

EMANUELE E. PELILLI

MANTENERE LIBERA LA SOGLIA  
DALLA GEOGRAFIA DEI NON-LUOGHI,  
ALLA NECESSITA DEI LUOGHI-DI-NON

*Keeping the threshold free. From the “on-places” to the “places-of-not”*<sup>1</sup> – This paper intends to provide a reflection on the problem and the concept of “non-place”, establishing connections between the research of Marc Augé and the Walter Benjamin’s studies on the Arcades of Paris. My purpose is to read Benjamin’s Parisian Arcades as prototypes of the Augé’s non-places, not imposing one thought on the other, and being aware of the intellectual and theoretical distances between the two authors. The methodology is, in the way of Walter Benjamin, to build constellations of thought, for studying and delineating a specific problem. The proposal of this paper is to develop an overcoming of the non-places’s concept and problem through the definition of a concept that could be called “place-of-non”: it could be explained as a threshold – like the Arcades and the non-places – but freed from the domain of commodities and capitalism.

*Keywords:* Non-places, Threshold, Critical Geography, Urban Geography, Philosophy of Space

Weil er überall Wege sieht, steht er selber immer am Kreuzweg

W. Benjamin, *Der destruktive Charakter*

1. *Non-luoghi*

Nel 1992 l’etnologo e antropologo francese Marc Augé codifica e porta al centro del dibattito internazionale geografico,

<sup>1</sup> Articolo sottoposto a doppia blind-review. Ricevuto il 15/03/2016. Accettato il 15/04/2016.

antropologico e filosofico, il concetto e paradigma di “non-luogo”, attraverso il suo *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*<sup>2</sup>. All'interno di quella che da lui viene definita come “surmodernità”, anche la geografia umana si modifica radicalmente, e con essa, i suoi spazi, le sue città ed i suoi luoghi.

Ma che cos'è per Augé un non-luogo, e perché rappresenta un paradigma che si costruisce su di una negazione e intorno ad una mancanza? A cosa si contrappone il concetto di “non-luogo”? Per rispondere a queste domande iniziali e per fornire le coordinate principali del suo discorso, bisogna innanzitutto seguire brevemente il percorso di ricerca dell'etnologo francese.

Inizialmente Augé si laurea in letteratura all'École Normale Supérieure nel 1961 e svolge i suoi primi studi in etnologia e antropologia all'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer, dove lavora dal 1962 al 1970<sup>3</sup>. I suoi punti di riferimento iniziali sono senza dubbio la sociologia marxista e strutturalista e le teorie antropologiche di Claude Lévi-Strauss, Marcel Mauss, Emile Durkheim, Cornelius Castoriadis e Louis Althusser. All'interno di questi paradigmi di ricerca Augé svolgerà le sue ricerche sul campo in Africa, in particolare in Costa d'Avorio e in Togo: ricerche che verteranno principalmente sull'organizzazione spaziale della vita dei villaggi studiati<sup>4</sup>. Proprio a seguito di questo lavoro degli anni '60 e '70, Augé deciderà di applicare, a partire dagli anni '80, paradigmi e strutture an-

<sup>2</sup> M. AUGÉ, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 1996. Per una prima tematizzazione dell'argomento si veda anche R. BESSIS, *Dialogue avec Marc Augé*, Harmattan, Paris 2004; S. WEISS, *Orte und Nicht-Orte. Kulturanthropologische Anmerkungen zu Marc Augé*, Universität, Mainz 2005; F. NENCINI, S. PIROVANO, *I Non Luoghi*, Silvana Editoriale, Milano 2005; P. VIRILIO, *Une anthropologie du pressentiment*, in “L'Homme”, 185-186, 2008/1, pp. 97-104; A. HELLMANN, *Decadence Lounge. Viaggio nei nonluoghi del nostro tempo*, Zona Editrice, Arezzo, 2010; R. COLONNA, *L'essere contro l'umano. Preludi per una filosofia della surmodernità*, Edises, Napoli 2010.

<sup>3</sup> Cfr. J.-P. COLLEYN, J.-P. DOZON, *Lieux et non-lieux de Marc Augé*, in “L'Homme”, 185-186, 2008, 1, pp. 7-32.

<sup>4</sup> Cfr. P. MERRIMAN, *Marc Augé on Space, Place and Non-Places*, in “The Irish Journal of French Studies”, 9, 2009, pp. 9-29.

tropologiche adoperate nel periodo di ricerca africana sulla vita sociale e urbanistica dell'occidente contemporaneo. Ed è da questo momento che inizierà quel percorso di ricerca che lo porterà alla codificazione del concetto di "non-luogo" all'interno delle società occidentali.

Di fondamentale importanza sono – ai fini del presente articolo e anche nel creare una linea di continuità tematica con Walter Benjamin – il sottolineare da una parte l'interesse per lo studio di una cultura arcaica come quella dei villaggi africani esaminati, e dall'altra il riuscire a leggere la Parigi contemporanea attraverso categorie mutuata da organizzazioni di vita primitive.<sup>5</sup> Augé ha infatti dichiarato esplicitamente svariate volte, connettendo le sue due linee di ricerca, quella africana e quella parigina: «Africa helps us think space»<sup>6</sup>, e «Africa taught me several lessons which took the form of genuine theories: a theory of space, a theory of the person, a theory of the event and a theory of mediation»<sup>7</sup>. Senza dubbio quindi la teoria della spazialità dei villaggi africani è in qualche modo strettamente connessa alla genealogia degli spazi contemporanei.

E, dopo questa breve disamina del percorso di ricerca di Augé, possiamo arrivare a comprendere meglio in che modo il paradigma del non-luogo si costruisca in contrapposizione a quello di "luogo antropologico". In modo schematico, il luogo antropologico è una costruzione simbolica e allo stesso tempo concreta dello spazio, è un principio di senso per coloro che lo abitano, ed è determinato da tre caratteristiche principali: è identitario, cioè dà forma all'identità dei soggetti che vi abitano; è relazionale, cioè individua i rapporti reciproci tra i soggetti in funzione di una loro comune appartenenza; è storico, nel momento in cui dona appartenenza e identità ai soggetti che in esso abitano attraverso un passato comune.

I non-luoghi, di contro, sono caratterizzati dall'assenza di

<sup>5</sup> Cfr. M. SHERINGAM, *Marc Augé and the Ethno-analysis of Contemporary Life*, in "Paragraph", 18, 1995, 2, pp. 210-222.

<sup>6</sup> M. AUGÉ, *Home Made Strange* (intervista a Marc Augé di Jean-Pierre Criqui), in "Artform", 32, 1994, 10, p.86. Cfr. *ivi*, pp. 84-88, 114, 117.

<sup>7</sup> M. AUGÉ, *An Itinerary*, in "Ethnos", 69, 2004, pp. 534-551.

queste caratteristiche, essendo luoghi senza identità, di passaggio, di spaesamento, e di globalizzante mercificazione. Si definiscono infatti in base al loro fine di «trasporto, transito, commercio, tempo libero», sono luoghi di passaggio, «spazi di circolazione, di consumo, di comunicazione» della collettività nell'«attuale restringimento planetario e di accelerazione della storia»<sup>8</sup>. Esempi espressamente citati di non-luoghi sono gli aeroporti, le stazioni, le metropolitane, gli iper-mercati, i centri commerciali, i *fast food* e le autostrade.

Se la dialettica che dà vita e connotazione ad un luogo è quella fra spazio ed identità, fra *urbs* e *civitas*, allora la differenza fondamentale dei non-luoghi rispetto ai luoghi antropologici è quindi la mancanza di identità dello spazio, o meglio, a mio modo di vedere, una fortissima presenza sì di un'identità, ma del tutto particolare, non quella dello spazio e della popolazione, ma quella data dalle merci: secondo la mia prospettiva di ricerca infatti i non-luoghi non sono degli spazi vuoti, infinitamente attraversabili e superabili, bensì degli spazi pieni, ma della pienezza omogeneizzante ed alienante della merce. La dialettica è quindi quella di una pienezza e sovrabbondanza di una particolare identità, che però si rende ideologicamente invisibile, l'identità sradicante rappresentata dalla presenza "spettrale" della merce e del mondo di sogno che su di essa si costruisce.

I non-luoghi per Marc Augé sono una delle cristallizzazioni e caratteristiche principali di quella che lui definisce "surmodernità", concetto che può essere ed è stato tradotto nelle lingue europee anche come "super modernità" o "oltre modernità"<sup>9</sup>. A sua volta la surmodernità è caratterizzata per l'etnologo francese da tre principali caratteristiche, che rappresentano anche tre figure dell'eccesso all'interno del mondo super moderno, varie-

<sup>8</sup> AUGÉ, *Nonluoghi*, cit., p. 8.

<sup>9</sup> Riguardo il rapporto tra *non-luoghi* e *surmodernità*, si veda E. OHNUKI-TIERNEY, *The Anthropology of the Other in the Age of Supermodernity*, in "Current Anthropology", 1996, 3, pp. 578-580; I. BUCHANAN, *Non-Places: Space in the Age of Supermodernity*, in "Social Semiotics", 9, 1999, 3, pp. 393-398; A. GONZALEZ-RUIBAL, *Time to destroy. An Archeology of Supermodernity*, in "Current Anthropology", 49, 2008, 2, pp. 247-279.

gate sfaccettature di un'unica figura: eccesso di tempo, eccesso di spazio, ed eccesso dell'individuo o di ego.

L'eccesso di tempo rappresenta la sovrabbondanza di eventi simultanei e di informazioni ad essi legate, eccesso che ostacola la comprensione e metabolizzazione del tempo presente in cui si vive, cioè il fenomeno che viene denominato "sovrainvestimento di senso"; l'eccesso di spazio invece, nasce dal restringimento del pianeta operato dai trasporti e dalle comunicazioni, dalla sovrabbondanza degli stimoli e delle possibilità spaziali, ed è da questa dimensione di eccesso spaziale che proliferano i non-luoghi; l'eccesso di ego rappresenta invece il fenomeno in cui le forze e gli eccessivi stimoli operanti nella surmodernità da un lato «aprono ogni individuo alla presenza dell'altro», ma dall'altro «ripiegano l'individuo su se stesso, lo bloccano, costituendolo più come un testimone che come un attore della vita contemporanea»<sup>10</sup>. Nel momento in cui cioè mancano i luoghi caratterizzati da una propria identità, relazionalità e storicità, di conseguenza mancano anche i riferimenti per un'individuazione collettiva, e diventa necessaria una produzione prettamente individuale di senso. Soprattutto attraverso questo fenomeno si mette in luce come la mancanza spaziale dei luoghi permetta e si rifletta in processi di produzione di individui sradicati da ogni identità-altra che non sia quella legata alla paradossale identità alienante e omogeizzante della merce.

Tutto questo discorso sulla surmodernità si potrebbe infine sintetizzare con le stesse parole di Augé: «La surmodernità sarebbe l'effetto combinato di un'accelerazione della storia, di un restringimento dello spazio e di una individualizzazione dei destini»<sup>11</sup>.

Infine, tutte queste istanze si concretizzano materialmente e si rendono pienamente visibili nella metropoli contemporanea, che nell'esperienza di Augé – e come vedremo anche di Benjamin – è rappresentata da Parigi: qui proliferano infatti i non-

<sup>10</sup> Traduzione mia di M. AUGÉ, *A Sense for the Other*, Stanford University Press, Stanford, California 1998, pp. 103-105.

<sup>11</sup> M. AUGÉ, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 49.

luoghi, gli impianti infrastrutturali per il trasporto, la velocità della comunicazione e del passaggio, la contrattualità solitaria tra individuo e spazi, il fenomeno di massa del turismo<sup>12</sup>. Si passa qui, nelle metropoli contemporanee, come sostiene Manuel Castells, dallo «spazio dei luoghi» allo «spazio dei flussi»<sup>13</sup>.

Ma Augé non è stato il primo a studiare un fenomeno culturale e geografico come quello dei non-luoghi, e neanche il precursore nello studio della città contemporanea; a proposito gli studi di Bruno Bosteels e di Emer O'Beirne hanno mostrato come soprattutto in ambito francese questo tipo di ricerca sia molto radicata, e in che modo qualcosa di simile al paradigma del non-luogo sia stato studiato da molteplici intellettuali come Michel Foucault, Michel de Certeau, Jaques Derrida, Gilles Deleuze, Alan Badiou, Georges Perec, Jacques Rancière, Emmanuel Lévinas, Roland Barthes<sup>14</sup>. Anche Henri Lefebvre già a partire dagli anni '70 individua, in modo molto simile a Augé, come gli aeroporti, le autostrade e i centri commerciali siano esempi di spazio astratto prodotto dalle forze del capitalismo<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> In riferimento al fenomeno dei *non-luoghi* rispetto al turismo si veda M. KORSTANJE, *Non-Places and Tourism: towards an Understanding of Travel*, in "Antrocom", 5, 2009, 2, pp. 103-106.

<sup>13</sup> «The space of flows refers to the technological and organizational possibility of practicing simultaneity (or chosen time in time-sharing) without contiguity. Most dominant functions in the network society (financial markets, transnational production networks, media networks, networked forms of global governance, global social movements) are organized around the space of flows» (M. CASTELLS, *The Network Society. A Cross Cultural Perspective*, Edward Elgar, Cheltenham, UK; Northampton, MA, 2004, p. 36).

<sup>14</sup> B. BOSTEELS, *Nonplaces: An Anecdoted Topography of Contemporary French Theory*, in "Diacritics", 33, 2003, 3-4; E. O'BEIRNE, *Navigating Non-Lieux in Contemporary French Fiction: Houellebecq, Darrieussecq, Echenoz, and Augé*, in "Modern Language Review", 101, 2006, pp. 391-405; V.A. CONLEY, *Spatial Ecologies: Urban Sites, State and World-space in French Cultural Theory*, Liverpool University Press, Liverpool 2012.

<sup>15</sup> H. LEFEBVRE, *The Production of Space*, Blackwell, Oxford 1991, p. 53; P. MERRIMAN, *Marc Augé on Space, Place and Non-Places*, in "The Irish Journal of French Studies", 9, 2009, p. 18.

## 2. Passages

E, dopo aver introdotto brevemente il concetto di non-luogo e il contesto in cui si è venuto a formare nel dibattito contemporaneo, vorrei focalizzare l'attenzione sui *Passages* e sulle trasformazioni urbanistiche della Parigi del Secondo Impero (1852-1870), fenomeni lungamente studiati da Walter Benjamin, i cui appunti e frammenti di questo lavoro mai portato a termine sono oggi raccolti nel libro *I "passages" di Parigi*<sup>16</sup>. La prima domanda che viene in mente è: perché l'intellettuale tedesco, dal 1927 alla sua prematura morte nel 1940<sup>17</sup> vuole studiare a fondo questo fenomeno risalente al secolo a lui precedente? Che cosa rappresentano per lui i *Passages* di una metropoli come Parigi?

La risposta e l'ipotesi di ricerca necessariamente parziale che propongo in questo studio è: i *Passages* rappresenterebbero la struttura in miniatura secondo la quale si mostrerebbe agli occhi di Benjamin il mondo contemporaneo, e questa struttura avrebbe qualcosa in comune con quello che a più di cinquant'anni di distanza sarebbe diventato il paradigma del non-luogo. Per Benjamin studiare il fenomeno dei *Passages* significa ritrovare cristallizzato il funzionamento, la spazializzazione e l'ideologia

<sup>16</sup> W. BENJAMIN, *Das Passagenwerk*, in *Gesammelte Schriften*, Band V. 1-2, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982; *I "Passages" di Parigi*, trad. it. a cura di R. Tiedemann, Einaudi, Torino 2000. Per ogni approfondimento riguardante il lavoro benjaminiano sui *Passages* si rimanda a S. BUCK-MORSS, *The Dialectic of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, The MIT Press, Cambridge (Mass.), London 1989; N. BOLZ, B. WITTE, *Passagen: Walter Benjamins Urgeschichte des XIX. Jahrhunderts*, Fink, München 1984; W. MENNINGHAUS, *Schwelkenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986; G. GILLOCH, *Myth and Metropolis: Walter Benjamin and the City*, Polity Press, Cambridge 1996; H. BRÜGGEMANN, *Passagen*, in M. Opitz, E. Wizsla (hrsg. von), *Benjamins Begriffe*, Frankfurt a.M., 2000, pp. 573-618; B. HANSSON (ed. by), *Walter Benjamin and the Arcades Project*, Continuum, London-New York 2006; K.I. SOLIBAKKE, *The Passagen-Werk Revisited: The Dialectics of Fragmentation and Reconfiguration in Urban Modernity*, in Goebel R.J., *A Companion to the Works of Walter Benjamin*, Camden House, Rochester (NY) 2009, pp.153-176.

<sup>17</sup> Per ogni approfondimento riguardo la genesi cronologica e spaziale del *Passagenwerk* benjaminiano, rimando innanzitutto alla prima sezione della monumentale opera di S. BUCK-MORSS, *The Dialectic of Seeing*, cit., pp. 3-43.

dell'*Hochkapitalismus*, del capitalismo avanzato<sup>18</sup>. Il *Passage* si presenta dunque in questo studio come la singola monade dell'accadere totale, concrezione urbanistica e spaziale del mondo e del tempo di sogno del capitalismo: il *Passage* custodisce «un passato divenuto spazio»<sup>19</sup>, e proprio per questo Benjamin nell'analizzare il suo passato più recente, il diciannovesimo secolo, sceglie di studiarlo nella sua "fossilizzazione" urbana.

Questa attenzione per la metropoli parigina deriva dalla peculiare e avanguardistica sensibilità benjaminiana per lo spazio, mutuata anche dalla visione marxista: questo non viene cioè considerato astrattamente come geometrico e preesistente ai fenomeni sociali, ma intimamente, storicamente e conflittualmente costruito a partire da questi stessi processi economici, politici e sociali<sup>20</sup>. Come afferma Carlo Galli, ogni spazio, anche se all'apparenza si presenta come uno "spazio implicito", non è mai neutro, geometrico: esso rappresenta anzi la stessa «struttura topologica dell'Essere alla quale, sia consciamente che inconsciamente, il pensiero politico si riferisce»<sup>21</sup>. Benjamin aveva dunque intuito che ogni spazio, e a maggior ragione quello urbano, anche se apparentemente asettico e geometrico, nasconde al suo interno poteri, economie e immaginari.

La metropoli è cioè un mondo da studiare e da cui ricavare preziose testimonianze, all'interno di essa coesistono cronologie enormemente distanti e si depositano le stratificazioni temporali degli eventi storici e politici:

Nella città coesistono dunque gli elementi temporali più eterogenei

<sup>18</sup> Riguardo il rapporto di interdipendenza tra capitalismo, spazializzazione e città, in riferimento costante al lavoro sui *Passages* di Benjamin, si rimanda a D. GREGORY, *Interventions in the historical Geography of Modernity: Social Theory, Spatiality and the Politics of Representation*, in *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, Vol. 73, No. 1, *Meaning and Modernity: Cultural Geographies of the Invisible and the Concrete* (1991), pp. 17-44.

<sup>19</sup> BENJAMIN, *I "Passages" di Parigi*, cit., p. 955.

<sup>20</sup> Cfr. M. TANCA, *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro*, FrancoAngeli, Milano 2012, p. 83.

<sup>21</sup> Traduzione mia di C. GALLI, *The Rise and the Fall of modern political Space*, in "Philosophy Kitchen", 2, 2015, 2: *Cartografie dell'attualità. Per una critica della ragione spaziale*, pp. 11-21. a che si riferisce il secondo titolo?

[...] Chi entra in una città si sente come in una trama di sogno in cui il passato più lontano si intreccia anche all'evento di oggi [...] Cose, che negli eventi politici non giungono affatto all'espressione, o solo a stento, si svelano nelle città che sono uno strumento sottilissimo e, malgrado il loro peso, sensibili come un'arpa eolica alle vive oscillazioni della storia<sup>22</sup>.

Non potendo soffermarmi sul metodo e sulla gnoseologia benjaminiana, radicalmente rivoluzionari all'interno della storia della filosofia e dell'analisi culturale e sociale, sintetizzo, affermando l'importanza che per Benjamin aveva il materiale concreto, a partire dal quale esclusivamente si procede a costruire la teoria attraverso costellazioni<sup>23</sup>, e non viceversa. Il suo me-

<sup>22</sup> La versione tedesca recita: «Die heterogensten Zeitelemente stehen also in der Stadt *nebeneinander*», dove con “*nebeneinander*”, “l'uno di fianco all'altro”, viene sottolineato proprio il spaziale e topologico anche degli elementi temporali. Cfr. BENJAMIN, *Das Passagenwerk*, in *Gesammelte Schriften*, Band V.1, cit., p. 546; trad. it., p. 486, cit. da F. LION, *Geschichte biologisch gesehen*, Zürich-Leipzig 1935, pp. 125-126, 128.

<sup>23</sup> L'atto del costellare e la figura della costellazione sono dei paradigmi operativi fondamentali della gnoseologia benjaminiana: infatti nel suo metodo di ricerca e di conoscenza Benjamin parte dal materiale concreto, dai fenomeni e – attraverso la coordinazione virtuale e non astratta di questi stessi fenomeni – arriva alla formazione di quella che per lui è l'idea stessa di quei fenomeni. Allo stesso tempo però, l'idea non ha un'esistenza separata dai fenomeni stessi, anzi, ne rappresenta la coordinazione e l'interpretazione. L'idea può quindi essere visibilmente rappresentata per Benjamin come una costellazione, le cui stelle sono i singoli fenomeni; cioè essa donerebbe loro una coordinazione virtuale. Allo stesso modo adopero in questo studio la medesima metodologia benjaminiana per coordinare – e contemporaneamente interpretare – oggetti di studio e testi distanti cronologicamente, ma tematicamente affini. Per quanto riguarda la gnoseologia benjaminiana, il suo rapporto tra fenomeni ed idee, e la figura della costellazione, si rimanda in *primis* alla *Premessa gnoseologica de Il Dramma barocco tedesco*: W. BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999; si veda anche F. DESIDERI, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 134-153; M. CACCIARI, *Di alcuni motivi in Walter Benjamin*, in F. Rella (a cura di), *Critica e storia*, Cluva, Venezia 1980; E. GUGLIELMINETTI, *Walter Benjamin. Tempo, ripetizione, equivocità*, Mursia, Milano 1990; G. GURISATTI, *Scrittura e idea. Introduzione alla lettura della “Premessa Gnoseologica” al “Dramma Barocco Tedesco” di Walter Benjamin*, G. Tamoni, Schio 1992; B. HANSEN, *Philosophy at its Origin: Walter Benjamin's Prologue to the Ursprung des deutschen Trauer-*

todo può essere definito “micrologico” o anche “monadologico”, nel momento in cui, tramite lo studio di elementi considerati marginali e di scarto, l’intellettuale berlinese li rendeva rappresentanti di un intero fenomeno culturale, storico e filosofico: sua profonda convinzione e intenzione era scoprire «nell’analisi del piccolo momento singolo il cristallo dell’accadere totale»<sup>24</sup>. L’interesse al frammentario e al marginale lo mutua sia dalla volontà di portare ad espressione ciò che l’ideologia dominante normalmente cela, sia dalla convinta fede nell’intrinseca teoria nascosta all’interno del materiale particolare, procedimento di goethiana memoria: Benjamin cerca cioè, all’interno della metropoli di Parigi del XIX secolo gli *Urphänomene*, i fenomeni originari del mondo contemporaneo. Attraverso il lavoro sui *Passages* voleva cioè compiere un’archeologia delle forme del moderno, di quelle materiali, ma anche di quelle oniriche e immaginative: aveva intenzione di analizzare anche l’inconscio del moderno, per portarlo ad un consapevole risveglio.

Inoltre, a partire da qui gli si imponeva in questo lavoro sui *Passages* il metodo che più corrispondeva a queste esigenze, quello del montaggio, mutuato dal surrealismo<sup>25</sup>:

Metodo di questo lavoro: montaggio letterario. Non ho nulla da dire. Solo da mostrare. Non sottrarrò nulla di prezioso e non mi approprierò di alcuna espressione ingegnosa. Stracci e rifiuti, invece, ma non per farne l’inventario, bensì per rendere loro giustizia nell’unico modo possibile: usandoli<sup>26</sup>.

*spiels*, in “MLN”, 110, 1995, 4, *Comparative Literature Issue*, pp. 809-833; A. PINOTTI (a cura di), *Giochi per melanconici. Sull’Origine del dramma barocco tedesco di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano 2003; G. CARCHIA, *Nome e immagine*, Quodlibet, Macerata 2009; B. MORONCINI, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Edizioni Cronopio, Napoli 2009; B. MENKE, *Das Trauerspiel Buch*, Transcript, Bielefeld 2010.

<sup>24</sup> BENJAMIN, *Das Passagenwerk*, cit., p. 575; trad. it. p. 515.

<sup>25</sup> Riguardo l’interpretazione benjaminiana del surrealismo, anche nel suo rapporto con la città di Parigi, si veda M. COHEN, *Profane Illuminations. Walter Benjamin and the Paris of surrealist Revolution*, editore?, Berkeley 1995; S. KHATIB, *To win the Energies of the Intoxication for the Revolution. Body Politics, Community, and Profane Illumination*, in “Anthropology and Materialism”, 2, 2014, 2, pp. 2-11.

<sup>26</sup> BENJAMIN, *Das Passagenwerk*, cit., p. 574; trad. it. cit. p. 514.

E adoperare gli stracci e i rifiuti<sup>27</sup> rimanda dunque al primato del pratico e del concreto nel processo di costruzione teorica, alla teoria intrinseca nel materiale: Benjamin non ha nulla da dire, ma solo da mostrare; il che vuol dire che la teoria si costruirà a partire dall'esposizione e dal montaggio del materiale. Nel nostro caso, quindi, dall'analisi dei *Passages* e del mondo di oggetti e di materiali che gli si costella attorno.

Ma in che modo il *Passage* parigino dell'ottocento può essere considerato uno dei primi non-luoghi e, allo stesso tempo, l'emblema, la monade in cui è contenuto e cristallizzato il fenomeno del capitalismo avanzato?

Il *Passage* a Parigi era una galleria coperta da vetro – materiali quali il ferro e il vetro erano al tempo delle novità assolute, e rappresentavano una rivoluzione negli ambiti dell'architettura e dell'urbanistica<sup>28</sup> – al cui interno su entrambi i lati vi erano situati negozi e vetrine; era una zona di passaggio e di transito, un luogo topograficamente ambiguo, primo nel suo genere, a metà tra la casa e la strada: mutuava da quest'ultima il carattere di passaggio e di transito, mentre della casa il suo carattere rassicurante, chiuso e coperto<sup>29</sup>. Il *Passage* parigino era essenzialmente quindi, una *soglia*:

<sup>27</sup> Sul metodo storico benjaminiano in connessione con la tematica dei rifiuti e degli stracci, si veda I. WOHLFARTH, *Et cetera? Der Historiker als Lumpensammler*, in N. Bolz, B. Witte (hrsg. von), *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des 19. Jahrhunderts*, editore?, München 1984, pp. 70-95.

<sup>28</sup> Per una tematizzazione approfondita del rapporto e della fascinazione di Benjamin per i nuovi materiali, il ferro ed il vetro, e per il loro utilizzo architettonico, si rimanda a D. MERTINS, *The Enticing and Threatening Face of Prehistory: Walter Benjamin and the Utopia of Glass*, in "Assemblage", 29, 1996, pp. 6-23.

<sup>29</sup> Proprio questo carattere rassicurante dell'abitazione, che si espande anche nello spazio esterno, viene riconosciuto e rappresenta una variabile importante nella ricerca di Peter Sloterdijk sulle sfere: «Qui amplio un'idea che Walter Benjamin affronta nel *Passagen-Werk*. Lui parte dall'assunto antropologico che le persone in tutte le epoche si impegnano a creare spazi interni [...] Poi, successivamente, pone la domanda: come fa l'uomo capitalista del XIX secolo a esprimere il suo bisogno di uno spazio interno? È la sua risposta è: *utilizza la tecnologia più avanzata per orchestrare il più arcaico dei bisogni, la necessità di immunizzare l'esistenza attraverso la costruzione di isole protettive*. Nel caso del *Passage* l'uomo moderno opta per il vetro, ferro bat-

*Rites de passage* – così sono dette nel folclore le cerimonie connesse alla morte, alla nascita, al matrimonio, a diventare adulti, ecc. Nella vita moderna questi passaggi sono divenuti sempre più irri-conoscibili e impercettibili. Siamo diventati molto poveri di esperienze della soglia [...] La soglia deve essere distinta molto nettamente dal confine. La soglia [*Schwelle*] è una *zona*. La parola *schwelen* [gonfiarsi] racchiude i significati di mutamento, passaggio, straripamento, significati che l'etimologia non deve lasciarsi sfuggire<sup>30</sup>.

Di fondamentale importanza per lo studio di Benjamin è proprio la topologia complessa – sia metaforica, che materiale e geografica – della soglia. Questa è una zona di indistinzione e di indecidibilità tra interno ed esterno, tra strada e casa, tra viali e negozi, e non una linea netta di separazione tra due fenomeni spaziali – calcolabile e cartografica – come appunto il confine<sup>31</sup>.

Secondo Schmitt ne *Il Nomos della Terra*, la localizzazione territoriale, la creazione di confini, è infatti inscindibilmente legata alla posizione di un ordinamento al suo interno, e la divisione interno ed esterno è fondamentale:

I grandi atti primordiali del diritto restano invece localizzazioni legate alla terra. Vale a dire: occupazioni di terra, fondazioni di città e fondazioni di colonie [...] Un'occupazione di terra istituisce di-

tutto e un assemblaggio di parti prefabbricate in modo da costruire uno spazio interno che sia il più grande possibile [...] È proprio questo ciò che Benjamin vide come teoreticamente pregno: *il cittadino del XIX secolo mira ad espandere il suo soggiorno come un cosmo*, imprimendo allo stesso tempo la forma dogmatica della stanza all'intero universo» (P. SLOTERDIJK, *Teoria delle sfere: Monologo sulle poetiche dello spazio*, in "Philosophy Kitchen", 2, 2015, p. 143).

<sup>30</sup> BENJAMIN, *Das Passagenwerk*, cit., pp. 617-618; trad. it. cit. p. 555.

<sup>31</sup> Risulta importante sottolineare come Giorgio Agamben faccia sua la teoria della soglia benjaminiana, utilizzando proprio nel cuore della sua teoria politica, cioè nel concetto di *stato d'eccezione*: «*essere-fuori e, tuttavia, appartenere*: questa è la struttura topologica dello stato d'eccezione» (G. AGAMBEN, *Stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 48). Il pensiero di Agamben, non solo per quanto riguarda la sua politica, ma anche e più a fondo, nella sua ontologia, è un pensiero topologicamente della soglia: cfr. P. GIACCARIA, C. MINCA, *Geografie della soglia*, in M. Ponzì, D. Gentili (a cura di), *Soglie. Per una nuova teoria dello spazio*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2012, pp. 47-60.

ritto secondo una duplice direzione: verso l'interno e verso l'esterno<sup>32</sup>.

Al contrario della posizione schmittiana di confini, il *Passage* è una delle possibili declinazioni del fenomeno della soglia, è cioè la soglia caratteristica del mondo delle merci e della metropoli di Parigi, la particolare apertura spaziale legata al capitalismo e alle strategie urbanistiche della metropoli francese<sup>33</sup>.

Il fenomeno della soglia è inoltre fondamentale a livello della riflessione geografica, proprio nel rappresentare un possibile superamento del concetto di confine, concetto cardine che ha segnato, come vuole Franco Farinelli, lo sviluppo della geografia come storia dell'affermazione dell'ordinamento e del controllo cartografico sul mondo<sup>34</sup>. La soglia insomma, come antidoto alla ragione cartografica, come scacco alla logica del pensiero identificante che non riesce a pensare la zona di indistinzione come un *non-qualcosa*, come un passaggio, ma che vuole necessariamente ripartire gli spazi in un dentro ed un fuori, ed in questo modo identificarli, concettualizzarli, e imbrigliarli in precisi ordinamenti<sup>35</sup>.

Ma – come caratteristico nella riflessione benjaminiana – la soglia e il *Passage* che ne è la rappresentazione concreta, sono

<sup>32</sup> C. SCHMITT, *Il Nomos della Terra*, Adelphi, Milano 1991, pp. 22-23.

<sup>33</sup> Di fondamentale interesse, per uno studio dei rapporti tra la città di Parigi e il capitalismo sono gli studi di David Harvey, il quale mette in evidenza come il fenomeno dei *Passages* e dei boulevards rientri all'interno di pratiche strategiche spaziali e sociali, sottolineando l'ambivalenza dell'apertura di spazi fisici e della relativa chiusura di spazi sociali: «The boulevards, lit by gas lights, dazzling shop window displays, and cafés open to the streets (an innovation of the Second Empire) became corridors of homage to the power of money and commodities, play spaces for the bourgeoisie [...] The more space was opened up physically, the more it had to be partitioned and closed off through social practice. Zola, writing in retrospect, presents as closed those same Parisian spaces that Flaubert has seen as open» (D. HARVEY, *The limits to capital*, Basil Blackwell, Oxford 1982, p. 204).

<sup>34</sup> Cfr. F. FARINELLI, *La crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino 2009.

<sup>35</sup> Cfr. B. WALDENFELS, *Soglie di estraneità*, in Ponzi, Gentili, *Soglie. Per una nuova teoria dello spazio*, cit., p. 23.

fenomeni dialettici, negatività che rimandano improvvisamente a positività e viceversa, senza mediazioni intermedie. Infatti similmente al non-luogo di Augé, il Passage parigino condivide le peculiarità di essere un luogo di transito senza una propria identità, di non creare relazioni stabili al suo interno, e di essere a-storico: in più, come ogni autentico non-luogo e come proposto precedentemente, non è vuoto, ma riempito della presenza sradicante e omogeneizzante della merce<sup>36</sup>.

Ed è proprio questa presenza della merce, a creare il mondo di sogno del capitalismo che Benjamin tratta e da cui auspica – attraverso questo lavoro sui *Passages* – un risveglio. Lo sguardo particolare di Benjamin vede infatti nell’ambiguità dei *Passages* non solo l’ultima novità architettonica e culturale dell’Occidente, ma anche un mondo di sogno, un mondo stordito dalla merce, mentre nella metropoli contemporanea vi riconosce lo spazio per eccellenza di incantamento mitico del presente; tutto è diventato merce, tutto è in esposizione, quindi tutto è fantasmagoria<sup>37</sup>. L’economia si incontra con l’onirico e con il sacro, questo non-luogo del *Passage* arriva ad assomigliare ad una chiesa e ad un tempio del commercio, la merce mostra marxianamente i suoi “capricci teologici”: «Case di sogno. Il *Passage* come navata con cappelle laterali [...]. Il *Passage* come tempio del capitale mercificato»<sup>38</sup>.

Alla merce appartiene infatti, oltre al valore d’uso e al valore

<sup>36</sup> Maria Teresa Costa concorda su questa peculiare assenza di luogo del *Passage* parigino: «L’ambiguità sul piano spaziale è data dal fatto che la struttura architettonica del *Passage* è caratterizzata da un fattore di forte indecidibilità topografica, che la porta ed essere descritta come zona di transito o meglio di transizione, in cui, come ha detto Aragon, non è dato di sostare più di un istante [...] È proprio la sua costitutiva indecidibilità topografica a definire il *Passage* come un luogo che non ha luogo» (M.T. COSTA, *Il carattere distruttivo. Walter Benjamin e il pensiero della soglia*, Quodlibet, Macerata 2008, p. 90).

<sup>37</sup> Per una trattazione approfondita della visione benjaminiana della merce e della fantasmagoria della merce, in riferimento costante a Marx e Lukács, si rimanda a G. MARKUS, *Walter Benjamin or: The Commodity as Phantasmagoria*, in “New German Critique”, 83, 2001, pp. 3-42; M. COHEN, *Walter Benjamins Phantasmagoria*, in “New German Critique”, 48, 1989, pp. 87-107.

<sup>38</sup> BENJAMIN, *Das Passagenwerk*, cit., p. 86; trad. it. cit., p. 44.

di scambio, anche un valore d'esposizione, un valore rappresentativo che trasfigura entrambi gli altri valori e determina il valore economico. La fantasmagoria è la forma di visibilità specifica che mostra la merce come il sogno di una cosa, è la trasfigurazione che porta la merce ad essere intesa e adorata come feticcio. La fantasmagoria trasfigura cioè la merce da oggetto d'uso e di scambio a materiale di sogno, cristallizzazione dei desideri di felicità, quindi la trasfigura nella sfera separata dell'inconscio collettivo: non ha a che fare quindi semplicemente con l'accumulazione economica, ma proprio e soprattutto con la creazione di un inconscio e di un immaginario sociale<sup>39</sup>.

Ma all'interno della particolare dialettica benjaminiana<sup>40</sup>, il superamento dei sogni e dell'immaginario onirico del capitalismo in cui il mondo contemporaneo è addormentato, deve trovarsi nel negativo stesso, e cioè nella forma-merce: in questo caso nel *Passage*, dunque, che viene ad essere contemporaneamente e dialetticamente veleno e antidoto: questo particolare metodo dialettico benjaminiano – basantesi su una dialettica dell'approfondimento del momento negativo e sull'assenza di sintesi – è quello che viene chiamato da Eagleton, riferendosi a Benjamin, l'«impudenza dialettica di questo rabbino marxista»<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> COSTA, *Il carattere distruttivo*, cit., p. 99.

<sup>40</sup> La dialettica benjaminiana è di tipo radicalmente diverso da quella hegeliana: non punta e non arriva infatti ad una soluzione sintetica delle contraddizioni, alla loro conciliazione, e dunque al conseguente progresso e cammino del processo dialettico. Piuttosto è tipico di Benjamin l'approfondimento del momento negativo, la non superabilità delle contraddizioni, ma la loro necessaria messa in tensione. Per questo è una dialettica dell'interruzione, e non del processo: le conseguenze di questo suo paradigma sono di incommensurabile importanza nel riflettersi in tutti gli altri ambiti di pensiero, da quello politico, a quello storico, all'artistico. Cfr. M. PONZI, *Napoli come Topografia degli Spazi intermedi. Walter Benjamin e la Soglia tra Vecchio e Nuovo*, in Ponzi, Gentili, *Soglie. Per una nuova teoria dello spazio*, cit., pp. 133-134. Per una tematizzazione della dialettica benjaminiana, in riferimento e contrasto con quella hegeliana e adorniana, si veda S. BUCK-MORSS, *The Origin of Negative Dialectic. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institut*, The Free Press, New York 1977; M. PENSKY, *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning*, University of Massachusetts Press, città? 1993.

<sup>41</sup> T. EAGLETON, *The Marxist Rabbi: Walter Benjamin*, in Ead., *The Ideology of the Aesthetic*, Basil Blackwell, Oxford 1990, p. 326.

E quindi il risveglio storico auspicato da Benjamin, come ogni risveglio, deve fare i conti e mantenere dialetticamente i legami con il sogno: non può semplicemente evitarlo per superarlo, altrimenti questo tornerà a presentarsi infinitamente come rimosso inconscio. Ed ecco dunque perché, nel suo studio su Parigi, Benjamin si confronta in modo diretto con il centro del sogno della collettività del diciannovesimo secolo: la merce; e con il suo tempo e la sua casa: l'eterno e infernale transito cristallizzatosi nei *Passage* e, più in generale, nella metropoli parigina: «Nel punto centrale di questo mondo di cose sta il suo oggetto più sognato, la stessa città di Parigi»<sup>42</sup>.

### 3. Luoghi-di-non

In questo modo il *Passage* di Parigi analizzato da Benjamin può essere considerato sotto molteplici aspetti come un primo esempio del non-luogo studiato nella tradizione intellettuale francese, e resosi paradigma nella ricezione internazionale di Marc Augé<sup>43</sup>. In primis effettivamente il *Passage* è caratterizzato dal-

<sup>42</sup> W. BENJAMIN, *Il Surrealismo*, in *Opere complete III. Scritti 1928-1929*, Einaudi, Torino 2010, p. 205.

<sup>43</sup> Parlo di “paradigma” soprattutto riguardo la ricezione, e non direttamente a proposito del libro di Augé sui nonluoghi, perché per molti studiosi il non-luogo di Augé è più un punto di vista di un'esperienza particolare, piuttosto che uno spazio reale con determinate caratteristiche. Questi critici portano a riflettere sul fatto che anche i non-luoghi possano trasformarsi in luoghi, cioè che possano permettere al loro interno una creazione di identità precise, e anche un, seppur paradossale, radicamento. Il rendere paradigma il concetto di non-luogo di Augé porterebbe infatti sia ad una attonita contemplazione, senza possibilità di superamento del problema, sia anche al non tenere in considerazione i rapporti e le pratiche di potere che portano alla formazione di non-luoghi, che in questo modo assurgerebbero allo status di formazioni quasi naturali, e quindi imm modificabili. Cfr. F. MATTIOLI, *Non-non luoghi*, in *Spazio. Immagini, prospettive e mappe dell'abitare*, Post n. 3, 2012, Mimesis, Milano-Udine, pp. 141-145; P. MERRIMAN, *Marc Augé on Space, Place and Non-Places*, in “The Irish Journal of French Studies”, 9, 2009, pp. ???; S. LOW, N. SMITH, *The Politics Of Public Space*, Routledge, New York 2005; S. SHARMA, *Baring Life and Lifestyle in the Non-Place*, in “Cultural Studies”, 23, 2009, 1, pp. 129-148.

l'essere una zona di transito infinito, dall'essere una soglia di passaggio fortemente radicata nell'esperienza moderna della metropoli. Non da ultimo, così come il non-luogo di Augé, il *Passage* è un luogo commerciale o comunque strettamente connesso con determinati e particolari flussi: quelli dettati dalla merce e dal capitalismo.

Per la sua particolare dialettica, Benjamin vede appunto nel *Passage* da una parte un negativo, essendo il tempio della merce e il cristallo del capitalismo avanzato, ma d'altro lato un positivo, essendo una soglia, una zona di indistinzione che supera l'autorità e la dogmaticità del confine<sup>44</sup>. Il *Passage* deve cioè mantenere la sua struttura formale di soglia, ma deve liberarsi dal suo contenuto onirico, mitico e mercificato.

La prima necessità di Benjamin è cioè quella di fare spazio, creare una soglia che rimanga soglia, e che non si trasformi in nuovo in tempio, o anche solo in transito, del capitalismo. Abbiamo visto come sia il non-luogo di Augé che il *Passage* di Benjamin non siano degli spazi vuoti e senza identità, bensì degli spazi di transito e di passaggio riempiti dalla merce e dalla sua paradossale identità omogeneizzante e alienante.

La necessità prima di Benjamin è invece quella di fare spazio, creare un luogo che non sia ri-appropriabile da parte di poteri e geografie: vuole cioè il superamento dei confini attraverso una soglia pura, che possa essere continuamente e infinitamente utilizzata, ma mai occupata.

E agli occhi di Benjamin le possibilità inesprese della temporalità e della spazialità possono venire liberate solamente attraverso la distruzione<sup>45</sup> della forma, attraverso la critica come superamento della bella apparenza dell'ideologia, e cioè, in questo caso, attraverso il carattere distruttivo della rivoluzione<sup>46</sup>: «Ma

<sup>44</sup> «Nel *Passagen-Werk*, nell'analizzare il de-lirio dei *passages* parigini, Benjamin un compito politico se lo era assegnato: *trasformare i confini in soglie*» (D. GENTILI, *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Quodlibet, Macerata 2009, p. 39).

<sup>45</sup> Cfr. D.T. ANDERSSON, *Destruktion/Konstruktion*, in M. Opitz, E. Wizisla (a cura di), in *Benjamins Begriffe*, Frankfurt a.M., 2000, pp.147-185.

<sup>46</sup> Per un primo approfondimento della tematica della rivoluzione in rapporto al lavoro sui *Passages*, si rimanda a SUSAN BUCK-MORSS, *Benjamin's Pas-*

in definitiva è solo la rivoluzione che crea lo spazio libero della città. Carattere *plen-air* delle rivoluzioni. La rivoluzione disincanta la città»<sup>47</sup>.

La città deve cioè rendersi conto del sogno in cui è caduta e di seguito svegliarsi dalla fanstasmagoria della merce in cui è stretta, la rivoluzione deve creare spazio libero e disincantare i luoghi che sono occupati dai poteri economici e politici. Per questo vorrei mettere in tensione e “costellare” il discorso finora sostenuto con un altro testo di Benjamin, il *Denkbild* o immagine di pensiero del 1931 dal titolo *Il carattere distruttivo*<sup>48</sup>.

Il carattere distruttivo della rivoluzione auspicata da Benjamin – unica interruzione possibile della temporalità e della spazialità del capitalismo e del diritto – ha caratteristiche peculiari: «Il carattere distruttivo conosce una sola parola d'ordine: creare spazio; una sola attività: far pulizia»<sup>49</sup>. L'attenzione di Benjamin è quindi diretta in primo luogo allo spazio, alla sua liberazione. Ma questa liberazione spaziale è iconoclasta e nichilista, non deve dare luogo a nessuna mitologia della liberazione e neanche ad una sua successiva rioccupazione di qualsiasi tipo, fosse anche da parte delle forze rivoluzionarie:

Il carattere distruttivo non ha in mente alcuna immagine. Ha poche esigenze, e la minima è: sapere che cosa subentra a ciò che è distrutto. In un primo momento, per un attimo almeno, lo spazio vuoto: il posto dov'era la cosa, dove era vissuta la vittima. Si troverà prima o poi qualcuno che ne avrà bisogno senza occuparlo. Il carattere distruttivo fa il suo lavoro, evita solo il lavoro creativo<sup>50</sup>.

*sagen Werk: Redeeming Mass Culture for the Revolution*, in *New German Critique*, no. 29 (spring-summer 1983), pp. 211-240.

<sup>47</sup> BENJAMIN, *Das Passagenwerk*, in *Gesammelte Schriften, Band V.1*, cit., pp. 531-532, trad. it., p. 472.

<sup>48</sup> W. BENJAMIN, *Il distruttivo*, in *Opere complete IV. Scritti 1930-1931*, Einaudi, Torino 2002, pp. 521-522. Per un approfondimento di questo frammento benjaminiano, si rimanda a COSTA, *Il carattere distruttivo*, cit.; AA.VV., Seminario di studi benjaminiani, *Le vie della distruzione. A partire da Il carattere distruttivo di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2010; Irving Wohlfarth, *No-Man's-Land: On Walter Benjamin's "Destructive Character"*, in “Diacritics”, 8, summer 1978, 2, pp. 47-65.

<sup>49</sup> BENJAMIN, *Il carattere distruttivo*, cit., p. 521.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 521.

Quello che auspica Benjamin è cioè, più che una rivoluzione, un' insurrezione, cioè un fare spazio – geografico e teorico – non finalizzato al rivolgimento dei rapporti di potere e degli spazi, bensì ad una demolizione completa dei poteri e degli spazi stessi, una medialità senza fini. Il paradigma proprio dello spazio liberato sarà cioè non quello di una nuova – anche se rivoluzionaria – appropriazione, bensì quello di un libero e infinito *uso*<sup>51</sup>, estraneo ad ogni proprietà. Il “prima o poi” sottolinea inoltre la disarticolazione di qualsiasi paradigma calcolatore e cronologico all'interno dell'azione distruttiva, costruzioni teoriche che porterebbero ad una ri-cristallizzazione ed ri-appropriazione di un tempo ed un luogo che devono essere radicalmente “altri”.

Il carattere distruttivo, inoltre, rappresenta anche un particolare punto di vista, quello dell' «insormontabile diffidenza nel corso delle cose, nonché la prontezza con la quale prende nota del fatto che tutto può andare storto»<sup>52</sup>, che altro non è che lo stesso tipo di sguardo dell'uomo barocco<sup>53</sup> lungamente studiato

<sup>51</sup> Per una prima ma approfondita disamina del paradigma dell'uso, in riferimento alla storia dell'ontologia e alla politica, si rimanda a G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi. Homo Sacer*, IV, 2, Neri Pozza, Vicenza, 2014; C. SALZANI, *Recensione a G. Agamben, “L'uso dei corpi”*, in “Lo Sguardo”, 16, 2014, 3, pp. 175-180.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 522.

<sup>53</sup> Per Walter Benjamin il barocco è quell'epoca malinconica in cui c'è una dilazione della trascendenza, un allontanamento della presenza del divino dal mondo: per il peculiare sguardo dell'uomo del barocco, il mondo non è più vivificato da un'istanza trascendente che gli dona una direzione e una piena struttura. Proprio per questo motivo l'uomo del barocco vede da una parte la storia come caduca, come appiattita alla natura, e quindi come fugace, e dall'altra vede l'essere umano non più come soggetto padrone della storia e della natura, ma come esso stesso creatura, cioè abbassato al suo essere naturale e in balia delle forze della natura. Per questo non è più possibile una conoscenza e un rapporto con il mondo a livello simbolico, ma solo a livello allegorico: tutto, dai segni del mondo, alla creatura, alla storia, non rimanda a nulla di divinamente vivificato, ma ogni istanza viene vista come *in ogni momento* caduca, fugace, estremamente mortale. La storia si fa “storia natura”: e quest'ultima è la storia vista come catastrofe, è la storia che tende all'inorganico, dove non c'è spazio né per l'azione umana, né per un senso e significato. E tutta questa negatività, per Benjamin è l'indicazione per un ribaltamento: non

da Benjamin nel suo libro *Il dramma barocco tedesco*. La storia non è altro che catastrofe, e qualsiasi teoria del progresso e della continuità, non è che ideologia e bella apparenza. Allo sguardo del carattere distruttivo e dell'uomo barocco, il mondo non si mostra vivificato dalla pienezza del divino, ma è caduco e fugace, e in questo può sgretolarsi in ogni istante, non è possibile trovarvi al suo interno alcuna garanzia di eternità e di pienezza:

il carattere distruttivo non vede alcunché di duraturo. E proprio per questo scorge ovunque vie d'uscita [...] Tuttavia, proprio perché scorge ovunque una via d'uscita, deve anche sgomberarsi ovunque la strada [...] E poiché scorge vie d'uscita ovunque, si trova sempre ad un bivio: nessun attimo può sapere che cosa porterà il successivo<sup>54</sup>.

Innanzitutto il lessico topologico di questo frammento è evidente: bisogna trovare delle vie d'uscita, c'è necessità di sgomberare spazio per farsi strada e ci si trova sempre ad un bivio.

Lo sguardo annichilente del carattere distruttivo è quindi anche l'unico punto di vista possibile che permetta l'apertura di spazi e possibilità nel mondo contemporaneo. E rappresenta inol-

bisogna cioè occultare il negativo dello sguardo barocco, bensì proprio partendo da questo punto di vista si riesce a criticare la totalità storica come "bella apparenza", e in questo modo ad interromperla e modificarla. E qui si vede il ponte che nella presente ricerca collega lo sguardo malinconico del barocco e il "carattere distruttivo". Per il carattere melanconico e allegorico dello sguardo barocco si veda B. COWAN, *Walter Benjamin's Theory of Allegory*, in "New German Critique", 22, 1981, *Special Issue on Modernism*, pp. 109-122; E. CASTRUCCI, *La forma e la decisione*, Giuffrè, Milano 1985; B. HANSEN, *Portrait of Melancholy (Benjamin, Warburgh, Panofsky)*, in "MLN", 114, 1999, 5, *Comparative Literature Issue*, pp. 991-1013; G. GURISSATI, *Il lutto delle cose. Sulla problematica ontologico-linguistica del 'Dramma barocco' benjaminiano*, in A. Pinotti (a cura di), *Giochi per melanconici. Sull'Origine del dramma barocco tedesco di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano 2003; D. MESSINA, *Parola e segno. Teoria dell'allegoria e critica del linguaggio in Walter Benjamin*, in Pinotti (a cura di), *Giochi per melanconici*, cit.; M. WILKENS, *Toward a benjaminian Theory of dialectical Allegory*, in "New Literary History", 37, 2006, 2, pp. 285-298.

<sup>54</sup> BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 522.

tre esattamente lo stesso punto di vista negativo e differenziale della teologia messianica benjaminiana<sup>55</sup>: “nessun attimo può sapere che cosa porterà il successivo”, non vuol dire altro che: l’interruzione messianica può irrompere in ogni momento. L’esistente, attraversato dalla possibilità messianica, diventa quindi, anche in questo caso, inquieto, caduco, continuamente trasformabile, modificabile e distruttibile: in altre parole, non legittimabile, né legittimato. Inoltre, come Benjamin mutua da una certa teologia ebraica, nessuno spazio mondano può essere proprietà dell’uomo, in quanto mantenuto teologicamente inappropriabile e libero da parte dell’istanza divina. Allo stesso modo, come viene esplicitato nel frammento *Mondo e tempo* del 1919-20, nessun potere umano può costituirsi su una terra che non

<sup>55</sup> La teologia benjaminiana, secondo la presente linea di ricerca, si presenta come un’istanza non contenutistica né sostanziale, bensì negativa e formale: la particolare teologia messianica di Benjamin cioè, non è altro che il postulato di un’istanza trascendente il mondo – che però non si dà mai positivamente e sostanzialmente, ma solo per assenza – che, proprio in questa sua caratteristica, delegittima le pretese del mondo stesso. In altre parole, la presenza costante e radicale della possibilità dell’interruzione dell’esistente da parte del messianico – possibilità che si può dare in ogni istante – rende il mondo e tutto ciò che esiste perennemente precario. Questa inquietudine che si insinua in ogni cosa e in ogni momento, non permette al mondo di considerarsi vivificato e in connessione diretta con il divino, non permette cioè al mondo di considerarsi autosufficiente. Da notare la vicinanza di questa concezione con quella dello sguardo malinconico tipico del barocco e anche alla figura del carattere distruttivo. Per una trattazione più pertinente del teologico e del messianico nella riflessione benjaminiana, rimando a G. BONOLA, *Antipolitica messianica. La Giustizia di Dio come Critica del Diritto e del “Politico” nel Filo-sofare comune di G. Scholem e W. Benjamin*, in “Fenomenologia e Società”, 23, 2000, 2, pp. 3-36; I. WOHLFARTH, *Nihilismo contra Nihilismo. Sull’Attualità della Politica mondiale di Walter Benjamin*, in M. Ponzi e B. Witte (a cura di), *Teologia e Politica. Walter Benjamin e un Paradigma del Moderno*, Arago, Torino 2006, pp. 51-85; P. VINCI, *Nella fodera del nulla. Violenza e rendenzione in Walter Benjamin*, in “Giornale di metafisica” 32, 2010, pp. ???; S.R. KATHIB, *A Non-Nullified Nothingness: Walter Benjamin and the Messianic*, in “Stasis”, 1, 2013, *Politics of Negativity*, pp. 82-108; ID., *The Messianic without Messianism. Walter Benjamin’s materialist Theology*, in “Anthropology and Materialism”, 1, 2013, pp. 2-15; A. THIEM, *Benjamin’s messianic Metaphisic of Transience*, in C. Dickinson, S. Symmons (ed. by), *Walter Benjamin and Theology*, Fordham University Press, città? 2016, pp. 21-55.

gli appartiene in quanto, negativamente e per assenza, proprietà del divino:

nel rivelarsi del divino, il mondo – la scena della storia – è sottoposto ad un ampio processo di decomposizione [...] Il principio qui è: la vera potestà divina può manifestarsi *non in forma distruttiva* solo nel mondo a venire, della pienezza. Dove invece la potestà divina interviene nel mondo terreno, diffonde distruzione<sup>56</sup>.

Quello che auspica Benjamin dunque – attraverso la distruzione, il cui ruolo è sempre connesso allo smantellamento della bella apparenza e al liberarsi di possibilità inesprese – è cioè la liberazione di una soglia reale, di una soglia messianicamente libera<sup>57</sup>, e non capitalisticamente saturata dalle merci. Il ribaltamento dialettico deve cioè trovare residenza sul crinale incerto tra non-luogo e quello che propongo di chiamare “luogo-di-non”. Il non-luogo di Augé e il *Passage* parigino indicano la via: sono delle soglie, cioè delle zone che hanno superato la topografia autoritaria e cartografica del confine. E compito di Benjamin era mostrare i fenomeni di soglia, per riuscire a pensare concretamente e a partire dal mondo che aveva davanti agli occhi, un superamento di questo stesso mondo. Una volta presa coscienza della possibilità della soglia, bisogna cioè renderla autentica, risvegliarla dal sogno delle merci. E alla fine allora, anche il non-luogo, anche il *Passage*, si può paradossalmente rovesciare e risvegliarsi ribaltato: sarà la rivoluzione ad operare il rovesciamento dialettico, a “fare spazio nella città”.

E quelli che propongo di chiamare “luoghi-di-non”, non sono

<sup>56</sup> W. BENJAMIN, *Mondo e tempo*, in Id., *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma 2011, p. 63.

<sup>57</sup> «L'esegesi benjaminiana della violenza rivoluzionaria e del carattere distruttivo verte proprio sulla necessità di lasciare questa soglia messianicamente libera. [...] Per Benjamin quella soglia è invece un'immagine dialettica, che non può e non deve essere occupata, in cui non è data sintesi hegeliana o spirito della storia che trascendano la tensione, immanente nella soglia tra interno ed esterno. Come i *Passages* parigini, quella soglia può essere solo attraversata-e-abitata, ma mai occupata, e quindi, cartografata» (GIACCARIA, MINCA, *Geografie della soglia*, cit., p. 52).

altro che delle soglie liberate e mantenute infinitamente utilizzabili, e allo stesso tempo eternamente inappropriabili.

Compito della peculiare rivoluzione di Benjamin è dunque quello di liberare la presenza paradossale di questi luoghi-dinon, vere *eu-topie* avulse dal possesso, dal diritto e dalle merci, luoghi che devono trovare la propria identità nello sradicamento di ogni identità e la propria relazionalità nelle relazioni libere dalle merci.

