



Pubblico e comune: un'approssimazione alla loro articolazione contemporanea

Andrea Mubi Brighenti

Recentemente, teorici e scienziati sociali si stanno interrogando intorno alla questione del «comune», nelle diverse accezioni di «mondo in comune», «patrimonio comune», «bene comune» e «beni comuni». Il conferimento del premio nobel per l'economia a Elinor Ostrom nel 2009 ha certamente contribuito a richiamare l'attenzione sul tema affascinante e complesso della "gestione" dei beni comuni e della loro efficacia in quanto modello economico rispetto sia al sistema di mercato sia all'azione dello stato¹.

In alcune riflessioni, come in quella di Antonio Negri², il comune viene esplicitamente opposto al pubblico (presumibilmente, in quanto "potere pubblico") e viene avanzata l'esigenza di un passaggio *dal* pubblico *al* comune. In contrapposizione a quest'ultima impostazione, vorrei tentare di avanzare una teorizzazione in cui pubblico e comune non siano pensati come dimensioni alternative o dicotomiche. La questione epistemologica che vorrei porre consiste precisamente nel ripensare l'articolazione di pubblico e comune in modo non dicotomico e non riduttivo. A tal fine, ritengo che una cornice spazialista e, più precisamente, territorialologica, potrebbe aiutarci a evidenziare come pubblico e comune ineriscono a *movimenti* di formazione e trasformazione delle composizioni sociali, con caratteristiche estremamente interessanti. Lo specifico contesto spaziale entro il quale propongo di discutere il problema dell'articolazione attuale del pubblico e del comune è formato dai due movimenti che già altrove ho chiamato della «urbanizzazione del territorio» da un lato e della «territorializzazione della città» dall'altro³.

Il primo movimento, quello di urbanizzazione del territorio, si riferisce alla diffusione della urbanizzazione ad aree geograficamente sempre più estese. Questo movimento ha determinato la crisi della classica dicotomia tra aree urbane e aree rurali, portando, attraverso i fenomeni della suburbanizzazione e dello *sprawl*, alla formazione di «campi urbani» e di «regioni urbane» di ampia scala. Questo movimento ci ricorda inoltre che lo spazio urbano è uno

¹ E. OSTROM, *Governing the Commons*, Cambridge 1990.

² Ad esempio, T. NEGRI - J. REVEL, *Inventer le commun des hommes*, in «Multitudes», 31/2008, pp. 5-10; M. HARDT - A. NEGRI, *Commonwealth*, Cambridge 2009.

³ A.M. BRIGHENTI, *The Publicness of Public Space. On the Public Domain*, Trento 2010.

spazio governato e amministrato⁴: governare uno spazio significa infatti predisporre le sue caratteristiche fisiche in modo da potervi inscrivere una serie di dispositivi per il governo della popolazione che su quello spazio insiste o che per esso transita. Ad esempio, in un antico stato europeo centralista quale la Francia, possiamo dire che il processo di urbanizzazione del territorio sia coinciso con un movimento centrifugo di progressiva conquista e normazione amministrativa del territorio da parte del centro politico, movimento attraverso il quale la provincia è stata progressivamente colonizzata e iscritta entro uno spazio ed entro unità di misura omogenee poste dal centro⁵. Inoltre, il territorio urbanizzato contemporaneo è in misura crescente sostenuto da ampie infrastrutture in rete, che includono i sistemi di trasporto, di telecomunicazione, di fornitura di energia e acqua, di gestione dei rifiuti, che nel loro complesso costituiscono un insieme di interconnessioni fondamentali all'urbano, in gran parte invisibili e, in effetti, visibili solo quando non funzionano a dovere o persino collassano⁶.

Il secondo movimento, la territorializzazione della città, si riferisce alla trasformazione dei classici valori della *civility* e della *urbanity*. Questi ci sono stati magistralmente descritti da autori quali Erving Goffman e Richard Sennett, i quali hanno posto la capacità – e la necessità – di interagire con stranieri biografici al centro della relazione urbana⁷. *Civility* e *urbanity* definiscono in questo senso un regime di interazione in pubblico e una corrispettiva competenza interazionale dell'«uomo pubblico». Oggi, però, di fronte all'estensiva urbanizzazione dei territori, come immaginare una nuova urbanità a venire, capace di far fronte alle condizioni spaziali contemporanee, alla “urbanistica californiana” che viene ad affermarsi un po' dappertutto, allo *sprawl* e ai nuovi processi di segregazione? Le accese discussioni sullo spazio pubblico – da alcuni visto come in pericolo a causa della sua progressiva privatizzazione e interdizione (la nostalgia dello spazio pubblico “di una volta”!), da altri invece visto come problematico perché “insicuro” (il mantra della sicurezza urbana!) – forniscono una chiara testimonianza di questo problema. Al contrario di quanto hanno sostenuto alcuni autori⁸, non dobbiamo credere che la connessione tra spazio pubblico e dimensione politica della coesistenza urbana sia oggi del tutto spezzata; ma certo il profilo di una nuova cultura della “pubbli-

⁴ M. FOUCAULT, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris 2004.

⁵ P. ALLIÈS, *L'invention du territoire*, Grenoble 1980.

⁶ S. GRAHAM - S. MARVIN, *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobilities and the Urban Condition*, London 2001; e, sul domestico e più che ventennale caso della “emergenza rifiuti” in Campania, INSUTV, *Una montagna di balle*, 2009, online: <http://www.insutv.it/blog/2009/02/23/una-montagna-di-balle-il-trailer/>

⁷ E. GOFFMAN, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, London 1971; R. SENNETT, *The Fall of Public Man*, New York 1978.

⁸ Questa ad esempio la tesi di A. AMIN, *Collective Culture and Urban Public Space*, in «City» 12/2008, pp. 5-24.



città” che sia adeguata alle territorializzazioni plurali della città contemporanea è ancora in gran parte da immaginare e, credo, ci attende come compito.

Sia l'urbano in quanto infrastrutturazione tecnica, sia la città in quanto forma amministrativa e culturale esistono al punto di convergenza e di tensione tra, da un lato, una «politica delle popolazioni» da gestire in quanto entità naturali e viventi (dunque una bio-politica) e, dall'altro lato, una «struttura dell'esperienza pubblica», che si estende a partire dai più effimeri momenti dell'apparire in pubblico sino alle pratiche più esplicitamente politiche quali quelle di entrare a far parte di una discussione, di un movimento sociale, di arene di discussione e articolazione di problemi pubblici (recentemente, la “primavera araba”, il movimento del 15 maggio spagnolo, ecc.). Vorrei inoltre ricordare che per molti autori di inizio Novecento – Simmel, Benjamin e Kracauer tra gli altri⁹ – lo shock della moderna vita metropolitana era direttamente legato all'esistenza delle *folle* che letteralmente riempivano lo spazio urbano. Quei teorici sociali erano, come noto, interessati in particolare alla vita della *grande città*, poiché il mero fatto quantitativo dell'estensione metropolitana, insieme ai suoi fattori di densità e di ritmicità della vita sociale, sollevavano pressanti questioni intorno al cosa così tanti stranieri biografici che incrociavano le loro traiettorie sui marciapiedi e nei boulevard potessero avere in comune.

Folle, mediazioni e territorializzazioni

Assistiamo oggi a una sorta di ritorno delle folle, sebbene accanto alle tradizionali folle urbane che tanto colpirono Simmel, Benjamin e Kracauer dovremmo essere pronti a riconoscere l'esistenza di nuove “folle di oggetti e di dati” informatici che oggi saturano lo spazio. In questo senso, molto utile può essere la nozione di folla, o massa (*Masse*), elaborata da Elias Canetti¹⁰. Canetti infatti ci ha consentito per primo di pensare la massa al di là di molte dicotomie classiche che hanno a lungo ingombrato la sociologia del ventesimo secolo (e forse questa è anche una delle cause della sua emarginazione dalla teoria sociale del ventesimo secolo)¹¹. Canetti ci ha liberato non solo da un'epistemologia individualista (per quello, sarebbe bastato Durkheim) ma anche da una antropocentrica, invitandoci a osservare la folla, non tanto come una somma di corpi assemblati, quanto come un preciso stato *qualitativo* di concentrazione, stato o condizione definita di un proliferare di differenze in-

⁹ D. FRISBY, *Cityscapes of Modernity: Critical Explorations*, Cambridge 2001; S. FÜZESEÉRY - P. SIMAY (edd) *Le choc des métropoles: Simmel, Kracauer, Benjamin*, Paris e Tel-Aviv 2008.

¹⁰ E. CANETTI, *Massa e Potere* (1960), Milano 1981.

¹¹ Per un'analisi più dettagliata rinvio a A.M. BRIGHENTI, *Power, Subtraction and Social Transformation. Canetti and Foucault on the Notion of Resistance*, in «Distinktion. Scandinavian Journal of Social Theory», 12/2011, pp. 57-78.

differenziate, da un lato non-identiche, dall'altro non-gerarchizzate. La condizione di folla è una condizione di *soglia*, che taglia attraverso diverse scale del modo sociale: la folla, ci ha mostrato Canetti, non esiste solo intorno all'individuo ma anche dentro di esso; inoltre non esistono solo folle umane, ma qualsiasi entità può raggiungere lo stato di folla: animali, denaro, persino i morti (curiosa convergenza con un detto di Gabriel Tarde: «ogni cosa è una società»). Gli stati di folla, per Canetti, si verificano quando una molteplicità di elementi compresenti che si riuniscono *accettano di venire toccati* dagli altri, al punto da confondersi e stabilire tra di essi un'uguaglianza radicale. Negli stati di folla, le distanze fisiche ridotte incrementano l'influenza reciproca; come scriveva Simmel, lo spazio tra le persone «si anima», e ciò è all'origine di un'ampia gamma di fenomeni peculiari, che certamente furono variamente interpretati sin dalla fine del diciannovesimo secolo attraverso le categorie (evidentemente non completamente soddisfacenti) di imitazione, contagio e viralità.

Una prospettiva canettiana risulta particolarmente adatta ad afferrare le pratiche che oggi vengono fatte rientrare nell'ambito della «produzione distribuita in rete», e soprattutto all'emergere di nuovi beni comuni che si collocano oltre quelli tradizionalmente implementati (quali le proprietà collettive fondiarie). Ad esempio, la pratica nota come *crowdsourcing*¹² ci pone di fronte a un tentativo da parte dei *corporate executives* di sfruttare il valore economico potenzialmente generato nel pullulare di azioni e reazioni di attori in rete, un'attività collettiva che si condensa in aree «spesse»: così, sostituendo impiegati e terzisti con una folla di creatori dispersi, non-professionisti e persino anonimi, le compagnie che implementano strategie di *crowdsourcing* sognano di fatto di trasformare un gratuito lavoro altrui nella propria produttività e nel proprio profitto.

Le folle contemporanee vanno comprese come entità che si collocano all'intersezione tra il doppio movimento urbano della *mediazione* da un lato e della *territorializzazione* dall'altro. Lunghi dall'essere contrapposti, infatti, la città e i media sono co-essenziali; come ci ha ricordato Kurt Iveson: «l'opposizione città/media è particolarmente infruttuosa per sviluppare una prospettiva critica su come le diverse forme di urbanizzazione e di *governance* urbana agiscono sulla formazione dei pubblici nella città»¹³. Ciò significa che il carattere *circolatorio* che definisce le mobilità urbane materiali non può mai venire del tutto dissociato dalla mediazione, vale a dire dalla mobilità immateriale. Pertanto, una «mediologia», ovvero una scienza delle mediazioni, così

¹² Come definito ad esempio da J. HOWE, *Crowdsourcing: Why the Power of the Crowd Is Driving the Future of Business*, New York 2008.

¹³ K. IVESON, *The City versus the Media? Mapping the Mobile Geographies of Public Address*, in «International Journal of Urban and Regional Research», 33/2009, pp. 241-245.



come definita ad esempio da Régis Debray¹⁴, si configura come una «logistica delle operazioni di pensiero» che mira a spiegare la trasformazione delle idee in forze sociali materiali o, nei nostri termini, l'intreccio di mediazioni e territorializzazioni.

Da un lato, il movimento di *urbanizzazione del territorio* ha come proprio prerequisito un insieme di mediazioni (ad esempio, la costruzione e il mantenimento di reti di distribuzione e circolazione) mentre, dall'altro, il movimento di *territorializzazione della città* dà forma a una urbanità basata su un tipo di pratica che Iveson ha chiamato «indirizzo a un [o in] pubblico» [*public address*], pratica che a propria volta dipende dalla disponibilità di un insieme di media (che vanno ad esempio dal muro, dove le scritte sono affisse, incise o proiettate, attraverso il libro e la stampa, fino a internet – un intero mondo della «pubblicazione», ovvero appunto di indirizzo a un pubblico). In altre parole, mediazioni e territorializzazioni urbane sono simultaneamente di tipo *socio-tecnico* e *bio-politico*: esse riguardano tanto l'instaurazione di sistemi materiali e la disposizione dei materiali specifici che li compongono, quanto la cura delle popolazioni che vi insistono, che si presentano inizialmente come folle, collettivi materiali capaci di agire e di venire agiti. Pubblicità [*publicness*] e comunaltà [*commonality*] si presentano, in questo quadro, come due dimensioni fondamentali, due cornici basilari dell'esperienza che incontriamo nei territori urbanizzati contemporanei, così come in ogni tentativo di costruire la città territoriale a venire. Lunghi dall'essere dicotomici, pubblico e comune avvengono *quasi* allo stesso tempo e nello stesso luogo. Eppure, non sono esattamente la stessa cosa. Si potrebbe immaginarli meglio come due punti di vista sulla stessa cosa; e la «piccola differenza» tra loro è precisamente quel che ritengo sia importante riuscire a concettualizzare.

Pubblicità e comunaltà

Seguendo l'analisi sviluppata da Isaac Joseph, lo spazio pubblico può essere definito in base alle sue caratteristiche di visibilità, accessibilità, circolazione, dispersione, frammentazione e deterritorializzazione¹⁵. In primo luogo, per cominciare dall'aspetto più semplice, il pubblico implica un'esperienza della visibilità: l'esperienza di essere nello sguardo degli altri. Si tratta di un'esperienza profondamente affettiva. Se da un lato essa implica certamente l'agio della «pace civile» reso possibile dalla urbanità (certo, attraverso il lavoro di una miriade di piccoli rituali così ben descritti da Goffman, che mirano

¹⁴ R. DEBRAY, *Cours de médiologie générale*, Paris 1991.

¹⁵ I. JOSEPH, *Le passant considérable. Essai sur la dispersion de l'espace public*, Paris 1984; I. JOSEPH, *La ville sans qualités*, La Tour-d'Aigues 1998.

al mantenimento delle «apparenze normali» della vita urbana), dall'altro lato, essere in pubblico è anche una dura messa alla prova, capace di generare sentimenti di vergogna e inadeguatezza. Così nella sua *Lettera al padre* Franz Kafka descriveva l'atto di uscire dalla cabina balneare in cui si era cambiato: «Quel che mi faceva stare meglio era quando tu a volte ti svestivi per primo e io potevo restare nella cabina da solo e rinviare la vergogna di mostrarmi in pubblico». La visibilità è difficile da sopportare perché gli sguardi degli altri sono forze sociali, gesti che impattano direttamente su di noi. E tuttavia, come ha finemente mostrato Goffman, il comportamento nei luoghi pubblici urbani è anche l'impresa di gestire le soglie critiche tra le persone in modo da salvaguardare ciascuno (ciascun *corpo*) in una condizione preferenziale di non-aggressione e di pace civile. Ovviamente, episodi di conflitto e di violenza possono sempre sorgere e di fatto sorgono costantemente a diversi livelli; nondimeno la cornice egemonica dell'interazione in pubblico rimane fondamentalmente basata su una relazione di tipo pacificato (da questo punto di vista, l'auto-bomba sta agli antipodi dello spazio pubblico, anche se indubbiamente il terrorismo sfrutta la visibilità del dominio pubblico attraverso la produzione di un orrore "spettacolare"). In un certo senso, si può dire che, attraverso la sua capacità di connessione e affetto, l'essere osservati costituisce il fondamento corporeo immediato della dimensione politica tutta intera.

Per quanto riguarda l'accessibilità, Joseph prendeva in considerazione questioni quali la mobilità ridotta e le barriere architettoniche. Non si tratta solo di *politically correct*, ma di un punto teoricamente rilevante, in quanto esso porta al centro dell'attenzione la dimensione materiale e corporea dello spazio pubblico, spesso negletta dai teorici della sfera pubblica. Le materialità dello spazio pubblico diventano evidenti se consideriamo ad esempio i fenomeni di circolazione. Lo spazio pubblico è uno spazio circolatorio precisamente perché consente la de-intensificazione dell'interazione sociale, trasformando l'interazione focalizzata (la conversazione e lo scambio simbolico di "alto livello") in una questione solo apparentemente più blanda di coordinazione d'azione e di gestione delle traiettorie (non andare a sbattere contro gli altri – che però, in alcune circostanze, si rivela dopotutto niente affatto così semplice), garantendo un grado essenziale di libertà di movimento agli altri passanti. Nello spazio pubblico i corpi sono in movimento e i loro "incontri" costituiscono degli eventi puntiformi che mancano completamente dello spessore che contraddistingue le interazioni all'interno di una comunità; ma ciò, va sottolineato, è precisamente quel che consente allo spazio pubblico di restare aperto a una molteplicità di soggetti eterogenei. Per questo anche lo spazio pubblico è uno spazio governato: un'istanza amministrativa di qualche tipo è incaricata o si incarica di prendersene cura, di progettare e costruire le sue forme e il suo



ammobiliamento, di mantenere le sue strutture materiali, così come di regolarlo, governando le sue popolazioni e i possibili eventi che si verificano in esso, nei luoghi puntiformi di incontro. Molto si è scritto sulle crescenti proibizioni che riguardano gli spazi pubblici urbani; ciò è vero¹⁶, ma si dimentica spesso che per avere uno spazio pubblico in buona salute non si può semplicemente pensare di allontanare o liberarsi dall'amministrazione: non è affatto banale che, quando camminiamo per la strada, non vogliamo precipitare in voragini che si spalancano nel marciapiede. Ciò che più importa rilevare è che il governo (o meglio la governamentalità, la *governance*) di questi spazi è essenzialmente di tipo aggregato e statistico, nel senso che essa, seppure può fallire in casi individuali, si basa sulla mobilitazione di saperi professionali, tecnici ed esperti, i cui antenati vanno rintracciati in quelle «scienze di polizia» del diciottesimo secolo già descritte dagli storici tedeschi e quindi da Foucault. La maggior parte degli usi previsti e regolati vengono in tal senso fisicamente iscritti nello spazio materiale, ad esempio attraverso la costruzione (*design*) di “postazioni” che possono essere occupate anonimamente (sempre meno, per la verità) da chiunque, ma solo da uno alla volta (sedili sull'autobus, nel metrò, tavolini dei caffè e dei ristoranti, cabine telefoniche e così via). Il pubblico implica poi anche tutta una serie di forme meno regolate e più informali di circolazione: basti richiamare tutti quei casi di “ricevere e passare” ad altri, come i giornali abbandonati sui sedili, o la mitica tradizione napoletana del “caffè pagato”. Anche in questi casi troviamo un elemento di impersonalità circolatoria che è parte integrante ed essenziale della dimensione pubblica.

Infine, Joseph sottolineava che il pubblico implica un vettore di deterritorializzazione, che egli descriveva come un «tradimento» delle appartenenze locali e primarie. La sua descrizione del pedone urbano (il passante come «traditore») rivela che il semplice fatto di *attraversare* un quartiere o qualsiasi altro luogo comunitario della città (quartieri etnici, comunità urbane, luoghi di culto, ecc.) li mette in un certo senso *in moto*, connettendoli allo spazio circolatorio del pubblico. Tuttavia, come ho osservato altrove seguendo un'intuizione di Mattias Kärholm¹⁷, lo spazio pubblico è anche costantemente appropriato attraverso atti che lo territorializzano. Ciò implica l'esistenza di una serie di pratiche che attivano una tensione tra appropriazioni e resistenze. In questa dinamica si definisce «ciò che è propriamente pubblico nello spazio pubblico», ovvero la pubblicità (*public-ness*) dello spazio pubblico. Tale nozione di «pubblicità», inoltre, è «singolare»; in altri termini, non tanto c'è un

¹⁶ Per una rassegna riferita all'Italia contemporanea, rinvio anche ad A.M. BRIGHENTI, *The Publicness of Public Space*, cit., pp. 21-22.

¹⁷ A.M. BRIGHENTI, *The Publicness of Public Space*, cit., e M. KÄRRHOLM, *The Materiality of Territorial Production*, «Space and Culture», 10/2007, pp. 437-453.

pubblico (ad esempio, un'*audience*) quanto c'è «qualche grado» di pubblicità: *il n'y a pas un public, il y a du public*. Adottando una tale prospettiva ampia e integrale sul pubblico, si può giungere a comprendere come il privato non sia affatto il contrario del pubblico, poiché in realtà il privato non può che esistere *in* pubblico. E questo dominio pubblico ampliato, pieno di corpi, oggetti e spazialità private, non può essere definito solo estensivamente, come una mera estensione geografica (la carta di Nolli): il dominio pubblico non è né uno spazio né un soggetto, ma una «relazione» e un «soglia di intensità». Il dominio pubblico non è un semplice contenitore, ma un modo di interazione – circolatorio, disperso, frammentario e resistente – che implica costantemente dei vettori di andata-e-ritorno: in questo senso, è un movimento che consiste in una serie di appropriazioni situazionali e sempre reversibili, un territorio di affezione definito da variabili di visibilità, accessibilità e resistenza.

Ora, è cruciale rilevare che la *mise-en-circulation* creata dal pubblico è resa possibile dal fatto stesso di condividere uno spazio (o meglio, dall'instaurare un territorio). Se un tema di attenzione si può diffondere, se una certa questione, una certa idea, una credenza o un desiderio circolano e si diffondono, diventando «pubblici», di pubblico dominio, ciò è essenzialmente reso possibile dal fatto che qualcosa è «già in comune». Nel suo famoso saggio Dewey rifletté che i pubblici si formano quando alcune questioni sollecitano un coinvolgimento attivo da parte di un insieme di persone che sono influenzate – positivamente o negativamente – da un fatto o da un'azione¹⁸. Dewey concepiva il pubblico come un insieme di persone “toccate” da un problema condiviso, problema che viene dunque a star loro “a cuore”. Un tale problema può consistere ad esempio in una decisione presa da qualcuno, in un'azione intrapresa, o anche solo dalla prospettiva di un'azione (ecco le infinite discussioni mediatiche rispetto alle trasformazioni del tale o talaltro angolo di città – persino di aree industriali dismesse e recintate, di campi rom, di quartieri in costruzione, in cui nessuno dei partecipanti al dibattito si è mai recato). Possiamo dire che il pubblico viene a esistere attraverso la *visibilizzazione* di una questione che influenza (precisamente nel senso del verbo latino *adficere*) un gruppo di persone, trasformandoli in un pubblico, *sive* una «comunità» di persone in causa (tutto il lessico partecipazionista nella pianificazione territoriale, e l'importazione a man bassa del termine inglese *stakeholder*, non parla in fondo che di questa fattispecie). Tale procedura di visibilizzazione è inoltre, come già teorizzò Tarde, una procedura di sincronizzazione delle attenzioni pubbliche¹⁹. Potremmo così dire che, come il pubblico corrisponde a un'esperienza della visibilità, altrettanto il comune si situa in un'area di relati-

¹⁸ J. DEWEY, *The Public and Its Problems*, Athens (Ohio) 1927.

¹⁹ G. TARDE, *L'opinion et la foule*, Paris 1901.



va invisibilità, dato che la comunalità forma una sorta di condizione implicita per la costituzione di un pubblico. Il pubblico sembra dunque presupporre l'esistenza del comune: non potremmo rendere pubblico qualcosa senza un qualche forma di messa in comune, definita al grado minimo dalla comunalità degli osservatori. Ma l'implicazione tra pubblico e comune è in realtà reciproca, e la loro priorità in ultimo impossibile da stabilire: proprio perché ciò che accade in pubblico è visibile da una molteplicità di soggetti, dovremmo anche dire che è la pubblicità (*public-ness*) a istituire la comunalità. Così, da un lato il comune è l'elemento (invisibile) in cui il pubblico può venire a esistere, dall'altro, la *public-ness* è ciò che istituisce una comunalità (visibile).

A paragone dell'aspetto di «frammentazione» che caratterizza il pubblico, il comune sembra implicare una sostanziale «continuità», ciò che si può osservare chiaramente adottando l'immagine della «schiuma sociale»²⁰. In una schiuma, ha osservato Sloterdijk, ciò che le bolle hanno in comune è in pratica la parete che le separa: vero alla lettera per il caso di un appartamento in un condominio; ma anche nel caso di un'istituzione (pubblica!) come il denaro; è chiaro che la sua circolazione è, almeno idealmente, ciò che ci consente di incontrarci *in quanto* stranieri (e rimanendo tali): due mani si raggiungono brevemente per far passare la moneta dal datore al ricevente, e tornano quindi subito a separarsi, per sempre. In una schiuma sociale, il punto di contatto è anche il punto di separazione. In questa teorizzazione, inoltre, il comune sembra evocare un'altra forma ancora di connessione, quella dell'«atmosfera» (di nuovo, nozione elaborata estensivamente da Sloterdijk, sebbene vada notato che già il tardo Joseph parlava in modo alquanto presciente di *ambiances* urbane). Un'atmosfera implica l'aria che viene indistintamente inalata e respirata, che circola attraverso le porte e le finestre – *the common air that bathes the globe*, come scrisse Walt Whitman. Non è paradossale allora che l'atmosfera, che può a un primo sguardo apparire come comprensiva e avvolgente, abbia in realtà sempre un carattere *interstiziale*, dato che proprio la sua capacità di connettere è intimamente legata alla sua costante infiltrazione attraverso porte, muri e altri tipi di rifugio.

Nel suo saggio su Hermann Broch, Canetti ha descritto la città come uno spazio di respirazione, vale a dire uno spazio di comunalità dotato del proprio ritmo peculiare²¹. Di fatto, la respirazione è un'atmosfera ritmica, o la componente ritmica di ogni atmosfera. Proprio come un'atmosfera può essere percepita solo dall'interno, altrettanto la comunalità ci pone in un'inevitabile situazione di interiorità (che naturalmente non è un'interiorità psichica, ma sociale). In questo senso, l'antropologo Victor Turner utilizzò il termine *communi-*

²⁰ P. SLOTERDIJK, *Ecumes*, Paris 2005.

²¹ E. CANETTI, *Hermann Broch*, in ID., *La coscienza delle parole* (1976), Milano 1984.

tas per indicare un momento rituale performativo di tipo anti-strutturale, momento di immediatezza e omogeneità che precede e in molti sensi si oppone alla *societas* istituita²². Laddove la *societas* segmenta e dispone le persone in gruppi e posizioni mutuamente esclusive (esperienza dell'esteriorità), nella *communitas* tutte le gerarchie familiari della *societas* vengono negate: la *humanitas comune* emerge come ciò che ci tiene insieme, rivelando il legame umano generico ed essenziale al di là di tutte le specificazioni, le divisioni e le esteriorità sociali. Secondo Turner, la *communitas* risponde all'esigenza di far fronte alle inevitabili contraddizioni, asimmetrie e anomalie della struttura sociale; tuttavia, simultaneamente, «dal punto di vista prospettico di quelli incaricati del mantenimento della "struttura", tutte le manifestazioni durevoli di *communitas* devono apparire come pericolose e anarchiche, e devono essere circondate di prescrizioni, proibizioni e condizioni»²³.

Ogni esempio di *communitas* ha un potenziale rivoluzionario perché rende impossibile negare l'essenziale e immediata co-implicazione di tutti in un'interiorità sociale. Il fatto che la *communitas* tenda a essere transizionale e liminale, collocata tra le organizzazioni stabilite della *societas*, significa che la comunalità che essa definisce è dello stesso tipo della interstitialità dell'atmosfera. Ma, come notato sopra, la comunalità non è un dato; deve al contrario essere costruita. Da questo punto di vista, è notevole che il comune venga sempre nella forma di un'«invocazione» o un richiamo al ritrovo: è il caso ad esempio del famoso appello lanciato dall'abbé Pierre alla radio durante la notte del primo febbraio 1954²⁴.

«Costruito», si è detto; e tuttavia «costruzione» è un termine molto debole e generale, se non perfino confuso, per indicare la relazione che si stabilisce tra comunalità e pubblicità. Come detto all'inizio, l'obiettivo di questo testo è di proporre una visione non-dicotomica dell'articolazione di pubblico e comune. Ma se l'obiettivo ultimo è quello di non produrre dicotomie, il passaggio intermedio necessario può essere quello di produrre dicotomie se non altro abbastanza buone da poter essere superate. A tal fine, abbiamo bisogno di pensare la comunalità attraverso una serie di ulteriori intuizioni.

Condividere, misurare e comporre il comune

Si potrebbe ipotizzare che pubblico e comune illuminano i due lati del verbo inglese *to share*: distribuire in parti (dividere) e detenere insieme (condividere). Se è così si sarebbe anche tentati di dire che mentre il pubblico è

²² Cfr. W. TURNER, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, London 1969.

²³ Ivi, p. 109.

²⁴ Il testo di quel breve, potente e ancora commovente messaggio può essere trovato qui: http://fr.wikisource.org/wiki/Appel_de_l%27abbé_Pierre



una questione di politiche (*policies*) – in quanto inerisce alle regole, le procedure e le tattiche messe in atto per gestire una schiuma sociale – il comune pone in primo luogo la questione del politico (*the political*) – in quanto inerisce alla condizione atmosferica indivisa che forma il punto di partenza necessario per fare un mondo in comune (un compito che Arendt prima e Castoriadis poi assegnarono alla *politica*, ma che è più simile a ciò che Lefort ha chiamato appunto «il politico»). Il comune può essere inoltre pensato, in un certo senso, come una versione de-essenzializzata della comunità. De-essenzializzazione qui significa: ciò che più conta non è il “fatto” della comunità, ma la “questione” o il “problema” della comunità. Ad esempio, ciò che Giorgio Agamben ha chiamato «il qualunque» è un tipo di comunità non-ancora-istituita, o una comunità-a-venire²⁵: comunità fuori da se stessa, per così dire “alle porte” o alle soglie di casa – il contrario, dunque, di una comunità compiuta e accasata, di una comunità in grado di dire “noi, i giusti”; una comunità invece posta nella dimensione del divenire. Questa è la ragione per cui Agamben, specialmente nel suo commento sugli eventi di piazza Tiananmen del 1989, insisteva sulla irriducibile exteriorità di tale «comunità che viene» rispetto allo stato politico: lo stato può infatti trattare solo con delle identità, mentre il «qualunque» consiste precisamente in un rifiuto delle identità e nella creazione di una comunità senza affermazioni identitarie.

Tale diagnosi della exteriorità richiama certo anche la successiva analisi di Michael Hardt e Antonio Negri del movimento di «esodo»²⁶. Il soggetto sociale che Hardt e Negri chiamano «moltitudine» reagisce contro l’Impero – forma biopolitica di governo che non conosce confini, sospende la storia, si estende fino nelle profondità del sociale e si presenta come la forma ultimativa di pacificazione – attraverso atti di «esodo» e diserzione. Negri ha insistito varie volte sul fatto che la moltitudine è «fuori misura», dal momento che sarebbe in grado di dar vita a una forma di cooperazione al di là della misura nota e dettata dal potere sovrano – di qui precisamente il suo ricorso all’immagine della «mostruosità»²⁷. Allo stesso tempo, una delle preoccupazioni principali di Negri è sempre stata quella della organizzazione: poiché, come Agamben fa della comunità, egli pone la moltitudine in una dimensione di divenire, la moltitudine stessa non può essere un fatto, quanto piuttosto appare come un progetto di organizzazione politica.

Negri, si dovrebbe anche ricordare incidentalmente, fa parte di una più lunga tradizione occidentale di disprezzo per le masse – una tradizione che riunisce pensatori di persuasioni politiche alquanto differenti tra loro – come

²⁵ G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Torino 1990.

²⁶ M. HARDT - A. NEGRI, *Empire*, Cambridge 2000.

²⁷ A. NEGRI, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo: nove lezioni impartite a me stesso*, Roma 2000.

testimoniano le sue affermazioni sulla passività e l'omogeneità delle masse (disorganizzate, facilmente ingannate e manipolate) in opposizione all'attività, eterogeneità e organizzazione della moltitudine. Alcune difficoltà della teorizzazione di Negri riguardano proprio il fatto che, mentre l'organizzazione resta per lui una questione centrale, in più punti la moltitudine viene descritta come un'entità spontaneamente collaborativa e cooperativa, e dunque già capace di auto-organizzazione, il che renderebbe l'intera questione dell'organizzazione irrilevante al più, oppure implicherebbe una distinzione tra diversi livelli e diverse qualità dell'organizzazione, riconducendo a una variante del vecchio mito rivoluzionario²⁸.

Per le finalità della presente discussione limitiamoci però al problema di come riconciliare l'assoluta exteriorità del «qualunque» descritto da Agamben e il «fuori misura» invocato da Negri con la condizione di *interiorità atmosferica* del comune. Dal mio punto di vista, la questione è strettamente connessa al doppio movimento di urbanizzazione del territorio e di territorializzazione della città descritto sopra. A questo punto però ci dobbiamo necessariamente spingere al di là dell'esegesi, dato che la teorizzazione della «metropoli» proposta da Hardt e Negri risulta piuttosto povera²⁹, mentre in generale la discussione di Agamben sulla città non sembra spingersi molto oltre quanto già affermato in modo più forte e chiaro dalle sue fonti situazioniste.

In breve si potrebbe dire che il tipo di soggetto sociale teorizzato da questi autori incarna un tentativo di fuoriuscire dalla dimensione di controllo biopolitico che è inerente, come abbiamo visto, al movimento di urbanizzazione del territorio. Il territorio urbanizzato rende possibile mobilità, circolazione, trasporto e incontro di persone, oggetti, informazioni e idee, ma solo al costo di attuare un governo delle popolazioni aggregate di umani e cose che si muovono negli spazi aperti. L'urbanizzazione del territorio infatti *inscrive* le popolazioni e i loro movimenti in un diagramma di circolazioni, distribuzioni e mobilità. Ciò a cui Agamben all'inizio degli anni Novanta si riferiva ancora come «lo stato», e che Hardt e Negri hanno chiamato all'inizio degli anni Duemila «Impero», rappresenta in realtà nient'altro che una specifica forma di iscrizione governamentale urbana la quale si fonda sul calcolo delle disposizioni, distribuzioni ed eventi spaziali, al fine di integrarli progressivamente. A fronte di ciò, le nozioni del «qualunque» e della «moltitudine» sembrano rinviare al secondo movimento che abbiamo delineato, quello di territorializzazione della città, non da ultimo per il fatto che la territorializzazione della città si presenta più come un compito o un'aspirazione che come uno stato di cose. Tut-

²⁸ Ho cercato di ricostruire questa ideologia in A.M. BRIGHENTI, *Revolution and Diavolution. What is the difference?*, in «Critical Sociology», 34/2008, pp. 787-802.

²⁹ M. HARDT - A. NEGRI, *Commonwealth*, cit, p. 154.



tavia la ragione di insoddisfazione per i concetti di «qualunque» e di «moltitudine» risiede nel fatto che, come ho già cercato di mostrare, la città territoriale rinvia non solo alla dimensione della comunalità, ma anche necessariamente a quella della pubblicità.

L'articolazione di pubblico e comune, con la loro piccola ma cruciale differenza, solleva anche un problema di «misura» e di «composizione». Ad esempio, Negri e Revel hanno criticato Rousseau per aver creato una nozione di pubblico che sottrae surrettiziamente la comunalità³⁰; dal loro punto di vista, la nozione di pubblico avanzata da Rousseau implicherebbe qualcosa che, pur in teoria appartenendo a tutti, in realtà non appartiene a nessuno. Il pubblico instaurerebbe dunque, per così dire, un regime di espropriazione dell'esperienza comune. Negri e Revel affermano pertanto che, all'opposto di quanto fatto dai teorici del contratto sociale, una teoria del comune deve implicare il riconoscimento di qualcosa che, essendo prodotto da tutti, appartiene effettivamente a tutti. Ora, se la formulazione è certamente attraente, il termine problematico in essa è precisamente quello che riguarda l'«appartenere». La dimensione dell'appartenenza, infatti, è strettamente apparentata con l'universo e il lessico della comunità. Se la riflessione sul comune intendeva proporre una forma di associazione umana che si differenziasse tanto dalla logica di mercato (tutto privatizzabile, tutto commercializzabile, corpi, affetti e ambiente inclusi) quanto da quella del comunitarismo (ognuno barricato nella propria piccola comunità pura e sacra; meglio una chiesa sicura, piena di fedeli, che l'intero mondo infido), è evidente che fondare il comune su un discorso di appartenenza sbilancia pericolosamente l'equazione (in modo probabilmente involontario da parte di Negri e Revel) verso una riessenzializzazione della comunità. È innegabile che la comunità produca comune, lo fa anzi in modo molto semplice e persuasivo; ma il problema sostanziale è che la comunalità della comunità senza un grado di pubblicità (*publicness*) capace di deterritorializzare le appartenenze rimane potenzialmente sempre esposta a derive totalizzanti e persino totalitarie, all'arrivo cioè di un tipo di comunità molto diversa da quella auspicata da Agamben. Se i concetti di «qualunque» e di «moltitudine» nascono da una salutare esigenza di rifiuto della nozione di «integrazione», non possiamo nasconderci che tutte le forme di comunalità contengono un'intrinseca tensione verso l'integrazione e una corrispondente incapacità di avere a che fare con un regime di pubblicità.

Si consideri ad esempio lo *squatting* come tipo di vita in comune. Le diverse forme e pratiche di *squatting* indubbiamente rappresentano un nobile tentativo di costruire delle forme di comunalità. Tuttavia, se oggi guardiamo in-

³⁰ T. NEGRI - J. REVEL, *Inventer le commun des hommes*, cit.

dietro al caso di certi *squat* utopici e intellettuali degli anni Settanta, alla loro determinazione di “togliere le porte dai cardini” e di vivere liberamente, sappiamo già come il fallimento di quel tentativo avvenne (a Parigi, ad esempio, parecchi di quegli *squat* esistono ancor oggi, anche se invisibili, assolutamente normalizzati, gentrificati e soprattutto ben chiusi a chiave). In breve, la causa del fallimento fu la sostanziale incapacità di quegli *squatters* di vivere una vera vita di strada, se è vero che togliere le porte dai cardini significa avere la strada in casa (rinvio alla “porosità” dei quartieri popolari di Napoli descritti da Benjamin). L’esperienza degli *squat* utopici degli anni Settanta può essere significativamente opposta alle culture di strada che nello stesso periodo sono sorte in molte *inner city* americane e in molte periferie europee, ad esempio le culture punk e hip-hop. La gioventù di strada, di origine *working class* o *lumpen*, socializzata in mute e bande di *youngsters*, è cresciuta essenzialmente in pubblico, nelle strade, spesso in quartieri che stavano subendo i duri contraccolpi della crisi petrolifera e della de-industrializzazione. Da questo punto di vista, essere *streetwise* è una qualità che, pur implicando certi aspetti di comunaltà, ha certamente anche una forte componente di pubblicità. Si comprenderà che la motivazione di questo confronto, lungi dall’essere quella di proporre nuove dicotomie morali, è proprio di mostrare la complessità della coesistenza delle dimensioni di comunaltà e pubblicità in circostanze ed esperienze storiche determinate.

Va detto che Hardt e Negri riconoscono bensì l’esistenza di quelle che chiamano delle «forme corrotte di comune»³¹. Ma, al contrario di quanto questi autori assumono, mi sembra importante dire che tali forme non possono essere identificate *a priori* (ad esempio, lo stato e la famiglia, come suggeriscono Hardt e Negri). La cosa sarebbe non solo troppo semplice, ma anche semplicistica: la realtà è che anche un collettivo politico di movimento o una riunione di budget municipale partecipativo possono rivelarsi essere «forme corrotte» di comunaltà. Piuttosto, il mio invito è a prendere sul serio (anche se non necessariamente a condividerne le conclusioni) la straordinaria riflessione di Lévi-Strauss intorno alla inevitabilità (o forse meglio primordialità) dell’etnocentrismo: «L’atteggiamento più antico [...] consiste nel ripudiare puramente e semplicemente le forme culturali – morali, religiose, sociali, estetiche – che sono più lontane da quelle con cui ci identifichiamo»³². Il riconoscimento di un’operazione etnocentrica fondamentale non si basa su qualche antropologia negativa che accetterebbe una sorta di razzismo “naturale” (“genetico” o quant’altro) degli esseri umani nei confronti degli altri (posizione che è stata spesso a torto attribuita a Lévi-Strauss). Piuttosto, la inevitabilità o

³¹ M. HARDT - A. NEGRI, *Commonwealth*, cit, pp. 159 ss.

³² C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e storia* (1952), Milano 2002, p. 10.



primordialità dell'etnocentrismo si riferisce alla costituzione di un gruppo umano – *qualsiasi* tipo di gruppo – come la «maggioranza di se stesso»: «Noi, i giusti», come scrive Nietzsche nella *Genealogia della morale*. Di conseguenza, il postulato di Negri di un «fuori misura» della moltitudine non è sufficiente, poiché, anche dopo il pur sano rifiuto di forme eteronome, ogni istanza di comunalità solleva in modo intrinseco e immanente la questione della misura. Forse, su questo punto Negri è fuorviato da una falsa equivalenza tra misura, ordine sociale, conservazione politica e mancanza di cambiamento. Ma in realtà, come osservò Albert Camus, la misura non è affatto il contrario della rivolta umana; all'opposto, è la rivolta stessa che genera la propria misura³³.

La relazione tra comunalità e misura si presenta come necessariamente articolata. Recentemente, Pierangelo Schiera ha proposto un'esegesi e un'interpretazione dell'affresco di Ambrogio Lorenzetti nel Palazzo Pubblico di Siena (circa 1340) come di un manifesto per un progetto politico epocale, quello dello stato moderno e della sua amministrazione³⁴. Nei nostri termini, si potrebbe aggiungere che si tratta altresì di un momento aurorale e fondativo della *urbanità* moderna (proprio quella che la città territoriale ci sollecita a ri-articolare). Schiera ha sottolineato il doppio aspetto della nozione di misura nella storia della *governance*: da un lato, la misura si presenta come un'unità che ci dà la dimensione di una cosa, di un problema o di un bene; dall'altro, e simultaneamente, la misura è anche l'atto del rilevare e prendere in conto questa dimensione, così come il fatto di applicare la nostra misurazione a un oggetto. Misurare il pubblico e il comune l'uno in rapporto all'altro, trovare la misura che coniughi individuale e comunale, implica per Schiera un riferimento all'orizzonte del «disciplinamento», un disciplinamento che avviene sia attraverso una serie di dispositivi tecnici e giuridici che danno forma alle misure amministrative, sia attraverso l'auto-disciplinamento dei cittadini civilizzati («moderni») nelle loro relazioni reciproche (di qui, la relazione dialettica che Schiera individua con il sentimento della melancolia, che rappresenta la carenza di tale capacità o spinta a entrare nella relazione politica). In altri termini, ciò che Schiera sottolinea è che la ricerca di una «misura del ben comune» non può essere condotta a prescindere dalla serie (plurale) di misure amministrative che implementano una certa disposizione e un certo equilibrio tra spazi, soggetti e interessi pubblici e privati.

Da questa prospettiva Schiera riporta la questione amministrativa al centro della riflessione sullo stato moderno: l'amministrazione è strumento per costruire la comunalità politica forse persino più potente di quello della sovranità

³³ A. CAMUS, *L'homme révolté*, Paris 1951.

³⁴ P. SCHIERA, *La misura del ben comune*, Macerata 2010; P. SCHIERA, *Specchi della politica: disciplina, melancolia, socialità nell'occidente moderno*, Bologna 1999.

tà classicamente intesa. L'amministrazione, mostra inoltre Schiera, era preoccupazione già presente nel momento fondativo dello stato moderno, che rispetto alla storiografia *mainstream* egli retrodata ai Comuni medievali italiani; mentre solo successivamente la pratica e le misure di amministrazione vennero fissate in formati giuridici e istituzionali statuali nel Seicento. Non solo, argomenta Schiera, ma questa stessa attività dell'amministrazione conserva oggi la potenzialità di estendersi oltre la forma dello stato moderno che nell'ultima parte del Novecento ha conosciuto profonde rimodulazioni. L'affresco di Lorenzetti raffigurava diverse dimensioni della *governance* che univano la città e il suo territorio. La nuova misura del ben comune (e le misure volte al suo raggiungimento) vanno dunque rinvenute a diverse scale dell'associazioni territoriale – e forse quel che all'inizio abbiamo chiamato movimento di territorializzazione della città rappresenta una di tali scale. Mentre la sovranità politica implica la trascendenza, le misure amministrative risultano piuttosto essere tendenzialmente immanenti alla scala di azione a cui si riferiscono. Naturalmente l'immanenza assoluta – che implicherebbe una radicale autonomia della comunalità, un principio federale radicale o meglio «caleidoscopico»³⁵ – è molto difficile da raggiungere; tuttavia, l'esistenza di questa zona di soglia tra immanenza e trascendenza delle misure richiama, e non a caso, l'esistenza di una zona di soglia tra esteriorità dell'esodo e interiorità atmosferica della comunalità.

Il fatto che la comunalità richieda un punto di vista interno sulla misura ci suggerisce che essa vada affrontata anche a partire dal punto di vista della «composizione» dei soggetti che vi entrano a far parte. Nello sviluppare la sua sociologia degli «impegni» [*engagements*], Thévenot ha recentemente sottolineato proprio questo aspetto³⁶. Generalmente, Thévenot identifica tre diverse grammatiche che consentono di comporre la comunalità e di raggiungere la «prima persona plurale», che egli chiama di conseguenza «grammatiche della comunalità al plurale»: la prima grammatica cerca di integrare una pluralità di ordini di valore, la seconda cerca di integrare una pluralità di individui autonomi in pubblico, mentre la terza cerca di integrare una pluralità di affinità comuni. Ciascuna di queste tre grammatiche agisce per «comunicazione» e «per composizione»: i diversi elementi in causa vengono prima portati in uno spazio comune (cioè «comunicati») in modo da far emergere e sviluppare una strategia per commisurarli, disporli, coordinarli e comporli (o ricomporli). Tuttavia, mentre la prima grammatica implica un regime di giustificazione vincolante che richiede la generalizzabilità e la trasportabilità delle condizioni

³⁵ R. MACDONALD, *Federalismo caleidoscopico*, in «Sociologia del Diritto», 30/2003, pp. 47-72.

³⁶ L. THÉVENOT, *L'action au pluriel: sociologie des régimes d'engagement*, Paris 2006; L. THÉVENOT, *Bounded Justifiability. Assurance and Oppression in Securing Life Together with Binding Engagements*, Kyoto 2010.



da un caso all'altro, il secondo regime si focalizza su individui privati, ciascuno dotato di proprie preferenze ma tutti titolari di un medesimo status, mentre infine il terzo regime enfatizza l'affinità tra diverse persone rispetto a un «luogo comune» che non può mai essere distante o distanziato ma che presuppone al contrario un qualche grado di prossimità tra gli attori, tale da impedire una oggettivazione reificante. Perciò la prima grammatica corrisponde a un regime di impegni pubblicamente giustificabile, il secondo a un regime di impegni in un piano d'azione che va valutato dal punto di vista dell'efficacia tecnica, mentre il terzo a un regime di impegno nella «familiarità». Bisogna inoltre ricordare che per Thévenot un impegno riguarda la disposizione mutuale di un attore rispetto a un ambiente, considerando cioè sia come l'attore si riferisca all'ambiente, sia come l'ambiente venga predisposto per un determinato tipo di attore – di modo che emerge un'ampia gamma di impegni di tipo diverso, che vanno da quelli familiari e informali a quelli pubblici e formalizzati.

Nella teorizzazione di Thévenot, il comune può perciò venir distinto sia dalla giustificazione pubblica sia dall'azione tecnica razionale al fine. La composizione della comunalità, suggerisce Thévenot implica «portare in primo piano il luogo comune che si è dimostrato ospitale rispetto a una pluralità di affinità»³⁷. Notevole è anche il fatto che non esista delimitazione a priori dell'estensione della comunalità. In tal senso, la composizione della comunalità attraverso i luoghi comuni sembra costituire un compito di tipo estremamente empirico. Ora, è evidente come questa terza grammatica differisca dal regime di giustificazione, che impone agli attori un imperativo a giustificare pubblicamente. Quest'ultimo imperativo infatti funziona come una forma di contabilità [*accountability*] che connette l'individuo a qualche cornice di significato più ampia e condivisa: prospettivamente, si potrebbe dire, l'imperativo a giustificare pone l'obbligo di fornire le proprie ragioni [*logon didonai*], mentre retrospettivamente richiama l'individuo a inquadrare ciò che ha fatto in un modo comprensibile e presentabile in pubblico [*redde rationem villicationis tuae*]. La grammatica delle affinità comuni differisce anche marcatamente da un regime di azione pianificata, che prende in considerazione solo le preferenze individuali all'interno di un contesto di individualismo liberale, in cui tutti gli individui sono collocati idealmente sullo stesso livello. Le due grammatiche precedenti, sostiene Thévenot, favoriscono delle forme di oppressione, in quanto forzano gli attori entro formati per i quali potrebbero non essere cognitivamente e culturalmente «equipaggiati». La grammatica delle affinità comuni rappresenta una soluzione parziale alle forme di oppres-

³⁷ Ivi, p. 13.

sione nascoste nelle prime due grammatiche, in quanto rifiuta il formalismo che è inerente a quelle; tuttavia, aggiunge Thévenot, la terza grammatica può anche generare una propria forma specifica di oppressione: il suo tallone d'Achille è infatti l'autoritarismo, che si verifica ogni volta in cui qualcuno riesce a far identificare il luogo comune con la propria persona (questione annessa, d'altra parte, quella dei capi e del loro «doppio corpo»).

Nonostante le loro differenze, tutti gli autori considerati sin qui – Agamben, Negri, Schiera e Thévenot – condividono quantomeno un'idea importante, che vorrei ritenere ed enfatizzare: *il comune è una composizione di differenze che rimangono differenti*. La comunaltà è diversa dall'unanimità, che anzi ne rappresenta un limite. Tuttavia, specialmente alla luce della discussione precedente a proposito della operazione etnocentrica fondamentale secondo Lévi-Strauss, la persistenza della differenza non può essere assicurata *a priori*, e anzi deve essere costantemente salvaguardata. Il vantaggio di una prospettiva territorialista su pubblico e comune, quale quella che sto cercando di argomentare, è, da questo punto di vista, di illuminare non solo le condizioni grammaticali (come fa Thévenot) ma anche le componenti propriamente materiali, affettive e atmosferiche perché ciò possa avvenire. Incontrarsi con gli altri significa fare dei territori. Per quanto possa sembrare banale, per fare una comunaltà abbiamo bisogno di un luogo in comune. Il punto è tuttavia che proprio le condizioni di creazione e di esistenza di tali luoghi in comune stanno venendo cambiate dalle trasformazioni dell'urbano e della urbanità, non semplicemente come spazi (territorio urbanizzato) ma anche come regimi di interazione e come *ambiances* (città territoriale). Se, come abbiamo considerato sopra, il comune ci pone necessariamente in una prospettiva "dall'interno", dove e con che mezzi possiamo oggi pensare e sperare di scavare questi ambienti comuni?

Affetti pubblici, affezioni comuni

Come abbiamo visto, così come l'"urbano" parla di una bio-politica delle popolazioni aggregate, altrettanto il "cittadino" parla di una struttura dell'esperienza pubblica, ed entrambe le dimensioni ineriscono alla creazione di una molteplicità di territori sociali che si sovrappongono, si intrecciano ed eventualmente si frammentano. La *civility*, la urbanità e la capacità di coesistenza con la diversità si sono forgiate nella moderna esperienza pubblica urbana delle folle metropolitane; allo stesso tempo, proprio quelle folle, trascritte nella figura della popolazione, sono divenute l'oggetto proprio della *governance* e dell'amministrazione urbana. Abbiamo inoltre notato, seppure rapidamente, che alcune delle caratteristiche delle folle urbane classiche si posso-



no ritrovare oggi nelle nuove formazioni di folla tipiche delle tecnologiche dell'informazione e della comunicazione: anche qui infatti gli stati di folla attivano imitazioni di desideri e contagi di credenze. Ma come si collegano tali caratteristiche affettive alle dimensioni del pubblico e del comune, e quali sono gli affetti e le affezioni proprie che definiscono pubblico e comune nel contesto contemporaneo?

È interessante osservare che gli autori progressisti che si sono confrontati con la nozione di pubblico hanno speso parecchia energia per criticare la narrativa della igiene urbana e le ideologie di *law & order* che rappresentano lo spazio pubblico come sporco, disordinato e pericoloso, mentre gli autori progressisti che si sono confrontati con la nozione di comune si sono affrettati a dire che la loro concezione di comune è diversa dall'uso quotidiano dell'espressione "luogo comune" inteso come modo di dire trito e banale. Nondimeno, sembra esserci un'associazione inevitabile e *significativa* tra pubblico e sporco da un lato e comune e banale dall'altro. Il mio suggerimento è che forse potremmo imparare qualcosa da queste associazioni irreflessive, invece di rifiutarle, criticarle e nasconderle, se solo fossimo pronti a prendere la sporcizia e la stupidità come qualcosa di molto serio. Anche sacrificando le numerose riflessioni intriganti che si potrebbero fare sulle percezioni culturalmente variabili e sui discorsi simbolici abbondanti intorno ai temi della purezza, della contaminazione, dell'astuzia e dell'idiozia, si possono fissare alcune semplici constatazioni.

La natura quintessenzialmente *sporca* dei bagni pubblici, delle strade, del denaro e di molti altri elementi che ammobiliano il pubblico deriva dal fatto che tutti questi elementi sono toccati e usati da molti e, ancor più precisamente, da una *serie indefinita di utenti anonimi e impersonali* che si appropriano temporaneamente di qualcosa che viene subito dopo lasciato ad altri. Tale doppio movimento di appropriazione e (secondo le circostanze, più o meno rapido) rilascio sostanzia la natura circolatoria del pubblico, la cui formazione costitutivamente eterogenea è resa possibile dalla fondamentale accessibilità dei suoi spazi. Perciò, lo sporco del pubblico è strettamente connesso alla sua visibilità, che a volte può divenire persino scandalosa e oltraggiosa (incidentalmente, questa considerazione ci fornisce anche una chiave per comprendere gli infuocati dibattiti intorno alla visibilità di *homeless* e altri soggetti marginali per le strade, così come l'intera gamma di controversie sui limiti dei comportamenti accettabili e inaccettabili nei luoghi pubblici). A propria volta, la produzione di comune richiede un grado di prossimità e condivisione che sia ampiamente inclusivo e che non classifichi, selezioni o gerarchizzi le persone (come invece siamo in molti altri ambiti della vita classificati, selezionati o gerarchizzati secondo le nostre qualifiche, titoli, competenze

e, ovviamente, “conoscenze”), ma che rimanga il più possibile aperto e fornisca modalità e stili multipli in cui ognuno può installarsi. In breve, così come la pubblicità non dovrebbe essere giudicata sulla base di un parametro di pulizia, altrettanto la comunalità non dovrebbe essere giudicata sulla base di un parametro di intelligenza (per quanto pulizia e intelligenza siano qualità rispettabili in alcuni campi).

La comunalità si basa su luoghi comuni (anche triti) perché la sua priorità è di lasciare tempo e modi perché le affinità tra le persone emergano e si sintonizzino. La comunalità non può dunque essere che un luogo, un *punto di incontro*. Si tratta di un'impresa evidentemente territoriale, le cui variabili sono definite da convivialità, amicizia, cura e ospitalità, le quali nel loro complesso richiedono un peculiare stato di incontro. Pubblico e comune sono forme del ritrovo, ed entrambi sono anche forme del prendersi cura, sebbene entro cornici piuttosto diverse: mentre il pubblico privilegia formazioni a schiuma, in cui le persone sono tenute insieme da ciò che le separa, il comune privilegia la condizione atmosferica di continuità ritmica e respiratoria. Naturalmente le forme del ritrovarsi in comune stanno cambiando nel contesto di territorializzazione della città e in relazione alla nascita di nuove territorialità mediate e stratificate. Sarà forse un dettaglio irrilevante, ma penso non sia un caso che la categoria della “amicizia” sia così diffusa nelle piattaforme di *social network* in internet; anche se tale terminologia rimane ancora tutta da sostanziare. Le tecnologie dell'informazione e della comunicazione però non producono solo nuove vie verso la comunalità, ma anche nuove forme di circolazione in pubblico. Non è raro ad esempio che gli intellettuali progressisti si trovino a coltivare un attaccamento quasi nostalgico al potere delle manifestazioni collettive in piazza. La storia delle mobilitazioni collettive, insieme alla loro manifestazione urbana, è di certo molto importante e lungi dall'essersi esaurita, dato che gran parte delle crisi sociali ed economiche dei nostri tempi continuano a spingere la gente a tornare in piazza; ma il movimento di territorializzazione della città, insieme alla natura dispersa dello spazio pubblico contemporaneo, rendono anche necessario il riconoscimento di una pluralità delle territorializzazioni contemporanee della comunalità, che non possono più dunque essere date per scontate (messa in discussione, appunto, dell'equivalenza codificata tra piazza e voce politica).

Più in generale, la domanda «dove ci incontriamo?» diventerà prevedibilmente una questione politica cruciale nel prossimo futuro, dato che come abbiamo visto tutti gli atti fondamentali di condividere e trovare una misura per comporre una comunalità dipendono dalla possibilità stessa dell'incontro. Nella gamma praticamente infinita di misure socio-tecniche a cui siamo costantemente soggetti nei territori urbanizzati in cui viviamo, è, se mai, la



composizione della comunaltà nella città territoriale a venire che renderà possibile trovare *una* misura. Non solo, l'arrivo di questa misura si configurerà come un vero e proprio *evento*, nel senso che solo l'enunciazione comune (non quella unanime) porta con sé la capacità di far accadere le cose (anche da un punto di vista politico). Come scrive il collettivo anarchico *comité invisible*, «La comune [...] è la gioia dell'incontro [...] ciò che ci permette di dire "noi"»; e ancora: «Riunirsi testimonia della gioia del sentimento di una comune potenza»³⁸.

Ma come evitare che la gioia dell'incontro finisca per produrre la piena integrazione o la totalizzazione di coloro che partecipano all'incontro stesso? Se, come abbiamo richiamato sopra, gli stati di folla attivano l'imitazione dei desideri e il contagio delle credenze, i pericoli della mimesi e della viralità divengono particolarmente evidenti quando consideriamo l'emergere di una sorta di polarità centrale del desiderio, che conduce all'implosione della folla. Tale è la situazione di afferramento della folla aperta da parte del potere descritta da Canetti, una problematica con cui avevano già a loro tempo lottato Wilhelm Reich e ancor prima Friedrich Nietzsche. Nell'antichità, Platone aveva indicato come *mimetés* questa figura che incarnava per lui l'essenza dell'arte e della *téchne*, di cui appunto diffidare. Gli autori di fine Ottocento, nella stagione del grande dibattito sulle folle, avevano designato quella figura come *meneur*; in *Contra Wagner*, Nietzsche già lo chiama *Führer*³⁹. Il leader centrale, fascista, come corpo pieno dispotico, incarna questo vettore autodistruttivo che annienta lo spazio pubblico e totalizza la folla, calcificandone la comunaltà e saturandola in una comunità coesa, univoca, che vuole a tutti i costi diventare la maggioranza di se stessa. Per evitare questi pericoli, o quantomeno per esserne accorti, è dunque necessario affrontare come essenzialmente intrecciate e interdipendenti le due domande cruciali: 1. Come evitare che la pubblicità (*public-ness*) si trasformi in un'espropriazione dell'esperienza e della produzione sociale? 2. Come evitare che la comunaltà si trasformi in oppressione comunitaria e in ultimo totalitaria? Il fatto è che pubblico e comune sono composizioni instabili: se infatti il pubblico oscilla sempre tra fiducia e vergogna, il comune oscilla sempre tra amicizia e oppressione.

Mentre i primi teorici urbani si chiedevano che *cosa* potessero avere in comune le persone quando apparivano in pubblico sulla ribalta urbana, ora dobbiamo chiederci *dove* possiamo produrre la comunaltà attraverso nuove forme di pubblicità, dal momento che queste ultime rendono sempre più problematico l'assunto che effettivamente *condividiamo uno spazio* – in particola-

³⁸ COMITÉ INVISIBLE, *L'insurrection qui vient*, Paris 2007, p. 89.

³⁹ Per una ricostruzione vedi: A.M. BRIGHENTI, *Tarde, Canetti, and Deleuze on Crowds and Packs*, in «The Journal of Classical Sociology», 10/2010, pp. 291-314.

re di fronte a fenomeni disparati ma tutti gravidi di conseguenze quali la segregazione spaziale, la stratificazione e differenziazione della libertà di movimento, l'uso di dispositivi personalizzati per rappresentare, navigare ed esperire lo spazio urbano ovvero per mettere sempre e istantaneamente «tutto il mondo dal proprio punto di vista». Jacques Rancière ha caratterizzato ad esempio la politica come il conflitto determinato dall'esistenza di una «scena comune»⁴⁰; tuttavia oggi dobbiamo porre seriamente la questione di quanto possa essere letterale l'esistenza di tale scena, ovvero quali siano gli spazi socialmente occupabili. Il capitalismo ha sempre avuto un movimento estroflesso ed espansivo, legato a quella che Deleuze e Guattari chiamavano la decodificazione generalizzata dei flussi di desiderio e all'investimento di campi geografici e sociali sempre più ampi (il limite del capitalismo è il capitalismo stesso, in quanto negativo di ogni formazione sociale). Oggi tuttavia la realizzazione della finitezza dell'ambiente, ovvero del mondo e della sua atmosfera, la realizzazione dell'impovertimento delle risorse e della minaccia grave alla preservazione della vita ci pongono in modo assolutamente esplicito di fronte allo stato di *interiorità* che dobbiamo affrontare: in un mondo di cui *dicunt* che tutto è globale, c'è di sicuro una cosa che non potrà mai essere globalizzata: l'aria condizionata. L'aria condizionata è un dispositivo che può funzionare solo giocando su un differenziale tra un dentro e un fuori; ma su scala globale, in riferimento all'intera atmosfera, non esiste nulla di simile: ecco qualcosa di cui siamo certi che non potrà mai costituire una misura comune accettabile. Se però in definitiva la situazione comune attuale solleva una questione di giustizia spaziale, la soluzione non può essere lasciata all'applicazione di una teoria della giustizia allo spazio e alla distribuzione degli spazi. Si tratta invece, ben più radicalmente, come ha sostenuto Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos, di scoprire la spazialità intima (e, aggiungerei, territorialità) della giustizia, il suo movimento intrinseco, la sua «geografia del ritiro»⁴¹.

Se cominciamo a considerare pubblico e comune come proprietà emergenti degli incontri sociali e delle loro territorializzazioni, possiamo cominciare a sviluppare degli strumenti per immaginare il problema della loro articolazione e composizione. Mentre possiamo riconoscere, con Thévenot, che esistono diverse grammatiche per comunicare e comporre le pluralità, il nostro compito attuale è anche, e forse soprattutto, quello di comunicare e comporre le pluralità *attraverso* le diverse grammatiche – e persino pluralità non riconducibili a forme grammaticali riconoscibili. Qui, in conclusione, è dove una nozione di *resistenza* potrebbe rivelare la sua importanza politica e sociale⁴².

⁴⁰ J. RANCIÈRE, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Paris 1995.

⁴¹ A. PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, *Spatial Justice: Law and the Geography of Withdrawal*, in «International Journal of Law in Context», 6/2010, pp. 201-216.

⁴² Vedi A.M. BRIGHENTI, *Power, Subtraction and Social Transformation*, cit.



Prendere sul serio l'idea di resistenza significa prendere atto che, oltre agli attori competenti e le competenze degli attori (di cui scrivono oggi estesamente i teorici francesi) dobbiamo considerare anche l'esistenza di attori *incompetenti* e comprendere le *incompetenze* degli attori non semplicemente come dei difetti, delle deficienze o delle improprietà. Se il progetto della democrazia ha un *ubi consistam*, questo è precisamente che nessuno dovrebbe essere escluso dalla politica solo a causa delle sue incompetenze grammaticali. Le nozioni di pubblico e di comune, non intese come antinomiche ma invece comprese nella loro "piccola differenza" e, certo, nella loro non facile coesistenza, potrebbero aiutarci a muovere in questa direzione.