamento radicale dei processi democratici ed eventualmente un'azione di contrasto alle disuguaglianze sociali, quelle disuguaglianze che sono sempre più "spazializzate" e che proprio nell'urbano trovano oggi la loro concretizzazione⁴³.

La ripresa delle tensioni autogestionarie va letta anche nella chiave di una ripoliticizzazione delle città e della scena urbana dopo una fase di depoliticizzazione, tipica della gestione neoliberale. Non solo sono mutate le condizioni geopolitiche e storiche in cui le città si trovano, ma declina anche il neoliberalismo come strumento di amministrazione delle città. La *governance* neoliberale della città si è mostrata largamente inefficiente sotto il profilo anche della semplice gestione "normale" degli affari urbani⁴⁴. D'altro canto esistono anche limiti oggettivi a questa ripoliticizzazione: se si fa riferimento a un piano globale il network delle città globali, lungi dall'essere orizzontale, *cooperativo* ed egualitario, appare sempre più assumere i tratti di un nuovo sistema spietatamente gerarchico, e poco vale continuare a studiarlo prevalentemente sotto il profilo delle connettività, tralasciando gli aspetti di comando⁴⁵.

L'interrogativo *chi comanda?* appare perciò aperto come mai in passato, e la questione dell'autodeterminazione, del potere nelle città e tra le città si pone come uno dei grandi problemi ancora insoluti dell'epoca contemporanea⁴⁶. Terreno fertile per trasformazioni politiche lo offre anche una crisi

⁴² Un autore per molti versi esemplare della teoria politica autogestionaria contemporanea è Murray Bookchin, antesignano delle tematiche anti-urbane e dell'apologia del piccolo centro. Nelle sue opere viene tracciato un affresco dell'invivibilità della grande città, del disfacimento progressivo della civiltà dell'abbondanza, dei limiti ecologici dell'espansione illimitata e del trionfo della democrazia diretta. Alla dissoluzione morale e all'allentarsi dei rapporti umani secondo l'autore caratteristici delle città moderne, alla mancanza di protagonismo politico nelle vite dei singoli, l'autore contrappone un modello di intensa vita politica di tipo assembleare, quale si può sviluppare in un piccolo centro, contraddistinto da pratiche dell'incontro e della discussione collettiva, cfr. M. Bookchin, *Democrazia diretta*, Milano, Eleuthera, 1993; ma cfr. anche Id., *From Urbanization to Cities: Toward a new politics of Citizenship*, London, Cassell, 1987.

⁴³ Ho approfondito questo tema in A. Petrillo, *La periferia nuova. Disuguaglianza, spazi, città*, Milano, FrancoAngeli, 2018.

⁴⁴ Cfr. M. Candeias, *Krise der Privatisierung*, in M. Candeias, R. Rilling, K. Weise (Hrsg.), *Krise der Privatisierung, Rückkehr des Öffentlichen*, Berlin, Karl Dietz Verlag, 2009.

⁴⁵ Cfr. S. Sassen, *Territory, authority, rights* (2006), trad. it. *Territorio, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, Milano, Bruno Mondadori, 2008.

⁴⁶ Cfr. il riaffiorare della questione delle centralità in ampie riflessioni come quella di P. Dicken, *Global Shift. Mapping the Changing Contours of the World Economy*, London, Sage Publication, 2007. Un'originale trattazione del tema in chiave di filosofia politica in I. M. Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 236 ss. Interes-

della rappresentanza politica che viene da lontano e che si è fatta piú acuta e drammatica dopo il 2008.

Di qui un ritorno dei municipalismi radicali, di cui attestano non solo recenti esperienze spagnole con sindaci eletti a partire da *plataformas ciudadanas*, ma anche il riproporsi di un municipalismo libertario anche fuori dall'Europa⁴⁷. Spesso questi municipalismi fanno riferimento esplicito all'esperienza della Comune come antecedente pratico e simbolico insieme⁴⁸. Certo lo spirito ispiratore dei municipalismi contemporanei non pare tanto quello di una conquista diretta e magari rivoluzionaria delle istituzioni locali, quanto pare piuttosto mirare a una trasformazione che veda strutture e persone legate ai movimenti assumere ruoli di rilievo nelle amministrazioni. In questo modo non solo una parte delle relazioni caratteristiche delle realtà e dell'associazionismo di base troverebbero opportunità di "trasferirsi" in ambito istituzionale, ma si potrebbero innescare meccanismi virtuosi ed efficaci di partecipazione popolare ed eventualmente introdurre elementi di democrazia diretta.

Se la Comune, con la sua conclusione tragica, è stata rievocata in circostanze particolari, ed è stata accomunata ad altri momenti drammatici d'insurrezione urbana, quale quello di Oaxaca del 2006⁴⁹, la sua eredità piú durevole però riposa forse oggi maggiormente altrove. Al di là delle grandi rivolte urbane di massa, esiste, perdura e si intensifica una richiesta dal basso di partecipazione diretta, si afferma una volontà di decidere, non solo di discutere, da parte dei cittadini. In questo si manifesta una tendenza al divenire sociale e comune della città, che aveva intravisto bene Henri Lefebvre.

L'idea di un nuovo municipalismo e di una «rinascita politica delle città» è dunque oggi legata a una prospettiva in cui i movimenti che agiscono sul terreno della città cercano di scalare le istituzioni locali o quanto meno di influenzarne le scelte recuperando la dimensione comune della città a lungo negata ed esorcizzata dal neoliberalismo. In fondo anche il discorso sui beni comuni spesso ha assunto una piega in direzione municipalista e i movimenti hanno sempre piú frequentemente cercato la via per dare vita a un diverso rapporto con le amministrazioni locali, modificando e democratizzando le istituzioni locali e provando a influire sulle condizioni di contorno.

santi anche le considerazioni che cercano di risolvere il dilemma in chiave neo-federativa di B.R. Barber, *If Mayors Ruled the World: Dysfunctional Nations, Rising Cities*, New Haven, Conn., Yale University Press, 2013

⁴⁷ Cfr. C. Brunner, N. Kubaczek, K. Mulvaney, G. Raunig (Hg.), *Die neuen Munizipalisten. Soziale Bewegungen und die Regierung der Städte*, Wien/ Berlin/Malaga, Transversal, 2017.

⁴⁸ Cfr. le considerazioni espresse da B. Caccia, *From citizen platforms to fearless cities. Europe's new municipalism*, consultabile al sito: <http://politicalcritique.org/world/2017/from-citizen-platforms-to-fearless-cities-europes-new-municipalism/>

⁴⁹ G. Lapierre, *La Commune d'Oaxaca. Chroniques et considérations*, (préface de R. Va-niegem), Paris, Rue des Cascades, 2008.

Una città come Barcellona è stata senza dubbio al centro di una simile sperimentazione, così come molte delle realtà che hanno aderito alla piattaforma «Barcelona en Comú»⁵⁰. Gli esiti di questo processo sono ancora difficili da giudicare, ma certo l'idea di una fuoriuscita dalla crisi urbana contemporanea in direzione municipalista ha le sue ottime motivazioni. D'altro canto testimoniano di tendenze in questa direzione anche i movimenti di lotta per la casa che si sono sviluppati in tutta Europa nell'ultimo decennio⁵¹. Esistono dunque ipotesi sia pure ancora embrionali che vanno nella direzione del forgiare nuove istituzioni, infrastrutture sociali in grado di dare forma alle potenze che agiscono sul terreno della città e che sono oggi piegate a forme astratte di valorizzazione, mentre potrebbero costituire la base di una ben diversa organizzazione politico-sociale. Il percorso è complesso e suscita tutta una serie di questioni e problemi.

Conclusione

Benché sconfitta la Comune è rimasta dunque un simbolo di come autogestione urbana ed emancipazione collettiva possano e debbano andare insieme, ha illuminato movimenti rivoluzionari successivi, il suo fantasma aleggiava ancora su quel Sessantotto parigino che, probabilmente proprio pensando alla Comune, il sociologo Alain Touraine affermò essere stato nei suoi tratti essenziali «l'ultima giornata rivoluzionaria dell'Ottocento».

Certo, come ha sostenuto ancora Alain Badiou è necessario passare dalla *commemorazione* della Comune alla *riattivazione* dei contenuti politici di cui si è fatta portatrice, dato che «La Comune è ciò che per la prima volta, e finora anche l'unica, rompe con il destino parlamentare dei movimenti politici operai e popolari»⁵². Essa traccia un'altra strada, che conduce al di là delle rappresentanze politiche tradizionali e della loro crisi, mostra la possibilità di un potere diverso da quello dello Stato. Solo una questione di democrazia diretta allora? Il tutto pare più complesso. Recentemente Warren Magnusson ha provato a rovesciare il rapporto storico tra città e Stato proponendo di ripensare la teoria politica a partire dalla città e non dallo Stato⁵³. Questo con l'idea di ridurre l'influenza di concetti fondamentali per il pensiero politico e giuridico: sovranità, nazione, Stato, che verrebbero seriamente messi in discussione se si affrontasse l'impresa del pensare la

⁵⁰ Vedi le riflessioni in proposito di L. Vollmer, *Keine Angst vor Alternativen. Ein neuer Munizipalismus*, in «sub/urban», zeitschrift für kritische stadtforschung, n. 5, vol. 3, 2017, pp. 147-156.

⁵¹ Ho approfondito la questione in A. Petrillo, *Movimenti per la casa. Un ciclo europeo?*, in F. Cognetti, A. Delera (a cura di), *For rent. Politiche e progetti per la casa accessibile a Milano*, Milano, Mimesis, 2017, pp.163-176.

⁵² Cfr. A. Badiou, *La Comune di Parigi* cit., pp.35-37.

⁵³ Cfr. W. Magnusson, *Politics of Urbanism. Seeing like a city*, London, Routledge, 2011.

politica a partire dalla città, città sul cui sfondo sembrerebbero sempre più disegnarsi altre, diverse, forze e poteri.

Rimane certo la difficoltà se non addirittura la “impossibilità” di valorizzare simili poteri non statuali o poco contaminati dallo Stato, in un contesto come quello contemporaneo fortemente condizionato da una estrema connessione planetaria. Come si può pensare oggi un municipalismo radicale nelle condizioni attuali di estrema differenziazione sociale, di periferizzazione delle minoranze e dei poveri, di gerarchie di comando tra città e città? Tanto più che una modificazione in tempi brevi delle condizioni attuali non si profila all’orizzonte, le piccole società e i piccoli Stati di cui si discettava all’inizio degli anni novanta come alternativa ai “giganti burocratici” statuali non sembrano per il momento affermarsi più di tanto. Esistono però tutta una serie di processi parziali, in un mondo che sembra avere rinunciato ai grandi progetti di emancipazione, che vanno in direzione di una conquista progressiva di spazi decisionali, di funzioni pubbliche. Questo pur nel rimanere attive e operanti anche di forze in controtendenza, che insistono invece su forme centralizzate di *governance*, se non addirittura sulla riproposizione del *big Government*, e che ripropongono di fronte alle richieste di maggiore spazio di partecipazione l’argomentazione classica che stigmatizza l’incompetenza dei singoli. L’insistere sull’incompetenza dei comuni cittadini è uno degli argomenti preferiti dai fautori delle amministrazioni gestite da tecnici, da specialisti, e da esperti di Stato.

I nuovi compiti assunti dalle amministrazioni, il divenire sempre più integrato e interconnesso del mondo renderebbe in grado di operare in maniera sensata unicamente con un personale altamente specializzato. Siamo agli antipodi dello spontaneismo kropotkiniano, in cui tutti i cittadini si occupavano di tutto, e ci troveremmo quindi in una dimensione in cui le competenze necessarie per gestire una città risiederebbero nelle mani di pochi eletti. Che oggi sia necessaria una formazione più ampia del passato per decidere del destino delle città può indubbiamente essere vero, ma che questa formazione non sia alla portata del cittadino qualunque forse non è poi così vero.

Chi formula queste obiezioni non comprende quanta complessità risieda nei rapporti sociali che innervano la città e ne formano la sostanza, e quanto poco un sistema centralizzato, con le sue logiche specifiche, possa rispondere fino in fondo alle necessità che emergono da un sistema di relazioni sempre più intrecciato. Rimane quindi aperta la questione di quanta di questa complessità che ci circonda abbia veramente bisogno di esperti, e di quanto invece nelle città potrebbe essere fatto valorizzando le competenze dei singoli. Nella vita di tutti i giorni non ci sono “comuni cittadini” ma persone dotate di competenze specifiche, di un potenziale di conoscenza che attende solo di essere comunicato e applicato nelle città. A disposizione ci sono opportunità mirate di formazione, seminari, dibattiti, come è avvenuto nella esperienza-pilota di Porto Alegre. La dimensione locale come si segnalava

ha dunque delle opportunità storiche di dire la sua. E in fondo perché gli abitanti dei quartieri dovrebbero avere maggiori difficoltà nell'affrontare i problemi che si presentano di quante non ne incontri l'impiegato dell'amministrazione o l'esperto? Perché il regno della politica "alta" dovrebbe essere unicamente lo Stato?⁵⁴ In fin dei conti torna a riproporsi la questione storica che la Comune ha posto in clamorosa evidenza: «di chi è la città?».

Ma c'è un altro aspetto nella eredità della Comune che viene spesso oggi trascurato o messo a valore in una prospettiva di individualismo metodologico, ed è quello del piacere di stare insieme, della dimensione della festa collettiva, del gioco, che ben aveva sottolineato Henri Lefebvre.

Quando i vari teorici delle città creative, à la Richard Florida, insistono sulla importanza delle scene alternative locali, sul ruolo giocato dal divertimento e dalle relazioni umane strette, dal contatto, nell'alimentare le nuove economie cognitive, toccano probabilmente un tasto importante della dimensione urbana, sia pure piegandolo a un universo di riferimento tutto capitalistico⁵⁵.

Alcune esperienze del municipalismo contemporaneo dovrebbero fare tesoro di queste considerazioni e riscoprire il coraggio e la capacità di lottare per una «società urbana festiva», alla ricerca di quella *joie de vivre ensemble* di cui la Comune attraverso la mediazione dell'opera di Lefebvre ci ha così chiaramente parlato, se vogliono sottrarsi a un certo tecnicismo e grigiore amministrativista che sembra a volte impregarle.

AGOSTINO PETRILLO

⁵⁴ Approfondisce questi aspetti W. Magnusson, *The Symbiosis of the Urban and the Political*, in «International Journal of Urban and Regional Research», XXXVIII-5, September 2014, pp. 1561-1575.

⁵⁵ Cfr. R. Florida, *L'ascesa della nuova classe creativa*, Milano, Feltrinelli, 2005.

REALIZZARE L'IMPOSSIBILE:
LA FESTA DELLA COMUNE DI PARIGI
NELLA FILOSOFIA DEL QUOTIDIANO DI LEFEBVRE

1. La vita quotidiana riveste nell'opera di Henri Lefebvre un'importanza primaria. Dai primi anni venti fino agli anni ottanta, l'autore – pur combinandola con nuovi e continui spunti di riflessione – non cessa di ritornarvi, verificandone i limiti e le possibilità come lente politica privilegiata di osservazione sul mondo. Nonostante la vastità delle conoscenze lefebvrane, la problematica del quotidiano evolve seguendo un percorso originale e relativamente indipendente rispetto al contesto francese del periodo inscrivendosi in un lavoro continuo di ripensamento delle griglie analitiche del marxismo. L'attenzione sull'ordinario e sulle pratiche lo percorrono infatti, rispetto allo sviluppo successivo e depoliticizzante degli studi culturali, si colloca in un progetto di trasformazione dei rapporti di produzione che non scalfa mai l'analisi del dispiegamento globale del capitalismo. Questo posizionamento dell'autore, pur sviluppandosi nell'arco temporale di circa cinquant'anni, si esplicita in particolare negli studi degli anni sessanta-settanta, momento in cui Lefebvre integra l'analisi spaziale e temporale in un programma di trasformazione della vita di tutti i giorni. Il testo sulla Comune di Parigi, *La proclamation de la Commune*¹, significativamente edito nel 1965, si colloca all'interno di questa cornice ed è esemplare del tentativo lefebvrano di mettere in campo uno strumentario concettuale all'altezza della complessità assunta dal capitalismo, illuminando in negativo i nuovi luoghi dello sfruttamento (spazio, tempo, quotidianità) e in positivo quelli dai quali ripensare la trasformazione della *vie quotidienne*. Basti pensare che proprio il radicamento quotidiano della lotta comunarda sembra costituire la condizione di possibilità del suo successo².

2. Rinunciando a una nozione astratta di lotta di classe, Lefebvre individua nella «socializzazione della produzione» il nuovo contenuto dei rapporti ca-

¹ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 mars 1871*, Paris, Gallimard, 1965.

² Si veda: S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche*, tesi di dottorato discussa l'11 aprile 2016 presso l'Università degli Studi di Torino e l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense, p. 83.

pitalistici. Tale constatazione che si accompagna nei primi lavori a una ricollocazione del concetto marxiano di «alienazione» in termini politici, induce progressivamente l'autore a un allargamento del proprio orizzonte di analisi fino a farlo coincidere negli anni sessanta con lo spazio sociale nella sua interezza. Se da una parte la constatazione della sussunzione capitalistica di ogni aspetto della vita conferisce all'analisi una tonalità piú cupa rispetto all'ottimismo della Liberazione, dall'altra essa si accompagna a un incessante lavoro di integrazione dell'opera di Marx che risponde all'intenzionalità di fare luce sia sulle nuove declinazioni del potere che su quelle della libertà. Da questa prospettiva, lo scarto dai lavori che piú esplicitamente si riferiscono alla vita quotidiana fino a quelli di stampo urbanistico e spaziale, non comporterebbe tanto un abbandono della prospettiva inaugurata dalla prima enunciazione della *Critique*, quanto, piuttosto, un rinforzo di quest'ultima volta all'individuazione di una configurazione spaziotemporale rinnovata: «Cambiare vita, cambiare la società: sono frasi che non significano nulla se non si prende in considerazione la produzione di uno spazio adeguato "appropriato"»³ scrive Lefebvre ribadendo la necessità di unire analiticamente teoria e prassi tramite la messa a punto di un armamentario concettuale la cui capacità di presa rispetto alla complessità assunta dal capitalismo è continuamente verificata. Il percorso sul quotidiano tracciato dall'autore si sviluppa lungo tre tappe: nella prima, che coincide con il periodo che va dagli anni venti all'immediato dopoguerra, l'ordinario si intreccia con la causa anti-fascista, dando luogo a uno studio dialettico delle forme di manipolazione della coscienza che sarà determinante per l'elaborazione di una teoria dell'alienazione estensivamente intesa e radicata negli scritti giovanili di Marx; la seconda vede un momento di intensa sperimentazione epistemologica in cui Lefebvre è impegnato nella messa a punto di una griglia analitica su piú livelli in grado di integrare analisi macro e analisi micro, sottraendo il quotidiano all'indeterminatezza di una filosofia meramente speculativa; la terza tappa, sviluppo delle precedenti e relativa all'ultimo ventennio di attività dell'autore, si concentra sullo spazio e sul tempo, assunti a veri e propri corollari della critica del quotidiano, indicatori di possibili luoghi dai quali progettare la vita come «opera d'arte»⁴. Sin dalla sua stesura embrionale, infatti, la *Critica* lefebvrina – portando tracce della frequentazione surrealista e dadaista – auspica un cambiamento di attitudine dell'umano verso se stesso guidato dal concetto di «uomo totale», ripensato dall'autore come direzione da seguire, possibilità da collocare storicamente e

³ H. Lefebvre, *L'esplosione degli spazi*, in *Forme della città*, a cura di M. Guareschi, F. Rahola, Milano, Agenzia X, 2015, pp. 43-55. Il testo originale non viene citato dai curatori. Si veda anche H. Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974; trad. it. a cura di M. Galletti, *La produzione dello spazio*, Milano, Moizzi, 1976.

⁴ La prima tematizzazione della vita come opera d'arte, pur percorrendo l'intero percorso dell'autore, si registra nel primo volume della *Critica della vita quotidiana* dove Lefebvre auspica un cambiamento di «attitudine dell'essere umano di fronte a se stesso» (H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I, Bari, Dedalo, p. 289).

socialmente: «l'arte di vivere presuppone che l'essere umano consideri la sua propria vita – la realizzazione, l'intensificazione della sua vita – non quale mezzo per un «altro fine», ma come il suo proprio fine»⁵. Nonostante l'attenzione conferita al momento quotidiano nella situazione contraddittoria di una «totalità parziale», la critica della *vie quotidienne* si sviluppa «come la gravità quantistica»⁶, mirando a rivelare i meccanismi di funzionamento della vita sociale nella sua interezza senza scadere nel particolarismo.

3. Come accennato precedentemente, l'esigenza di una teoria globale capace di rendere conto della dimensione minuta senza perdere di vista lo schema complessivo di sviluppo dei rapporti di potere del capitalismo risulta particolarmente evidente a partire dagli scritti degli anni sessanta quando Lefebvre estende la produzione e la riproduzione della fabbrica alla società intera. La prognosi lefebvrina mette in luce come il capitale, in questo periodo, non si limiti alla saturazione dei luoghi preesistenti, ma contribuisca attivamente alla produzione degli spazi necessari alla propria sopravvivenza: il quotidiano, l'urbano, le differenze. Il primo, colonizzato e strutturato dal consumo; il secondo, diventato strategico per i processi di centralizzazione e burocratizzazione dello Stato e le ultime, minacciate da una tendenza continua all'omogeneizzazione. È il capitalismo su larga scala per mezzo del quale la vita quotidiana cessa di essere soggetto del mondo moderno per diventare oggetto dell'organizzazione sociale⁷. Ciononostante, se da una parte l'analisi della società del consumo sembra rendere difficile, proprio per la capacità di adattamento del capitalismo, un'uscita dalla quotidianità organizzata, dall'altra Lefebvre segnala come la generalizzazione dello sfruttamento comporti anche una moltiplicazione delle sue contraddizioni. Ne consegue una rappresentazione del neocapitalismo «dinamica» riferita allo snodo strategico della «riproduzione dei rapporti di produzione»⁸, attorno al quale si raccolgono le analisi sul quotidiano, sullo

⁵ H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. I cit., p. 230. Per una prima introduzione alla sensibilità estetica di Lefebvre si veda: G. Grindon, *Revolutionary romanticism. Henri Lefebvre's Revolution as Festival*, «Third Text», 2/27 (2013), pp. 208-220.

⁶ N. Cuppini, *Una città-pianeta?*, Introduzione alla traduzione italiana di H. Lefebvre, *Quand la ville se perde dans le métamorphose planétaire*, in «Scienza & politica», 29/56 (2017), p. 224. Si tratta di una traduzione inedita di un articolo del 1989 di Henri Lefebvre edito su «Le Monde Diplomatique».

⁷ Ivi, p. 78. Lefebvre chiama questo tipo di società in formazione «Società burocratica del consumo diretto» mettendo in luce la mortifera combinazione di burocrazia e consumo.

⁸ A. Vigorelli, *Vita quotidiana e riproduzione dei rapporti di produzione in H. Lefebvre*, in H. Lefebvre, *La vita quotidiana nel mondo moderno* cit., p. 36. Lefebvre affronta la questione in un saggio dal titolo *La re-production des rapports de production* pubblicato nel 1971 sulla rivista «L'Homme et la société», riproposto successivamente nel testo *La survie du capitalisme. La reproduction des rapports de production*. Si tratta di un articolo importante nel quale l'autore ricostruisce la complessa trama di rapporti che percorrono la sua analisi del quotidiano attorno al concetto centrale di «riproduzione di rapporti di produzione» (Si veda H. Lefebvre, *La reproduction des rapports de production*, «L'Homme et la société», 22 (1971), pp. 3-23.

spazio e sull'urbano. Lo sforzo teorico dell'autore di questo periodo infatti è quello di riuscire a rendere conto della complessità della società e del suo declinarsi in una quantità innumerevole di scarti e livelli, senza ridurla a uno schema assolutizzante e senza indugiare nella particolarità inerte di questi piani. La stessa teoria della rivoluzione come Festa, anticipata dalla *Critica* e compiutamente tematizzata nel testo sulla Comune, esige una valorizzazione del momento intermedio che non scalsa mai il riferimento alla totalità⁹. Tale posizionamento di Lefebvre si manifesta, in particolare, relativamente all'analisi delle pratiche resistenziali che i dominati adottano per contrastare la restrizione alienante delle proprie possibilità. Rispetto alla crescente depoliticizzazione del quotidiano da parte degli studi culturali che, a partire dagli anni ottanta, si sono ispirati all'opera di Michel de Certeau¹⁰ – nel quale, a mio avviso, la resistenza chiamata in causa non è tanto identificabile con l'opposizione, ma con ciò che contrasta la rappresentazione e le innumerevoli “astuzie” che ne scaturiscono si traducono in una sorta di “inerzia quotidiana” che scarta ogni progettualità politica precisa –, Lefebvre propone un'appropriazione decisa di spazi e tempi che trasformi una vita quotidiana ormai svilita¹¹. Imprescindibile, in questo senso, il riferimento alla totalità:

⁹ Il secondo volume della *Critica della vita quotidiana* mette in campo uno strumentario concettuale in cui le due dimensioni, macro e micro, si influenzano vicendevolmente rispondendo all'esigenza lefebvrina di studiare le determinazioni della vita minuta in rapporto alla totalità della vita sociale.

¹⁰ Per i *Cultural Studies* il testo certiano di riferimento sul quotidiano M. de Certeau, *L'invention du quotidien. Arts de faire*, vol. I, Paris, Uge, 1980 (1990); trad. it. a cura di M. Baccianini, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2001; M. de Certeau, L. Giard, P. Mayol, *L'invention du quotidien. 2. Habiter, cuisiner*, Paris, Uge, 1980 (1994). Per un'idea circa la ripresa di Certeau da parte degli studi culturali si veda: I. Buchanan, *Michel de Certeau: Cultural Theorist*, Sage Press, 2000. Per quanto riguarda l'accostamento tra Certeau e Lefebvre rispetto all'ordinario si veda tra i tanti lavori: B. Highmore, *Everyday Life and Cultural Theory. An Introduction*, London-New York, Routledge, 2002; B. Highmore, *Michel de Certeau, Analysing Culture*, London, continuum, 2006; M. Sheringham, *Everyday Life: Theories and Practices from Surrealism to the Present*, Oxford, Oxford University Press, 2006. Per una panoramica della ricezione dell'opera certiana in Italia si veda il sito a cura del gruppo «Prendere la parola»: <http://www.micheldecerteau.eu/>.

¹¹ Studioso di difficile collocazione disciplinare – i suoi lavori spaziano dalla storia alla psicanalisi passando per la filosofia, l'antropologia e la linguistica –, Certeau, a mio avviso, pur avendo il merito di aver approfondito analiticamente la mobilità tattica e strategica della vita di tutti i giorni, rimane volutamente distante da una progettualità politica precisa. Per quanto il *focus* sulle tattiche e le strategie, mostrando la creatività nascosta che si annida nel quotidiano, consenta di sfidare un quadro epistemologico totalizzante, il gesuita indugia volutamente in una valorizzazione di quest'ultime che non pone il problema di una loro possibile organizzazione. In altri termini, la linea di ricerca certiana, per quanto meritevole di accorciare lo iato tra vita quotidiana e conoscenza tramite la messa a fuoco di tutte quelle espressioni che la modernità ha relegato a un non-sapere, disinnesca intenzionalmente qualsiasi dimensione utopica. A differenza di Lefebvre, per il quale la vita quotidiana è posta in una relazione necessariamente dialettica con l'esistente, il lavoro di Certeau è interamente rivolto all'esaltazione del suo potenziale distruttivo indipendentemente da qualsiasi relazione con un ordine dato.

Separato, il «macro» s'atrofizza; le mediazioni non legano più nulla e i mezzi di comunicazione non hanno più nulla da trasmettere. Isolato, d'altra parte, il «micro» cade nell'irrazionale e nell'assurdo. La spontaneità e l'immediato senza legge divagano. La legge e la norma senza spontaneità somigliano alla morte¹².

Non a caso, il punto di massima distanza tra i due autori è individuabile nella messa a punto della «teoria dei momenti», uno dei riferimenti cardinali del secondo volume della *Critica*, per mezzo della quale Lefebvre si propone, tramite una spaccatura evenemenziale dell'andamento della storia, di dare a voce a tutti quei progetti che tentano e hanno tentato di sospendere il corso individuando nella Comune di Parigi un riferimento imprescindibile. L'idea lefebvrina di «momento» come «tentativo che mira alla realizzazione totale di una possibilità»¹³ e come «totalità parziale» palesa infatti la tensione utopica del quotidiano. Presenza irriducibile e mai sopita, tale artificio corrisponde, sul piano teorico e pratico, a un tentativo dell'autore di mitigare l'oscillazione tra l'affermazione assoluta e il nichilismo, ponendosi in linea di continuità con la critica della vita quotidiana e, in particolare, con la riproposta lefebvrina dell'«uomo totale» come direzione da seguire indeterminabile aprioristicamente. Lontana reminiscenza dell'«istante» dadaista e di immediata connessione con il concetto situazionista di «situazione», esso emerge come squarcio della serialità capitalistica, esprimendo una sorta di «volontà di potenza» che anima il movimento dialettico garantendone l'apertura. Ponendosi come possibilità immediata e presente, inoltre, esso si rivolge contro ogni costruzione sistematica e contro ogni concezione lineare del progresso¹⁴. Rispetto al motto delle avanguardie *Changer vie!* prevalentemente estetico ed elitario che, ad avviso di Lefebvre, non avrebbe fatto che allontanare l'arte e la poesia dal vissuto, il «momento» viene declinato nella forma della critica della vita quotidiana e nell'appello al possibile. Quest'ultimo, palesando la contemporanea piattezza e straordinarietà dell'esistenza, rivela un'intima connessione con il lavoro di Walter Benjamin e di Ernst Bloch, incontrandoli proprio relativamente all'esigenza di fornire il marxismo di una temporalità diversa dalla linearità capitalistica.¹⁵ Volendo utilizzare una terminologia propriamente lefebvrina, la co-

¹² H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II, Bari, Dedalo, 1977, p. 164.

¹³ H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II cit., p. 399.

¹⁴ G. Grindon, *Revolutionary Romanticism. Henri Lefebvre's Revolution as Festival* cit., pp. 208-210.

¹⁵ Su questo punto si veda W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, «Gesammelte Schriften», vol. II, 2, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989; trad. it. a cura di G. Bonola, M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997. Per un approfondimento su questi temi benjaminiani si veda una raccolta di quattro saggi di recentissima pubblicazione: M. Tomba, *Attraverso la piccola porta, Quattro studi su Walter Benjamin*, Milano-Udine, Mimesis, 2017. Simona de Simoni, nella sua tesi di dottorato, ha opportunamente messo in luce la prossimità tra la ricerca di Benjamin e quella di Lefebvre. Si veda in particolare S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue*

stellazione dei momenti rappresenta una sorta di “elogio dell’impurità”: sia perché, empiricamente, sorge dalla vita quotidiana e vi ritorna, sia perché, filosoficamente, rigetta qualsiasi modello assolutizzante. Da questa prospettiva, lo schema della seconda *Critique* riconferma il rifiuto dell’autore di una divisione cartesiana che avrebbe posto la Festa al di fuori della vita. Per Lefebvre, invece, la redenzione non interviene dall’esterno, ordinario e straordinario sono compresenti e sovrapposti in una dialettica di presenza/assenza che rende l’azione quotidiana a un tempo alienata e potenzialmente disalienata. Il «momento», infatti, emerge come critica della vita quotidiana imponendo un certo ordine alla confusione che le è connaturata:

Il momento non compare in qualsiasi momento e in qualsiasi luogo. Festa, meraviglia, ma non miracolo, ha delle ragioni e non interviene senza queste ragioni nella quotidianità. La Festa non ha senso che in quanto squarcia con la sua luce lo sfondo nero e triste del quotidiano. Essa dilapida in momento ciò che avevano accumulato la pazienza e la serietà della quotidianità¹⁶.

Come anticipazione in atto di nuove possibilità, esso declina l’utopia a livello della vita minuta, rendendola “alla portata” di tutti: «uomini che non sono né artisti né filosofi emergono al di sopra della quotidianità, nella loro propria quotidianità, perché conoscono i momenti: amore, lavoro, gioco»¹⁷. Di qui il parallelismo con il concetto di «*novum*» e con quello di «utopia concreta» di Bloch, con il quale Lefebvre condivide numerosi punti di contatto: l’insoddisfazione verso le derive eccessivamente dogmatiche del marxismo e verso l’identificazione del progetto di Marx con il socialismo di Stato e la denuncia di tutte le forme di sfruttamento dell’uomo.

4. Uno dei significati possibili dell’«utopia concreta» lefebvriana è quella di una totalità non più solamente concepita, ma vissuta; non più retaggio di una classe rivoluzionaria eletta, ma aperta a nuove integrazioni oltre i confini della fabbrica. Piuttosto significativamente, la sua prima esplicitazione è di tipo spaziale e temporale e si radica nell’esempio storico della *Commune*. Nella ricostruzione delle giornate comuniste – debitrici di un confronto continuo con i situazionisti con i quali Lefebvre si incontra proprio relativamente all’idea della «situazione» come “spiazzamento” e anticipazione in atto del possibile¹⁸ – Lefebvre torna nuovamente sulla propria concezione

conseguenze teoriche cit., pp. 81-82.

¹⁶ H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*, vol. II cit., p. 405.

¹⁷ Ivi. p. 408.

¹⁸ «Situazione» e il «momento», pur distinguendosi per un’affermazione di tipo prevalentemente spaziale il primo e temporale il secondo, si riferiscono a un processo ostinato e continuo di sottrazione al capitale che mira a consolidarsi nello spazio e nel tempo. Entrambi, infatti, avocando a sé la capacità creatrice inibita dal capitalismo, auspicano una dilatazione dei propri confini che sia in grado di innescare il cambiamento, muovendosi in

di Festa, riarticolandola in un'ottica esplicitamente rivoluzionaria che condensa tutti i nodi tematici della filosofia del quotidiano dell'autore. La narrazione delle giornate, lungi dal seguire uno schema lineare, inaugura uno stile espositivo quasi cinematografico¹⁹ che, pur tenendo ferma l'esigenza di restituire la totalità del fenomeno, predilige una ricostruzione dinamica, saltuaria e prevalentemente concentrata sulla sincronicità dei fatti, restituendo al lettore il senso di attesa e di inquietudine che da sempre si accompagna alla creazione di un nuovo ordine. L'andirivieni prospettico che l'autore mette in campo risponde infatti all'esigenza lefebvrina di disorientare lo spettatore tramite una sospensione della linearità del corso degli eventi. Da questo punto di vista, il testo sulla Comune corrisponde a una sorta di estrinsecazione narrativa della discontinuità del «momento». Lo stile delle giornate del 1871, ribadisce Lefebvre fugando ogni dubbio, «è stato quello della Festa»²⁰:

è stata innanzitutto un'immensa e grandiosa festa, una festa che il popolo di Parigi, essenza e simbolo del popolo francese e del popolo in generale, ha offerto a se stesso e al mondo. Festa di primavera nella città, festa dei diseredati e dei proletari, festa rivoluzionaria e festa della Rivoluzione, festa totale, la più grande dei tempi moderni, essa è avvenuta nella magnificenza e nella gioia²¹.

Le giornate dell'insurrezione comunarda segnano una svolta storica: lasciandosi alle spalle la rassegnazione e la passività degli anni precedenti il popolo di Parigi riempie le strade riappropriandosi di un centro a lungo negato. È un tentativo della città e dei suoi abitanti di ripensare l'umano, riconfigurando spazi e tempi secondo bisogni ed esigenze che non rispondono agli imperativi del capitale e attivando una creatività a lungo sopita: «*pas d'action sans projet*»²². L'impegno e l'assunzione del rischio del fallimento sono determinanti per la buona riuscita della rivoluzione. In essa, per quanto il piano sovversivo e quello rivoluzionario vengano messi in tensione, la spontaneità resta a un tempo «necessaria e insufficiente»²³. Necessaria, poiché nessuna pulsione rivoluzionaria potrebbe rinunciarvi e insufficiente, poiché, se privata di un'organizzazione politica precisa, tenderebbe verso posizioni riformiste e reazionarie. L'intera impostazione teorica e politica lefebvrina sembra seguire, non senza problematicità, questa convinzione per cui il frazionamento del reale, dovuto a una sorta di «bisogno di complessità» di fronte alle brutali semplificazioni del marxismo dogmatico, non

un'ottica partecipativa che sperimenta nuove forme di vivere sociale.

¹⁹ Si veda: S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche*, op. cit., p. 83.

²⁰ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 Mars 1871* cit., p. 16.

²¹ Ivi, p. 92.

²² Ivi, p. 34.

²³ Ivi, p. 161.

scade mai nel relativismo. Uno dei maggiori meriti della Comune, segnala Lefebvre, è stato quello di avere avviato un programma decentralizzatore, contro la macchina statale. Un progetto, questo, che non avrebbe mai avuto luogo senza quell'«effervescenza vulcanica»²⁴ che, sollevando «le scorie accumulate»²⁵, ha reso possibile l'affrancamento dell'uomo dall'economico, la dissoluzione della politica e della società politica (che cessano di esistere come attività parcellari) nella società civile e l'uscita dalla quotidianità, trasformata in una festa senza fine. La Comune, dunque, si presenta come un atto rivoluzionario totale che, toccando ogni aspetto dell'esistenza a partire da quelli apparentemente insignificanti, ha mostrato come la fine dell'alienazione sia un'utopia realizzabile. Contro ogni lettura riduzionistica dell'esperienza del 1971, l'autore tenta di metterne in scena tutta la grandezza, sforzandosi di rappresentarla come progetto radicale e totale di contestazione del reale che nonostante la sua sconfitta ha «*momentaneamente* realizzato ciò che la democrazia borghese ha tentato di conseguire (senza riuscirci) in più di trent'anni: separazione tra Stato e Chiesa – insegnamento laico obbligatorio – legislazione dei sindacati e le associazioni operaie – legislazione del lavoro etc.»²⁶. Nell'esultanza carnevalesca, inoltre, ogni aspetto del reale tende a diventare naturalmente politico «le barriere e gli sbarramenti consueti tra la vita privata e la vita sociale, tra la strada e la casa, tra la vita quotidiana e la vita politica sono saltati».²⁷ Il successo delle giornate comuniste sembra dipendere proprio dalla sua capacità di penetrare ogni aspetto della vita, provocando un riposizionamento della politica su questioni apparentemente periferiche e banali: l'organizzazione dello spazio, del tempo e, in generale, dei ritmi di vita²⁸. Con le barricate cade infatti la presunta neutralità di spazi, edifici e monumenti: il centro parigino a lungo negato appare ostile e privo, per quanto «sottomesso», di quella sensazione di familiarità e di sicurezza connaturata ad ambienti e a relazioni affettive. Di qui l'esigenza del cambiamento, di un rovesciamento dialettico che in vista della costruzione di una vita nuova esige la distruzione di un intero piano politico ed economico²⁹. Per qualche giorno, dunque, l'«arte di vivere» evocata dalla *Critica*, grazie alla messa in gioco di una progettualità multidimensionale e condivisa, diventa finalmente realizzabile entrando «nei fatti e nella vita»³⁰. In questo senso, il testo sulla Comune parigina, costituisce forse uno degli

²⁴ Ivi, p. 163

²⁵ Ivi, p. 30.

²⁶ Ivi, p. 397, corsivo mio.

²⁷ Ivi, p. 171-172.

²⁸ S. de Simoni, *Filosofia politica dello spazio: il programma di ricerca di Henri Lefebvre e le sue conseguenze teoriche* cit., pp. 82. Si veda su questi temi: K. Ross, *Communal Luxury. The political imaginary of the Paris Commune*, London and New York, Verso, 2015.

²⁹ Su questo punto si veda: F. Biagi, *Henri Lefebvre. Una tetralogia dello spazio*, tesi di dottorato discussa il 27 aprile 2018, presso l'Università di Pisa.

³⁰ H. Lefebvre, *La proclamation de la Commune. 26 Mars 1871* cit., p. 390.

ancoraggi piú interessanti dell'architettura lefebvrina degli anni Sessanta, esplicitando sia in termini concettuali che fattuali la sperimentazione epistemologica di quel periodo. L'attenzione conferita alla creatività del soggetto, la Festa come esplosione delle forze passate accumulate e come contestuale riorganizzazione della vita stessa, la «totalità parziale» del «momento» e, in generale, la vita quotidiana come luogo strategico a partire dalla quale ripensare la politica rispondono al grido *La révolution, comme la vie qu'elle annonce, est à réinventer!*

CHIARA STENGHEL

GLORIA DELLA COMUNE

«Mais il est bien court, le temps des cerises...».
Jean Baptiste Clément, *Le temps des cerises*.

1. Cos'è stata la Comune, e cosa è oggi la Comune? Un avvenimento storico, quando entra a fare parte di una tradizione, non è mai, come ha spiegato Pezzella¹, un elemento in sé chiuso, definitivo, che non lascia tracce. L'evento si carica di simboli, ridisloca la loro potenza dentro un diverso orizzonte, fa vivere questi simboli nelle biografie che accompagnano quell'evento e rivivere in quelle che transitano al di là di esso. È anzi questa costruzione simbolica dell'evento a consentire che delle nuove "storie di esistenza" possano essere scritte e acquisire un senso in grado di trascendere l'ora e di costruire una forma di relazione con ciò che avviene, e con ciò che sta per avvenire. Quanto questo possa valere per la storia del comunismo, del movimento operaio dell'Ottocento e del Novecento, non è affare solo di storici. Perché quella storia è stata una storia di tracce, di tradizioni che si sono incrociate, di eventi che si sono richiamati l'un l'altro. È stata una storia fatta di tradizioni, di simboli, di memoria di pratiche di lotta. Walter Benjamin, in uno dei momenti più cupi della storia mondiale, rideclinando il tentativo di Marx ed Engels di interpretare la storia come una storia di «lotta tra classi», ha evocato una «tradizione degli oppressi». Come un fiume carsico che accompagna gli eventi, che si inserisce in esso, a volte persino costruendoli, ma che emerge solo di tanto in tanto, ogni qual volta un varco, una frattura, si apre dentro le maglie delle forme di governo che garantiscono uno *status quo* dell'oppressione. È accaduto che dentro ognuno di questi varchi, delle voci – o delle immagini – si siano levate a significare quel presente, richiamando gli altri presenti sconfitti, quasi appunto a reincarnare la visibilità di un altro presente dentro le forze e le esistenze dell'ora. Il possibile che interrompe la forma del presente così si allarga non solo verso il futuro, ma riconduce a sé le forze del passato, dando loro un diverso senso. C'è, nei varchi della "tradizione degli oppressi", per come il Novecento ce l'ha consegnata, un'ansia di redenzione e di promessa, una struttura simbolica della

¹ Cfr. M. Pezzella, *La memoria del possibile*, Milano, Jaca Book, 2009.

narrazione che non solo ambisce a spezzare la storia passata e a inaugurare una nuova storia, ma che produce un richiamo tra “costellazioni”. Si è parte di una costellazione: i rivoluzionari degli ultimi due secoli lo hanno avuto sempre ben chiaro, ed è proprio questo elemento che, nel momento in cui la “tradizione degli oppressi” appare – come ai nostri giorni – quasi dormiente, bisogna forse riconsiderare.

La proposta che in queste poche pagine tenterò di avanzare va in tre direzioni: si tratta da una parte di capire come non sia possibile immaginare un’attualità della tradizione degli oppressi, e in modo particolare di uno dei suoi eventi centrali, quale la Comune, senza considerare che la “storia” da mettere in campo per guardare quell’evento non può essere una storia astratta di date e simboli, che non direbbero più nulla a chi vive oggi da oppresso. Agli oppressi che abitano oggi un orizzonte separato da quello del Novecento. Ma dev’essere piuttosto un’archeologia e una genealogia allo stesso tempo, nei termini con cui Foucault ha definito la sua pratica di ricerca: si tratta di raccogliere le tracce molteplici in cui quell’evento, ancora adesso, in qualche modo, precipita, acquista senso². E si tratta poi di mettere insieme queste tracce risalendo alle forme che possano ancora dire qualcosa di quell’evento, ripresentarlo nel presente. Anche la seconda direzione attiene a questa necessità di riconsiderare il problema storico della tradizione degli oppressi, ma ci è fornito piuttosto dal concetto di “memoria culturale” di Jan Assmann, egittologo, allievo del filosofo di origine ebraica Jakob Taubes, che tenta appunto di aprire ad una dimensione della memoria come forma dell’esistenza collettiva – istituzionale nel senso ampio del termine – non necessariamente cosciente e consapevole: in questo senso, qual è, o quali sono le “memorie”, proprie della tradizione degli oppressi, che integrano il nostro presente, che si incarnano dentro le forme del nostro esistere attuale?³ La terza direzione è quella di una “metafisica della luce”,

² Al di là delle suddivisioni interpretative della metodologia di ricerca storica di Foucault, che vorrebbero una differenziazione tra un approccio *archeologico* di una prima fase e uno *genealogico* di una seconda, è lo stesso Foucault a evidenziare come i due modelli si compenetrino vicendevolmente. Cfr. a questo proposito quanto Foucault afferma nel 1974: «Per me l’archeologia è questo: un tentativo storico-politico che non si fonda su relazioni di somiglianza tra il passato e il presente, quanto piuttosto su relazioni di continuità e sulla possibilità di definire attualmente degli obiettivi tattici di strategia di lotta [...]», M. Foucault, *La vérité et les formes juridiques*, in *Dits et écrits*, éd. D. Defert, F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001, vol. 1, pp. 1406-1514: 1512 (trad. mia). Cfr anche, nello stesso volume (pp. 1004-1024) *Nietzsche, la généalogie et l’histoire*.

³ «Per la memoria culturale è valida non la storia *de facto*, ma solo quella ricordata; si potrebbe anche dire che nella memoria culturale la storia *de facto* viene trasformata in storia ricordata e dunque in mito. Il mito è una storia fondante, una storia che viene raccontata per chiarire il presente alla luce delle origini [...]. Attraverso il ricordo la storia diventa mito; in tal modo essa, lungi dal divenire non reale, solo ora si fa realtà, come forza durevole normativa e formativa»: J. Assmann, *La memoria culturale. Mito, ricordo e identità nelle grandi civiltà antiche*, a cura di F. De Angelis, Torino, Einaudi, 1992, pp. 26-27.

che atterrebbe, come attiene a tutte le forme di ricreazione del potere, anche alla tradizione degli oppressi. Troppo spesso è stato dimenticato come, anche in questa tradizione, la questione non sia stata semplicemente quella di sovvertire un modello o una forma presente del potere, ma di dare vita a una trasformazione del modello stesso di potere, e, in questo, a una radicale ricreazione del “mondo”. Se è vero che la fine della forma novecentesca di questa tradizione si è risolta in una crisi apocalittica di un’intera forma culturale – e di intere biografie –, ciò è avvenuto proprio perché nulla di meno del “mondo”, ovvero di un intero orizzonte di esistenza che non attiene solo alla *pólis* in quanto tale, è stato in gioco in questa tradizione. In questo senso, una “metafisica della luce”, un modello neo-platonico, e certamente cristiano, di costruzione della legittimità sovrana, è appartenuto anche a questa tradizione. È quello che nella tradizione politica occidentale ha portato il nome di “gloria”: una serie di pratiche del riconoscimento simbolico che hanno definito il luogo di incrocio tra gli aspetti della sovranità, o della politica *tout court*, e la costruzione di un orizzonte mondano. Il luogo in cui le forme della politica si sono espone sino a farsi momento di definizione o di trasformazione delle condotte di vita. Non è un caso che ogni qual volta la gloria di un orizzonte politico sia andata in frantumi – come avvenne durante la rivoluzione francese – una nuova forma di “gloria” venne messa in campo, segno che la struttura di senso di questa “metafisica della luce” attiene ad una radice culturale profonda della vita politica dell’Occidente.

La “Comune” costituisce, seguendo queste tre approcci di ricerca, un luogo cruciale di verifica della persistenza di una logica – e per logica intendiamo anche un campo di pratiche – che attiene alla tradizione degli oppressi. Momento di condensazione delle attese di sovversione della Francia ottocentesca, la Comune risulta ancora riconoscibile per una sequenza di “pratiche” che essa ha raccolto da un passato, e che sono state a loro volta riprese, con alterne vicende, nel secolo successivo. Innanzitutto, e saranno le due “pratiche” su cui concentreremo la nostra attenzione, quella dell’assemblea e quello del federalismo municipale. È nel dialogo tra queste due pratiche che è possibile riconoscere l’aspetto “glorioso” della Comune: una “metafisica della luce” che ha interrotto e posto in causa, per pochissimi mesi, la “gloria” imperiale del progetto bonapartista così come la “gloria” della classe sociale che si era imposta e rappresentata nelle forme di sovranità che avevano sancito le sconfitte rivoluzionarie dell’89 e della prima metà del secolo. Una “gloria” – visibile nella riforma delle “assemblee” che gestiscono la sovranità a Parigi – che si oppone ad altre, e che verrà riconosciuta, reincarnandosi, in alcune delle pratiche proprie della tradizione degli oppressi nel secolo successivo.

2. Tra i primi atti della Comune del 1871 ci sarà quello di ripristinare una forma di sovranità legata alla città di Parigi, che aveva avuto un antecedente decisivo nel corso della Rivoluzione Francese. In una prima fase, questo

avvenne quando, nell'agosto del 1792, i commissari della maggioranza delle sezioni di Parigi si riunirono in una sala dell'Hôtel de Ville proclamando un' *Assemblée dei rappresentanti della maggioranza delle sezioni*. Il 10 agosto, quando il re Luigi XVI venne dichiarato decaduto dall'Assemblea legislativa, la municipalità di Parigi venne riconosciuta come «Comune insurrezionale» e svolse effettivamente delle funzioni sovrane, a partire dall'istituzione di un tribunale straordinario. Questi eventi, di cui nel 1871 ci sarà ormai quasi soltanto una memoria storica, evidenziano come la nascita di una forma di sovranità locale, nel quadro di un momento rivoluzionario, sia legata da una parte alla riforma delle istituzioni interne e alla ricreazione di istituti assembleari, e dall'altro a un orizzonte radicalmente alternativo a quello rappresentato dallo Stato. Nel 1793, ormai in pieno Terrore, la Comune parigina continua a rappresentare le istanze più popolari, opponendosi alle politiche girondine, ma proprio tra il 1793 e il 1794, prima con l'incardinamento della burocrazia comunale dentro gli apparati della nascente Repubblica, e poi con la sostituzione del *Comitato di salute pubblica* alle sezioni, quale organo di selezione del Consiglio comunale, questo tentativo di costruire una forma istituzionale alternativa allo Stato centrale entra in crisi. Una forma di autonomia della Comune si era ripresentata, a difesa degli strati più deboli della società parigina, ancora nel corso del 1794, quando, come reazione al colpo di Stato del 9 termidoro, che aveva colpito Robespierre e i giacobini, di fronte all'Hotel de Ville ritornarono i cannoni. Si tratterà però di una breve resistenza, che sancì la vittoria definitiva della controrivoluzione.

Ciò che accade il 18 marzo del 1871 vive nella "memoria culturale" di quella prima "Comune". Lo stesso nome che gli insorti si danno richiama quel momento, bruscamente interrotto dal colpo di pistola che ferisce Robespierre e che lo porterà sanguinante al patibolo. Già nel settembre del 1870, all'indomani della sconfitta con la Prussia, la città di Parigi esprime una forma di autogoverno organizzata a partire dai venti rioni. Sono i venti rioni che esprimono infatti la sovranità della città, a partire dai "comitati di vigilanza" e da un Comitato centrale, che avrebbe avuto come sede i locali dell'Internazionale, in rue de la Corderie. Ogni rione esprime così, attraverso un'assemblea di rione, un comitato chiamato a vigilare sugli atti della struttura municipale, eredità del vecchio regime, situata all'Hôtel de Ville.

Da notare come in questa fase si assiste nuovamente, di fronte alla perdita di legittimità delle vecchie strutture statali, alla costruzione di modalità assembleari che tendono a riallacciare le leve di un potere di comando al territorio. E questo, indipendentemente dalla collocazione politica dei vari rioni, che, a seconda della particolare struttura sociale, esprimeranno posizioni più conservatrici o più progressiste. Ma un secondo elemento da tenere in conto è quello che attiene alla "pubblicità degli atti": i comitati rionali nascono allo scopo di rendere pubbliche le politiche del governo, di informare la popolazione delle modalità attraverso cui venivano prese le decisioni che la riguardavano direttamente. Una istanza di verità accompagna

dunque, ancora ai prodromi del movimento che porterà l'anno successivo alla costituzione della Comune, la costruzione di una forma di democrazia assembleare. Accanto a questa struttura istituzionale, permane d'altra parte l'organizzazione di base della popolazione più politicizzata, ovvero quella dei *clubs* rivoluzionari. È di fronte all'inerzia del Governo centrale di Thiers, che decide da subito di trattare con i prussiani ormai alle porte di Parigi, che, com'è risaputo, la situazione precipita. Ed è precisamente in questo momento che il Comitato centrale, e alcune delle assemblee di rione, cominciano a premere perché questa forma embrionale di istituzione, ancora parallela rispetto alle forme dell'apparato statale, assuma sempre di più le funzioni di un organo autonomo, rappresentante della popolazione parigina. Nonostante si tratti ancora di una modalità embrionale, riconosciamo tuttavia gli aspetti che caratterizzano la "gloria" della nuova istituzione: un potere gestito direttamente dalla base territoriale, con addirittura la possibilità di revoca dei funzionari, la pubblicizzazione completa degli atti del passato regime, l'istruzione laica e obbligatoria per tutti e l'abolizione dei privilegi. Il 31 ottobre del '70 la folla entra all'Hôtel de Ville e proclama la Comune, ma si tratta ancora quasi di un preambolo. Da notare però, in questa circostanza, come sia la creazione di organi istituzionali radicati a livello di quartiere, che rende possibile la legittimazione di una prova di forza della "folla". Non si tratta, qui, com'era accaduto nel passato, di un tumulto, ma dell'esercizio di una forma di violenza legittimata dalla creazione di luoghi istituzionali, appunto le assemblee rionali.

E assemblee saranno quelle che, nel febbraio del 1871, mentre a Bordeaux comincia i suoi lavori la nuova Assemblea nazionale, organo della nuova sovranità statale che elegge il monarchico Thiers come capo dell'esecutivo, si convocheranno a ripetizione a Parigi. La pratica è sempre la stessa: assemblee di rione che definiscono progressivamente gli ambiti di azione, a partire, adesso, dalla stessa gestione della Guardia Nazionale che a Parigi non solo non viene smobilitata, ma viene inquadrata con una forma di controllo dal "basso": sono i rioni ad eleggere infatti il Comitato centrale chiamato a dirigerla. Una forza armata dunque indipendente dagli ordini del governo centrale, e chiamata a realizzare una repubblica democratica e sociale. È di fronte ai tentativi dell'esercito regolare di smobilitare le posizioni armate della città che la popolazione reagisce: è il 18 marzo. Da questo momento, e progressivamente nei dieci giorni successivi, con l'opposizione delle istituzioni rionali fedeli alla Repubblica di Thiers, il Comitato centrale occuperà sempre più spazi di sovranità, deliberando, tra i primi atti, la fine dello Stato d'assedio e l'amnistia per tutti i delitti politici⁴. Il 26 marzo si svolgono in-

⁴ Cfr. «Journal officiel de la République française», *Commune de Paris*, 20 mars 1871. A partire da questa data, dopo che il 19 marzo la sede del «Journal» era stata invasa dai federati, si avranno due pubblicazioni "ufficiali": il «Journal officiel» si trasferirà a Versailles, da dove darà conto dei decreti dell'Assemblée nationale, mentre a Parigi verrà pubblicato,

fine le elezioni della nuova istituzione comunale, che, da subito, e a partire dalle istituzioni sorelle che stanno nascendo in altre città francesi, si dà come modello una forma federativa. Da sottolineare come, a partire da questo momento, i parigini non fanno più appello ad una unità statale, quanto ad una sorta di solidarietà municipale: una solidarietà che ha il suo perno in un comune sforzo bellico sia verso le divisioni tedesche, acuartierate poco lontano da Parigi, sia verso le forze della reazione di Thiers⁵. L'istituzione durerà poco più di due mesi, sino al 28 maggio 1871, quando, con la fine della *Semaine sanglante* e la strage di federati e di civili ad opera delle forse armate di Thiers, la Comune smetterà di esistere.

La Comune nasce, ricorderà Karl Marx, come una istituzione di una città in stato d'assedio e la cui sopravvivenza, o la cui fine, non potrà non avere delle conseguenze decisive sulla prosecuzione delle lotte dell'Internazionale⁶. Evento cruciale dunque, in quanto esperimento istituzionale, che però non può dispiegare tutta la propria forza e la propria capacità storica perché compresso, impedito, dalla potenza di fuoco della reazione: d'altro canto, ed è una questione storica tutt'altro che risolta, sarebbe effettivamente esistita la Comune di Parigi, come istituzione municipale e federata, al di fuori di quel contesto specifico?

3. Quale istituzione municipale di forma repubblicana, la Comune non è un *unicum* storico. Abbiamo già fatto cenno alla prima Comune rivoluzionaria francese, ma non bisogna dimenticare come essa sia preceduta dalle forme comunali apparse in altri "varchi" rivoluzionari, subito richiusi. Come Hannah Arendt ricorderà nel 1963, rintracciando il "tesoro perduto" della rivoluzione americana nelle forme di democrazia diretta federativa proposte da Jefferson, la "memoria culturale" di una istituzione municipale che si costituisce attraverso forme assembleari percorre tutte le modalità rivoluzionarie moderne nel loro sorgere: la ripresentazione di una possibilità di sovversione del potere statale avviene in fondo in modi simili nel corso degli ultimi secoli, e questo modo si produce nell'immagine di una città in armi. Così, antecedenti della Comune possono ritrovarsi nella fragile Repubblica partenopea del 1799, che non poteva certamente vantare di un ampio sostegno popolare, come nella Repubblica romana del 1849. È negli atti di costituzione di queste amministrazioni repubblicane che possiamo ritrovare espresso, forse più che in qualunque altro dispositivo giuridico o in qualunque altra "prassi", la permanenza e la caricità della "memoria culturale" che definisce il campo di azione di queste istituzioni.

sino al 24 maggio, il «Journal officiel de la Commune de Paris».

⁵ «Nîmes, Lyon, Marsiglia, Lille e Bordeaux hanno inviato dei delegati per prendere le istruzioni del comitato centrale della guardia nazionale»: «Journal officiel de la Commune de Paris», 24 mars 1871 (trad. mia).

⁶ Cfr. K. Marx, *Lettera a L. Kugelmann*, 17 aprile 1871.

Espressione della libertà municipale legittimamente, giuridicamente insorta contro l'arbitrio del governo, il Comitato non aveva altro scopo che d'impedire a qualunque prezzo che venisse sottratto a Parigi il primordiale diritto che essa aveva trionfalmente conquistato. All'indomani del voto, possiamo dire che il Comitato ha fatto il suo dovere. [...] Così l'opera prima dei nostri eletti dovrà essere la discussione e la redazione della loro carta, di quell'atto che i nostri avi del medioevo chiamavano il loro comune. Fatto questo, occorrerà trovare i mezzi per far riconoscere e garantire dal potere centrale, qualunque esso possa essere, questo statuto dell'autonomia municipale. [...] A una usurpazione di potere, la Comune di Parigi non dovrà rispondere usurpando. Federata con le comuni di Francia già affrancate, essa dovrà, a nome suo e a nome di Lyon, di Marsiglia e presto forse di dieci grandi città, studiare le clausole del contratto che le dovrà legare nuovamente alla nazione, e presentare l'ultimatum del trattato che esse intendono firmare⁷.

Si tratta dunque di ripensare radicalmente, per i federati, i rapporti tra le municipalità e lo Stato-nazione, e di difendere il "diritto primordiale" che le città si sono conquistate. Non può sfuggire, in questo senso, come il modello che la Comune segue – o lo "spettro" che la abita – sia quello dei Comuni medievali. Simile anche il modello di lotta e di difesa delle forme municipali: nel medioevo si trattava di difendere le libertà cittadine dalla sacrale unità dell'Impero (per esempio nel caso dei comuni italiani, o della Lega anseatica) o dall'unità garantita dalla corona reale (nel caso francese, ma casi non dissimili avvengono in Portogallo e in altre regioni), qui si tratta di riconfigurare la relazione delle città con il resto della nazione. Risulta così messa in questione la stessa nozione di "popolo sovrano", immagine unitaria della sovranità che aveva occupato il trono degli antichi sovrani, rimasto vuoto in seguito agli eventi rivoluzionari. Ancor più, a voler evidenziare che proprio di questo si tratta, la Comune rivendica un "diritto di sovranità" – la "sovranità municipale riconquistata" – che può essere ricontrattato solo a condizione di essere riconosciuto come tale⁸, aspirazione che più di ogni altra cosa poteva essere lontana dalla forma di legittimità proposta nel seno di un'Assemblea nazionale.

Un simile richiamo alla "memoria culturale" di esperienze storiche simili, lo ritroviamo nell'appello che il Governo della Repubblica romana rivolge ai suoi concittadini il 27 aprile 1849:

La prima parola che vi dirige il vostro Municipio è parola di gratitudine. Noi vi siamo riconoscenti di averci creduti degni di rappresentare gl'interessi di questa inclita Città in tali momenti, che sembrano destinati da Dio a renderla nuovamente gloriosa fra tutte le città della terra.

Noi dal Campidoglio abbiamo volto lo sguardo sui grandi monumenti che lo cir-

⁷ *Journal officiel de la Commune de Paris*, 26 mars 1871 (trad. mia).

⁸ Mediante una nuova legge elettorale che scorpori precisamente la città dal contado e che dia dunque ad essa piena e autonoma rappresentatività.

condano, e abbiamo compreso che le sante memorie dei padri nostri sono ben più che un ricordo d'ingegno e di arte; essi sono una storia, una ispirazione.

Noi abbiamo veduto la concordia fra voi, e abbiamo preso fidanza che serbandola sempre, tutti quanti verranno migliorati gl'interessi morali ed economici del Popolo.

Noi abbiamo udito la voce del POPOLO colla quale rispondeste alle generose risoluzioni prese dai Poteri costituiti della Repubblica per difesa dell'onor vostro e della vostra libertà⁹.

Attaccata dai francesi di Luigi Napoleone, la cui sconfitta, col nome di Napoleone III, sarebbe stata poco più di venti anni dopo all'origine degli eventi che sfoceranno nella Comune, anche la Repubblica Romana avrà vita brevissima. Neanche in questo caso può sfuggire come, nella dichiarazione che la costituisce, essa si richiama ad un popolo che è il popolo della municipalità, allargato a quello delle municipalità che vi aderiscono. In tutti gli atti della Repubblica, colpisce del resto la presenza della "voce" delle varie municipalità¹⁰. Al tempo stesso, degno di nota è anche la frase finale dell'appello, «Romani perseverate», che introduce la dimensione dell'apertura temporale nel cuore della nuova istituzione rivoluzionaria: solo se si persevererà nella fedeltà alla nuova istituzione quest'ultima potrà vivere.

4. In occasione del quarantesimo anniversario degli avvenimenti della Comune, e ormai a pochi anni dall'abisso bellico che avrebbe aperto le porte alla rivoluzione russa, per commemorare gli eventi parigini e inserire nel loro solco il proprio stesso percorso, Lenin scriveva:

Il ricordo dei combattenti della Comune è venerato non solo dagli operai francesi, ma dal proletariato di tutti i paesi. Perché la Comune non combatté per una causa puramente locale o strettamente nazionale, ma per l'emancipazione di tutta l'umanità lavoratrice, di tutti i diseredati e di tutti gli offesi. Combattente avanzata della rivoluzione sociale, la Comune si è guadagnata le simpatie dovunque il proletariato soffre e combatte. Il quadro della sua vita e della sua morte, la visione del governo operaio che prese e conservò per oltre due mesi la capitale del mondo, lo spettacolo della lotta eroica del proletariato e delle sue sofferenze dopo la sconfitta, tutto questo ha rinvigorito il morale di milioni di operai, ha risvegliato le loro speranze, ha conquistato le loro simpatie al socialismo. Il rombo dei cannoni di Parigi ha svegliato dal sonno profondo gli strati sociali più arretrati del proletariato e ha dato ovunque nuovo impulso allo sviluppo della propaganda rivoluzionaria socialista. Ecco perché l'opera della Comune non è morta; essa rivive in ciascuno di noi. La causa della Comune è la causa della rivoluzione socialista, la causa dell'integra-

⁹ *Appello ai cittadini della Repubblica Romana*, 27 aprile 1849.

¹⁰ Il 25 aprile del 1849, con i francesi di Oudinot ormai in terraferma, sarà la Municipalità di Civitavecchia a intervenire in maniera autonoma per difendere la propria libertà e quella degli altri municipi, tentando una disperata conciliazione con la sorella Repubblica francese che sta però mostrando il feroce volto di una pura politica di potenza.

le emancipazione politica ed economica dei lavoratori, è la causa del proletariato mondiale. In questo senso essa è immortale¹¹.

Troppo spesso, sotto l'etichetta dell'ideologia rivoluzionaria, si sono accorpati due elementi che, per una comprensione più accurata, conviene distinguere: da una parte il fatto che l'"opera" della Comune rivive nell'attitudine e nell'azione dei rivoluzionari, e dall'altro come la memoria della Comune inerisca ad una immagine mitopoietica. Entrambi questi elementi vanno analizzati per comprendere il dispositivo di "memoria culturale" che la Comune è stato in grado di promuovere nel corso del XX secolo, e che forse sarà ancora in grado di promuovere dopo la fine dei movimenti operai e delle spinte propulsive delle rivoluzioni del secolo scorso. Da una parte troviamo dunque delle attitudini che si reincarnano in forme di vita, e dall'altra una immagine "gloriosa" che funziona da coagulo della visibilità storica di interi movimenti sociali e politici.

La necessaria premessa di quest'analisi sta nel fatto che quanto ha mosso i movimenti storici rivoluzionari della modernità non vive fuori dalle metastrutture simboliche della "grande politica" dei moderni, e al tempo stesso la grande politica dei moderni vive dentro alvei di memoria culturale che la riportano ancora indietro nel tempo. Il rapporto con le nostre forme di vita è dato da un insieme di leggi che abitiamo inconsapevolmente: governarci implica pertanto la conoscenza storica di come queste leggi, o regole di comportamento, agiscano ancora effettivamente in quello che siamo e operiamo¹².

¹¹ Lenin, *In memoria della Comune*, in *Opere complete*, vol. 17, p. 7. Trockij, a rivoluzione bolscevica ormai avvenuta, scriverà nel 1921 una severa analisi della Comune, rivendicando il ruolo del Partito nella gestione del processo rivoluzionario e attribuendo all'influenza borghese le istanze democratico-municipaliste che la Comune mette in campo. A Parigi la rivoluzione arriva "troppo tardi": «L'ostilità all'organizzazione centralizzata – eredità del localismo e dell'autonomia piccolo-borghese – è senza dubbio il lato debole d'una certa parte del proletariato francese. L'autonomia delle sezioni, dei dipartimenti, dei battaglioni, delle città, è per certi rivoluzionari la garanzia superiore della vera attività e dell'indipendenza individuale. Ma è questo il grande errore che il proletariato francese sconta caramente»: L. Trockij, *La lezione della Comune*, «l'Unità», 20 marzo 1924.

¹² Il riferimento è qui alla forma genealogica in cui Nietzsche ritiene necessario esprimere il fatto storico, e il chiarimento del punto di osservazione presente a partire dal quale il fatto storico può essere espresso. Cfr. a questo proposito F. Nietzsche, *L'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, vol. 3, tomo 1, p. 288: «Il sapere che viene preso in eccesso, senza fame, anzi contro il bisogno, oggi non opera più come motivo che trasformi e spinga verso l'esterno, ma rimane nascosto in un certo caotico mondo interno, che l'uomo moderno designa con strana superbia come l'"interiorità" a lui propria»; e F. Nietzsche, *La genealogia della morale*, in *Opere complete*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, vol. VI, tomo 2, «Prefazione», p. 213: «Siamo ignoti a noi medesimi, noi uomini della conoscenza, noi stessi a noi stessi». Sarà questa prospettiva a condurre Michel Foucault a sviluppare una forma di conoscenza storica che troverà formulazione dapprima in una modalità archeologica, quindi in una

Sappiamo come l'immagine mitica della democrazia ateniese o della repubblica romana abbia funzionato da richiamo glorioso, metastorico, nel corso della rivoluzione francese, e al tempo stesso di come i grandi rivoluzionari abbiano tentato di presentarsi secondo le linee guida delle attitudini morali e politiche degli antichi. In questa ricerca di "reincarnazione" di attitudini e compiti, così come nella periodica ripresentazione di una immagine gloriosa del passato, ogni evento storico della politica occidentale ha tentato di legittimare la propria particolare posizione storica, di costruire un proprio campo discorsivo e di dare vita ad un'autonoma forma di vita che si legasse alle forme di vita precedenti. Così, ancora per fare un esempio, la storia della sovranità occidentale ha vissuto dell'immagine duplice del corpo del re che governa – il corpo dell'individuo che rappresentava lo Stato – e del corpo mistico del sovrano che si incarna e che ripete la gloria stessa della sovranità¹³. Quando, come accadrà nei regicidi rivoluzionari, e come ancora prima era accaduto quando il potere pastorale dei sovrani era stato tradotto nel potere di controllo e di polizia dei singoli Stati, il corpo mistico del sovrano si dissolverà o subirà l'affronto di una violenza in grado di scardinarne i presupposti divini di legittimità, esso subirà come un trasferimento di senso, dentro processi nei quali le popolazioni vivranno delle vere e proprie apocalittiche «crisi della presenza», secondo l'espressione di Ernesto De Martino¹⁴. In questo senso, il corpo mistico del sovrano – anche quando avrà il volto del popolo – sarà semplicemente traslato verso una nuova e diversa presenza, senza che sia in fondo posto in questione il presupposto stesso di questa presenza, la necessità di questa proiezione di luce di cui ogni nuovo potere deve brillare.

Si tratta dunque di comprendere di cosa viva, e di cosa possa vivere la "gloria" della Comune, e perché dalla gloria della Comune i lacci dispersi di un'epoca immersa nell'oscurità possano attingere una qualche propria luce. Qual è il senso, per le lotte presenti o future, e quando un'epoca storica si è definitivamente chiusa, di richiamare quella gloria, di riattraversare quegli eventi e quelle pratiche. Ancor di più, si tratta di chiedersi se il processo storico della Comune – quasi un terribile accidente storico – non giunga a mettere in questione il dispositivo stesso della gloria, e se non sia stata in questo senso solo l'esigenza degli avvenimenti futuri a costruire un'aura mistica intorno ad un avvenimento la cui ragione storica consisteva pro-

genealogica: mi sembra che tali prospettive, anche riguardo la storia delle "pratiche" proprie dei movimenti rivoluzionari, possano dare nel futuro grandi frutti, anche e soprattutto guardando alla differenza con cui negli anni ottanta Foucault guarderà al suo oggetto, ora incentrato sulle "pratiche di verità". Cfr. M Foucault, *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres*, II, éd. F. Gros, Paris, Gallimard, 2009.

¹³ Uno dei riferimenti ineludibili è in questo caso E. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 2012.

¹⁴ Cfr. E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 2002.

prio nel porre in questione le radici di quell'aura. Di ultimare cioè i conti con il problema stesso della sovranità. Anche se – come abbiamo tentato di mostrare – il vocabolario giuridico che la Comune consegna ad una pratica della “ragione comunista” o rivoluzionaria è ancora un vocabolario incerto, invischiato dentro le maglie della sovranità: la libertà a cui si richiama la Comune, o la stessa Repubblica romana, è quella degli antichi Comuni medievali. Potremmo quasi azzardare nel dire che le istituzioni della Comune appaiano per molti versi più avanzate del loro stesso vocabolario.

In altri termini, si tratta di comprendere se la Comune appartenga o meno alla tradizione della teologica politica occidentale, alla persistenza di una modalità trascendente di legittimazione del potere, o se piuttosto non siano stati i successivi processi, che alla sua immagine si sono richiamati – come le forme statuali sovietiche –, a ritessere un filo teologico-politico dentro il cuore della tradizione degli oppressi. Si tratta però, proprio per questo, di fare qualche passo indietro, e di andare sino al cuore stesso della questione.

5. Nel ricostruire la concezione occidentale della “gloria”, Émile Benveniste preferisce concentrarsi, piuttosto che sul termine *kleos*, su quello di *kúdos*, del quale, fin dai tempi più antichi il primo era considerato sinonimo. Ora, *kúdos* non significa mai necessariamente “gloria”, ma implica quasi un sortilegio che «assicura il trionfo del guerriero o del campo al quale Zeus l'accorda, mentre le braccia e i cuori dell'avversario sono “intorpiditi” o “legati” come per un incantesimo»¹⁵. Come tale, il *kúdos* è la «condizione preliminare del successo, qualunque esso sia, della superiorità»¹⁶. A differenza di altri termini, come il *gerás*, onore dovuto ai sovrani per mezzo di un riconoscimento materiale, o la *timé*, anch'esso un onore di contraccambio, il *kúdos* «non dipende più dagli uomini, ma è esclusivamente nelle mani degli dei [...]. È un potere magico il cui possesso conferisce la superiorità in circostanze date, spesso in combattimento, in cui è una garanzia di vittoria»¹⁷. All'alba delle forme di potere occidentali, riconosciamo dunque un potere magico, che è attribuito stesso della sovranità. Nel suo *Il Regno e la gloria*, Giorgio Agamben mette in evidenza i dispositivi giuridici e liturgici che definiscono la forma “gloriosa” della sovranità occidentale, quasi una “segnatura”, un elemento ancorato alla sfera del religioso e del mistico, che però si rivela a un'attenta analisi come consustanziale alla costruzione delle istituzioni decisive della storia della sovranità, dal corpo del re all'economia politica: «La teologia della gloria costituisce, in questo senso, il segreto punto di contatto attraverso cui teologia e politica incessantemente comunicano e si scambiano le parti [...] questa veste di gloria è una segnatura, che segna

¹⁵ É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee, II. Potere diritto religione*, a cura di M. Liborio, Torino, Einaudi, 2001, p. 334.

¹⁶ Ivi, p. 335.

¹⁷ Ivi, p. 336.

politicamente e teologicamente i corpi e le sostanze e le orienta e disloca secondo un'economia che cominciamo appena a intravedere»¹⁸.

Ora, se la Comune sembra attivare quasi un nuovo paradigma politico, è vero che le pratiche che ad essa si richiameranno sfuggiranno con difficoltà al richiamo imposto dalle forme culturali della sovranità. Nonostante questo, e nonostante questa "segnatura" che anche la "gloria" della Comune porta, nelle sue pratiche, e nel suo tentativo di dare vita ad un nuovo paradigma di (auto)governo, la Comune sembra emettere una luce differente, ed è appunto questa gloria – quella che si struttura nelle forme assembleari e nell'urgenza di una verità – che essa consegna.

È una gloria, potremmo aggiungere, radicalmente alternativa a qualunque monumentalizzazione, una gloria che vive nell'anonimato dei combattenti delle barricate, così come delle migliaia di morti e di dispersi della *Semaine Sanglante*. La nozione di "democrazia insorgente" di Miguel Abensour, e il debito di questa nozione verso il pensiero di una trascendenza orizzontale di Reiner Schürmann, definisce ancor più i termini della questione: ma la tradizione e la figura di questa "democrazia", che Abensour evoca a partire dal giovane Marx e dalle forme di democrazia proprie delle fasi rivoluzionarie, necessiterebbe di un approfondimento ulteriore¹⁹. Si tratta cioè di comprendere quali "segnature" mitopoietiche, per riproporre la nozione di Agamben, continuino a segnare dentro un quadro teologico-politico le forme orizzontali delle "democrazie assembleari", e come, dentro questa tradizione, si sviluppi al tempo stesso un movimento di radicale contestazione critica di questa "gloria" teologico-politica che attiene all'orizzonte politico occidentale in quanto tale. Nell'esperienza della Comune, nelle sue pratiche così come nel suo inserimento dentro una "tradizione", scopriamo questo intreccio drammatico: la mitizzazione istituzionale e la persistenza di un appello critico che quel campo di azione non esaurisce. Potremmo chiamare questo appello critico, radicalmente antitetico alla "gloria" teologico-politica, una *gloria senza nome*.

A sud del Cimitero del Père-Lachaise, a Parigi, troviamo ancora il "muro dei Federati", contro il quale vennero fucilati dalle truppe dei Versagliesi di Thiers i 147 comunardi che si erano asserragliati tra le tombe. Si tratta di un muro: di per sé un anti-monumento. Un appello, appunto, che la tradizione degli oppressi consegna alle esperienze future: una istanza di liberazione in cui riecheggiano le parole con cui il Comitato centrale proclama la costituzione della Comune il giorno delle elezioni: «Oggi il popolo di

¹⁸ G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, Vicenza, Neri Pozza, 2007, p. 215.

¹⁹ Cfr. M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, a cura di M. Pezzella, Napoli, Cronopio, 2008, in particolare pp. 173-197; cfr. R. Schürmann, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, a cura di G. Carchia, Bologna, il Mulino, 1995.

Parigi è rischiarato, e rifiuta questo ruolo di infante diretto dal precettore»²⁰. Si tratta di una riproposizione politica, e giuridica, dell'attitudine critica che l'Illuminismo avrebbe, secondo l'interpretazione che Foucault offre di Kant, instaurato nella modernità. Un'attitudine critica che individua nella rivoluzione un «*signum rememorativum*», un «*signum demonstrativum*» e un «*signum pronosticum*» del progresso universale, una "disposizione", propria della modernità, in cui si coagulano le istanze di autonomia e di governo che rendono il soggetto "rischiarato", consapevole della sua stessa possibilità di dare a se stesso una forma di vita autodiretta: una disposizione che crea istituzioni in grado di incarnare questa stessa disposizione critica²¹. La rivoluzione, e la Comune non fa eccezione, seguirebbe in questo senso il processo di autorischiaramento dell'umanità, dentro un percorso che la libera progressivamente dalle istanze di governo esterne. Che anche la democrazia insorgente sia figlia politica di questa disposizione, e figura di questo modello etico-politico, appare dunque come una delle conseguenze teoriche decisive nell'osservazione della Comune. Una democrazia autocritica, in grado di mettere in questione le proprie stesse istituzioni, e di sottrarsi alla mitopoiesi inerente le forme di sovranità.

Nella Comune, è come se la politica si ritrovasse sospesa su di un vuoto: in questo vuoto essa recupera delle memorie culturali, ma al tempo stesso si confronta criticamente con esse, abbandonando la gloria del sovrano-popolo. Come agire in questo vuoto, nella perdita di legittimazione della gloria teologico-politica? Questo è il problema che il silenzio del muro dei federati sembra consegnare a questo tempo: che fare, quando tutto, anche il nome che abbiamo dato alle cose, e alle nostre pratiche di rivolta, sembra perduto?

Lo storico Paolo Viola ha messo in evidenza questo "luogo vuoto" seguito allo scoppio rivoluzionario, nel momento in cui lo spettro della sovranità si agita tra le masse in fermento del popolo parigino, laddove il sentimento della vendetta si manifesta senza controllo, e il tentativo dell'Assemblea Nazionale di mantenere ferma la rappresentanza della stessa sovranità dentro le procedure del diritto – siamo negli anni della Rivoluzione francese – appare votata all'impotenza:

Le giornate di ottobre avevano rafforzato la rivoluzione in un momento difficile e rinsaldato l'alleanza fra Assemblea nazionale e masse popolari. Tutto ciò è ben noto e ampiamente documentato. Esse però avevano anche accelerato la trasformazione e lo spostamento della sovranità, e d'altra parte avevano posto il problema di una

²⁰ «Journal officiel de la Commune de Paris», 26 mars 1871 (trad. mia).

²¹ Cfr. M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?* in *Dits et écrits*, édd. D. Defert e F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001, vol. II, pp. 1498-1507. Da sottolineare il seguente passaggio: «Ciò che costituisce l'evento dal valore rammemorativo, dimostrativo, e predittivo, non è il dramma rivoluzionario in sé, non sono le prodezze rivoluzionarie [ma] la maniera con cui la rivoluzione produce spettacolo, la maniera con cui la rivoluzione è accolta dagli spettatori che non vi prendono parte, ma che la osservano», p. 1503 (trad. mia).

violenza popolare ingiusta, che, a sua volta, rimandava ancora alla stessa regalità, alla sua legittimità, alla sua giustizia, e poneva la questione di un diverso ulteriore trasferimento della sovranità nazionale agli organi dello stato capaci di assicurare la normalità della convivenza civile²².

Le elezioni del 26 marzo 1871, che danno vita alla breve storia della Comune di Parigi, proclamata poi due giorni dopo in Place de l'Hotel de Ville, costituiscono per questo – dentro la memoria culturale rivoluzionaria e per un'archeologia della gloria – un atto cruciale che non può essere sottovalutato. La Comune afferma una linea di rappresentazione della sovranità popolare secondo procedure che legano gli eletti ai singoli rioni della città, e, dall'altro lato, sostituisce la formula di rappresentazione della sovranità "nazionale" con quella di una rappresentanza "federativa" tra municipi cittadini.

Questo duplice processo, come abbiamo tentato di chiarire, mette in questione – grazie allo statuto assembleare/municipale delle nuove istituzioni – proprio il "vuoto" lasciato dall'ultimo sovrano, il popolo-nazione. La figura del "proletariato" finirà con l'incarnare nuovamente, ideologicamente, le vesti gloriose del popolo sovrano, lasciando da parte quelle dell'assemblea sovrana. Si tratta, per quanti raccolgono oggi l'eredità della Comune, di scegliere se ricollocare nuovamente quelle vesti su altri soggetti e altre istituzioni, oppure, seguendo la "disposizione" del 1871, di disperderle dentro nuove assemblee, ritrovando in esse quell'antica forma di luce che negli stracci rossi della Comune si sono opposti alla gloria di ogni sovrano.

GIANFRANCO FERRARO

²² P. Viola, *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella Rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989, p. 20.

MANIFESTO DEL COMITATO
DEI VENTI ARRONDISSEMENTS¹

Parigi, con la rivoluzione del 18 marzo, con lo sforzo spontaneo e coraggioso della sua Guardia nazionale, ha riconquistato la sua autonomia, cioè il diritto di organizzare la sua forza pubblica, la sua polizia e la sua amministrazione finanziaria.

All'indomani della disfatta sanguinosa e disastrosa che la Francia ha appena subito, come castigo di settant'anni di impero, di monarchia, di reazione clericale, parlamentare, autoritaria e centralizzatrice, la nostra patria si risollewa, risuscita, comincia una vita nuova e riprende la tradizione delle antiche comuni e della Rivoluzione francese, che le ha dato la vittoria, meritato il rispetto e la simpatia delle nazioni nel passato e che le darà l'indipendenza, il rispetto, la gloria pacifica e l'amore dei popoli nel futuro.

Mai momento è stato piú solenne. Questa rivoluzione che i nostri padri hanno cominciato e che noi completiamo, perseguita attraverso i secoli con tanta abnegazione ed eroismo dagli artigiani del Medio Evo, dai borghesi del Rinascimento, dai combattenti del 1789, che è costata la vita a tanti eroi gloriosi e oscuri, si sta realizzando senza lotta sanguinosa, con la sola potenza della volontà popolare che si pronuncerà sovranamente deponendo la propria scheda nell'urna.

Per assicurare il trionfo dell'idea rivoluzionaria e comunale della quale noi perseguiamo il pacifico compimento, è importante determinarne i principi generali e formularne il programma che i vostri mandatari dovranno realizzare e difendere.

La Comune è la base di ogni stato politico, come la famiglia è l'embrione delle società.

Essa deve essere autonoma, cioè governarsi e amministrarsi da sola, seguendo la sua inclinazione particolare, le sue tradizioni, i suoi bisogni, esi-

¹ Questo programma, secondo Dubreuilh, aveva un marchio chiaramente proudhoniano e rifletteva le tendenze federaliste che si sarebbero espresse all'interno della Comune, in opposizione al punto di vista centralista dei giacobini e dei blanquisti. Il manifesto viene diffuso in occasione delle elezioni del marzo 1871. Secondo Vaillant, il Comitato dei venti arrondissements era superiore per «unità di pensiero e d'azione» e per «energia» agli altri organi direttivi della Comune. Traduzione italiana di Maristella Basso, *I giornali della Comune*, a cura di Mariuccia Salvati, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 139 ss.

stere come persona morale, conservando nel gruppo politico, nazionale ed etnico, tutta la sua libertà, il suo proprio carattere, la sua sovranità completa come l'individuo in mezzo alla città.

Per assicurarsi il più ampio sviluppo economico, l'indipendenza e la sicurezza nazionale e territoriale, essa può e deve associarsi, cioè federarsi con tutte le altre comuni o associazioni di comuni che compongono la nazione. Essa può giungere a tale decisione secondo le affinità di razza, la lingua, la situazione geografica, la comunanza di ricordi, di relazioni e di Interessi.

L'autonomia della Comune garantisce la libertà al cittadino, l'ordine alla città e la federazione di tutte le comuni aumenta, attraverso la reciprocità, la forza, la ricchezza, gli sbocchi e le risorse di ciascuna di esse, facendola profittare degli sforzi di tutte.

È questa idea comunale perseguita dal dodicesimo secolo, confermata dalla morale, dal diritto, dalla scienza, che ha appena trionfato il 18 marzo 1871.

Essa implica come forma politica la Repubblica, la sola compatibile con la libertà e la sovranità popolare.

La più completa libertà di parlare, di scrivere, di riunirsi e di associarsi.

Il rispetto dell'individuo e l'inviolabilità del suo pensiero.

La sovranità del suffragio universale, che resta sempre padrone di se stesso, e può convocarsi e manifestarsi in qualsiasi momento. Il principio dell'elezione legato a tutti i funzionari o magistrati.

La responsabilità dei mandatari e, di conseguenza, la loro revocabilità permanente.

Il mandato imperativo, che precisa e limita il potere e la missione del mandatario.

Per quello che concerne Parigi questo mandato può essere così definito:

Riorganizzazione immediata dei distretti della città, a seconda della situazione industriale e commerciale di ciascun quartiere.

Autonomia della Guardia nazionale, formata da tutti gli elettori, che nomina tutti i suoi capi e il suo stato maggiore generale, conserva l'organizzazione civile e federativa, rappresentata dal Comitato centrale, e alla quale la rivoluzione del 18 marzo deve il suo trionfo.

Soppressione della prefettura di polizia. Sorveglianza della città esercitata dalla Guardia nazionale posta agli ordini della Comune.

Soppressione, quanto a Parigi, dell'esercito permanente, tanto pericoloso per la libertà civica, quanto oneroso per l'economia.

Organizzazione finanziaria che permetta alla città di Parigi di disporre all'interno e liberamente del suo bilancio, contribuendo per la sua parte alle spese generali e ai servizi pubblici, e che ripartisca, secondo diritto ed equità, i carichi del contribuente in base ai servizi ricevuti.

Soppressione di ogni sovvenzione che favorisca i culti, i teatri o la stampa.

Diffusione dell'insegnamento laico integrale, professionale, che concilia la libertà di coscienza, gli interessi, i diritti del bambino con i diritti e la libertà del padre di famiglia.

Apertura immediata di una vasta inchiesta, che stabilisca la responsabilità incombente sugli uomini pubblici nei disastri che hanno appena prostrato la Francia; che precisi la situazione finanziaria, commerciale, industriale e sociale della città, il capitale e le forze di cui dispone, le risorse di cui gode, e fornisca gli elementi di una liquidazione generale e amichevole necessaria al saldo degli arretrati e alla ricostituzione del credito.

Organizzazione di un sistema di assicurazione comunale contro tutti i rischi sociali, ivi compresi la disoccupazione e il fallimento.

Ricerca incessante e assidua dei mezzi piú idonei a fornire al produttore il capitale, lo strumento di lavoro, gli sbocchi e il credito, al fine di finirla per sempre con lo stato di salariato e l'orribile pauperismo, al fine di evitare per sempre il ritorno delle rivendicazioni sanguinose e delle guerre civili, che ne sono le fatali conseguenze.

Tale è il mandato che noi diamo e che vi domandiamo, cittadini, di dare ai vostri eletti. Se essi lo adempiono come devono, con intelligenza e fedeltà, Parigi sarà diventata, attraverso la rivoluzione radiosa e fraterna del 18 marzo, la città piú felice e piú libera fra tutte le città, non solamente la capitale della Francia, ma la capitale del mondo.

Sta a voi, cittadini, compiere pacificamente, con la fierezza e la calma della sovranità, l'atto che sarà forse il piú grande che deve vedere il secolo e che avrà visto la storia, andando a deporre nell'urna la vostra scheda di voto, che affermerà la vostra capacità, la vostra idea, la vostra forza.

Per, e come delegazione, del Comitato dei venti *arrondissements*: *Pierre Denis, Dupas, Lefrançais, Edouard Roullier, Jules Vallès*.

«Le Cri du Peuple», n. 26, 27 marzo.

APPENDICE II

DICHIARAZIONE AL POPOLO FRANCESE¹

Parigi, 19 aprile 1871

Nel conflitto doloroso e terribile che impone ancora una volta a Parigi gli orrori dell'assedio e del bombardamento, che fa scorrere il sangue francese, che fa morire i nostri fratelli, le nostre donne, i nostri bambini schiacciati sotto gli obici e la mitraglia, è necessario che l'opinione pubblica non sia divisa, che la coscienza nazionale non sia turbata.

Bisogna che Parigi e tutto il paese sappiano qual è la natura, la ragione, il fine della Rivoluzione che si compie. È giusto infine che la responsabilità dei lutti, delle sofferenze e delle disgrazie di cui siamo le vittime, ricadano su coloro che, dopo aver tradito la Francia e consegnato Parigi allo straniero, perseguono con una cieca e crudele ostinazione la rovina della grande Città, al fine di seppellire, nel disastro della Repubblica e delle Libertà, la doppia testimonianza del loro tradimento e del loro delitto.

La Comune ha il dovere di affermare e di determinare le aspirazioni e i desideri della popolazione di Parigi; di precisare il carattere del movimento del 18 marzo, incompreso, misconosciuto e calunniato dagli uomini politici che risiedono a Versailles.

Anche questa volta Parigi lavora e soffre per la Francia intera, di cui prepara, con le sue battaglie e i suoi sacrifici, la rigenerazione intellettuale, morale, amministrativa ed economica, la gloria e la prosperità.

Che cosa domanda?

Il riconoscimento e il consolidamento della Repubblica, sola forma di governo compatibile con i diritti del popolo e lo sviluppo regolare e libero della società.

L'autonomia assoluta della Comune estesa a tutte le località della Francia che assicuri a ciascuna l'integrità dei propri diritti, e a ogni francese il pieno esercizio delle proprie facoltà e delle proprie abitudini, come uomo, cittadino e lavoratore.

L'autonomia della Comune non avrà per limiti che il diritto di autonomia uguale per tutte le altre Comuni aderenti al contratto, la cui associazione deve assicurare l'Unità della Francia.

¹ Traduzione italiana di Maristella Basso, *I giornali della Comune*, a cura di Mariuccia Salvati, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 291 ss.

I diritti inerenti alla Comune sono:

Il voto del bilancio comunale, entrate e spese; la fissazione e la ripartizione delle imposte, la direzione dei servizi locali, l'organizzazione della magistratura, della polizia interna e dell'insegnamento, la amministrazione dei beni appartenenti alla Comune.

La scelta per elezione o concorso, con la responsabilità e il diritto permanente di controllo e di revoca, dei magistrati o funzionari comunali di ogni ordine.

La garanzia assoluta della libertà individuale, della libertà di coscienza e della libertà di lavoro.

L'intervento permanente dei cittadini negli affari comunali attraverso la libera manifestazione delle loro idee, la libera difesa dei loro interessi: garanzie date a queste manifestazioni dalla Comune, sola incaricata di sorvegliare e di assicurare il libero e giusto esercizio del diritto di riunione e di pubblicità.

L'organizzazione della difesa urbana e della Guardia nazionale, che elegge i suoi capi, e provvede da sola al mantenimento dell'ordine nella città.

Parigi non vuole niente di più a titolo di garanzie locali, a condizione, beninteso, di ritrovare nella grande amministrazione centrale, delegazione delle Comuni federate, la realizzazione e la pratica degli stessi principi.

Ma grazie alla sua autonomia, profittando della sua libertà d'azione, Parigi si riserva di operare come meglio crederà in casa propria le riforme amministrative ed economiche che la sua popolazione reclama, di creare delle istituzioni atte a sviluppare e propagare l'istruzione, la produzione, lo scambio e il credito, a universalizzare il potere e la proprietà, seguendo le necessità del momento, i desideri degli interessati e i dati forniti dall'esperienza.

I nostri nemici si ingannano o ingannano il paese, quando accusano Parigi di voler imporre la sua volontà o la sua supremazia al resto della nazione, e di aspirare a una dittatura che sarebbe un vero attentato contro l'indipendenza e la sovranità delle altre comuni.

Si ingannano o ingannano il paese quando accusano Parigi di perseguire la distruzione dell'unità francese costituita dalla Rivoluzione tra le acclamazioni dei nostri padri, accorsi alla festa della Federazione da tutti i punti della vecchia Francia.

L'unità, come ci è stata imposta fino ad oggi dall'Impero, la monarchia e il parlamentarismo, non è che la centralizzazione dispotica inintelligente, arbitraria o onerosa.

L'unità politica, come la vuole Parigi, è l'associazione volontaria di tutte le iniziative locali, il concorso spontaneo e libero di tutte le energie individuali in vista di un fine comune, il benessere, la libertà e la sicurezza di tutti.

La Rivoluzione comunale, cominciata dall'iniziativa popolare del 18 marzo, inaugura un'era nuova di politica sperimentale, positiva, scientifica.

È la fine del vecchio mondo governativo e clericale, del militarismo, del funzionarismo, dello sfruttamento, dell'agiotaggio, dei monopoli, dei pri-

vilegi, ai quali il proletariato deve la sua schiavitù, la patria le sue disgrazie e i suoi disastri.

Che questa cara e grande patria, ingannata dalle menzogne e dalle calunnie, si rassicuri dunque!

La lotta intrapresa fra Parigi e Versailles è di quelle che non possono terminare con dei compromessi illusori; l'esito non può essere incerto.

La vittoria, perseguita con un'indomabile energia dalla Guardia nazionale, resterà all'idea e al diritto.

Noi ci appelliamo alla Francia.

Resasi conto che Parigi in armi possiede tanta calma quanto coraggio; che sostiene l'ordine con tanta energia quanto entusiasmo; che si sacrifica con tanta ragione quanto eroismo; che non resta armata che per dedizione alla libertà e alla gloria di tutti: la Francia faccia cessare questo sanguinoso conflitto!

Tocca alla Francia disarmare Versailles, con la manifestazione solenne della sua irresistibile volontà.

Chiamata a beneficiare delle nostre conquiste, si dichiari solidale coi nostri sforzi; sia nostra alleata in questa battaglia, che non può finire che con il trionfo dell'idea comunale o con la rovina di Parigi!

Quanto a noi, cittadini di Parigi, abbiamo la missione di portare a termine la Rivoluzione moderna, la più ampia e la più feconda di tutte quelle che hanno illuminato la storia.

Abbiamo il dovere di lottare e di vincere.

La Comune di Parigi, «Journal Officiel», n. 110, 20 aprile.

APPENDICE III

VERSI DAL CANTO XI DEI «PELLEGRINI DELLA SPERANZA»¹

Ma quando giungemmo a Parigi e fummo all'aperto nella strada e nel sole
Fu strano vedere i volti che i nostri occhi stupiti incontrarono;
Quale gioia e pace e piacere! Questo popolo era lieto, lo capimmo,
ma non ne sapevamo il perché e la ragione; e noi che appena avevamo attraversato
il paese sconfitto e prostrato, e lí a Saint-Denis, poco prima
avevamo visto i soldati tedeschi, e udito le loro trombe squillare,
e il tamburo ed il piffero risuonare in cadenza nel fresco mattino,
noi qui vedemmo gioioso il popolo che essi avevano reso disperato!
Infine da un edificio di grigia pietra vedemmo sventolare una grande bandiera,
d'un solo colore, rossa e solenne contro l'azzurro cielo primaverile,
e ci fermammo e ci volgemo a guardarci e mentre ci fissavamo l'un l'altro,
la speranza della città ci avvolse di gioia e di grande stupore.

Come in sogno ci lavammo e mangiammo, e in tutti i dettagli,
spesso detti e in molti modi, riandammo a tutta la storia di ieri:
come mentre lí a Londra eravamo invischiati nel groviglio dei nostri problemi,
ed io, per mia parte, lasciate lo dica, quasi a un passo dalla disperazione,
a Parigi era giunto il piú grande dei giorni; perché l'attacco del nano infame
per ridurre Parigi alla follia e alla resa, era stato respinto e la cupa spada spezzata;
non c'erano piú nemici e buffoni in città, e Parigi era libera;
com'è lei in questa mattina, domani sarà tutta la Francia.

Porgemmo ascolto e i nostri cuori dicevano «Tra breve tutta la terra» –
e finalmente in quel gran giorno io capii ciò che rende degna la vita;
perché vidi ciò che pochi hanno visto, un popolo dal cuore felice.
Allora seppi infine davvero che la nostra parola del giorno a venire,
che tante volte avevo predicato in dolore ed affanno, e quasi non sapevo
se era solo disperazione del presente o speranza del giorno atteso -
voglio dire che io ora lo vedevo reale, concreto e vicino.

WILLIAM MORRIS

¹ W. Morris, *I pellegrini della speranza*, Napoli, Liguori, 1983, trad. it. di M. Lima, qui modificata in qualche punto da M. Pezzella a partire dal testo originale.

APPENDICE IV

PROGETTO DI FEDERAZIONE INTERNAZIONALE (1864)¹

(k) La base di tutta l'organizzazione politica di un paese dev'essere *il comune assolutamente autonomo rappresentato sempre dalla maggioranza dei suffragi di tutti gli abitanti uomini e donne a titolo eguale – (maggioresni)*. Nessun potere ha il diritto d'immischiarsi nella sua vita, nei suoi atti e nella sua amministrazione interni. Esso nomina e destituisce per elezione tutti i funzionari: amministratori e giudici, e amministra senza controllo i beni comunali e le sue finanze. Ogni comune avrà il diritto incontestabile di creare indipendentemente da ogni sanzione superiore la sua propria legislazione e la sua propria costituzione. – Ma per entrare nella federazione provinciale e per fare parte integrante di una provincia, esso dovrà assolutamente conformare la sua carta particolare ai principi fondamentali della costituzione provinciale e farla approvare dal parlamento di questa provincia. Esso dovrà anche sottomettersi ai giudizi del tribunale provinciale e alle misure che, dopo essere state approvate dal voto del parlamento provinciale, saranno ad esso ordinate dal governo della provincia. In caso contrario, esso sarà escluso dalla solidarietà, dalla garanzia e dalla comunità, fuori della legge provinciale.

1) *La provincia non dev'essere nient'altro che una federazione libera di comuni autonomi*. Il parlamento provinciale può comprendere una camera unica, composta dai rappresentanti di tutti i comuni, oppure da due camere, di cui una comprenderebbe i rappresentanti dei comuni, l'altra i rappresentanti della popolazione provinciale intera, indipendentemente dai comuni. – *Il parlamento provinciale, senza ingerirsi in alcun modo nell'amministrazione interna dei comuni, dovrà stabilire i principi fondamentali che dovranno costituire la carta provinciale e dovranno essere obbligatori per tutti i comuni che vorranno partecipare al partito [Leggi: parlamento?] provinciale.*

¹ «Bakunin non ha partecipato personalmente all'insurrezione di Parigi, ma la Comune deve molto al suo pensiero. I membri più attivi del Comitato dei venti *arrondissements*, e poi del Comitato centrale della Guardia nazionale, E. Varlin, Benoit Malon, J.-L. Pindy, erano bakuniniani convinti. Tra i repubblicani giacobini, molti avevano adottato le idee federaliste di Bakunin», (C. Rihs). Il testo è stato pubblicato da Max Nettlau, *The life of Michaël Bakounine, Michaël Bakunin, Eine Biographie*, London 1896-1898, vol. 1, pp. 225-227. La traduzione del testo (ripreso da C. Rihs, *La Commune de Paris 1871*, Paris, Seuil, 1973, p. 328 ss.) è di Mario Pezzella.

Questi principi che formano l'oggetto stesso di questo catechismo si trovano ricapitolati nell'articolo II. Prendendo per base questi principi, il parlamento legifererà sulla legislazione provinciale sia in rapporto ai doveri e ai diritti rispettivi degli individui, delle associazioni e dei comuni, sia alle sanzioni che dovranno essere imposte a ciascuno in caso di infrazione delle leggi da esso stabilite, lasciando ovunque alle legislazioni comunali il diritto di divergere dalla legislazione provinciale su punti secondari, mai su quelli fondamentali; tendendo all'unità reale, vivente, non all'uniformità, e confidando – per formare un'unità ancora più stretta – nell'esperienza, nel tempo, nello sviluppo della vita in comune, nelle convinzioni e necessità proprie dei comuni, in una parola nella libertà, e mai nella pressione e violenza del potere provinciale, perché perfino la verità e la giustizia – se imposte con la violenza – divengono iniquità e menzogna.

Il parlamento provinciale stabilirà la *carta costitutiva della federazione dei comuni*, i loro diritti e i loro doveri rispettivi, così come i loro doveri e diritti indivisi dal parlamento, dal tribunale e dal governo provinciale. Voterà tutte le leggi, disposizioni e misure richieste dai bisogni dell'intera provincia o da risoluzioni del parlamento nazionale, senza perdere mai di vista l'autonomia provinciale e l'autonomia dei comuni. Senza mai ingerirsi nell'amministrazione interna dei comuni, stabilirà la parte dovuta da ognuno di essi, sia nelle tasse nazionali, sia nelle tasse provinciali. Questa parte sarà divisa dal comune stesso tra tutti i suoi abitanti validi e maggiorenni. Il parlamento provinciale controllerà infine tutti gli atti, approverà o respingerà tutte le proposte del *governo* provinciale, che sarà ovviamente sempre elettivo. Il *tribunale provinciale*, sempre elettivo, giudicherà senza appello tutte le cause tra individui e comuni, tra associazioni e comuni, tra comune e comune, e in prima istanza tutte le cause tra il comune e il governo o parlamento della provincia.

(m) *La nazione dev'essere nient'altro che una federazione di province autonome. Il parlamento nazionale* è composto o da una sola camera composta dai rappresentanti di tutte le province, o da due camere, di cui una comprenderebbe i rappresentanti delle province, l'altra i rappresentanti dell'intero popolo nazionale, indipendentemente dalle province. *Il parlamento nazionale*, senza ingerirsi in alcun modo nella vita politica interna delle province, dovrà stabilire i *principi fondamentali* che dovranno costituire la *carta nazionale* e saranno obbligatori per tutte le province che vorranno partecipare al patto nazionale. Questi principi sono riassunti nell'articolo II. Prendendoli come base, *il parlamento nazionale* stabilirà *il codice nazionale*, lasciando ai codici provinciali il diritto di divergerne su punti secondari, mai sulla base stessa. Esso stabilirà la *carta costitutiva della federazione delle province*; voterà tutte le leggi, disposizioni e misure che saranno rese necessarie dai bisogni della nazione intera, stabilirà le imposte nazionali e le ripartirà tra le province, lasciando ad esse la cura di ripartirle tra i comuni rispettivi; controllerà infine tutti gli atti, adotterà o respingerà le proposte del *governo esecutivo nazionale*

che sarà sempre elettivo e a termine. Formerà le alleanze nazionali, farà la pace e la guerra, e solo esso avrà il diritto di ordinare per un tempo sempre determinato la formazione di un esercito nazionale. Il governo non sarà che l'esecutore delle sue volontà. Il *tribunale nazionale* giudicherà senza appello tutte le cause degli individui, delle associazioni, dei comuni contro la provincia, così come tutti i dibattimenti fra province. Nella causa tra le province e lo Stato, che saranno ugualmente sottoposte al suo giudizio, le province potranno appellarsi al *tribunale internazionale*, quando sarà costituito.

(n) La *federazione internazionale* comprenderà tutte le nazioni che si saranno unite sulle basi più sopra e più sotto definite. È probabile e auspicabile che quando suonerà di nuovo l'ora della grande rivoluzione, tutte le nazioni che seguiranno la bandiera dell'emancipazione popolare, si daranno la mano per un'alleanza costante e serrata contro le coalizioni dei paesi che si metteranno agli ordini della reazione. Questa alleanza dovrà dapprima formare una federazione ristretta, quasi il germe della *federazione universale dei popoli* che in avvenire dovrà abbracciare tutta la terra. La federazione dei popoli rivoluzionari con un parlamento, un tribunale e un comitato direttivo di internazionali, sarà fondata naturalmente sui principi stessi della rivoluzione. Applicati alla politica internazionale, questi principi sono:

1) Ogni paese, ogni nazione, ogni popolo, piccolo o grande, debole o forte, ogni regione, ogni provincia, ogni comune, hanno il diritto assoluto di disporre della propria sorte; di determinare la propria esistenza, di scegliere le loro alleanze, di unirsi e di separarsi, secondo le loro volontà e bisogni, senza alcun riguardo per i cosiddetti diritti storici e per le necessità politiche, commerciali o strategiche degli Stati. L'unione delle parti in un tutto, per essere vera, feconda e forte, deve essere assolutamente libera. Essa deve unicamente risultare dalle necessità locali interne e dall'attrazione naturale delle parti – attrazione e necessità, di cui le parti sono unici giudici.

2) Abolizione assoluta del sedicente diritto storico e dell'orribile diritto di conquista, in quanto contrari al principio della libertà.

3) Negazione assoluta della politica di espansione, di gloria e di potenza dello Stato: politica che –facendo di ogni paese una fortezza che esclude dal suo seno tutto il resto dell'umanità- lo costringe per così dire a considerarsi come l'umanità tutta intera, a bastare assolutamente a se stesso, a organizzarsi in se stesso come un mondo indipendente da ogni umana solidarietà e a riporre la propria prosperità e la propria gloria nel male che farà ad altre nazioni. Un paese conquistatore è necessariamente un paese schiavo al suo interno.

4) La gloria e la grandezza di una nazione consistono unicamente nello sviluppo della sua umanità. La sua forza, la sua unità, la potenza della sua vitalità interna si misurano unicamente sul suo grado di libertà. Prendendo la libertà per base si arriva necessariamente all'unione; ma dall'unità si arriva difficilmente, e forse mai, alla libertà. E se ci si arriva, sarà a detrimento di una unità che è stata fatta al di fuori della libertà.

5) La prosperità e la libertà delle nazioni come degli individui, sono assolutamente solidali, dunque: libertà assoluta di commercio, di transazione e di comunicazione fra tutti i paesi federati. Abolizione delle frontiere, dei passaporti e delle dogane. Ogni cittadino di un paese federato deve godere di tutti i diritti civili e deve poter acquisire facilmente il titolo di cittadino e tutti i diritti politici in tutti gli altri paesi appartenenti alla stessa federazione.

6) La libertà di tutti, individui e corpi collettivi, essendo solidale, nessuna nazione, nessuna provincia, nessun comune e associazione possono essere oppressi senza che lo siano anche tutti gli altri e senza che anch'essi si sentano minacciati nella loro libertà. Uno per tutti e tutti per uno, questa è la regola sacra e fondamentale della *federazione internazionale*.

7) Nessuno dei paesi federati potrà conservare un esercito permanente, o istituzioni che separino il soldato dal cittadino. L'esercito permanente e il mestiere di soldato – cause di rovina, di corruzione, di abbruttimento e di tirannia all'interno – sono anche una riserva contro la prosperità e l'indipendenza di tutti gli altri paesi. Ogni cittadino valido deve, se necessario, divenire soldato per la difesa dei suoi focolari e della libertà. L'armamento nazionale dev'essere organizzato in ogni paese per comune e per provincia, più o meno come negli Stati Uniti d'America e in Svizzera.

8) *Il parlamento internazionale*, composto o da una sola camera comprendente i rappresentanti di tutte le nazioni, o da due camere, di cui l'una comprenderebbe questi stessi rappresentanti e l'altra i rappresentanti diretti di tutta la popolazione compresa nella federazione internazionale, senza distinzione di nazionalità, il parlamento federale così composto stabilirà il patto internazionale e la *legislazione federale* che esso solo avrà il compito di sviluppare e modificare secondo i bisogni del tempo. *Il tribunale internazionale* avrà il solo compito di giudicare in ultima istanza le vertenze tra gli Stati e le loro province rispettive. Quanto alle vertenze che potessero sorgere tra due Stati federati, potranno essere giudicate in prima e in ultima istanza solo dal *parlamento internazionale*, che deciderà anche senza appello in tutte le questioni di politica comune e di guerra, in nome dell'intera federazione rivoluzionaria, contro la coalizione reazionaria.

9) Nessuno Stato federato potrà mai fare guerra a un altro Stato federato. Quando il *parlamento internazionale* avrà pronunciato il suo giudizio, lo Stato condannato dovrà accettarlo. In caso contrario, tutti gli altri Stati della federazione dovranno interrompere i loro rapporti con esso, porlo al di fuori della legge federale, della solidarietà e della comunità federale e in caso di attacco da parte sua armarsi solidariamente contro di esso.

10) Tutti gli Stati che fanno parte della federazione rivoluzionaria dovranno prendere parte attiva a ogni guerra che uno di essi facesse a uno Stato non federato – ogni Stato federato prima di dichiararla deve avvertirne il parlamento internazionale e non dichiararla se non nel caso che quest'ultimo ritenga che c'è una ragione sufficiente di guerra. Se così decide, il di-

rettorio esecutivo federale prenderà le parti dello stato offeso e domanderà allo Stato aggressore straniero, a nome di tutte le federazioni rivoluzionarie, una pronta riparazione. Se al contrario il parlamento giudica che non c'è stata aggressione né offesa reale, consiglierà allo Stato che si ritiene offeso di non cominciare la guerra, avvertendolo che se la comincia dovrà condurla da solo.

11) È auspicabile che col tempo gli Stati federali rinunciando al lusso rovinoso di rappresentanze particolari, si contenteranno di una rappresentanza diplomatica federale.

12) La *federazione internazionale rivoluzionaria ristretta* sarà sempre aperta ai popoli che vorranno entrarvi più tardi, sulla base dei principi e della solidarietà militante e attiva della rivoluzione prima e più oltre descritta, – ma senza mai fare a nessuno la minima concessione sui principi. Di conseguenza potranno essere accolti nella federazione solo i popoli che avranno accettato tutti i principi riassunti nell'articolo II.

MICHAIL BAKUNIN

GLI AUTORI

MARC BERDET, attualmente vive in Sud America dove sta conducendo le sue ricerche post-dottorali. Ha discusso una tesi di dottorato sul pensiero di Walter Benjamin presso l'Università di Paris 1-Panthéon Sorbonne (2003-2009) e in seguito ha vinto una borsa Marie Curie Fellow in Germania, presso l'Università di Potsdam (2010-2013). Ha pubblicato: *Fantasmagories du capital. L'invention de la ville-marchandise* (Paris, La Découverte coll. Zones, 2013); *Walter Benjamin. La passion dialectique* (Paris, Armand Colin, 2014); (con Thomas Ebke) *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung. Vermessungen der Gegenwart im Ausgang von Walter Benjamin und Louis Althusser* (Berlin, Xenomoi Verlag, 2014); *Le chiffonnier de Paris. Walter Benjamin et les fantasmagories*, (Paris, Vrin, coll. Matière étrangère, 2015). È attualmente «chief-editor» del sito <http://anthropologicalmaterialism.hypotheses.org> e della rivista di ricerca sociale «Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research».

FRANCESCO BIAGI (Treviso, 1986), è dottore di ricerca in «Scienze Politiche e Sociali» (curriculum «Storia, sociologia e cultura politica») con una tesi di dottorato dal titolo *Henri Lefebvre. Una tetralogia dello spazio* di prossima pubblicazione. Scrive e si occupa di filosofia politica e studi urbani; in particolare, si sta dedicando alla riscoperta del pensiero di Henri Lefebvre. Attualmente è *research fellow* presso l'Hannah Arendt Center di Verona e borsista di ricerca presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli. Con Gianfranco Ferraro ha curato per «Il Ponte» il monografico *Populismo, democrazia, insorgenze. Forme contemporanee del politico* (agosto-settembre 2016).

MASSIMO CAPPITTI, insegnante. Fa parte del Centro Studi Franco Fortini di Siena. Ha pubblicato per l'editrice Zona *Pensare dal limite. Contributi di teoria critica e Filosofia dell'unificazione e teoria della soggettività in Hegel e Holderlin*. Inoltre ha curato per Bfs Edizioni Pisa *La rivoluzione russa* di Rosa Luxemburg.

FEDERICA CASTELLI, è assegnista di ricerca in Filosofia Politica presso l'Università Roma Tre, dove, inoltre, collabora con il Master «Studi e Politiche di Genere». È redattrice di DWF –«Donnawomanfemme», rivista storica del femminismo romano e di IAPh Italia, sezione italiana dell'Associazione internazionale delle filosofe, per cui ha curato, assieme a Chiara Belingardi, il volume *Città. Politiche dello spazio urbano* (2016) e il ciclo di seminari «Lineamenti teorico-politici di femminismi, genere, differenze», presso l'Università Roma Tre. È autrice di *Corpi in Rivolta. Spazi urbani, conflitti e nuove forme della politica* (Milano, Mimesis, 2015) e di *Il pensiero politico di Nicole Loraux* (Roma, IAPh Italia, 2016).

MAURO FARNESI CAMELLONE, ricercatore in filosofia politica, insegna Filosofia delle scienze sociali e *Decolonial strategies* presso il Dipartimento di Scienze politiche, giuridiche e studi internazionali dell'Università degli studi di Padova. Membro del comitato di redazione della rivista «Filosofia Politica», membro del comitato scientifico della collana Straussiana (ed. Ets, Pisa) e membro del comitato organizzativo della *European Hobbes Society*. Autore di diversi saggi dedicati allo statuto epistemico della filosofia politica, apparsi in Italia e all'estero, e di diversi volumi dedicati al pensiero di Thomas Hobbes, Leo Strauss e Ernst Bloch.

SIMONA DE SIMONI, ha conseguito il dottorato di ricerca in filosofia all'Università di Torino e all'Università di Paris X discutendo una tesi su Henri Lefebvre. Successivamente ha svolto attività di ricerca nell'ambito del programma SIR «Governing the Smart City» diretto dall'Università di Cagliari e, attualmente, lavora presso il *Centre de Recherche et Innovation* di Parigi dove svolge attività di ricerca sul tema del cosiddetto *digital urbanism*. Accanto all'attività di ricerca, svolge attività didattica presso il Corso di Teoria Critica della Società dell'Università di Milano Bicocca dove tiene un corso dedicato al femminismo contemporaneo.

GIANFRANCO FERRARO, vive a Lisbona, dove svolge attività di ricerca post-dottorale presso l'Istituto de Filosofia della Fcsh-Universidade Nova de Lisboa. Tra i suoi principali interessi di ricerca la questione della secolarizzazione e la genealogia del nichilismo occidentale. Ha scritto diversi saggi relativi alla storia delle pratiche democratiche e su classici del pensiero come Friedrich Nietzsche, Max Weber, Fernando Pessoa, Michel Foucault. Su quest'ultimo, in particolare, sta editando il volume collettivo *The Late Foucault. Ethical and Political Questions*. Con Francesco Biagi ha curato per «Il Ponte» il monografico *Populismo, democrazia, insorgenze. Forme contemporanee del politico* (agosto-settembre 2016).

JORDI CARMONA HURTADO (Elx, 1979), è dottore in filosofia nell'Università di Parigi VIII e all'Università Autonoma di Madrid, dal 2014 è professore di Filosofia Moderna, specializzato in Estetica, nell'Università Federale di Campinagrande in Brasile. Ha scritto un libro sulla situazione recente dei movimenti sociali che è stato pubblicato in francese nel 2015 dalla casa editrice L'Harmattan (*Hannah Arendt. Patience de l'action*), la cui versione spagnola sta per essere pubblicata prossimamente dalla casa editrice Akall con il titolo *Paciencia de la acción. Ensayo sobre la política de las assembleas*.

LEONARDO LIPPOLIS (1974), insegnante e storico dell'arte, si occupa degli intrecci tra spazio urbano, arte e movimenti rivoluzionari con particolare riferimento alle avanguardie storiche e all'esperienza situazionista. Tra le sue pubblicazioni: *Urbanismo unitario. Antologia situazionista*, Torino, Testo & Immagine, 2001, *La nuova Babilonia. Il progetto architettonico di una civiltà situazionista*, Milano, Costa & Nolan, 2007, *Viaggio al termine della città*, Milano, Eleuthera, 2009, «La rivoluzione delle avanguardie», in P.P. Poggio, *L'altronevecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. I, *Letà del comunismo sovietico. Europa 1900-1945*, Milano, Jaca Book, 2010.

ARIANNA LODESERTO, è laureata in estetica all'Università de La Sapienza, in seguito ha conseguito un dottorato internazionale in filosofia all'Université de la

Sorbonne e all'Università del Salento. Ha svolto ricerche post-dottorali in archeologia dei media, teoria delle immagini e sociologia urbana presso il *Laboratoire International de Recherches en Arts* di Paris 3, l'Ensa Malaquais e Paris 4. Insegnante e ricercatrice precaria, pratica la fotografia e il cinema documentario e scrive su alcune riviste, in rete o sulla carta.

MICHAEL LÖWY, è un sociologo e filosofo marxista francese, nato in Brasile nel 1938. È direttore di ricerca emerito presso il Cnrs francese e docente presso *l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* di Parigi. È autore di libri su Karl Marx, Che Guevara, la teologia della liberazione, Walter Benjamin, Lucien Goldmann e Franz Kafka. È autore di numerosi volumi e articoli. Ricordiamo tra quelli più recenti: *Walter Benjamin: avertissement d'incendie. Une lecture des thèses sur le concept d'histoire*, (2001); *Franz Kafka, rêveur insoumis*, (2004); *Juifs hétérodoxes. Messianisme, romantisme, utopie*, (2010); *Écosocialisme*, (2011); *La Cage d'acier: Max Weber et le marxisme wébérien*, (2013); *Affinités révolutionnaires: Nos étoiles rouges et noires*, avec Olivier Besancenot, (2014); *Le Sacré fictif. Sociologies et religion: approches littéraires*, avec Erwan Dianteill, (2017).

BERNARD NOËL (1930), è uno dei maggiori poeti francesi contemporanei, scrittore, saggista e critico d'arte divenuto celebre anche per i suoi studi sulla Comune di Parigi, tra i quali ricordiamo il famosissimo *Dictionnaire de la Commune*. Ha ricevuto in Francia il *Grand Prix national de la poésie* (1992) e il *Prix Robert Ganzo* nel 2010. Molte sue opere sono raccolte in quattro grandi volumi: *Les plumes d'Eros*, (2010); *L'outrage aux mots*, (2011); *La place de l'autre*, (2013); *La comédie intime*, (2015).

AGOSTINO PETRILLO, insegna Sociologia urbana al Politecnico di Milano. Il suo lavoro di ricerca verte su metropoli, conflitti urbani, globalizzazione, immigrazione. È collaboratore di diverse riviste, tra cui «Sociologia urbana e rurale», «Mondi Migranti», «Archivio di Studi Urbani e Regionali», «Territorio». Tra i suoi lavori: *Città in rivolta. Los Angeles, Buenos Aires, Genova*, ombrecorte, 2004; *Identità urbane in trasformazione*, Coedit, 2005; *Villaggi città megalopoli*, Carocci, 2006; *Peripheriein: pensare diversamente la periferia*, FrancoAngeli, 2013; *Sustainable Urban Development and Globalization*, Springer, 2018 (con P. Bellaviti).

MARIO PEZZELLA, ha insegnato Estetica ed Estetica del Cinema in diverse università italiane e straniere. Fa parte della direzione della rivista «Il Ponte», per la quale cura la rubrica cinematografica e collabora col «Centro per la Riforma dello Stato». Tra le sue pubblicazioni recenti: *La memoria del possibile* (Milano 2009), *Insorgenze* (Milano 2014), *Le nubi di Bor* (Arezzo 2016), *La voce minima* (Roma 2017). Insieme ad A. Tricomi ha curato il volume *I corpi del potere. Il cinema di Aleksandr Sokurov*, (Milano 2012); ha curato inoltre i numeri speciali del «Ponte»: *La Repubblica dei beni comuni* (2013) e *Gli spettri del capitale* (2014).

KRISTIN ROSS, è professoressa di Letterature comparate alla New York University. È esperta di letteratura e cultura della Francia del XIX e XX secolo. Autrice di numerosi libri tra i quali ricordiamo: *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune* (1988); *Fast Cars, Clean Bodies: Decolonization and the Reor-*

dering of French Culture (1995), per il quale ha vinto il *Critic's Choice Award* e il *Lawrence Wylie Award for French Cultural Studies* negli Stati Uniti; *May '68 and its Afterlives* (2002); *Communal Luxury: The Political Imaginary of the Paris Commune* (2015). Ha tradotto in inglese alcune opere di Jacques Rancière.

ALESSANDRO SIMONCINI, già docente a contratto di «Storia del linguaggio politico» all'Università per Stranieri di Perugia, di «Storia dei mezzi di comunicazione di massa» e di «Storia delle dottrine politiche» presso l'Università di Firenze, è dottore di ricerca in scienze storiche e insegna storia e filosofia nei licei classico e scientifico della Repubblica di San Marino. Tra le sue pubblicazioni recenti: *Governare lo sguardo. Potere, arte, cinema tra primo Novecento e ultimo capitalismo*, Roma, Aracne, 2013; *Lessico postdemocratico* (a cura di, con Salvatore Cingari), Perugia, Perugia University Press, 2016; *Essere (in)giusti con Pasolini. Salò e l'inferno dell'edonismo*, in «Storia e politica», 1, 2017; *Un neoliberale a Parigi. Walter Lippmann e gli ordoliberali*, in «Scienza & Politica», 57, 2017; «Popolo della paura e paura del popolo. Note sulla genealogia del securitarismo», in R. Bufano (a cura di), *La democrazia nel pensiero politico tra utopia e cittadinanza*, Milella, 2018.

CHIARA STENGHEL, è dottoressa di ricerca in filosofia all'Università degli Studi di Padova. Ha da poco discusso la sua tesi di dottorato *Per una filosofia del quotidiano. Pensare il cambiamento a partire dalla riflessione di Henri Lefebvre* sotto la supervisione del prof. Massimiliano Tomba. I suoi interessi di ricerca, al momento, riguardano il pensiero filosofico e sociologico di Lefebvre, concentrandosi in particolare sulla possibile attualizzazione del concetto di vita quotidiana. Da un anno a questa parte è membro della redazione della rivista online «Thomas Project».