

n. 12

Collana diretta da *Gianluca Cuozzo* (Università di Torino)

COMITATO SCIENTIFICO

*João Maria André* (Universidade de Coimbra)

*Luca Bagetto* (Università di Pavia)

*Luca Bertolino* (Università di Torino)

*Petar Bojanić* (University of Belgrade)

*Adriano Fabris* (Università di Pisa)

*Maurizio Ferraris* (Università di Torino)

*Werner Gephart* (Universität Bonn)

*Luca Illetterati* (Università di Padova)

*Reinier Munk* (Vrije Universiteit Amsterdam)

*Andrea Poma* (Università di Torino)



ALESSANDRO CARRIERI

# IL CENCIAIOLO E IL RABDOMANTE

Siegfried Kracauer, Walter Benjamin  
e l'escatologia del profano

 MIMESIS

Volume pubblicato con il concorso di fondi assegnati dalla Fondazione Parini-Chirio con il Bando di concorso per la selezione di opere originali – anno 2022.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *minimaphilosophica*, n. xx  
Isbn: 9791222308500

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL  
Piazza Don Enrico Mapelli, 75  
20099 Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 21100089 / 24861657

## INDICE

- 7       PREMESSA
- 9       INTRODUZIONE  
      «THEOLOGIE OHNE GOTT»
- 17      I  
      “PENSARE ATTRAVERSO LE COSE”.  
      IL MONDO VISIBILE COME *IMMAGINE DI PENSIERO*  
      (*FIGURE OF THOUGHT*)
- 31      II  
      CRITICA DELLA RAGIONE ASTRATTA
- 43      III  
      IL *FLUIRE DELLA VITA* E LO *SPAZIO INTERMEDIO*  
      (*ZWISCHENRAUM*)
- 55      IV  
      IL *DETEKTIV-ROMAN* COME SPECCHIO DEFORMANTE  
      DELLA SOCIETÀ DEREALIZZATA
- 61      V  
      *MISTERO SOPRALEGALE* E *VIOLENZA DIVINA*.  
      LA RADICE TEOLOGICA DEL DIRITTO
- 71      VI  
      TRASFIGURARE IL TRASFIGURATO, OVVERO L'ARTE  
      DI RADDRIZZARE CUCCHIAI
- 77      VII  
      IL PARADOSSO DEL TEMPO

93	VIII LA “TRADIZIONE DELLE CAUSE PERDUTE”: ESCATOLOGIA DELLA STORIA E TEOLOGIA PROFANA
111	CONCLUSIONE. “IL MONDO CHE SFUGGE” E LO SCUDO DI PERSEO
119	BIBLIOGRAFIA
125	INDICE DEI NOMI

## PREMESSA

Alcune delle tesi qui esposte, ora rielaborate e approfondite, hanno trovato una prima sintetica formulazione nel seguente articolo:

*«Rifiuti e costellazioni». Utopia dell'intermedio e puntinismo escatologico in Siegfried Kracauer*, «Filosofia» (2022), anno LXVII, n. 67, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 183-199.

Per le opere, gli appunti e i carteggi di Siegfried Kracauer e Walter Benjamin si farà prevalentemente riferimento alle edizioni e traduzioni italiane di volta in volta indicate in nota; laddove ritenuto necessario o in assenza di traduzione italiana, si prenderanno in considerazione i testi in lingua originale. Ove non diversamente indicato, le traduzioni dei passi citati sono mie.





## INTRODUZIONE

### «Theologie ohne Gott»\*

Alla ragione viene sbarrato l'accesso, se le masse nelle quali dovrebbe penetrare si abbandonano a sensazioni concesse loro da un culto mitologico privo di divinità. Non per nulla la rilevanza sociale di questo culto è pari a quella degli spettacoli circensi offerti dai detentori del potere nell'antica Roma.<sup>1</sup>

Questo breve saggio intende gettar luce su uno degli ambiti forse più trascurati del pensiero di Siegfried Kracauer – pensatore la cui opera, a sua volta, non ha mai goduto della sufficiente illuminazione teoretica –, ossia la sua intermittente prospettiva teologico-politica, muovendo dall'accostamento di questa con alcuni specifici motivi della filosofia di Walter Benjamin. Lungi dal voler appiattare, semplificare o generalizzare il pensiero di due figure così complesse e così difficilmente ascrivibili entro qualsivoglia scuola, corrente o ambito di speculazione – operazione al quale entrambi si sarebbero certamente opposti –, il percorso erratico del volume intende piuttosto seguire le tracce di una comune sensibilità storico-filosofica e teologico-messianica.

\* *Theologie ohne Gott* è il titolo della conferenza su Kafka che Günther Anders, su invito di Gabriel Marcel, tenne all'*Institut d'Études Germaniques* a Parigi nel 1934, in occasione del decennale dalla morte dello scrittore. Alla conferenza di Anders – nata dalla volontà di promuovere e diffondere presso il pubblico francese l'opera di Kafka, sino a quel momento quasi del tutto sconosciuta –, assisterono, tra gli altri, la giovane moglie Hannah Arendt e il cugino Walter Benjamin, che alla fine dello stesso anno pubblicò il suo *Franz Kafka*.

<sup>1</sup> S. Kracauer, *La massa come ornamento* (1927), in Id., *La massa come ornamento* (1963), tr. it. M. G. A. Pappalardo e F. Maione, Prismi, Napoli 1982, p. 109.

Per certi versi, l'influenza reciproca tra Kracauer e Benjamin fu probabilmente maggiore di quanto i due non ammisero o realizzarono mai. Molte delle loro riflessioni, se messe in dialogo, *si illuminano* reciprocamente, abolendo così sia la distanza spaziale e temporale che, in alcuni casi, le separa le une dalle altre; sia quella che, di volta in volta, le divide da chi vi si accosta. Ma se un'*acme* può essere individuata, negli intrecci delle loro rispettive speculazioni, questa va ricercata sull'impervio terreno della teologia, a cominciare dalla comune eterodossia nei confronti delle posizioni tradizionali o dominanti dell'ebraismo, incluse quelle abbracciate da intellettuali ebrei ad essi più o meno coevi e più o meno vicini, come Martin Buber, Gershom Scholem o Theodor Adorno.

Per entrambi, tuttavia, la prospettiva teologico-messianica appare tutt'altro che definibile e circoscrivibile entro specifiche opere, né costituisce un ambito specifico e privilegiato di interesse, ma appare piuttosto come l'elemento intermittente e ambiguo – non di rado deliberatamente sotteso, taciuto o *absconditus* –, che accompagna come un'ombra la loro intera produzione e che tuttavia “*non deve lasciarsi vedere*”<sup>2</sup>. Come affermava lo stesso Kracauer, infatti, “l'ambiguità è di fondamentale importanza in quest'area intermedia. A coloro che la abitano si richiede un costante sforzo di far fronte alle esigenze opposte che incontrano ad ogni svolta nella strada”<sup>3</sup>. Per tale ragione, e per la natura dei due pensatori, il compito di rintracciare e alimentare tali flebili intermittenze non può in alcun modo accordarsi a un procedimento sistematico, né tantomeno sottostare a una concezione lineare e progressiva del tempo (e del pensiero), ma dovrà necessariamente procedere in modo *rapsodico*, a salti; ciò che ci consente di *ri*-leggere retroattivamente frammenti e opere giovanili attraverso concetti e categorie ad essi posteriori.

Quanto allo scopo che un tale studio si prepona, esso si fonda sulla convinzione che il metodo d'indagine di Kracauer e le categorie concettuali da lui introdotte custodiscano un'intaccata

<sup>2</sup> W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1940), tr. it. G. Bonola e M. Ranchetti, in Id., *Opere complete VII. Scritti 1938-40*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni, con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino 2006, p. 483.

<sup>3</sup> S. Kracauer, *Prima delle cose ultime* (1969), tr. it. S. Pennisi, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 171.

potenzialità di penetrare trasversalmente il tessuto del reale fenomenico e disvelarne la natura immaginifica e onirica; ed è precisamente in virtù di questo suo carattere onirico che la società sognante può, oggi come allora, dar vita a un incubo: le sempre più frequenti imprese bellicose, la generalizzata aggressività sociale e l'affermazione progressiva di una comunicazione violenta e imposta – sia sul piano virtuale che su quello fisico – ne costituiscono alcuni esempi. Kracauer, infatti, non ebbe solo l'indiscusso merito di intravedere e posare la propria lente critica su tendenze a suo tempo nascenti e successivamente destinate ad affermarsi su scala globale – basti pensare a quanto siano preminenti, oggi, la *cultura della distrazione* e dell'intrattenimento, la conseguente colonizzazione del tempo libero e la moda del viaggio<sup>4</sup> –, ma anche quello di aver compreso che “non soltanto noi viviamo tra le ‘rovine di antiche fedi’, ma ci viviamo con tutt'al più una vaga coscienza delle cose nella loro pienezza”<sup>5</sup>.

Sin dalla sua giovanile convinzione che i *fenomeni superficiali* consentissero una via d'accesso privilegiata e immediata alla sostanza fondamentale del reale, le categorie di *spazio interstiziale* o *intermedio* (*Zwischenraum*, successivamente *In-between*) e di *superficie* (*Oberfläche*), costituiranno infatti il *fil rouge* della vasta produzione di Kracauer. Riflettendo su di esse, egli intuì, come più tardi farà Benjamin, che l'incremento della razionalità e la dissoluzione dei valori tradizionali non corrispondono affatto alla decadenza del mito e all'emancipazione dalla superstizione, ma piuttosto alla loro ri-produzione e al loro rafforzamento: il che giustifica la persistenza e la rinascita, in una società apparentemente

<sup>4</sup> Una tale moda, che ai tempi de *Il viaggio e la danza* (*Die Raise und der Tanz*, 1925) era solo in fase embrionale, conoscerà dopo la morte di Kracauer uno sviluppo esorbitante, soprattutto con l'introduzione dei viaggi *low-cost*, che stravolsero la tradizionale logica del viaggio per la quale esso veniva intrapreso in ragione di una necessità, di una volontà o di un preciso desiderio che non traevano origine dalla mera disponibilità dei mezzi tecnici e finanziari atti a compierlo. Oggi, quest'ultima costituisce invece il principale propulsore dei viaggi a scopo turistico, le cui mete sono determinate e condizionate in larga parte dall'esistenza di determinati collegamenti e rotte aeree e marittime – i quali, a loro volta, non vengono disposti sulla base di emergenti esigenze di mobilità, ma sono il prodotto di oscillanti strategie commerciali.

<sup>5</sup> S. Kracauer, *Film: ritorno alla realtà fisica* (1960), tr. it. P. Gobetti, il Saggiatore, Milano 1962, p. 420.

iper-razionalizzata, di diverse credenze antiscientifiche e pseudomagiche. Forme e tendenze di pensiero che Kracauer smascherava come essenzialmente reazionarie, come lo sono quelle attuali e crescenti che negano le più elementari e consolidate verità scientifiche: “si tratta in massima parte di movimenti reazionari in quanto ritornano a fogge di pensiero e di discussione precedenti la rivoluzione scientifica. [...] L'apatia si diffonde come un'epidemia; la 'folla solitaria' riempie il vuoto di surrogato”<sup>6</sup>.

Le sue intuizioni, quindi – soprattutto laddove queste vengono illuminate dall'accostamento con quelle di Benjamin, che a loro volta possono così essere esaminate sotto una nuova luce –, appaiono quanto mai attuali nel ricordarci che le distorsioni e gli eccessi della razionalità non possono essere combattuti e sconfitti da forme più o meno radicali di irrazionalità. Sia Kracauer sia Benjamin, infatti, esperirono cambiamenti rivoluzionari nei mezzi di comunicazione popolare, e i confini tradizionali tra le pratiche culturali del loro tempo divennero improvvisamente fluidi e malleabili. Oggi assistiamo a qualcosa di analogo con la rivoluzione social e digitale, che ancora una volta impone una rinnovata riflessione circa i contorni dell'attività intellettuale e una costante riconfigurazione del perimetro politico-spaziale della sfera pubblica.

Lo stesso concetto di *surface level*, a ben vedere, si presta particolarmente all'universo virtuale – quale riflesso amorfo della realtà, rinnovata fantasmagoria onirica e nuova configurazione ornamentale che la massa assume. La bacheca di un qualunque *social network*, in fondo, non rappresenta che una forma di *superficie*, una manifestazione epidermica costituita precisamente da quel *fluire della vita* oggetto della sociologia critica di Kracauer. Una superficie che, se da un lato lascia affiorare forme, espressioni e istanze spontanee – e dunque del tutto *reali* – della vita profonda, dall'altro appare quale prodotto e manifestazione (o *messa in scena*) di quella razionalità vuota e astratta che permea non solo la società del romanzo poliziesco – quale emerge dall'analisi kracaueriana –, ma l'intera modernità. Per tale ragione, anche i fenomeni che affiorano a questa superficie, proprio come i fenomeni superficiali analizzati da Kracauer ne *La massa come ornamento* (*Das Ornament der Mass*, 1927), meriterebbero di essere presi in

<sup>6</sup> *Ibidem.*

seria considerazione, in quanto consentono un accesso immediato al contenuto dell'esistente.

Beninteso, nei termini kracaueriani, ogni tentativo di definire o criticare il virtuale mediante astrazioni e generalizzazioni non potrebbe che restituirne, ancora una volta, un'immagine sfocata e incompleta, poiché "la ragione veramente decisiva del carattere sfuggente della realtà [...] è l'abitudine di pensare astrattamente, da noi acquistata sotto l'impero della scienza e della tecnologia. Appena emancipati dalle 'antiche fedi', siamo portati a eliminare la qualità delle cose. Le cose continuano quindi a ritirarsi in secondo piano"<sup>7</sup>.

Oggi, più che mai, il reale è fatto sparire, con un colpo magico di scopa, sotto il tappeto fantasmagorico della pubblicità, dell'abbondanza e del consumo, generando la continua e sempre più irruenta emergenza di un rimosso – non più 'solo' psicologico, sociale e storico, ma anche e soprattutto ecologico. L'assunzione di uno sguardo trasfigurante, capace di cogliere le increspature e le lacune sulla superficie fenomenica del mondo dato, illuminandone paradossi e antinomie e ritraducendone allegoricamente i significati, costituisce tuttora l'irrinunciabile premessa di ogni critica, di ogni trasformazione e di ogni utopia:

la funzione mimetica dell'oggetto utopico è uno 'specchio deformante', una *caricatura* del mondo dato, in cui il qui e ora presente è restituito con un'immagine capovolta, che mostra l'*angustia* della situazione odierna, l'esigenza di oltrepassamento del presente dato attraverso un'*immagine anticipatrice* che si nasconde nelle pieghe del sempre uguale.<sup>8</sup>

Non a caso, Benjamin riteneva che il valore e la funzione dell'utopia politica dovessero essere individuati nella sua particolare forma di denuncia dell'esistente, ovvero nel suo "gettare fasci di luci sui settori di ciò che merita di essere distrutto"<sup>9</sup>. Come le *immagini della fantasia morale*, preminenti nelle favole filosofiche

<sup>7</sup> Ivi, p. 429.

<sup>8</sup> G. Cuozzo, *Utopie e realtà. Tra desiderio dell'altrove, ecosofia e critica del presente*, Moretti e Vitali, Bergamo 2015, p. 195.

<sup>9</sup> W. Benjamin, *Appendice a Sul concetto di storia* (1940), tr. it. G. Bonola e M. Ranchetti, in Id., *Opere complete VII. Scritti 1938-40*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni, con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino 2006, p. 508.

di Günther Anders, le *immagini di pensiero* tratteggiate da Kracauer e Benjamin, “rendono possibile un nuovo atteggiamento ed una nuova possibilità di revisione del giudizio, in ogni caso esse sospendono le relazioni abituali e meccanizzate che prendono l’avvio nei confronti della cosa stessa”<sup>10</sup>. Anche per questo, ricorda Graeme Gilloch, “per Kracauer, come per Benjamin e Bloch, le manifestazioni insignificanti del paesaggio urbano erano ‘espressioni di superficie’, ‘geroglifici’, ‘sogni’ da recuperare e decifrare da parte del teorico critico. Per loro, queste tracce fugaci erano la materia stessa di cui era fatta la modernità e la base stessa della sua leggibilità”<sup>11</sup>. La realtà, in altre parole, non si arrende a uno sguardo astraeante e generalizzante, ma può offrirsi in forme epifaniche nei suoi frammenti e nelle sue manifestazioni superficiali.

Sia Kracauer sia Benjamin avevano d’altra parte ben chiaro che “l’unico eroe capace di tagliare la testa di Medusa è Perseo [...] che non rivolge il suo sguardo sul volto della Gorgone ma solo sulla sua immagine riflessa sullo scudo di bronzo”<sup>12</sup>: la comprensione e l’analisi del reale sfuggono a una visione diretta e onnicomprensiva e possono darsi solo a partire da uno sguardo indiretto e trasfigurante.

A partire da questa alterazione prospettica prodotta dall’oggetto utopico, direbbe Kracauer, si abbandona lo stato di *Entspannung* – quella distensione mediante cui la vita scivola verso una sorta di nirvana dell’imperturbabile, in cui il mondo appare privo di ‘orientamento e vocazione’ spirituale – per trovarsi costitutivamente *hingerspannt*, tesi verso un altrove (*das Andere*) che può dare ragione al nostro desiderio di felicità.<sup>13</sup>

Questo scivolamento della vita e la progressiva e incontrastata affermazione del “futuro uomo stereofonico [...], incapace di una visione analitica del reale, refrattario ad ogni possibilità di

<sup>10</sup> G. Anders, *Kafka pro e contro. I documenti del processo* (1934-1951), tr. it. P. Gnani e S. Dalena, Quodlibet, Macerata 2006, p. 37.

<sup>11</sup> G. Gilloch, *Siegfried Kracauer. Our Companion in Misfortune*, Polity Press, Cambridge-Malden 2015, p. 79.

<sup>12</sup> I. Calvino, *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, a cura di L. Baranelli, Mondadori, Milano 1993, p. 8.

<sup>13</sup> G. Cuozzo, *Utopie e realtà*, cit., p. 195.

sintesi e di sintassi”<sup>14</sup>, di cui entrambi furono acuti interpreti, fu analogamente registrato – oltre che dal summenzionato Günther Anders, che ne farà l’oggetto privilegiato delle proprie ricerche – da Eugenio Montale, il quale, accanto alle sue produzioni poetiche, fu autore di illuminanti considerazioni sui mass media, sulla massificazione della cultura e sull’*engagement* dell’intellettuale. Egli si chiedeva “quale potrà essere il ‘buon uso’ dei mass media in un futuro formicaio eventualmente scampato dalla guerra atomica? Quale buon uso potrà farsi dei viaggi, dello sport, del cinema, della radio, della televisione, dei giornali a rotocalco o a fumetto?”<sup>15</sup>, svolgendo un’analisi critica dell’industria culturale e dell’intrattenimento di massa in larga parte affine a quelle di Krauer e Benjamin.

Persuaso che quello di Odradek rappresentasse il destino stesso dell’uomo – “se è vero che ancora ‘ci riesce dolorosa l’idea che debba sopravviverci’, i nostri figli non proveranno più alcun dolore: la loro identificazione col ‘mobile congegno’ sarà perfetta”<sup>16</sup> –, Montale descrisse infatti con estrema lungimiranza la transizione dell’umano da un’*imitatio dei o naturae* a un’*imitatio instrumentorum*. Se tale transizione non si fosse verificata, affermava,

non vedremo milioni di persone pietrificarsi davanti a schermi di vetro sui quali appaiono gli inameni giullari, i tetri fantasmi che un’industria specializzata, vendendoci a caro prezzo il “modo di passare il tempo”, sa suscitare a ritmo continuo. Uccidere il tempo non dovette essere un problema per le vecchie generazioni: oggi è ossessione di tutti.<sup>17</sup>

Nondimeno, il merito dei due autori al centro di questo lavoro – ciò che li condurrà a esiti del tutto diversi da quelli cui perverranno, ad esempio, Adorno o Anders – consiste precisamente nel superamento di questa preliminare diagnosi negativa sui mezzi e sui prodotti della cultura di massa e nel riconoscimento di un loro potenziale valore utopico-politico e redentivo-rivoluzionario; ovvero nel tentativo di operare una “rimagicizzazione profana o para

<sup>14</sup> E. Montale, *Odradek* (1959), in Id., *Le opere. Poesia, prosa, traduzioni*, UTET, Torino 1978, p. 305.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 306-307.

<sup>17</sup> Ivi, p. 307.

religiosa del mondo”<sup>18</sup>, per dirla con Remo Bodei. Quest’ultima, agli occhi di Kracauer, è pensabile solo nel contesto e per mezzo di una “filosofia materiale della storia” capace di operare “una progressiva demitologizzazione delle categorie che custodiscono la verità, una reale trasmigrazione e trasformazione di tali categorie all’interno del processo storico che consenta di sostenere la vista dei bisogni più bassi e delle cose più estrinseche; solo allora, infatti, questo giunge al proprio compimento”<sup>19</sup>.

Se dunque, come scriveva Montale, “vivere il proprio tempo restando sull’allarme è tutto quello che può fare [...] chi si fregi e insieme si vergogni – come è giusto che sia – della screditata e controversa qualifica di intellettuale”<sup>20</sup>, la vita e l’opera di Kracauer e Benjamin costituiscono un modello esemplare di tale precetto: entrambi, infatti, non si pongono “al di sopra della mischia” o delle cose, ma intendono “restare a occhi aperti. Finché esisteranno uomini così fatti, la partita non sarà del tutto perduta”<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> R. Bodei, *La costruzione dei sogni*, in S. Kracauer, *La fabbrica del disimpegno*, a cura di C. Groff, L’ancora del mediterraneo, Napoli 2002, p. 7.

<sup>19</sup> Lettera a Ernst Bloch del 27 maggio 1926, in E. Bloch, *Briefe, 1908-1975*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1985, p. 273.

<sup>20</sup> E. Montale, *Odradek*, cit., p. 310.

<sup>21</sup> Ivi, p. 308.





I  
“PENSARE ATTRAVERSO LE COSE”  
Il mondo visibile come *immagine di pensiero*  
(*figure of thought*)

A differenza dell'angelo di Klee, assunto da Benjamin come figura simbolica, il quale invece volge all'indietro il capo (sebbene trascinato in avanti dall'uragano della storia che gli si è impigliato nelle ali) [...], l'umanità attuale guarda altrettanto poco indietro che avanti: durante il suo volo tempestoso i suoi occhi restano chiusi, tutt'al più fissi sull'istante presente.<sup>1</sup>

L'approccio e lo stile filosofico di Kracauer affondano le proprie radici nella *Lebensphilosophie* del suo maestro Georg Simmel, la quale a sua volta aveva accolto e sviluppato l'originale metodo di indagine introdotto da Sigmund Freud in *Psicopatologia della vita quotidiana* (*Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, 1901): opera essenziale non solo per la nascente psicanalisi, ma anche per la filosofia e per le scienze umane *tout court*. L'idea, lì introdotta, che le manifestazioni superficiali e apparentemente marginali della vita – in questo caso, di quella psichica – potessero rivelare e tradire l'esistenza e le pressioni di forze e impulsi inconsci in costante lotta reciproca e che, pertanto, tali manifestazioni potessero costituire una via legittima, e persino privilegiata, per la comprensione di quelle forze e di quegli impulsi, diverrà infatti una premessa fondamentale nelle riflessioni di studiosi come Simmel, Kracauer, Benjamin, Hans Blumenberg e Paul Ricoeur. Tutti questi pensatori, sebbene in forme ed ambiti anche radicalmente diversi, muoveranno infatti

<sup>1</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), tr. it. M. A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 275.



dalla convinzione che in ogni simbolo sia possibile rintracciare un significato manifesto ed uno latente, di cui il senso manifesto costituisce comunque una via d'accesso, come accade ad esempio nella metafora: l'*interpretazione* – la ritraduzione – costituisce il passaggio dall'uno all'altro.

Infatti, se gli *atti mancati*, i *lapsus* e le altre azioni sintomatiche indagate da Freud – a prima vista marginali e trascurabili – corrispondono a manifestazioni esteriori e visibili di nevrosi radicate nel profondo dell'inconscio individuale, allora le manifestazioni superficiali della società e della massa possono, e devono, essere indagate quali sintomi visibili delle sue più intime pulsioni e della tensione generata dalla loro inestinguibile lotta. Simmel, che fu il primo ad accogliere la lezione freudiana e ad applicarla alle proprie analisi sociologiche e filosofiche, e che non cessò mai di dedicarsi agli ambiti e agli elementi più ignorati e teoreticamente dimessi della realtà e della vita quotidiana, apriva così il suo celebre saggio *La moda* (*Die Mode*, 1911):

il modo in cui ci è dato comprendere i fenomeni della vita ci fa intuire in ogni punto dell'esistenza una pluralità di forze; sentiamo che ognuna di esse aspira a superare il fenomeno reale [...]. In ogni fare, anche nel più creativo e fecondo, sentiamo che qualcosa non è ancora giunto a completa espressione [...]. E solo nella misura in cui ogni energia interna preme oltre il limite della sua manifestazione visibile, la vita acquista quella ricchezza di possibilità inesauribili che integra la sua realtà frammentaria.<sup>2</sup>

Il metodo di Kracauer, che assume i tratti di una vera e propria *diagnostica*, può essere in parte descritto dalle sue stesse considerazioni sulla filosofia del maestro: “partendo dalla superficie delle cose, con l'aiuto di una rete di rapporti analogici e di affinità sostanziali, egli penetra nei loro fondamenti spirituali: così di ogni superficie egli evidenzia il carattere simbolico, come manifestazione ed effetto di queste forze spirituali e di queste essenze”<sup>3</sup>. Egli si muove furtivamente tra i fenomeni: “eterno vagabondo tra le

<sup>2</sup> G. Simmel, *La moda* (1911), a cura di L. Perucchi, Mondadori, Milano 1998, p. 11.

<sup>3</sup> S. Kracauer, *Georg Simmel* (1920), in Id., *La massa come ornamento*, cit., p. 62.

cose”<sup>4</sup> – così definiva Simmel –, è capace di istituire connessioni e legami tra fenomeni rifranti e isolati, unificandoli entro un orizzonte di senso, e “di incamminarsi in ogni direzione a partire da qualsiasi punto”<sup>5</sup>. Il principale legato di Simmel, per Kracauer, è dunque costituito dal suo riconoscimento della rilevanza teoretica delle manifestazioni superficiali, quali degni oggetti di riflessione filosofica e sociologica.

Come Simmel, infatti, anche Kracauer è persuaso che persino “l’avvenimento più insignificante” possa indicare “la via verso gli strati profondi dell’anima”<sup>6</sup>. Al contrario, data la struttura non omogenea dell’universo intellettuale, le astrazioni filosofiche e le generalizzazioni non possono che fallire il tentativo di dar conto di tutti i casi particolari a loro sussumibili: la verità si dischiude *attraverso le cose*. Per quanto la generalizzazione astratta possa infittire le maglie della propria trama, infatti, vi sarà sempre qualcosa che le sfugge, un elemento residuale e non assimilabile, in grado di contestare l’intera costruzione. Nello stesso anno in cui Heisenberg dava alle stampe il celebre articolo con il quale enunciava il proprio *principio di indeterminazione*<sup>7</sup>, destinato da lì a poco a divenire un concetto fondamentale della fisica moderna, Kracauer ne sperimentava già l’applicazione al di fuori della fisica e delle scienze naturali e scriveva che “le definizioni astratte e generalizzanti – per esempio in campo economico, sociale e morale – non danno alla ragione ciò che le spetta [...]. Solo dietro queste astrazioni, che costituiscono una barriera, si trovano le singole conoscenze razionali”<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Id., *Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des geistigen Lebens unserer Zeit* (1919), Siegfried Kracauer Nachlass, Deutsche Literaturarchiv, Marbach-Neckar, p. 52.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Le *relazioni di indeterminazione* di Heisenberg, e nello specifico la *relazione di proporzionalità inversa* tra due variabili, dimostrano che quanto più si tenta di ridurre l’indeterminazione su una variabile, tanto più aumenta quella sull’altra. Cfr. W. K. Heisenberg, *Sul contenuto intuitivo della cinematica e della meccanica nella teoria quantistica* (1927), in S. Boffi, a cura di, *Il principio di indeterminazione*, Università degli studi di Pavia, Pavia 1990, pp. 45-74 [*Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik*, in *Zeitschrift für Physik*, vol. 43, n. 4, 1927, pp. 172-178].

<sup>8</sup> S. Kracauer, *La massa come ornamento*, cit., p. 105.

In altre parole, Kracauer avversa e combatte quelle “erronee idee basate sul tradizionale pregiudizio secondo il quale non esiste alcun campo di conoscenza autonomo fra le nebbiose distese in cui ci formiamo le opinioni e le zone di altezza elevata che accolgono i prodotti più nobili delle aspirazioni dell’uomo”<sup>9</sup>. Egli vorrebbe dunque “portare alla luce e caratterizzare la natura peculiare di un’area intermedia che non è stata ancora pienamente riconosciuta e valutata in quanto tale”<sup>10</sup>. Di fronte a una realtà franta e frammentata, non più riconducibile a qualsivoglia unità sistemica o di senso, non si può che operare con i frammenti e i residui dell’essere, che divengono per Kracauer il materiale grezzo, il punto di partenza per individuare e ricostruire le strutture che presiedono e governano il simmeliano *mondo della vita* (*Lebenswelt*), illuminando quegli “strati dell’essere normalmente nascosti dei quali il mondo è insieme velo e rivelazione”<sup>11</sup>. Sono dunque le cose stesse a desiderare e attendere segretamente di essere illuminate e disvelate: così, nelle diagnosi sociologiche di Kracauer, come in quelle del maestro, “una luce che parte dall’interno fa risplendere i fenomeni”<sup>12</sup>. Il suo approccio sociologico può essere infatti accostato a quel metodo sperimentale che Benjamin rintracciava nel Romanticismo tedesco, quale “evocazione dell’autocoscienza e dell’autoconoscenza della cosa osservata. Osservare qualcosa significa solo stimolarla all’autocoscienza”<sup>13</sup>. David Frisby afferma a proposito che “Simmel fu il primo sociologo a enfatizzare esplicitamente l’analisi dello spazio sociale, un interesse che Kracauer e Benjamin svilupperanno nelle loro analisi della modernità”<sup>14</sup>.

L’incipit kracaueriano de *La massa come ornamento* – che ricalca nella forma e nello stile quello de *La moda* di Simmel – si

<sup>9</sup> Id., *Prima delle cose ultime*, cit. p. 152.

<sup>10</sup> Ivi, p. 153.

<sup>11</sup> Id., *Georg Simmel*, cit., p. 63.

<sup>12</sup> Ivi, p. 62.

<sup>13</sup> W. Benjamin, *Il concetto di critica nel Romanticismo tedesco* (1919), tr. it. C. Colaiacomo in Id., *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2008, p. 148.

<sup>14</sup> D. Frisby, *Fragments of modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Routledge, New York 2013, p. 79.

può considerare, a un tempo, come premessa e come manifesto di un tale approccio metodologico:

l’analisi delle manifestazioni superficiali di un’epoca aiuta a determinare il posto che assume nel processo storico con più sicurezza che non i giudizi che essa ha dato di sé. Questi, in quanto espressione delle tendenze del tempo, non possono rappresentare una valida testimonianza per la struttura complessiva dell’epoca. Le manifestazioni della superficie, invece, in quanto non rischiarate dalla coscienza, garantiscono un accesso immediato al contenuto dell’esistenza, alla cui conoscenza, viceversa è legata la loro interpretazione. Il contenuto fondamentale di un’epoca e i suoi impulsi inavvertiti si illuminano reciprocamente.<sup>15</sup>

Il ricorso all’arsenale psicanalitico e la sua applicazione alla sfera sociale consentono a Kracauer di cimentarsi nell’analisi e nella descrizione della società nelle sue *forme immediate*, le quali, unitamente a una rilettura dell’ontologia husserliana e del formalismo kantiano, gli forniscono, come osserva Gertrud Koch, “le basi concettuali per una sociologia formale”<sup>16</sup>. Quella operata da Kracauer, in tal senso, si può descrivere come una messa a nudo della realtà a partire dai suoi elementi più marginali e periferici, dalle sue macerie e rovine e dalle forze mitiche che, lungi dall’estinguere, tecnica e capitalismo costantemente ri-mettono in moto, finalizzata a ricostruire le strutture della realtà sociale nei termini della sociologia, che egli considera e maneggia come un vero e proprio *strumento di misura* dell’esistente.

Inerpicandosi risoluto lungo i “sentieri serpeggianti nel fitto delle cose”<sup>17</sup>, Kracauer getta così il proprio sguardo trasversale sul mondo della vita quotidiana, disvelandone le costitutive antinomie. Del resto, come sottolineava Remo Bodei, uno degli aspetti più simmeliani del suo pensiero è proprio la persuasione – cui anche Benjamin, anche e soprattutto attraverso l’influsso dell’amico, perverrà – che solo attraverso divagazioni, miniature e *spunti di pensiero* sia possibile penetrare la realtà con un movimento centripeto, che proceda dalla periferia al centro del problema, dall’esteriorità superficiale dei fenomeni alle strutture invisibili che animano e

<sup>15</sup> S. Kracauer, *La massa come ornamento*, cit., p. 99.

<sup>16</sup> G. Koch, *Siegfried Kracauer. An introduction*, Princeton University Press, Princeton 2000, p. 12.

<sup>17</sup> S. Kracauer, *Film*, cit., p. 440.

governano, dall'interno, *il mondo in cui davvero viviamo*, di cui il frammento non può costituire la forma elementare, sussumibile di molteplici e potenzialmente infiniti assemblaggi: “il mondo mostra a colui che gli si rivolge direttamente una figura, che egli deve ridurre in pezzi per arrivare alle essenze”<sup>18</sup>.

Quanto vale per Simmel, vale infatti anche per il suo allievo: il fatto che il suo spazio privilegiato d'indagine fosse il mondo concreto della vita quotidiana non significa affatto che gli fossero estranee le più alte vette della filosofia; piuttosto, ricorda Gilloch, “egli era attratto in modo irresistibile da quei poco invitanti boschetti, roveti e paludi della vita quotidiana”<sup>19</sup>, che considerava il vero *landscape*, o meglio *cityscape*, delle proprie indagini. Ed è proprio la vita quotidiana (*everyday life*) che l'opera di Kracauer cerca di illuminare e riscattare: “le *minutiae* della vita quotidiana di per sé ci dicono poco; è solo quando queste particelle atomistiche vengono raccolte, collezionate e composte in un *pattern* che i loro significati individuali e collettivi vengono alla luce”<sup>20</sup>. Egli, scrive Bodei, “al pari di Aby Warburg, è consapevole del fatto che ‘il buon Dio si nasconde nel dettaglio’, ma, al pari di Benjamin, non rinuncia alla costruzione di ‘costellazioni’ a partire dai fenomeni, di strutture formali che producono e rendono intellegibile la *Wirklichkeit*”<sup>21</sup>. In altre parole, Kracauer “sapeva seguire le tracce della totalità, costruire e ricostruire la realtà, per quanto consapevole della difficoltà dell'impresa”<sup>22</sup>. In fondo, continua Bodei, “quel che dice in *Sugli scritti di Walter Benjamin*, a proposito dell'amico, vale anche per lui”<sup>23</sup>.

Nel 1928, infatti, Kracauer aveva così commentato, dalle pagine del *Frankfurter Zeitung*, la pubblicazione di *Il dramma barocco tedesco* (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1928) e *Strada a senso unico* (*Einbahnstraße*, 1928): “particolare cura egli pone sempre nel dimostrare che il grande è piccolo, e il piccolo è grande. La

<sup>18</sup> Id., *Sugli scritti di Walter Benjamin* (1928), in Id., *La massa come ornamento*, cit., p. 130.

<sup>19</sup> G. Gilloch, *op. cit.*, p. 2.

<sup>20</sup> Ivi, p. 168.

<sup>21</sup> R. Bodei, “*Le manifestazioni della superficie*”: *filosofia delle forme sociali in Siegfried Kracauer*, in S. Kracauer, *La massa come ornamento*, cit., p. 20.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

bacchetta da raddomante della sua intuizione vibra a contatto di tutto ciò che è insignificante, di ciò che è generalmente svalutato, di ciò che è trascurato dalla storia, e scopre proprio qui i più alti significati”<sup>24</sup>. Kracauer fu innanzitutto colpito dall’interpretazione benjaminiana dell’allegoria:

una singolare attività divinatoria [...] che fa risalire Benjamin fino all’origine, gli trasmette la conoscenza del luogo esatto dove risiedono le essenze, una conoscenza che a buon diritto si può chiamare teologica. A questa conoscenza il mondo appare *distorto*, come è sempre stato per il pensiero teologico [...]. Con molta coerenza Benjamin non si accosta quasi mai a forme e fenomeni nel momento della loro fioritura, ma li ricerca piuttosto nel passato. Nella loro pienezza di vita sono per lui intricati come un sogno, ma si illuminano nello stadio della dissoluzione. Nelle opere e nelle situazioni ormai senza vita e sottratte ad ogni riferimento con il presente, egli raccoglie i suoi frutti.<sup>25</sup>

Benjamin, da parte sua, non mancò di esprimere la propria gratitudine e il profondo apprezzamento per la recensione; in una lettera del 21 luglio dello stesso anno scriveva:

Caro signor Kracauer,  
ho avuto ancora una volta il grande piacere di leggere la sua recensione e voglio scriverle questo e ringraziarla. Tra quelle in circolazione, è l’unica che non solo ha illuminato e raffigurato questo o quello, ma è anche riuscita ad assegnarmi un grado in un ordine. Inoltre, quasi a voler apporre un sigillo di fortuna, è apparsa proprio nel giorno del mio compleanno.<sup>26</sup>

Due anni dopo, nella sua recensione a *Gli impiegati* (*Die Angestellten*, 1930), Benjamin descriveva Kracauer, nel suo instancabile tentativo di interrogare *il mondo delle cose mute*, come uno “spirito iconico, che mira a quelle dissolvenze surrealistiche che non caratterizzano solo il sogno, come ci ha insegnato Freud, o il mondo sensibile, come abbiamo appreso da Klee e Max Ernst, ma anche e

<sup>24</sup> S. Kracauer, *Sugli scritti di Walter Benjamin*, cit., p. 122.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 130-131.

<sup>26</sup> W. Benjamin, *Briefe an Siegfried Kracauer. Mit vier Briefen von Siegfried Kracauer an Walter Benjamin. Herausgegeben vom Theodor W. Adorno Archiv, Redaktion R. Tiedemann und H. Lonitz, Suhrkamp Verlag, Marbach am Neckar 1987*, p. 65.

precisamente la realtà sociale<sup>27</sup>. Anche in questo caso, si tratta di una descrizione che rivela tanto dell'oggetto descritto, quanto del soggetto descrivente, al punto che questi appaiono essenzialmente intercambiabili. Nel saggio *Un isolato si fa notare. A proposito degli Impiegati di S. Kracauer* (*Ein Außenseiter macht sich bemerkbar. Zu S. Kracauer, »Die Angestellten«*, 1930), Benjamin – forse desideroso, o forse già consapevole, di rispecchiarsi in tali descrizioni – definisce invece Kracauer come “un malcontento”<sup>28</sup>, “un guastafeste che toglie la maschera”<sup>29</sup> e che “parla il linguaggio del sogno”<sup>30</sup>.

Il riferimento immediato è naturalmente la recente pubblicazione de *Gli impiegati*, di cui il saggio costituisce una (seconda) recensione, ma le considerazioni di Benjamin ne travalicano il contenuto, riferendosi stavolta all'intera produzione di Kracauer: questo “interprete politico dei sogni”<sup>31</sup> collettivi – determinato a portare alla luce la “struttura interna di una massa omogenea e le situazioni in cui quest'ultima si rispecchia”<sup>32</sup> e persuaso che la verità si dischiuda solo “attraverso le cose, e non al di sopra di esse”<sup>33</sup> –, afferma Benjamin, opera innanzitutto un'esplicita e necessaria scelta di campo: “quest'uomo non sta più al gioco. Rifiuta di mascherarsi per il carnevale a cui partecipano i suoi simili [...] e si fa villanamente strada a spintoni attraverso la folla, per togliere qua e là la maschera a qualche personaggio particolarmente astuto”<sup>34</sup>. Ecco perché “per la città è bene avere questo nemico tra le sue mura”<sup>35</sup>.

L'isolamento di Kracauer, la sua estraneità, costituirebbe secondo Benjamin la sua migliore arma, in quanto gli consentirebbe di muoversi all'interno della massa e tuttavia osservarla come dall'esterno. Questo carattere di *extra-territorialità*, sovente associato

<sup>27</sup> Id., *Siegfried Kracauer, Gli impiegati* (1930), tr. it. A. Marietti Solmi, in Id., *Opere complete IV. Scritti 1930-1931*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2002, p. 146.

<sup>28</sup> Id., *Un isolato si fa notare. A proposito degli Impiegati di S. Kracauer* (1930), tr. it. A. Marietti Solmi, in Id., *Opere complete*, IV, cit., p. 144.

<sup>29</sup> Ivi, p. 139.

<sup>30</sup> Ivi, p. 143.

<sup>31</sup> Id., *Siegfried Kracauer, Gli impiegati*, cit., p. 146.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> S. Kracauer, *Prima delle cose ultime*, cit., p. 153.

<sup>34</sup> W. Benjamin, *Un isolato si fa notare*, cit., p. 139.

<sup>35</sup> Id., *Siegfried Kracauer, Gli impiegati*, cit., p. 147.



tanto al pensiero quanto alla vita di Kracauer, necessita tuttavia di una doverosa chiarificazione: l'idea che questa costituisca l'esito o il riflesso della sua condizione di esule e apolide non è del tutto esatta, poiché già negli scritti dei primi anni Venti si potevano scorgere i suoi germi. La fuga dal nazismo e il conseguente autoesilio hanno certamente acuito tale complessione, ma non ne costituiscono la causa. Piuttosto, Kracauer fu tra i primi a comprendere che l'esito della massificazione non è tanto, non solo, la reificazione, ma soprattutto quell'isolamento di cui scriveva Eugenio Montale ne *La solitudine dell'artista* (1952):

anche domani le voci più importanti saranno quelle che faranno sentire, attraverso la loro voce isolata, un'eco del fatale isolamento di ognuno di noi. In questo senso, solo gli isolati parlano, solo gli isolati comunicano; gli altri – gli uomini della comunicazione di massa – ripetono, fanno eco, volgarizzano le parole dei poeti, che oggi non sono parole di fede ma potranno forse tornare a esserlo un giorno.<sup>36</sup>

Lo stesso Kracauer esperiva infatti una tale forma di isolamento nei confronti della cultura e dell'*intelligenza* tedesca del proprio tempo, come conferma una lettera inviata a Benjamin, a cui confidava di essere “sempre stato estraneo, persino ostile a quella che si può chiamare la mentalità tedesca”<sup>37</sup>.

Ad ogni modo, l'immagine più evocativa che Benjamin tratteggia dell'amico Siegfried emerge dal sopracitato saggio *Un isolato si fa notare*, il quale rappresenta un vero e proprio tributo all'attività intellettuale e soprattutto giornalistica di Kracauer, considerata da Benjamin come “una sorta di curiosità nella storia del giornalismo, un contrabbando virtuoso del genere più grandioso”<sup>38</sup>. Qui, Benjamin accosta l'immagine dell'amico a quella di “un cenciolo alle prime luci del giorno – all'alba della rivoluzione”<sup>39</sup>, che incede tra pezze e rottami per affastellare e trarre in salvo brandelli di realtà dall'oblio e dalla dissoluzione che tutto minaccia; qua e là egli si ferma e “solleva col suo bastone gli stracci linguistici, per gettarli nel suo carretto borbottando, caparbio e un po’

<sup>36</sup> E. Montale, *La solitudine dell'artista* (1952), in Id., *Le opere*, cit., p. 302.

<sup>37</sup> W. Benjamin, *Briefe an Siegfried Kracauer*, cit., p. 82.

<sup>38</sup> Ivi, p. 41.

<sup>39</sup> Id., *Un isolato si fa notare*, cit., p. 144.

ubriaco, non senza agitare nel vento del mattino, ogni tanto, l'una o l'altra di queste mussole sbiadite – l'umanità', l'interiorità', l'approfondimento"<sup>40</sup>.

La scelta dell'immagine dello straccivendolo non è affatto casuale, né va sottovalutata: si tratta di una figura paradigmatica ed emblematica dell'immaginario letterario tardo romantico, che per primo registra i tratti e le contraddizioni della nascente metropoli, basti citare lo *chiffonnier* cui Baudelaire dedica uno dei componimenti raccolti ne *Les Fleurs du Mal* (1857). Benjamin, da parte sua, vi ricorre in numerose occasioni, fino ad investirlo dell'onere di "ultimo eroe della modernità", affermando che "finché ci sarà ancora un mendicante, non soltanto ci sarà il mito, ma anche l'utopia atta a contrastarlo"<sup>41</sup>. Soprattutto, l'accostamento dell'attività dell'amico a quella di un cenciaiolo, a ben vedere, custodisce l'acuta intuizione da parte di Benjamin circa la fondamentale, sebbene intermittente e quasi sempre implicita, matrice utopico-messianica del pensiero kracaueriano.

Come ha osservato Gianluca Cuzzo – che propone un'interpretazione filosofica della figura storica e letteraria dello straccivendolo, non solo a partire dalla filosofia benjaminiana, ma anche attraverso le opere di alcuni importanti narratori contemporanei come Philip K. Dick, Paul Auster, Don DeLillo, Cormac McCarthy –, infatti, quella del cenciaiolo è una figura a un tempo apocalittica e messianica. Se già Zygmunt Bauman aveva in qualche modo ripreso l'intuizione benjaminiana, descrivendo i raccoglitori di immondizia come "nuovi eroi della modernità", che giorno dopo giorno rinnovano il confine tra normalità e patologia, tra ciò che è desiderabile e ciò che è repellente<sup>42</sup>, in Cuzzo lo spazzino diventa l'unico personaggio in grado di conservare un principio d'ordinamento e di tenere separate dimensioni dell'ordine da quella del caos. Persuaso che "solo a partire da ciò che è marginale, dagli scarti del tempo e dagli aspetti residuali del reale, si [possa] ancora

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> W. Benjamin, *I «passages di Parigi»*, tr. it. R. Solmi, A. Moscati, M. D. Carolis, G. Russo, G. Carchia e F. Porzio, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010, p. 446.

<sup>42</sup> Cfr. Z. Bauman, *Vite di scarto* (2003), tr. it. M. Astrologo, Laterza, Roma-Bari 2005.

sperare in un riassetto salvifico del tutto”<sup>43</sup>, egli ritiene che il metodo filosofico debba perciò approssimarsi a quello “di uno straccivendolo in ricognizione tra i cascami del passato, di colui che ha a che fare con i margini defunzionalizzati e desueti dell’esistente”<sup>44</sup>.

La sua *filosofia delle cose ultime* muove dal rifiuto – quale “ultima e residuale realtà teologica”<sup>45</sup> che, “nel suo sottrarsi a ogni dialettica del riconoscimento (autocertificazione, appropriazione del già noto e suo inserimento nelle varie strutture gerarchiche del significato, che mirano alla perpetuazione repressiva della società opulenta e tecnocratica), diviene prorompente immagine del desiderio collettivo”<sup>46</sup> – e giunge alle più elevate costellazioni dell’utopia e della teologia. Per Cuozzo, l’unica “chance salvifica è offerta da ciò che si potrebbe chiamare ‘utopia del residuale’: riconfigurare il mondo sociale a partire dal marginale, da ciò che resta sul fondo – tacito e inosservato – di un fittizio e fallimentare progetto globale d’ordine”<sup>47</sup>. L’oggetto comune, così caricato di un significato spirituale, in quanto riflesso dell’animo umano, può dunque perturbare e distorcere la nostra capacità di percepire ordinariamente la realtà, imponendo l’assunzione di una prospettiva totalmente altra: “gli oggetti postulano un’epifania formale, la quale è fondata puramente sulla loro relazione con lo spazio, non esprime la loro dimensionalità, quanto piuttosto la loro tensione al contorno [...], il loro esistere nella profondità”<sup>48</sup>.

Lo straccivendolo-*flâneur*, raccogliendo gli oggetti che, con un ultimo barlume di fantasmagoria, destano la sua attenzione, può spogliarli “delle loro qualità e [...] constatare i rapporti quantitativi intercorrenti tra di loro seguendoli in tutti i settori immaginabili”<sup>49</sup>. Ciò gli consente di cimentarsi in una “nuova *ars*

<sup>43</sup> G. Cuozzo, *Filosofia delle cose ultime*, Moretti e Vitali, Bergamo 2013, p. 155.

<sup>44</sup> Ivi, p. 145.

<sup>45</sup> Ivi, p. 137.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Ivi, p. 126.

<sup>48</sup> W. Benjamin, *Appendice a L'arcobaleno* (1915), tr. it. D. Pinto, in Id., *Opere complete II*, cit., p. 248.

<sup>49</sup> S. Kracauer, *Sociologia come scienza* (1922), in Id., *Saggi di sociologia critica* (1971), tr. it. U. Bavay, A. Gargano e C. Serra Borneto, De Donato, Bari 1974, p. 24.

*combinatoria* del residuale”<sup>50</sup>, un collage i cui elementi vengono collocati ogni volta secondo un ordine diverso, un *mosaico* le cui tessere sono affiancate le une alle altre secondo il criterio che egli, di volta in volta, assegna loro nella speranza di “intravedere un senso che giustifichi il suo procedere aggettante”<sup>51</sup>.

La caratteristica stessa dello scarto e del frammento, in quanto celato allo sguardo e alla coscienza, e non tanto il suo appartenere a un’unità di senso originaria, è ciò che gli conferisce valore e significato: quest’ultimo, infatti, “non appare nel bocciolo e nel fiore, ma nella maturità estrema e nella decadenza”<sup>52</sup>. Il cenciaiolo lo sa: egli non raccoglie gli stracci che gli altri gettano via poiché ha perduto la ragione, ma perché – portatore di una ragione *altra* – ha ben compreso che dai residui e dagli scarti, dal loro più libero accostamento, possono emergere e generarsi sempre nuovi mosaici. Nel breve saggio *Il ritorno del flâneur* (1929), Benjamin definiva il *flâneur* come “il sacerdote del *genius loci*”, accostando la sua immagine a quella di un detective: “questo passante poco appariscente [...] ha la dignità di un sacerdote e il fiuto di un detective – la sua sommessata onniscienza ha qualcosa in comune con il padre Brown di Chesterton, questo maestro della criminologia”<sup>53</sup> che fu già al centro del saggio kracaueriano, di due anni precedente, *Neue Detektivromane* (1927). Non a caso, qui Kracauer affermava che “la società è il sempreverde terreno di caccia del detective”<sup>54</sup>, cui è affidato il compito di seguire e ricomporre le tracce del senso, il quale, assicura Benjamin, “è nascosto nel linguaggio onirico nel modo in cui una figura è nascosta in un rebus”<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 116n.

<sup>51</sup> Id., *Filosofia delle cose ultime*, cit., p. 147.

<sup>52</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco* (1925), tr. it. F. Cuniberto, in Id., *Opere complete II. Scritti 1923-1927*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2001, p. 215.

<sup>53</sup> Id., *Il ritorno del flâneur* (1929), tr. it. G. Carchia, in Id., *Opere complete III. Scritti 1928-1929*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010, p. 381.

<sup>54</sup> S. Kracauer, *Neue Detektivromane* (1927), in Id., *Schriften. Herausgegeben von Inka Müller-Bach, Band 5-2. Aufsätze (1927-1931)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, p. 45.

<sup>55</sup> W. Benjamin, *Aforismi*, tr. it. A. Marietti Solmi, in Id., *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a

Operare sui dettagli, sulle realtà marginali e residuali, sugli interstizi e le brecce appena visibili di un mondo prossimo alla disintegrazione, allo scopo di strapparli alla dissoluzione e alla de-realizzazione, costituisce dunque l'ultima grande avventura del filosofo-cenciaiolo: “la filosofia delle ultime cose residue è l'ultima speranza per il filosofo che incede tra le rovine della storia, il cui paesaggio infernale gli s'impone con la cogenza del mito”<sup>56</sup>. Archeologo del presente, ramingo della modernità<sup>57</sup>, questo “grande esperto delle soglie conosce i minimi passaggi che separano la città dalla pianura, una parte della città dall'altra: cantieri, ponti, cavalcavia della metropolitana e piazze, sono tutti considerati e onorati”<sup>58</sup>; egli vagabonda tra le macerie dell'esistente nel tentativo di redimere piccoli arcipelaghi di realtà a cui è ancora possibile aggrapparsi, di riscattare le *cause perse*, le istanze rimosse e tradite, traendo “dalle soffitte della vita i significati in essa depositati, che attendono colui che sappia accoglierli”<sup>59</sup>.

cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2008, p. 311.

<sup>56</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 155.

<sup>57</sup> Per quanto concerne la figura del *flâneur*/straccivendolo, si vedano anche A. Romano, *Il flâneur all'inferno. Viaggio intorno all'eterno fanciullo*, Moretti&Vitali, Bergamo 1996; G. Nuvolati, *L'interpretazione dei luoghi. Flânerie come esperienza di vita*, Firenze University Press, Firenze 2013.

<sup>58</sup> W. Benjamin, *Il ritorno del flâneur*, cit., p. 382.

<sup>59</sup> S. Kracauer, *Sugli scritti di Walter Benjamin*, cit., p. 134.





## II CRITICA DELLA RAGIONE ASTRATTA

Osservata dalla prospettiva della ragione, la configurazione ornamentale della massa si rivela [...] come *culto mitologico* che si avvolge in una veste astratta. La razionalità cioè è soltanto un'apparenza che questa configurazione assume se confrontata con le rappresentazioni di immediata concretezza. In realtà essa è la crassa manifestazione della natura al suo livello più basso.<sup>1</sup>

Si è soliti riferirsi all'idea del “disco rotto” per evocare quella della ripetizione ossessiva e infinita dell'identico. In realtà, nel fenomeno empirico da cui la locuzione trae esempio, il disco non è affatto *rotto*: il più delle volte, si tratta di una piccolissima e accidentale incisione sulla sua superficie vinilica che costringe la puntina, e il braccio che la sostiene nel suo percorso centripeto, a ripetere *usque ad aeternum* il giro appena concluso. A differenza dei critici romantici della modernità, tra i quali lo stesso Kracauer degli anni '10 poteva essere annoverato<sup>2</sup>, persuasi che il disco della *Zivilisation* fosse irrimediabilmente difettoso, Kracauer ritiene che questa sia, piuttosto, intrappolata in un meccanismo analogo a quello sopra descritto e che non abbia, pertanto, mai potuto svilupparsi del tutto, condannata a una rotazione infinita che le impedisce di proseguire il proprio percorso e di approssimarsi al centro che ne costituisce la meta. L'immaginario cinematografico

<sup>1</sup> S. Kracauer, *La massa come ornamento*, cit., p. 107.

<sup>2</sup> Si veda, in tal senso, il minuzioso lavoro di ricostruzione dell'itinerario filosofico del primo Kracauer in A. Bruzzone, *Siegfried Kracauer e il suo tempo (1903-1925). Il confronto con Marx, Simmel, Lukács, Bloch, Adorno, alle origini del pensiero critico*, Mimesis, Milano-Udine 2020.



ha forse intravisto l'esito di una ragione costretta in una successione reiterata e fine a se stessa, nell'accostare l'immagine di un giradischi inceppato, o di un televisore acceso in una casa deserta, a quella di un destino esiziale dell'individuo o dell'intera umanità – immagine che, alla luce dell'attuale catastrofe ecologica, appare quanto più evocativa.

Tuttavia, in alcuni casi, se l'incisione indesiderata che – alla stregua di un deviatore ferroviario difettoso o manomesso – costringe la puntina sempre sullo stesso binario non è troppo profonda, è ancora possibile, mediante un'operazione micrologica di restauro, ri-deviarla su quello originario: i segni dell'intervento saranno evidenti, ma la riproduzione del disco potrà finalmente proseguire e giungere a compimento. In qualche misura, infatti, Kracauer è ancora persuaso della possibilità di una trasfigurazione *gentile* della realtà in accordo con i principi di una ragione depurata da ogni pretesa di autosufficienza e da ogni aspirazione totalizzante – lasciando emergere quel tratto sostanzialmente utopico e umanista del suo pensiero che impedisce di ricondurlo al realismo classico e che lo distingue marcatamente dai cosiddetti “nuovi realismi” – : come in Benjamin, la parusia messianica non intende trasformare radicalmente il mondo, “ma solo aggiustarlo di pochissimo”<sup>3</sup>.

Fuor di metafora, anticipando e aprendo la strada alle tesi che, vent'anni più tardi, Horkheimer e l'amico Adorno esporranno in *Dialettica dell'illuminismo* (*Dialektik der Aufklärung*, 1947), ne *La massa come ornamento* (*Das Ornament der Masse*, 1927) Kracauer intuisce che “la ‘ratio’ del sistema economico capitalistico non è la ragione stessa, ma una ragione distorta”<sup>4</sup>, una razionalità offuscata e svilita, che si esaurisce nella costante autoreiterazione della propria struttura formale. “La ratio capitalistica viene liberata da ogni legame con la ragione e, ignorando l'uomo, si dissolve nella vuota astrazione”<sup>5</sup>. Anche la *ratio* che opera nella società delineata dal romanzo poliziesco, quale esasperazione della weberiana *razionalità finalizzata* (*Zweckrationalität*), si può dunque interpretare

<sup>3</sup> W. Benjamin, *Franz Kafka* (1934), tr. it. R. Solmi, in Id., *Opere complete VI. Scritti 1934-1937*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2004, p. 147.

<sup>4</sup> S. Kracauer, *La massa come ornamento*, cit., p. 105.

<sup>5</sup> Ivi, p. 107.



come una formulazione *ante litteram* della *ragione strumentale* di Horkheimer e Adorno. La critica di Kracauer, in tal senso, si rivolge non agli eccessi inscritti nella razionalità *tout court*, ma alle sue forme deviate e ai suoi riflessi deformati, quali affiorano dalla realtà prodotta dalla *ratio* capitalistica, che ha mutuato e assorbito quella illuministica.

Il vero “difetto del capitalismo”, scrive Kracauer, è che “esso non razionalizza troppo, ma *troppo poco*. Il pensiero di cui esso è portatore si oppone al compimento della ragione, che parla dell’essenza dell’uomo”<sup>6</sup>. Al cospetto della Ragione, afferma, “la *ratio* si barrica in un vuoto e astratto formalismo: l’astrattezza dominante”, continua Kracauer, “mostra che il processo di demitologizzazione non è ancora stato portato a termine”<sup>7</sup>. La *ratio* della società moderna – la quale, “per ragioni irrazionali”, produce “relazioni astratte-formali indifferenti alla realtà razionale (*vernünftige*)”<sup>8</sup> –, con la sua costitutiva antinomia e il suo carattere paradossale, costituirà da questo momento in poi il principale obiettivo polemico di Kracauer, almeno fino al suo arrivo negli Stati Uniti nel 1941: “la razionalità con cui la società procede nei campi della tecnica e dell’economia è determinata dall’interesse pratico immediato che in molti casi si chiude alla vera conoscenza”<sup>9</sup>, poiché “l’esclusione del contenuto reale della conoscenza dal contesto sociale conduce alla sua soppressione”<sup>10</sup>.

Già nel 1925 – subito dopo i soggiorni a Napoli e Capri che lo portarono a confrontarsi quotidianamente con il pensiero di Adorno, con cui aveva intrapreso il viaggio, Alfred Sohn Rethel, Ernst Bloch e soprattutto Benjamin – Kracauer descriveva nel breve saggio *Lo sguardo proibito* (*Der verbotene Blick*, 1925) l’azionamento di una Pianella<sup>11</sup> da parte del cameriere di un pub – la cui camicia

<sup>6</sup> Ivi, p. 105.

<sup>7</sup> Ivi, p. 106.

<sup>8</sup> Id., *Neue Detektivromane*, cit., p. 44.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> Si tratta di un celebre modello di *automa musicale* (*Musikautomat*) – “strumento” la cui invenzione risale al tardo Medioevo, ma che conobbe la sua massima evoluzione a cavallo tra il XVIII e XIX secolo con la diffusione della *pianola* – in grado di produrre, mediante un sistema meccanico e pneumatico ripetibile, intere tracce musicali a partire dalla lettura di schede perforate e avvolte in rulli. Ampiamente diffuso nei locali cittadini e in alcuni

bianca “diffonde una lucentezza che risveglia l’illusione di un mondo superiore ed espone spietatamente la miseria di quello reale”<sup>12</sup> – come un’azione meccanica capace di disturbare e risvegliare “una creatura mitica arrabbiata dal suo sonno”<sup>13</sup>. Questa operazione, che il cameriere compie con gesti rituali e riverenti, mette in moto un meccanismo demoniaco che con i suoi ingranaggi e le sue leve cigolanti produce dapprima una “marcia militare satanica senza motivo”<sup>14</sup> e successivamente, “non appena il mostro ha rivelato il suo segreto”<sup>15</sup>, mette in scena un ballo in una sala illuminata e circondata da specchi, all’interno del quale ballerini-marionette danzano al suono di una musica “spettrale e lontana”<sup>16</sup> che sembra provenire direttamente “dall’inferno”<sup>17</sup> o i cui passi meccanizzati assecondano forse “suoni perduti che restano inudibili”<sup>18</sup>.

La beatitudine prodotta da una simile illusione tecnica, scrive Kracauer, dura “infinitamente a lungo”<sup>19</sup>: durante la meccanica esecuzione, “il tempo è dimenticato”<sup>20</sup>, ma quando questa giunge al termine “all’improvviso ti svegli dal sogno [...] e solo ora, esattamente ora, appare il fantasma”<sup>21</sup>, poiché esso “può apparire solo in quest’ora, nell’ora in cui indugi come un nottambulo sullo spartiacque tra sogno e realtà. È l’ora in cui il nulla scompare, l’ora degli sguardi non autorizzati che si aggrappano all’abisso scivoloso”<sup>22</sup>, nel quale diviene chiaro che “ogni novità è un’illusione, ogni miracolo un riflesso prodotto dagli specchi che

luoghi pubblici, l’automa includeva talvolta, come in questo caso, una scatola di vetro all’interno della quale prendeva vita una scenetta animata da marionette che eseguivano movimenti predeterminati e apparentemente sincronizzati con la musica, talvolta simulandone l’esecuzione.

<sup>12</sup> S. Kracauer, *Der verbotene Blick* (1925), in Id., *Schriften. Herausgegeben von Inka Mülder-Bach, Band 5-1. Aufsätze (1915-1926)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, p. 297.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Ivi, p. 298.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Ivi, p. 297.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Ivi, p. 298.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

riflettono sempre la stessa cosa”<sup>23</sup> e il mondo scintillante della modernità, con i suoi ornamenti cangianti, le abbaglianti luminarie e le sue merci ammiccanti – proprio come la camicia del cameriere – appaiono finalmente per ciò che sono: “vitrea fantasmagoria”<sup>24</sup> (*gläsernen Phantasmagorie*).

Al di là delle straordinarie analogie con alcune delle tesi destinate a costituire l’ossatura teorica del suo incompiuto *Passagenwerk*, da Benjamin affidate ai vastissimi appunti preparatori – la natura onirica dell’immaginario collettivo; la dialettica sogno/risveglio; il carattere *fantasmagorico* della modernità, dei suoi processi economici e sociali e dei suoi prodotti materiali e culturali; l’accostamento di progresso tecnico e regressione nel mito; l’identità di novità e sempreguale, di moda e morte –, è qui utile sottolineare come, al pari di Benjamin, Kracauer sia dunque persuaso che al progressivo affermarsi della *ratio* capitalistica corrisponda una riattivazione delle forze mitiche: “invece di sottomettere quelle potenze, il pensiero distorto suscita la loro rivolta, ignorando la ragione che sola potrebbe contrapporsi ad esse e piegarle”<sup>25</sup>.

Si tratta di passi nei quali è difficile non avvertire un’eco degli studi benjaminiani dei primi anni ’20, in particolare del frammento *Capitalismo come religione* (*Kapitalismus als Religion*, 1921), composto pochi anni prima dell’articolo kracaueriano, ma pubblicato per la prima volta nel 1985 in *Gesammelten Schriften*: è dunque lecito supporre che Benjamin avesse condiviso o discusso il testo con l’amico Siegfried, come spesso accade.

Nella configurazione ornamentale della massa analizzata da Kracauer, infatti, si manifesta la “razionale forma vuota del culto, priva di ogni significato esplicito [...]. Essa si mostra come una ricaduta nella mitologia, difficilmente se ne potrebbe immaginare una di portata maggiore, un salto all’indietro che, d’altra parte, tradisce di nuovo la chiusura della *ratio* capitalistica nei confronti della ragione”<sup>26</sup>. Tale configurazione, continua, si costituisce come un’adesione a un “culto mitologico privo di divinità”<sup>27</sup>, così come *absconditus* è il *deus* che presiede, in Benjamin, “la struttura

<sup>23</sup> Ivi, p. 299.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Id., *La massa come ornamento*, cit., p. 107.

<sup>26</sup> Ivi, p. 108.

<sup>27</sup> Ivi, p. 109.

religiosa del capitalismo”<sup>28</sup> quale “religione puramente cultuale”<sup>29</sup>. La “sterpaglia del mito” che Benjamin avrebbe voluto eradicare “con l’ascia affilata della ragione”<sup>30</sup>, dunque, prospera secondo Kracauer sotto il manto di una razionalità vuota e astratta: “che l’oscura natura sempre più minacciosamente si ribelli e impedisca l’avvento dell’uomo razionale, tutto ciò è solo una conseguenza dell’incontrastato estendersi della potenza del sistema economico capitalistico”<sup>31</sup>.

Anche l’analisi del romanzo poliziesco, come si vedrà, costituisce per Kracauer il pretesto per una critica della *ratio* astratta che governa i processi economici, sociali e politici della modernità. Infatti,

la fama dello scrittore inglese [Arthur Conan Doyle, *NdA*] non si basa su eventuali intuizioni sull’aldilà, ma sulle perspicaci analisi con cui ha attaccato la condizione umana presente. A lui si deve uno dei classici del romanzo poliziesco. Se Edgar Allan Poe chiariva l’oscurità demoniaca e i bizzarri strati intermedi, nel caso di Doyle trionfa la ragione mondana *crystallizzata*, che domina l’impero delle azioni e dei trucchi criminali, Sherlock Holmes la incarna nel costume nazionale britannico. Una figura magra e ben allenata, con l’immancabile pipa all’angolo della bocca, flemmatico a dismisura e più incline alla chimica che a qualsiasi donna. Con lui, il buon senso trionfa sulla scialba spazzatura della vita standardizzata, un buon senso elevato a ingegnosa intraprendenza che, tuttavia, non deve assolutamente essere identificata con la *ratio* capitalistica, ma è piuttosto l’attributo decisivo del perfetto gentiluomo.

Holmes è un cavaliere dalla testa ai piedi. In virtù delle sue deduzioni affronta i colpevoli e strappa gli innocenti da ogni sospetto. Questo Don Chisciotte alla rovescia è affiancato anche da un Sancho Panza, e forse nulla testimonia in modo più eclatante lo spiccato intuito di Doyle della figura del dottor Watson, il medico che orbita intorno a Holmes come la Terra intorno al Sole. È il satellite del maestro e, soprattutto, l’intermediario di cui Holmes ha bisogno, se non altro perché la sua professione e la sua dignità gli impediscono di parlare in prima persona. Dopo i capolavori di Conan Doyle, sono emerse diverse stelle del poliziesco che hanno offuscato il lustro dei grandi gemelli Holmes-Watson. Ma nel frattempo anche la boscaglia

<sup>28</sup> W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, a cura di C. Salzani, il melangolo, Genova 2013, p. 41.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Id., *I «passages» di Parigi*, cit., p. 510.

<sup>31</sup> S. Kracauer, *La massa come ornamento*, cit., p. 106.

del mondo è diventata più impenetrabile e lo smilzo inglese con la pipa non sarebbe probabilmente più in grado di sradicarla del tutto. Ciononostante, gli sarà concesso un angolo nell'Olimpo letterario, poiché è una delle ultime figure in cui il gentiluomo ideale è la personificazione dell'illuminismo ideale.<sup>32</sup>

Kracauer, in altri termini, contrappone una razionalità illuminista e marxista-lukácsiana alla razionalità vuota dell'idealismo; poiché la demitologizzazione iniziata con l'illuminismo non è mai giunta a compimento, producendo a sua volta nuovi miti, occorre concludere quel processo, demolendo il mito della razionalità formale e del progresso: “solo l'osservazione superficiale può negare che tra il mondo della tecnica e l'arcaico universo simbolico della mitologia giochino delle corrispondenze”<sup>33</sup>. Egli condivide dunque con Benjamin la persuasione che il mito riaffiori “ogni volta che la regola tende a fare piazza pulita del regolato”<sup>34</sup> – vale a dire, ogni volta che il pensiero dimentica e trascura “ciò da cui esso si è dovuto necessariamente liberare per diventare pensiero: il bisogno, l'accidentalità dell'esistenza, i limiti e i pesi del particolare”<sup>35</sup>.

Il patologico entusiasmo per l'effimero che, come un medico di fronte al proprio paziente, egli diagnostica lapidariamente alla società di massa, così come i culti estetici (triviali) emergenti, manifestano per Kracauer anzitutto un vuoto metafisico, derivato dal tramonto delle credenze e dei valori religiosi che l'uomo atomizzato della modernità tenta di sublimare con fenomeni compensatori. È il caso, ad esempio, del viaggio e della danza, che nell'analisi kracaueriana assumono un carattere propriamente teologico, quali elementi rivelatori di un insopprimibile anelito di redenzione: nella tensione liberatrice che questi sono in grado di ingenerare,

<sup>32</sup> Id., *Conan Doyle* (1930), in Id., *Schriften* 5-2, cit., p. 202. L'espressione “*auf Eis gelegt*” (letteralmente, “congelata”, “messa sotto ghiaccio”), che si è scelto di tradurre con “cristallizzata”, descrive una condizione di temporanea sospensione, un'interruzione, ma anche un accantonamento, un momentaneo “metter da parte” – forse intesi da Kracauer nei termini husserliani di un'*epochè*.

<sup>33</sup> W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 516.

<sup>34</sup> E. Guglielminetti, *Valutazione e novità*, in “Spazio filosofico”, n. 13, febbraio 2015, p. 42.

<sup>35</sup> C. Magris, *Kracauer, l'amore per la realtà*, in “L'indice dei libri del mese”, anno 2, n. 2, Marzo 1985, p. 17.

l'uomo ricerca infatti quella trascendenza costantemente negata dalla "razionalità irrigidita"<sup>36</sup> e annebbiata del capitalismo.

Si tratta, in altre parole, della sostituzione del religioso con una razionalità astratta che non ricerca la verità, ma la produce; dei dogmi religiosi con quelli generati da una ragione rattappita e inceppatasi, come in un *loop*, nella mera perpetrazione della propria operatività. A ben vedere, tali considerazioni non gettano solo le basi per cosiddetta *teoria critica della società*, che maturerà in seno all'*Institut für Sozialforschung* negli anni immediatamente successivi, ma contengono in nuce anche i motivi che condurranno Kracauer a discostarsi progressivamente da essa, nonché i germi della sua futura avversione nei confronti della *dialettica negativa* di Adorno – la quale gli apparirà "inseparabile da una certa arbitrarietà"<sup>37</sup>.

Tutto ciò che esiste, esiste solo per essere divorato nel processo dialettico che Teddie continua a portare avanti a causa della sua mancanza di sostanza, di visione. Per Teddie, la dialettica è un mezzo per mantenere la sua superiorità su tutte le opinioni immaginabili, i punti di vista, le tendenze, gli avvenimenti, dissolvendoli, condannandoli o riscattandoli a suo piacimento. Così egli si erge a padrone di un mondo che non ha mai assorbito.<sup>38</sup>

Il rimprovero fondamentale che egli muove alla teoria critica "ortodossa" concerne la sua costituiva intransigenza, che finisce per trascurare troppi aspetti materiali del reale – e precisamente quelli più interstiziali, marginali e oscuri –, e che la condanna a una sostanziale immobilità, impedendole di tradursi in prassi. In altre parole, Kracauer critica aspramente quell'atteggiamento – il quale, a ben vedere, non ha mai cessato di permeare il mondo intellettuale e accademico – di disprezzo nei confronti di tutto ciò che è popolare, di cultura *media*: ritenuto indegno di qualsivoglia attenzione, analisi o dibattito e dunque trascurato a priori. La vera *attitudine rivoluzionaria* di un intellettuale, accusa Kracauer interrogandosi sui fondamenti teorici di un'analisi culturale materialista, non può

<sup>36</sup> S. Kracauer, *La massa come ornamento*, cit., p. 105.

<sup>37</sup> Id., *Siegfried Kracauer's English Writings. Essays on Film and Popular Culture*, University of California Press, Berkley-Los Angeles 2012, p. 128.

<sup>38</sup> Ivi, p. 131.

consistere nel disertare il cinema e le altre manifestazioni culturali di massa – oggi, dovremmo forse includervi l’universo digitale e i social network – liquidandole sbrigativamente e con supponenza come forme di distrazione delle masse e spazi inautentici. Tale attitudine, piuttosto, dovrebbe mostrarsi capace di produrre contenuti – *affini al mezzo* – in grado di produrre una messa in discussione dell’ordine sociale. La critica di Kracauer, in altre parole, mira non solo allo smantellamento delle costruzioni ideologiche della società borghese, ma anche al disvelamento dei preconcetti che paralizzano tanto l’intelligenza tedesca post-weimariana, quanto il movimento rivoluzionario. Come osserva Gilloch, le formulazioni di Kracauer aggirano infatti

la visione irrimediabilmente cupa di Adorno e Horkheimer dell’“eclissi della ragione” e anticipano i tentativi revisionisti dei teorici critici di seconda generazione, in particolare Jürgen Habermas, di riconfigurare e riaffermare la promessa non ancora mantenuta dell’illuminismo. La razionalità non è fallita in quanto tale, ma deve ancora essere pienamente realizzata. Per Habermas, ciò implica una continua speranza nella possibilità di una comunicazione non distorta nella “situazione discorsiva ideale” come premessa fondamentale che governa un mondo della vita de-colonizzato da imperativi e logiche sistemiche. L’insistenza di Kracauer su una maggiore piuttosto che minore razionalizzazione colpisce ironicamente i nostri contemporanei anche se non riesce a farlo con i suoi.<sup>39</sup>

Quello di Kracauer, detto altrimenti, è un appello a *sporcarsi le mani con la realtà* – anche e soprattutto quando questa appare terrificante, suscitando repulsione o sgomento –, opponendo una *razionalità umanista* alla cieca e incancrenita razionalità strumentale. La sua critica dell’ideologia e delle strutture ottuse del pensiero e del linguaggio è dunque sempre finalizzata a preparare e favorire un intervento radicale sulla realtà sociale: non a caso, nella sua recensione a *Ideologie und Utopie* (1929) di Karl Mannheim, egli definisce i pensieri utopici come “concezioni trascendenti dell’essere (*Seinstranszendenten*)”<sup>40</sup> cui sono affidati il potere e il compito di “modificare la nostra realtà, di farla esplodere”<sup>41</sup>. Dal

<sup>39</sup> G. Gilloch, *op. cit.*, pp. 224-225.

<sup>40</sup> S. Kracauer, *Ideologie und Utopie* (1929), in Id., *Schriften 5-2*, cit., p. 149.

<sup>41</sup> *Ibidem*.



momento in cui la *ratio* capitalistica è offuscata, si tratta allora di riappropriarsi della vera ragione e di ricostituirla contro la razionalizzazione astratta che governa la società capitalista: “al servizio della verità, infatti, il processo della storia diventa *processo di demitologizzazione*”<sup>42</sup>.

Un simile *richiamo al reale*, beninteso, in Kracauer non si costituisce mai come un’apologia dell’esistente: poiché il reale è una costruzione, anche le sue manifestazioni più “basse” e superficiali rivendicano la propria porzione di realtà ed esigono il proprio legittimo riconoscimento; ma proprio in quanto costruito, l’esistente non è affatto necessario, né immutabile, ma il prodotto contingente di una razionalità vuota e astratta, intrappolata in un circolo vizioso che le impedisce di dispiegarsi del tutto. “La ‘ratio’ non comprende l’uomo. Lo svolgimento del sistema produttivo non viene regolato tenendo conto dell’uomo, né su di lui si basa l’organizzazione economica e sociale, né, tanto meno le fondamenta del sistema si rinvergono, in nessun caso, nell’essenza dell’uomo”<sup>43</sup>.

In ultima istanza, quello di Kracauer non è affatto uno *strano* realismo, come lo definiva Adorno, ma la forma più pura e genuina di esso: quello impegnato a cogliere ciò che la percezione elude o riesce a cogliere solo in parte, ovvero la realtà *quale si cela dietro l'apparenza*<sup>44</sup> – ben diversamente dai cosiddetti “nuovi realismi” che si limitano a una mera fenomenologia della realtà *quale appare*. Piuttosto – avendo intuito che “tutto ciò di cui facciamo

<sup>42</sup> Id., *La massa come ornamento*, cit., p. 104.

<sup>43</sup> Ivi, p. 105.

<sup>44</sup> È interessante sottolineare come alcune delle intuizioni kracaueriane circa lo statuto della realtà e la nostra percezione di essa assumano oggi nuova consistenza alla luce di eminenti proposte teoriche avanzate dal mondo della fisica, dell’evoluzionismo e della scienza cognitiva. Si vedano, in tal senso: D. Hoffman, *L’illusione della realtà. Come l’evoluzione ci inganna sul mondo che vediamo* (2019), tr. it. F. Pe’, Bollati Boringhieri, Torino 2020: “Spazio, tempo e oggetti fisici non sono la realtà oggettiva; sono soltanto il mondo virtuale creato dai nostri sensi per aiutarci a partecipare al gioco della vita” (edizione ePub, posizione 14/387); B. Greene, *La realtà nascosta* (2011), tr. it. S. Frediani, Einaudi, Torino 2012: “Non esistono strade che non vengano percorse. Tuttavia, ognuna di queste strade – ogni realtà – è nascosta a tutte le altre” (edizione ePub, posizione 15/801).





esperienza non è altro che una proiezione olografica di processi che hanno luogo su una superficie [...] che ci circonda”<sup>45</sup> –, il suo sforzo è assimilabile a quello cui era dedito Günther Anders, che avrebbe voluto indossare i panni di uno “spacciatore di lenti”<sup>46</sup> e distribuire ai passanti occhiali speciali, che consentissero loro di vedere *per la prima volta*, in grado cioè di “rendere finalmente visibile il mondo reale che è invisibile a occhio nudo”<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> B. Greene, *op. cit.*, posizione 19-20/801.

<sup>46</sup> F. De Andrè, *Un ottico*, Produttori Associati, 1971.

<sup>47</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato II*, cit., p. 22.





### III

## IL FLUIRE DELLA VITA E LO SPAZIO INTERMEDIO (ZWISCHENRAUM)

Sollecitando *realisticamente* la resistenza al peggio e la lotta per il meglio, l'atteggiamento dell'attendere resistente è [...] il solo a riconoscere la realtà effettiva e a misurarsi polemicamente con essa.<sup>1</sup>

Il concetto di *costellazione* – che l'astronomia definisce come un raggruppamento *apparente* di stelle sulla volta celeste, che nella critica testuale assume l'accezione di “complesso di varianti” e che in psicologia descrive un gruppo di rappresentazioni mentali collegate da particolari legami associativi – costituisce, insieme a quello di *spazio interstiziale* (*Zwischenraum*, poi *In-Between*), una delle chiavi di volta del pensiero kracaueriano, oltre che una categoria centrale nelle riflessioni di Benjamin. Il *mondo che sfugge* e che l'intera attività di Kracauer aspira ad afferrare, è quello che si cela proprio sotto i nostri occhi, come *La lettera rubata* nell'omonimo racconto di Edgar Allan Poe, come la luce intermittente delle stelle del firmamento.

Tutta la sua produzione, a ben vedere, non mira che a quell'“operazione minima” che egli attribuiva all'“esistenzialità estetica: costituire dagli elementi che ruotano alla cieca di un mondo in rovina un tutto che – pur rispecchiando soltanto apparentemente questo mondo – lo contiene in tutta la sua totalità consentendo in questo modo la proiezione dei suoi elementi sui fatti reali”<sup>2</sup>; vale a dire che “l'unità della creazione estetica, il modo in cui

<sup>1</sup> A. Bruzzone, *op. cit.*, p. 833.

<sup>2</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco* (1922-25), in Id., *Saggi di sociologia critica*, cit., p. 113.



distribuisce i pesi e collega gli avvenimenti, fa parlare il mondo che non parla”<sup>3</sup>. Come Benjamin, egli è infatti persuaso della fondamentale impossibilità di cogliere l’essenza del reale mediante generalizzazioni e astrazioni, *dall’alto al basso*, e della conseguente necessità di individuare e affastellare quegli elementi intermedi e residuali che inevitabilmente sfuggono ad ogni pretesa unità sistemica: “negli ambiti, con i quali abbiamo a che fare, la conoscenza è data solo in modo fulmineo”<sup>4</sup>.

Se la *superficie* (*Oberfläche*) – di cui Kracauer non fornisce mai una definizione univoca e alla quale non assegna alcuna pretesa scientificità – è la forma che la vita (ovvero la profondità) assume, questa può essere interpretata anche come “il sogno che la società fa di se stessa e che consente di interpretarla”<sup>5</sup>. Secondo Koch, infatti, si può affermare che il contenuto sostanziale del sogno informi e saldi la base sociale della massa sognante: se quest’ultima sogna nella forma dei suoi ornamenti, il sogno, a sua volta, “*illumina* i sognatori”<sup>6</sup>. Kracauer, in altre parole, ritiene che l’inconscio collettivo contenga la chiave di volta per la coscienza che un’epoca storica può conseguire di sé: i fenomeni, e i luoghi, che la coscienza non riesce a illuminare e rischiarare sono propriamente quelli che custodiscono la soglia di accesso esclusiva al contenuto essenziale di quella coscienza e che ne consentono un’ermeneutica critica. Per dirla con Benjamin,

non solo le forme fenomeniche della collettività sognante del XIX secolo non possono essere in alcun modo cancellate dal pensiero, non solo esse lo caratterizzano in modo più decisivo di quanto sia mai accaduto a ogni altra epoca del passato: esse sono anche, se ben interpretate, di enorme importanza pratica, ci fanno conoscere il mare nel quale navighiamo e la riva da cui salpammo. In una parola, è qui che deve inserirsi la ‘critica’ del XIX secolo. Non la critica del suo meccanicismo e macchinismo, ma quella del suo storicismo narcotizzante, della sua mania di mascheramenti, in cui pure si nasconde un segnale di vera esistenza storica, che i surrealisti sono stati i primi a cogliere.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Ivi, pp. 111-112.

<sup>4</sup> W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 510.

<sup>5</sup> G. Koch, *op. cit.*, p. 29.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 435.

L'esteriorità visibile dell'esistenza collettiva, entro la quale è possibile "leggere il mondo degli oggetti contemplati come un'immagine"<sup>8</sup>, è la superficie costitutiva della realtà sociale, la cui struttura è oggetto di un'analisi formale che Kracauer opera a partire dagli elementi inconsci di quell'esistenza, dai suoi lapsus, da ciò che sfugge alla coscienza o che questa nega o rimuove. Del resto, così come la configurazione ornamentale complessiva non può essere colta dai singoli elementi che la compongono, anche il fluire della vita, nella sua totalità, sfugge alla nostra vista e, dunque, alla nostra comprensione: noi non possiamo cogliere completamente il senso e il corso degli eventi, poichè "tutto ciò che vediamo sono le tracce che questo ha disseminato"<sup>9</sup>.

Per questa stessa ragione, l'inevitabile *fallimento* della sociologia, del suo tentativo di unificare il non unificabile, diviene in Kracauer ciò che più di ogni altra cosa ne legittima l'esistenza: essa conserva infatti la memoria di un senso ormai decaduto e l'eterogeneità delle conoscenze cui perviene, le quali mai possono assurgere alla validità universale delle scienze matematiche, costituisce precisamente la cifra della "scomparsa del senso"<sup>10</sup>.

L'intero cammino intellettuale di Kracauer – il cui status non è dissimile da quello del vagabondo su cui insiste nel brano *Addio alla Lindenpassage*<sup>11</sup> –, si può allora considerare come un costante tentativo di individuare lo *spazio intermedio*, di penetrarvi e trovar dimora in esso, al fine di rintracciarvi le virtualità e le potenzialità inesprese, strappando brandelli di senso e di realtà dall'oblio e dalla dissoluzione. Tentativo, egli stesso afferma, "di portare alla luce il significato di settori dell'esperienza che ancora non hanno visto accolta la loro legittima aspirazione ad essere riconosciuti nei propri diritti"<sup>12</sup>, ovvero di riabilitare "obiettivi e modi di essere ancora privi di norme e quindi trascurati o valutati erroneamente"<sup>13</sup>, aree misconosciute, trascurate o ignote della vita sociale, porzioni e regioni di realtà che costituiscono una *terra*

<sup>8</sup> G. Koch, *op. cit.*, p. 6.

<sup>9</sup> Ivi, p. 13.

<sup>10</sup> S. Kracauer, *Sociologia come scienza*, cit., p. 8.

<sup>11</sup> Id., *La massa come ornamento*, cit., p. 158.

<sup>12</sup> Id., *Prima delle cose ultime*, cit., p. 4.

<sup>13</sup> *Ibidem.*

*incognita*: “un paesaggio di idee che tra cime e vallate si estende dal quotidiano al totalmente sconosciuto<sup>14</sup>.”

Gli spaccati sociologici che emergono tanto dai suoi giovanili resoconti metropolitani, quanto dai saggi critici della maturità, assolvono a ben vedere allo stesso utopico compito che egli assegna alla fotografia, quello di “incamerare i fenomeni fugaci del mondo esterno, sottraendoli in questo modo alla dimenticanza”<sup>15</sup>. Kracauer era infatti del tutto persuaso che i mezzi fotografici consentissero di “familiarizzare, per così dire, per la prima volta con ‘questa Terra che è il nostro habitat’ (Gabriel Marcel); essi ci aiutano a pensare attraverso le cose, e non al di sopra di esse”<sup>16</sup>. Se infatti i suoi primi saggi tentavano di far emergere gli atti mancati della realtà sociale, le sue ultime fatiche intellettuali miravano a rintracciare, nella storia, gli *atti mancati di felicità*, le possibilità inesprese, “la tradizione delle cause perdute”<sup>17</sup>. Al pari di Benjamin, Kracauer ha sempre tentato di attingere ai fondamenti intimi che albergano quelle regioni intermedie, poste tra i due poli del relativismo e del dogmatismo, che Bodei definiva *intermundia*: “zone di confine in cui la veglia e il sonno, il privato e il pubblico si intersecano e si scambiano continuamente”<sup>18</sup>.

Le considerazioni di entrambi, sotto quest’aspetto, si sviluppano anche nel solco della cosiddetta *Warburg tradition*: i concetti di *Denkraum* (spazio di pensiero) e *Zwischenraum* (spazio interstiziale), introdotti da Aby Warburg nell’introduzione del suo celebre *Atlante Mnemosyne* o *Atlante della memoria* (*Bilderatlas Mnemosyne*, 1924-1929)<sup>19</sup>, diverranno categorie centrali del pensiero di Kracauer e Benjamin. Infatti, il concetto di *Zwischenraum* affonda le proprie radici nel latino *intervallum*<sup>20</sup>, il quale può as-

<sup>14</sup> B. Greene, *op. cit.*, posizione 4-5/801.

<sup>15</sup> S. Kracauer, *Prima delle cose ultime*, cit., p. 153.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Ivi, p. 173.

<sup>18</sup> R. Bodei, *La costruzione dei sogni*, cit., p. 5.

<sup>19</sup> Cfr. M. Ghelardi (a cura di), *Aby Warburg*, *Mnemosyne*. Einleitung. *Introduzione al Bilderatlas* (1929), “La Rivista di Engramma” n. 138, settembre/ottobre 2016, pp. 13-31.

<sup>20</sup> Come ha acutamente osservato Victoria Cirlot, “se si cerca *Zwischenraum* nella *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Ritter, Gründer 1971), alla voce *Raum* è citato Vitruvio” (V. Cirlot, *Zwischenraum/Denkraum*. *Oscillazioni terminologiche nelle Introduzioni all’Atlante di Aby Warburg* (1929) e Ernst

sumere un'accezione sia spaziale sia temporale, quale *arresto* o *sospensione*: esso indica, a un tempo, lo spazio aperto da un'interruzione (il kracaueriano *spazio intermedio*) e l'interruzione stessa (il benjaminiano *arresto dialettico*).

Lo *spazio interstiziale* è ancora al centro di quelle radiografie urbane, vere e proprie epifanie profane – o “‘mitografie’ della modernità urbana”<sup>21</sup>, per dirla con Philippe Despoix – composte da Kracauer per la *Frankfurter Zeitung* tra il 1925 e il 1933 e poi raccolte dallo stesso in *Strade a Berlino e altrove (Straßen in Berlin und anderswo)*, 1964). Si tratta a tutti gli effetti di *immagini di città* – frammenti casuali della vita urbana che svelano il proprio carattere sostanzialmente celato – mediante le quali Kracauer traduce il “mondo visibile” in un’“immagine di pensiero”<sup>22</sup> (*Figure of Thought*) del tutto sovrapponibile alla benjaminiana *Denkbild*. In questo particolare processo di “traduzione” Inka Mülder intravede i caratteri di un *pensiero esperienziale*: non tanto un’operazione di ricostruzione, quanto una radicale decostruzione, una vera e propria vivisezione del derma urbano<sup>23</sup>.

Come nelle miniature urbane tratteggiate da Benjamin in *Immagini di città* (composte negli anni '20, successivamente raccolte da Peter Szondi e pubblicate con il titolo *Städtebilder*, 1963) e *Infanzia Berlese intorno al 1900 (Berliner Kindheit um neunzehnhundert)*, 1932-34/1938, pubblicato postumo nel 1950), la città immortalata da Kracauer trasuda infatti ricordi e antichità e disorienta chi vi cammina con la sua sovrapposizione di antico e

*Gombrich* (1937), “La Rivista di Engramma” n. 151, novembre-dicembre 2017, p. 142). Tale voce rimanda infatti al latino *intervallum*, il quale descriveva, in termini architettonici, lo spazio vuoto “fra i due travi che formavano i triglifi” (J. J. Winckelmann, *Osservazioni sull'architettura degli antichi* (1760), tr. it. C. Fea, in Id., *Storia delle arti del disegno presso gli antichi*, Tomo terzo, Stamperia Pagliarini, Roma 1784, p. 49) dell'architettura classica, all'interno del quale veniva spesso collocata una metope. Vitruvio mutuerà il termine e lo utilizzerà nel *De architectura* per indicare lo *spazio tra palizzate*, ovvero lo spazio percorribile tra le fortificazioni o mura esterne e il perimetro interno della città, tra il *vallum* e il *castrum*.

<sup>21</sup> S. Kracauer, *Le Voyage et la Danse. Figures de ville et vues de films*, a cura di P. Despoix, tr. fr. S. Cornille, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis 1996, p. 7.

<sup>22</sup> G. Koch, *op. cit.*, p. 25.

<sup>23</sup> Cfr. I. Mülder, *Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913 – 1933*, Metzler, Stuttgart 1985.

nuovissimo, configurandosi come labirinto non solo spaziale, ma anche e soprattutto temporale.

Anche Benjamin, del resto, descrive la città come un labirinto, uno schema topo-grafico della vita e delle relazioni umane, le cui principali vie d'accesso costituiscono per il filosofo le "conoscenze originarie", dalle quali si diramano le "vie di collegamento tra un sistema e l'altro"<sup>24</sup>. Come Kracauer, egli è però persuaso che sia "sempre possibile percorrere gli spazi rimasti vuoti tra i vari sistemi e passare dall'uno all'altro"<sup>25</sup>: l'intero tessuto urbano, ai suoi occhi, è infatti disseminato di immagini, tracce e residui mnemonici – da cui scaturisce la proustiana *mémoire involontaire* –, che rappresentano vere e proprie soglie della memoria, oltre le quali dimora tutto ciò che è rimosso e obliato e dalle quali possono ancora irrompere virtualità salvifiche inesprese. In questo senso, queste descrizioni metropolitane rappresentano vere e proprie esplorazioni della memoria urbana di Benjamin, il quale – concependo la mappa della città come la trama di un sogno nel quale il più remoto passato si intreccia con il presente –, era persuaso che dalle piazze non si irradiassero "solo le strade, ma [...] i mille rivoli della [...] storia"<sup>26</sup>.

Poiché allora, come afferma Benjamin, "nella superficie si sviluppa in sé, non empirica, concentrata, la spazialità delle cose"<sup>27</sup>, Kracauer non fa che setacciare il tessuto urbano alla stregua di un catalogo dei sogni della società, la cui superficie è costellata da manifestazioni caleidoscopiche e costituite da frammenti di desiderio di pienezza e libertà. Gli stessi *passages*, oggetto di studi benjaminiani già a partire dagli anni '20, non mancano di affascinare e destare l'attenzione teoretica di Kracauer:

il *passage*, questo percorso attraverso il mondo borghese, esercitava nei suoi confronti una critica che ogni vero passante era in grado di cogliere (forse un giorno il passante, il quale altro non è che un vagabondo,

<sup>24</sup> W. Benjamin, *Cronaca berlinese* (1932), tr. it. E. Boccagni, in Id., *Opere complete V. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino 2003, p. 270.

<sup>25</sup> S. Kracauer, *Sociologia come scienza*, cit., p. 77.

<sup>26</sup> W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 486.

<sup>27</sup> Id., *Appendice a L'arcobaleno*, cit., p. 247.



incontrerà l'uomo di una mutata società) [...]. Il *passage* è stato l'opera di un'epoca, che così seppe creare, allo stesso tempo, un'anticipazione della propria fine. Nei *passages* prima che altrove (e proprio perché costituivano dei passaggi) ciò che era appena venuto alla luce si scindeva da quanto aveva ancora vita ed ancora caldo trapassava alla morte [...]. Ciò che avevamo ereditato, e che fieri chiamavamo nostro, era esposto in questi passaggi come in un obitorio, e lì mostrava la sua spenta smorfia. Noi stessi ci ritrovavamo defunti nel *passage*.<sup>28</sup>

Come Benjamin, Kracauer è infatti acuto e profetico interprete dei caratteri metropolitani della modernità e – diremmo oggi – della sua *liquidità*. La città diviene infatti il palcoscenico dove osservare i rapidissimi mutamenti della società e della tecnica, dove misurare la velocità che quest'ultima imprime alla vita e alle sue manifestazioni esteriori. I suoi negozi, scrive in tal senso Kracauer,

vanno e vengono come la popolazione di un porto [...]. È sufficiente che vi siano a partire da un momento qualsiasi affinché ristoranti, caffè, bar, pensioni ed esercizi commerciali vari, tutti sorti dal nulla, si atteggiino come se esistessero veramente. Possono esser stati sospinti sino a qui soltanto a opera di una stregoneria [...]. È fondamentale impossibile accertare la data in cui essi affiorano di volta in volta alla superficie.<sup>29</sup>

Agli occhi di Benjamin, la città appare analogamente come la viva espressione materiale del carattere e dello spirito delle epoche che l'hanno attraversata e plasmata. Se è possibile *leggerla come un testo*, è perché gli elementi che la compongono non sono altro che *geroglifici* che, di volta in volta, l'epoca ha impresso, come un *marchio*, sul suo tessuto architettonico e sociale: la struttura urbana e le sue stratificazioni rappresentano la *grafia della storia*. La città, in questo senso, non costituirebbe soltanto, in senso weberiano, un effetto causale di determinati eventi economici e politici, ma la loro stessa espressione allegorica: le “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

<sup>28</sup> S. Kracauer, *La massa come ornamento*, cit., p. 158.

<sup>29</sup> Id., *Strade a Berlino e altrove* (1964), a cura di D. Pisani, Pendragon, Bologna 2004, p. 21.

storia”<sup>30</sup>. Come aveva ben compreso Simmel, infatti, la metropoli è innanzitutto uno spazio conflittuale, cui è associata una *intensificazione della vita nervosa*, che sostituisce l’antica “lotta con la natura per il cibo in una lotta *per l’uomo*”<sup>31</sup> – della quale, tuttavia, quasi non si avverte traccia: la città informata dalla *ratio* astratta si presenta infatti come uno spazio apparentemente pacificato, che ha eradicato ogni conflittualità e neutralizzato ogni istanza di emancipazione, colmando il vuoto così generato con un profluvio ininterrotto di merci scintillanti, di seducenti *réclames* e di *prodotti* culturali. Come ogni altro elemento della modernità dissezionato e analizzato da Kracauer e Benjamin, del resto, anche lo spazio urbano appare come ammantato di una coltre onirica e fantasmagorica e le radicali trasformazioni cui è soggetto riflettono e soddisfano le esigenze di quella razionalità astratta e meramente formale che in Kracauer assurge a fondamento della allora nascente società dei consumi e dello spettacolo. Non a caso, nel 1927 Benjamin scriveva all’amico: “posso dire che le mie osservazioni parigine concordano essenzialmente con le Sue”<sup>32</sup>.

A partire da tali premesse, si può affermare che lo sventramento della topografia parigina, ancora tipicamente medievale, ad opera del Barone Haussmann, ampiamente analizzata da Benjamin nel suo lavoro sui *Passages* e gli odierni processi di trasformazione urbana (*smartification, retraining, gentrification, touristification, studentification, foodification, ecc.*) – a dispetto della loro distanza temporale –, sono espressioni del medesimo tentativo di omologare e levigare la superficie della città, rimuovendo nicchie e interstizi, ovvero di addomesticare lo spazio urbano e con esso i suoi abitanti. Un simile tentativo, contraltare spaziale e architettonico di una *ratio* svuotata e annebbiata e delle sue astrazioni e generalizzazioni, oggi usualmente piegato al *securitarismo* e al *principio della massima visibilità*<sup>33</sup>, a ben vedere, non mira che a trasformare

<sup>30</sup> W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 486.

<sup>31</sup> G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito* (1903), a cura di P. Jedlow-sky, Armando Editore, Roma 1995, p. 52.

<sup>32</sup> W. Benjamin, *Briefe an Siegfried Kracauer*, cit., p. 41.

<sup>33</sup> Su questi temi e, più in generale, per quanto concerne le relazioni tra il progressivo dominio della razionalità tecno-strumentale e l’evoluzione della progettualità e della struttura urbana, mi permetto di rimandare al mio *Urban Eden. Giardino Città Utopia*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

l'intera città in un'immensa *ball d'albergo* – la quale, come si vedrà approfonditamente nel capitolo successivo, è il luogo che secondo Kracauer meglio restituisce l'immagine di una società apparentemente iperrazionalizzata e tuttavia orfana della ragione.

Così come ne *Gli impiegati* (*Die Angestellten*, 1930) egli tenterà di sondare la “vita normale nel suo appariscente orrore”<sup>34</sup>, e con quella stessa “dolorosa precisione di osservazione” che gli attribuiva Thomas Mann<sup>35</sup>, in *Strade a Berlino e altrove* Kracauer si serve infatti di una *dialettica materiale* per mettere a nudo le “lacune all'interno del tessuto urbano”<sup>36</sup>, disvelando la realtà nascosta a partire da quella visibile. Infatti, “è quanto viene rinnegato dalla coscienza, quanto ne viene intenzionalmente ignorato, a contribuire alla sua configurazione spaziale. [...] Nel momento in cui si decifra il geroglifico di una qualunque immagine spaziale, sempre giunge a rappresentazione il fondo della realtà sociale”<sup>37</sup>.

Detto altrimenti, le aspirazioni inconscie, gli aneliti trascendentali e i sogni più reconditi della collettività affiorano costantemente alla superficie della vita sociale; e ad ogni tentativo di sopprimerli, imprigionarli o manipolarli si contrappone sempre l'emergenza di un insopprimibile rimosso, il quale riafferma prepotentemente ciò che si voleva rimuovere e insieme smaschera e denuncia la stessa rimozione. “Tutto il conosciuto” scrive Kracauer “si lascia dietro un resto insoluto, ed anche le categorie più fitte e ravvicinate non riescono a riempire la continuità del campo di realtà ad esse subordinato”<sup>38</sup>. Come le produzioni artistiche e le manifestazioni superficiali della massa, anche la trama urbana rivela e tradisce “aspirazioni inconsapevoli”, le quali “non solo resistono a ogni manipolazione, ma prendono forma compiuta e visibile per mezzo della manipolazione stessa”<sup>39</sup>.

In questo senso, le *immagini spaziali* (*Raumbilder*) rappresentano per Kracauer i sogni della società, in quanto rivelano forme

<sup>34</sup> S. Kracauer, *Gli impiegati* (1930), tr. it. A. Solmi, Meltemi, Sesto San Giovanni 2020, p. 106.

<sup>35</sup> La lettera, dell'8 dicembre 1934, è conservata presso il *Deutsches Literaturarchiv* di Marbach a. N.

<sup>36</sup> Id., *Strade a Berlino e altrove*, cit., p. 70.

<sup>37</sup> Ivi, p. 74.

<sup>38</sup> Id., *Sociologia come scienza*, cit., p. 24.

<sup>39</sup> R. Bodei, *La costruzione dei sogni*, cit., p. 5.

di esistenza che sfuggono alla sua stessa coscienza: “la conoscenza delle città è connessa alla decifrazione delle loro immagini oniriche”<sup>40</sup>. L’evidente influenza freudiana, quale lettura *sintomatica* delle manifestazioni superficiali della massa, fornisce a Kracauer l’appiglio per superare il riduzionismo del materialismo marxista ortodosso – che nell’ornamento di massa non vedrebbe altro che una *sovrastuttura* del modo di produzione dominante – e volgere il proprio impegno alla decodificazione delle immagini oniriche della società, le quali custodiscono la chiave d’accesso del suo inconscio storico.

Allo stesso modo, gli edifici e gli oggetti della metropoli appaiono a Benjamin quali oggetti di un’archeologia dell’inconscio: emanazioni fantastiche della coscienza onirica della collettività sognante, vere e proprie “dimore oniriche del collettivo”<sup>41</sup>. Chi attraversa la città – ma soprattutto, chi è capace di perdersi tra le sue maglie, “come ci si smarrisce in una foresta”<sup>42</sup> – esperisce un’inedita, allucinatória concentrazione e intensificazione temporale. Il *flâneur* benjaminiano che percorre le strade e i vicoli della metropoli è infatti in preda ad una vera e propria *ebbrezza anamnestică*: i suoi passi, intraprendendo la strada che conduce al tempo perduto, *rammentano*. Camminando per la città, infatti, tempi e paesi lontani irrompono nell’attimo e nel paesaggio – come nel caso di Roma, dove la stratificazione e la compresenza delle diverse epoche restituisce il senso di una compenetrazione storica discernibile con un unico sguardo. Attraversando la città, egli sfoglia così “il libro dell’accaduto”<sup>43</sup>.

Kracauer, da parte sua, non manca di calarsi nei panni del *flâneur*, e nelle sue infaticabili incursioni urbane – per sua stessa ammissione, durante i suoi viaggi, egli non tollerava l’idea di barattare delle potenziali passeggiate con una serata a teatro o qualche ora di riposo in più nella propria stanza d’albergo, percepiti come “un’inadempienza del [suo] dovere, uno stolto distogliersi dalle strade”<sup>44</sup> – mostra dunque con straordinaria evidenza l’intimo le-

<sup>40</sup> S. Kracauer, *Strade a Berlino e altrove*, cit., p. 57.

<sup>41</sup> G. Cuozzo, *L’angelo della melancholia*, cit., p. 155.

<sup>42</sup> W. Benjamin, *Infanzia berlinese intorno al millenovecento [ultima redazione]* (1938), a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2001, p. 16.

<sup>43</sup> Id., *I «passages» di Parigi*, cit. p. 520.

<sup>44</sup> S. Kracauer, *Strade a Berlino e altrove*, cit., p. 9.

game tra forme di esistenza e *spazi sociali*, registrando il *fluire della vita* con la stessa precisione di una macchina da presa. Penetrando anche le più piccole maglie della trama urbana e lasciando affiorare la sua *vita spontanea*, egli rileva così la sostanziale continuità tra il movimento dell'immaginario e quello della vita: non a caso, “a ogni classe sociale corrisponde un certo spazio”<sup>45</sup>.

La strada, quale spazio privilegiato dell'effimero e del transitorio, costituisce non di rado il fulcro delle analisi di Kracauer e Benjamin: infatti, “è in mezzo alla strada che l'ignoto, l'inapparisciente si raccoglie e compie la sua metamorfosi, fino a cominciare a risplendere, a ognuno elargendo un conforto”<sup>46</sup>. Anche le fitte maglie del tessuto urbano, come quelle dell'accadere storico, custodiscono pertanto fessure e interstizi entro i quali si raccolgono i sogni interrotti, le istanze tradite e le cause perdute: “mentre si vaga per le strade piene di vita, esse risultano già distanti come ricordi in cui la realtà si mescola ai propri pluristratificati sogni e in cui *rifiuti e costellazioni* trovano un punto d'incontro”<sup>47</sup>. Illuminando tali interstizi, è dunque possibile scorgere un elemento messianico-redentivo anche nella trama urbana: “quanto è lasciato in disparte dallo spettacolo luminoso ed espulso dal traffico circostante [...] fa da asilo a tutto quanto è stato versato e dimenticato, e risplende così magnificamente da sembrare esso stesso il *sancta sanctorum*”<sup>48</sup>.

A partire dalla fondamentale mancanza di realtà che egli ascrive alla società capitalista, Kracauer aspira a un *ritorno alla realtà* che custodisce e insieme rivela anche un'aspettativa escatologica: “solo chi penetra nella realtà può venir afferrato dal soprarreale”<sup>49</sup>: l'utopia dell'intermedio – quale “terra incognita nei vuoti che si trovano fra le terre che conosciamo”<sup>50</sup>, dove è possibile soffermarsi sulle *penultime cose* – implica infatti il “riconoscimento teoretico delle possibilità senza nome di cui possiamo supporre che esistano, e che attendano di essere riconosciute, negli interstizi delle dottrine di alto livello di generalità esistenti”<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> Ivi, p. 73.

<sup>46</sup> Ivi, p. 51.

<sup>47</sup> Ivi, p. 15, corsivo mio.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Id., *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 205.

<sup>50</sup> Id., *Strade a Berlino e altrove*, cit., p. 72.

<sup>51</sup> Ivi, p. 170.

Le strategie retoriche e le pretese sistemiche della filosofia non possono infatti ricomprendere e dar ragione degli innumerevoli aspetti della realtà che, inevitabilmente, sfuggono ai suoi tentativi di generalizzazione. Giungere alla consapevolezza di questo limite, fare un passo indietro – al fine di osservare un quadro più vasto –, operando persino una forma di rinuncia e di mortificazione della stessa filosofia, laddove necessario, costituisce una fine operazione mentale, squisitamente filosofica. Descrivendo la *clownerie* – “per definizione destinata a capovolgere i rapporti di forza nel mondo”<sup>52</sup> – e assegnandole la facoltà di “revocare gli accenti che prendiamo per ovvi e mettere in questione le gerarchie dei valori cui siamo assoggettati nella realtà di tutti i giorni”<sup>53</sup>, Kracauer affermava infatti che,

mentre in ciò che si presume essenziale si ha tutti una fede cieca, sino a giungere a giustificarlo, ciò che è autenticamente essenziale e a cui la nostra vita si richiama veramente assume nel mondo il carattere dell'inappariscenza; nessuno gli presta così facilmente considerazione. Detronizzare il primo a favore del secondo è perciò un compito nel venire a capo del quale, se non è proprio la comicità a venir suscitata, si viene precipitati nel pieno della malinconia. Non è un caso se dei clown si dice che siano malinconici. Malinconia e comicità sono soltanto due diverse forme di espressione del medesimo atteggiamento, che ne costituisce un presupposto necessario che l'una senza l'altra – e viceversa – può a malapena sussistere.<sup>54</sup>

La coscienza dell'inadeguatezza e della provvisorietà dei sistemi e delle verità filosofiche, implica infatti il riconoscimento e l'ammissione dell'esistenza di un intero *mondo che sfugge* agli schemi tradizionali della nostra comprensione e alle sofisticate astrazioni delle scienze, di un mondo che non può essere in alcun modo ricompreso entro un sistema concettuale irrigidito. Alla scoperta, al disvelamento e alla tutela di quel mondo sono consacrate la *filosofia dell'intermedio* di Kracauer e l'"utopia del residuale"<sup>55</sup> di Benjamin.

<sup>52</sup> Ivi, p. 138.

<sup>53</sup> Ivi, p. 139.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> Cfr. G. Cuzzo, *L'angelo della melancholia*, cit.

IV  
IL *DETEKTIV-ROMAN* COME SPECCHIO  
DEFORMANTE DELLA SOCIETÀ DEREALIZZATA

Il pensiero riprende continuamente da capo, ritorna con minuziosità alla cosa stessa [...]. Come nei mosaici la capricciosa varietà delle singole tessere non lede la maestà dell'insieme, così la considerazione filosofica non teme il frammentarsi dello slancio [...]. Il valore dei singoli frammenti di pensiero è tanto più decisivo quanto meno immediato è il loro rapporto con l'insieme, e il fulgore della rappresentazione dipende dal valore di quei frammenti come lo splendore del mosaico dipende dalla qualità del vetro fuso. Il rapporto fra l'elaborazione micrologica e la forma globale esprime quella legge per cui il contenuto di verità di una teoria si lascia cogliere solo nella più precisa penetrazione dei singoli dettagli di un concetto.<sup>1</sup>

Ne *Il romanzo poliziesco. Un trattato filosofico (Der Detektiv-Roman, Ein philosophischer Traktat)*, composto tra il 1922 e il 1925, pubblicato postumo nel 1979), Kracauer conduce una riletture e una rielaborazione della filosofia di Kierkegaard, e in particolare della sua teoria delle sfere esistenziali, attraverso il *medium* di un prodotto della cultura popolare quale il romanzo poliziesco, che Kracauer considera come una particolare forma di "traduzione dell'esistenza umana"<sup>2</sup>. Come e più delle altre manifestazioni culturali della società, anche il *Detektiv-Roman* può infatti assurgere a specchio degli istinti, delle lotte e delle

<sup>1</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 70.

<sup>2</sup> G. Koch, *op. cit.*, p. 17.

tensioni che in essa albergano, restituendone un'immagine indubbiamente deformata e tuttavia integrale e dettagliata. Se quello delineato dal romanzo poliziesco appare dunque come un riflesso opaco e distorto del mondo, un incoerente mosaico di immagini trasfigurate della realtà, il tentativo di Kracauer è quello di ritradurre tali riflessi, ovvero di ricostruire i paradossi che esse contengono. Kracauer ci avverte sin dalle prime pagine che "l'immagine offerta è sufficientemente orribile: essa mostra uno stato della società in cui l'intelletto disimpegnato ha riportato la vittoria finale, un insieme confuso e ormai puramente esteriore di fatti e figure"<sup>3</sup>, mediante la quale l'intelletto disimpegnato "trasforma in smorfia una realtà artificiosamente rimossa"<sup>4</sup>.

L'argomentazione del *trattato filosofico* sul *Detektiv-Roman* si configura come una sorta di alleanza di sociologia e teologia esistenziale: il mondo iper-razionalizzato, burocratizzato e industrializzato della società contemporanea appare a Kracauer come un riflesso distorto, e spesso patetico, della perfezione della sfera superiore. La società civilizzata che offre lo sfondo al romanzo poliziesco costituisce un simulacro deformato della comunità delle sfere superiori:

come il detective scopre il segreto nascosto negli uomini, così il romanzo poliziesco svela, tramite il medium estetico, il mistero della società de-realizzata e delle sue marionette prive di sostanza. La sua struttura artistica trasforma la vita che risulta incomprensibile in una traducibile immagine rovesciata della realtà autentica.<sup>5</sup>

La società de-realizzata del *Detektiv-Roman* appare a Kracauer come un'allegoria caricaturale di un mondo disincantato, all'interno del quale opera una forma di teologia blasfema che sostituisce Dio con una *ratio* astratta. Sotto certi aspetti, l'approccio scelto da Kracauer nell'analisi del romanzo poliziesco rivela analogie con quello benjaminiano, sospeso tra allegoria e messianismo, del già menzionato *Il dramma barocco tedesco*, che venne pubblicato, e che Kracauer recensì, negli stessi mesi in cui iniziò la stesura del suo saggio. La lettura allegorica è infatti messa in relazione con

<sup>3</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 102.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> G. Koch, *op. cit.*, p. 17.



l'attività analitica del detective: se la *critica immanente* di Benjamin, scatenando il risveglio, apre le porte all'autodischiudimento della verità mediante *immagini di pensiero* (*Denkbilder*), il riferimento kracaueriano alle sfere superiori costringe il mondo che si dissimula al proprio "autodenudamento"<sup>6</sup>.

Grazie alla potenza del linguaggio dell'allegoria è infatti possibile spogliare l'ordine dato della sua bella parvenza e assicurarsi una prospettiva anamorfica sul mondo creaturale, capace di esaltarne tutte le antinomie. Del resto, afferma, Kracauer, "più in basso la vita scivola, tanto più ha bisogno dell'opera d'arte che toglie i sigilli alla sua chiusura e ne rimette a posto gli elementi che giacciono sparsi gli uni accanto agli altri arricchendoli di connessioni"<sup>7</sup>. Il suo concetto di *mistero sopralegale* – assurto nel *Detektiv-Roman* a fondamento originario della legge, ma che egli evoca senza mai chiarire –, si può forse accostare a quello blumenberghiano di *inconcettuale*, quale riconoscimento di una zona grigia, di uno spazio liminare che la razionalità e le sue astrazioni non riescono e non possono penetrare e cogliere del tutto, che sfugge al dominio della ragione e che dipende immediatamente dagli istinti e dalle pulsioni più intime dell'uomo e della civiltà<sup>8</sup>. Ed è precisamente in quello spazio intermedio che

<sup>6</sup> S. Kracauer, *La fabbrica del disimpegno*, cit., p. 86.

<sup>7</sup> Ivi, p. 85.

<sup>8</sup> A dispetto delle evidenti divergenze teoriche (basti considerare l'opposto giudizio sul mito) e di interessi di ricerca, il pensiero di Blumenberg rivela tuttavia diversi punti di convergenza con alcuni dei temi fondamentali di Benjamin e soprattutto di Kracauer: il rifiuto di ogni visione totalizzante e finalistica della storia; la denuncia – da Blumenberg affidata a *La legittimità dell'età moderna* (*Die Legitimität der Neuzeit*, 1966) – dell'estensione indefinita del concetto di progresso e soprattutto della sua applicazione al campo dell'accadere storico; l'avversione nei confronti delle astrazioni, delle ricostruzioni idealistiche e positivistiche della storia e dell'irrigidimento delle concettualizzazioni; la convinzione che non si dia una continuità storica poiché l'accadere è costituito da discontinuità e da interruzioni; il nomadismo intellettuale o *flânerie* e l'extraterritorialità; l'interesse per la *Lebenswelt* (ovvero il profano). Ultima, ma non per importanza, l'imprescindibile influenza dell'opera e dell'eredità teorica che da Aby Warburg si estende, attraverso Ernst Cassirer e Erwin Panofsky, rispettivamente a Blumenberg e a Kracauer – che proprio dalla *Warburg tradition* mutuerà alcune delle sue principali categorie concettuali, come quelle di *superficie*, *spazio intermedio* (*Zwischenraum*). Blumenberg, da parte sua, non è affatto estraneo alla lezione simmeliana, di cui è imbevuto il pensiero di Kracauer, come rivelano le analisi della metropoli e dei media che

vivono e agiscono gli uomini, quali *esseri medi*, la cui autoreferenzialità li conduce a sviluppare un doppio senso della realtà. La tensione e il paradosso albergano infatti nello spazio intermedio, tra la sfera inferiore e quella superiore, e gli uomini sono tali proprio perché abitano questo spazio: l'intermedio, lo spazio dell'esistenza umana, informa dunque la superficie sulla quale le sfere superiori e inferiori coesistono nel paradosso.

Kracauer contrappone pertanto la società degli individui atomizzati e senza legami che operano e si muovono in quella realtà priva di significato generata da una razionalità vuota e astratta, che caratterizza la sfera inferiore, alla comunità degli uomini *interi* – la comunità morale o religiosa di Kierkegaard – che abita le sfere superiori, entro le quali albergano il significato e l'autenticità e dove le relazioni non sono esclusivamente formali. Poiché l'uomo, quale essere intermedio, esiste *realmente* solo nella tensione con il mistero superiore, “alla società che si sottomette al suo predominio [della *ratio*, *NdA*], sarà necessariamente vietato comprendersi nella sua paradossalità, riferirsi alla citata trascendenza e penetrare nell'essere. Senza tensione, priva di realtà, essa trova il suo posto nelle basse sfere”<sup>9</sup>. Questa è infatti appiattita su di una dimensione del tutto immanente, orientata esclusivamente al presente, nonché perfettamente pacificata, e liberata “di ogni eco di lamento”<sup>10</sup>.

L'ordine che regge tale società – sotto il cui dominio “gli uomini si riducono ad atomi o complessi di atomi”<sup>11</sup> – appare dunque come una “caricatura dell'ordine reale”<sup>12</sup>. Infatti, la società derealizzata raggiunge il proprio stato di *distensione* (*Entspannung*) precisamente mediante l'espunzione e l'abolizione di ogni elemento tragico, di ogni dolore e di ogni caducità – i quali costituiscono,

egli svolge in relazione agli studi metaforologici sulla caverna. Olivier Agard, infine, sottolinea che i due “svilupparono un rapporto intellettuale e di amicizia, come dimostra un intero fascicolo “Blumenberg” nella biblioteca di Kracauer [...], pieno di *offprints* (che Kracauer leggeva con attenzione, come testimoniano le numerose annotazioni a mano), nonché una corrispondenza abbastanza estesa” (O. Agard, *La légitimité des “avant-dernière choses”*. *La discussion Blumenberg/Kracauer sur la Modernité*, “Archives de Philosophie”, 2004/2, tome 67, pp. 227-228).

<sup>9</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 111.

<sup>10</sup> W. Benjamin, *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., p. 495.

<sup>11</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., pp. 114-115.

<sup>12</sup> Ivi, p. 157.

invece, tanto per Kracauer quanto per Benjamin, il punto di partenza di ogni possibile redenzione, di ogni *eschaton*, che può darsi solo in quella *tensione*. Non solo: la posizione dell'uomo lo costringe altresì a "stabilire costantemente in modo autonomo quanto gli è stato dato o quanto ha ottenuto nella tensione"<sup>13</sup>. Infatti, i fenomeni che affiorano alla superficie della società derealizzata costituiscono pur sempre tracce che rimandano alle più alte sfere della creazione: l'analisi del romanzo poliziesco è con ciò un'"allusione alla condizione metafisica dell'uomo"<sup>14</sup>, che nella "sezione di realtà" che esso descrive è invece obnubilata.

Anche gli spazi entro la quale la comunità derealizzata si raccoglie rappresentano il riflesso distorto delle alte sfere, così per Kracauer la *Hall d'albergo*, elemento ricorrente e quasi imprescindibile del romanzo poliziesco, va intesa come "l'immagine rovesciata della casa di Dio"<sup>15</sup>. Se infatti la chiesa rappresenta lo spazio della "raccolta e unificazione"<sup>16</sup> della vita orientata, che pertiene a un tempo allo "spazio sovrastato dalla legge e allo spazio al di là della legge"<sup>17</sup>, all'interno del quale è possibile "ricondurre la comunità alla sua scaturigine"<sup>18</sup>, la *hall di albergo*, quale suo riflesso distorto e informato dalla *ratio* astratta, è il luogo della sua massima negazione, "lo spazio dell'assenza di relazioni"<sup>19</sup>, la materializzazione architettonica di quei "concetti generali astratti e formali in base al quale il pensiero sfuggito alla tensione si illude di comprendere il mondo"<sup>20</sup>.

Se dunque la realtà è da intendersi come la tensione tra perfezione e imperfezione, l'irrealtà della società esprime l'esito e la conferma della sua assenza: "la comunità dei fedeli che si ritrova in chiesa per pregare e adorare scaturisce dall'incompletezza della vita collettiva non per superarla, ma per serbarne memoria e per continuare a includerla nella tensione"<sup>21</sup>; mentre gli ospiti

<sup>13</sup> Id., *Hall d'albergo*, in Id., *La fabbrica del disimpegno*, cit., p. 88.

<sup>14</sup> G. Koch, *op. cit.*, p. 18.

<sup>15</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 126.

<sup>16</sup> Id., *Hall d'albergo*, cit., p. 87.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 87.

della *hall d'albergo* si riuniscono in una distensione priva di senso, accomunati esclusivamente dal proprio reciproco isolamento: “il fatto che tutto ciò che è umano tenda al suo condizionamento, costituisce l'uguaglianza del condizionato”<sup>22</sup>.

Invece che sulla relazione con l'Ignoto, l'uguaglianza dei membri della società derealizzata si fonda piuttosto “sul rapporto con il nulla”<sup>23</sup>. Ciò che l'operazione ermeneutico-allegorica di Kracauer mira a disvelare è dunque il “mondo delle apparenze”<sup>24</sup>, ovvero la fantasmagoria mitica che avvolge la società derealizzata, quale emerge non solo dall'analisi del *Detektiv-Roman*, ma anche dalla micrologia metropolitana di *Strade a Berlino e altrove* e dalle affilate intuizioni de *La massa come ornamento*: “il contatto con l'elemento superiore non viene cercato nella ragione, che ancora non si è realizzata nel mondo, bensì regredendo verso contenuti mitologici. Tentativi del genere sono condannati all'*irrealità*, ché, quando nel mondo in qualche caso traluce un bagliore di ragione, anche la forma più sublime, ove ne smorzi lo splendore, deve sparire”<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Id., *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 129.

<sup>23</sup> Id., *Hall d'albergo*, cit., p. 90.

<sup>24</sup> Ivi, p. 91.

<sup>25</sup> Id., *La massa come ornamento*, cit., p. 109.



V  
MISTERO SOPRALEGALE E VIOLENZA DIVINA  
La radice teologica del diritto

Senza essere opera d'arte, il romanzo poliziesco mostra ad una società privata di ogni realtà il suo vero volto più autentico di quanto essa non l'abbia mai visto. I suoi esponenti e le sue funzioni prendono coscienza di se stessi e rivelano il loro significato nascosto. Ma solo con la forza può portare a questa apertura del proprio intimo il mondo che si nasconde, perché è prodotto da una coscienza che non è determinata da esso.<sup>1</sup>

Nel suo trattato, come si è accennato, Kracauer fornisce una definizione teologica del diritto, la quale è in parte analoga a quella delineata da Benjamin nel saggio *Per la critica della violenza* (*Zur Kritik der Gewalt*, composto nel 1920 e pubblicato nel 1921 su *Das Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*<sup>2</sup>), allo scopo di dimostrare la sostanziale ambiguità della legge e dell'esistenza: la condizione umana non è in alcun modo predeterminata e condizionata da leggi eterne e immutabili; al contrario, la legge e il suo contenuto esistono solo nella propria reciproca tensione. Kracauer muove infatti dallo stesso adagio di Anatole France<sup>3</sup>

<sup>1</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 112.

<sup>2</sup> Nella stessa prestigiosa rivista, attiva fino al 1933, apparvero molti saggi di Max Weber – che ne fu anche caporedattore – incluso *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-1905), e importanti scritti di Hans Kelsen, Carl Schmitt e Karl Mannheim.

<sup>3</sup> Si tratta del racconto didattico *Les juges intègres* (1921) [*I giudici integri*]:  
PREMIER JUGE: “La loi est stable”.  
SECOND JUGE: “En aucun moment la loi n'est fixée”.



citato da Benjamin nel summenzionato saggio per individuare e descrivere la struttura fondamentale paradossale della legge: come l'esistenza umana è incatenata allo scorrere del tempo, ma trova la propria determinazione nel sovratemporale, analogamente la legge può esistere solo nella tensione reciproca tra la comunità e il mistero sovralegale, tra la sua interpretazione e applicazione da parte degli uomini e le "forze superiori"<sup>4</sup> che possono infrangerla.

La legge è infatti descritta da Kracauer come un "involucro trasparente che racchiude paradossalmente la vita complessiva organizzata creando in questo modo uno spazio temporaneamente abitabile"<sup>5</sup>. Neutralizzata la tensione, scompare perciò anche "la coscienza della problematica della legge"<sup>6</sup> e di essa si conserva solo la forma vuota e pietrificata. Avendo perduto il proprio contenuto e reciso la tensione con ciò che le è superiore, infatti, la legge "cessa di esistere come tale e si confonde con la vita"<sup>7</sup>, ovvero con la consuetudine, con quella mera *legalità* che Kracauer pone a fondamento della società governata dalla *ratio* astratta. Tali consuetudini, infatti, vengono accettate come norme senza che coloro che vi obbediscono si interrogino sul loro contenuto o le riconoscano come tali.

Infatti, "se la legge definisce il giusto mezzo, essa deve proscrivere l'illegalità allo stesso modo come essa viene messa al bando da ciò che sta al di sopra della legge"<sup>8</sup>, e poiché la situazione umana

PREMIER JUGE: "Procédant de Dieu, elle est immuable".

SECOND JUGE: "Produit naturel de la vie sociale, elle dépend des conditions mouvantes de cette vie". PREMIER JUGE: "Les premières lois nous furent révélées par la Sagesse infinie. Une loi est d'autant meilleur qu'elle est plus proche de cette source".

SECOND JUGE: "Ne voyez-vous point qu'on en fait chaque jour des nouvelles, et que les constitutions et les Codes sont différentes selon les temps et selon les contrées".

PREMIER JUGE: "Les nouvelles lois sortent des anciennes. Ce sont les jeunes branches du même arbre, et que la même sève nourrit". (S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 106).

<sup>4</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 108.

<sup>5</sup> Ivi, p. 115.

<sup>6</sup> Ivi, p. 116.

<sup>7</sup> G. Agamben, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005, p. 61.

<sup>8</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 107.

“richiede la coesistenza di ciò che è nella legge e di ciò che è al di sopra della legge”,<sup>9</sup> l’uomo esistenziale è tenuto, da un lato, a soddisfare le esigenze poste dalla legge; dall’altro, deve invece annullarla in una prospettiva superiore.

Se solo la legge esistesse, la comunità allora non esisterebbe, perché la tensione si spezzerebbe troppo presto contro ciò che si pone in assoluto, se la legge non esistesse, la comunità slitterebbe dalla sua posizione mediana o verso l’alto o verso il basso e in entrambi i casi essa non esisterebbe. Ai suoi membri spetta il compito paradossale, di adempiere alle richieste che passano da uomo a uomo nell’ambito di quella mediazione definita dalla legge, e al tempo stesso di oltrepassare la cerchia dei rapporti intermedi; [...] soddisfare le esigenze di una vita incatenata al tempo e insieme [...] rimuoverle.<sup>10</sup>

Invece, “nello spazio vuoto” della società derealizzata, “piomba il segreto superiore e si unisce – diventato irricognoscibile – al pericolo atomizzato”<sup>11</sup>: tutto ciò che esiste al di là, al di sopra e al di sotto della legge, nella società derealizzata converge indefinitamente nel concetto di *illegalità*. A ben vedere, dalla relazione istituita da Kracauer tra il cieco formalismo della Legge – dove riecheggiano e convergono le critiche mosse a Kant e Husserl in *Sociologia come scienza (Soziologie als Wissenschaft, 1922)* –, ridotta alla mera assenza di legalità e una altrettanto cieca illegalità, intesa unicamente quale trasgressione della legalità, emerge negativamente l’assenza, e dunque l’occorrenza di una legge non cieca. Ciò che connette l’uomo alle alte sfere è infatti una legge fluida e non statica, che vige solo nella tensione – mentre le leggi degli uomini, statiche e ossificate, finiscono a suo avviso per produrre violenza e divenire un mero strumento del potere, come nel caso delle leggi razziali promulgate dalla Germania nazista. Ma dal momento che tutto “ciò che si irrigidisce deve sempre e nuovamente essere annullato”<sup>12</sup>, la legge, in Kracauer, non può che appartenere alle *penultime cose*, e dunque non solo essa è inconcepibile e incomprensibile al di fuori del suo sfondo teologico, ma può e deve essere sospesa e annullata nella relazione con Dio, con l’Ultimo.

<sup>9</sup> Ivi, p. 118.

<sup>10</sup> Ivi, p. 106.

<sup>11</sup> Ivi, p. 117.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

Per Kracauer, infatti, “il rapporto con l’Ultimo impone lo stravolgimento della penultima cosa, senza tuttavia annientarla”<sup>13</sup>, così come, nel saggio di Benjamin, le manifestazioni della violenza divina, che rovescia e sopprime la legge, hanno un carattere distruttivo, ma non sanguinoso: queste “non si definiscono [...] per il fatto che Dio stesso le esercita direttamente in fatti miracolosi, ma per il carattere non sanguinoso, fulmineo, purificante dell’esecuzione”, nonché “per l’assenza di ogni creazione di diritto”<sup>14</sup>.

La critica benjaminiana della violenza coincide infatti con una critica del diritto: Benjamin non ritiene possibile alcuna forma di mediazione tra *legge* e *messianico*, ma è persuaso della necessaria distruzione, ad opera della violenza divina e originaria, del mondo del profano, la quale include, e anzi esige, l’abolizione della legge: solo la violenza divina può infatti interrompere il ciclo mitico della violenza della legge. La violenza rivoluzionaria di Benjamin, quale più alta manifestazione della violenza pura/divina da parte dell’uomo, si genera e agisce proprio in quello *stato intermedio* caro a Kracauer.

Se Benjamin insiste sull’“essenza mitica del diritto”, Kracauer ritiene che la nuova mitologia della *ratio* astratta produca forme fittizie e caricaturali di *legalità* che non hanno più alcun legame con il “mistero sovraleale della Legge”, ma ne costituiscono solo un riflesso distorto. Egli definisce la *legalità* come un “inutile residuo della legge che è in vigore nella tensione”<sup>15</sup>. Analogamente, Benjamin ritiene che “per un errore, in quanto è stato confuso con il regno della giustizia, l’ordine del diritto, che è solo un residuo dello stato demonico di esistenza degli uomini, in cui statuti giuridici non regolano solo le relazioni, ma anche il loro rapporto con gli dei”<sup>16</sup>, si sia pietrificato nel tempo profano e tuttora perduri.

Il fondamento della civiltà contemporanea, così come emerge dal saggio sul *Detektiv-Roman*, sarebbe infatti costituito dalla “violenza con cui l’astratto diritto elaborato dalla ragione [...] ambisce

<sup>13</sup> Ivi, p. 129.

<sup>14</sup> W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (1921), tr. it. R. Solmi, in Id., *Opere complete I*, cit., p. 485.

<sup>15</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 151.

<sup>16</sup> W. Benjamin, *Destino e carattere* (1919), tr. it. R. Solmi, in Id., *Opere complete I*, cit., pp. 454-455.



a cancellare le residue forme di trascendenza”<sup>17</sup>, la quale può essere legittimamente accostata alla benjaminiana “violenza che pone e [...] conserva la legge”<sup>18</sup>, anche in ragione della loro comune transitorietà. Infatti, se in Benjamin la legge si logora progressivamente, reprimendo le forze che la contrastano, finché non viene rovesciata dalla violenza rivoluzionaria/divina – l’unica in grado di sciogliere la legge senza porne una nuova –, in Kracauer, perduta la sua connessione con il mistero superiore, questa si contrae e ossifica fino a quando, come tutto ciò che si irrigidisce, non viene abolita e sciolta nelle sfere superiori/divine. Benjamin isola e analizza l’istante rivoluzionario e carico di tensione in cui la legge vigente è finalmente rovesciata e quella nuova non è ancora scritta, quell’atto di violenza divina entro il quale distruzione e istituzione della legge coincidono – “demolire e poi fare luce, là dove di solito non si indirizza la nostra attenzione, corrisponde proprio al metodo di Benjamin”<sup>19</sup> –; Kracauer è invece interessato a quel “momento di occultamento in cui la precaria posizione intermedia è trascurata per cecità”<sup>20</sup>. Due facce della stessa medaglia.

Non solo, infatti, entrambi sottolineano il carattere fondamentalmente ancipite e ambiguo della legge, ma soprattutto disvelano la sua intima e inscindibile connessione con ciò che la oltrepassa o la sospende, con “tutto quello che fa saltare in aria la momentanea sicurezza”<sup>21</sup>. Nel romanzo poliziesco, infatti, la trasgressione e l’oltrepassamento della legge vigente da parte di quei pochi che ne riconoscono il paradosso appare come un passaggio necessario al ripristino della tensione, ovvero al ricongiungimento della legge con ciò che sta al di là e al di sopra di essa, e alla risoluzione dell’indagine da parte del detective.

Quest’ultimo è presentato come la personificazione stessa della razionalità superiore, che può travalicare i vincoli della legalità, cui è invece subordinato l’operato della polizia.

<sup>17</sup> A. Tricomi, *Fotogrammi dal moderno. Glosse sul cinema e la letteratura*, Rosenberg&Sellier, Torino 2015, p. 215.

<sup>18</sup> W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 476.

<sup>19</sup> S. Kracauer, *Sugli scritti di Walter Benjamin*, cit., p. 133.

<sup>20</sup> G. Koch, *op.cit.*, p. 20.

<sup>21</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 117.

Il detective si aggira nello spazio vuoto tra le figure come rappresentante disteso della ratio che si confronta con l'illegale per ridurlo al nulla della sua stessa indifferenza ugualmente ai contenuti dell'azione legale. Non si regola sulla base della ratio, ma ne è la personificazione, non realizza come sua creatura ciò che essa ordina, ma piuttosto adempie al suo compito nella sua non-persona, perché certamente la scomparsa di tensione tra il mondo e il suo condizionamento non può essere dimostrata in modo estetico più drasticamente che attraverso l'identificazione della figura con il principio che si pone come assoluto.<sup>22</sup>

Il detective può infatti contrastare l'illegalità e risolvere le indagini, rivelandosi molto più efficiente della polizia, proprio perché egli non è in alcuna misura condizionato dai confini della legge e può travalcarli in qualunque momento. Per tale ragione, scrive Koch, si tratta dell' "unico in grado di leggere i piani nascosti, delineando il mondo a partire dalle tracce che gli altri hanno lasciato dietro di sé"<sup>23</sup>. La sua missione, in un certo senso, è analoga a quella cui sono votati sia Kracauer sia Benjamin: cogliere i residui sparsi sulla superficie e negli interstizi del reale, ovvero "quegli oggetti che sfuggono alle perquisizioni più minuziose, e che semplicemente sono esposti agli occhi di tutti, passando inosservati, su un caminetto"<sup>24</sup>, e combinarli in sempre nuove immagini di senso.

Dal momento in cui l'affievolirsi della realtà, nel romanzo poliziesco come nella società di massa, assume l'aspetto di una parodia dell'apocatastasi, il detective riesce a intravedere le connessioni che a tutti gli altri sfuggono proprio in virtù della propria extraterritorialità ed è privilegiato nella conoscenza grazie alla sua "prossimità occulta al sovraleale"<sup>25</sup> e alla sua condizione intermedia. "Con quelle figure che riferiscono l'esistenza circondata dalla legge al segreto che è al di sopra della legge il detective ha in comune il destino di stare al di fuori della vita comune [...]. Il romanzo dimostra a livello estetico il suo isolamento condannandolo al celibato"<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Ivi, p. 137.

<sup>23</sup> G. Koch, *op. cit.*, p. 22.

<sup>24</sup> M. Proust, *Sodoma e Gomorra*, tr. it. E. Giolitti, Einaudi, Torino 1964, pp. 418-419.

<sup>25</sup> G. Koch, *op. cit.*, p. 24.

<sup>26</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 143.

Il genere cinematografico e televisivo che oggi cade sotto l'etichetta anglofona *crime* e che costituisce una delle più popolari e diffuse forme di intrattenimento della società rappresenta sotto molti aspetti l'eredità e l'evoluzione del romanzo poliziesco, dal quale mutua non solo l'immaginario, ma anche la gran parte dei caratteri, incluso il suo internazionalismo: basti pensare alla sostanziale identità formale riscontrabile nelle serie televisive e nei film di questo genere, i quali, sebbene prodotti nei più disparati paesi del mondo, non si distinguono che per la varietà di *setting* – nei rari casi in cui ad esso venga dato rilievo – e per lievissime e marginali sfumature etno-culturali che lasciano tuttavia intatta la struttura formale della narrazione e soprattutto la funzione meta-fisica del detective.

Lo stereotipo di quest'ultimo, nelle produzioni cinematografiche e televisive contemporanee, è certamente rovesciato – il celibato e l'ascetismo tradizionalmente ascritti al detective del romanzo poliziesco cedono qui il posto alla dissolutezza e al tormento esistenziale, facendone non di rado un tossicodipendente, un alcolista, un violento o un assiduo frequentatore di prostitute, o tutte queste cose insieme –, ma un simile ribaltamento, che spesso si manifesta anche a livello estetico, nel passaggio dall'eleganza di Poirot alla trasandatezza di un detective che si presenta in centrale in felpa e tuta da ginnastica e masticando *donuts*, è pur sempre funzionale alla sua collocazione ai margini dell'ordine e delle convenzioni vigenti, alla sua condizione di *outsider*, con un piede nella legalità e uno al di fuori di essa: “mentre la polizia agisce in modo razionale nel perseguire il delinquente sfruttando i mezzi legali fin dall'inizio nel quadro delle possibilità che si presentano, il detective rappresenta incondizionatamente la *ratio* che tutt'al più può adattarsi ai metodi legali”<sup>27</sup>, ma che può altresì sbarazzarsene.

Lo stadio ultimo di questo rovesciamento è forse rappresentato dal caso di *Dexter*, protagonista dell'omonima serie televisiva, il quale incarna l'ultima trasformazione del *dio-detective*. Dexter Morgan è infatti un serial killer che sfrutta le proprie competenze investigative e forensi – in quanto brillante esperto della scientifica, la sua identificazione con la *ratio* emancipata è tanto più legittima – per scegliere e scovare le proprie vittime, le quali però

<sup>27</sup> Ivi, p. 149.

sono tutti odiosi assassini ed efferati criminali che puntualmente sfuggono alla polizia e alla giustizia. Come il detective analizzato da Kracauer, anch'egli è dunque avvantaggiato nella sua minuziosa ricostruzione degli indizi dalla propria prossimità all'extralegale, la quale a sua volta è favorita dalla conoscenza del *modus operandi* e dei limiti della polizia: se infatti, da un lato, l'esperienza di serial killer gli conferisce competenze e intuizioni che gli consentono di seguire le tracce nascoste fino alla risoluzione del mistero, l'attività di medico legale gli fornisce gli strumenti e le conoscenze necessarie per coprire le tracce dei propri crimini.

Questo strano detective, che risolve i delitti altrui per pianificare i propri, oltrepassa programmaticamente i confini della legalità vigente per ristabilire, nella struttura della narrazione, una giustizia-vendetta di ordine superiore, operando in una sfera entro la quale alla polizia non è accordato alcun potere e dove la legge perde la propria validità. Egli si attiene a un rigoroso codice etico che lo conduce inevitabilmente a oltrepassare la legalità in nome di una legge morale, sconfinando nella "zona del pericolo e del mistero"<sup>28</sup>.

La polizia, infatti, afferma Kracauer, non opera in nome della legge, ma della sola *legalità*, che essa considera come la mera assenza di illegalità; si tratta di una legalità esclusivamente formale, così come puramente formali sono i rapporti che gli individui della società razionalizzata intrattengono l'un l'altro: "se la polizia nel romanzo poliziesco appare anche come disponibile a servire, il nome del padrone resta avvolto nel buio e adempie ad incarichi che nessuno le ha dato – tranne una società che incarna in sé soltanto la legalità e dunque non è neppure la società totale. [...] L'esecutivo della legge [...] si muove accecato dall'ira come le scope quando il vecchio stregone è assente"<sup>29</sup>.

Il ruolo della polizia – decisamente sovrastimato dalla traduzione di *Detektiv-Roman* in "romanzo poliziesco" – è in realtà limitato alla mera conservazione della pura forma della legge, non già del suo contenuto. Per tale ragione, sentenza brachilogico Kracauer, "la polizia non prende delle vere decisioni; agisce

<sup>28</sup> Ivi, p. 107.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 149-150.

piuttosto arbitrariamente, perché il suo volere non è scelto”<sup>30</sup>. In modo analogo e altrettanto lapidario, Benjamin sottolineava come, “a differenza del diritto, che riconosce nella ‘decisione’ localmente o temporalmente determinata una categoria metafisica, con cui richiede e si presta alla critica, l’analisi della polizia non [incontri] nulla di sostanziale. Il suo potere è informe come la sua presenza spettrale, inafferrabile e diffusa per ogni dove, nella vita degli stati civilizzati”<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Ivi, p. 151.

<sup>31</sup> W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, cit., p. 476.



VI  
TRASFIGURARE IL TRASFIGURATO, OVVERO  
L'ARTE DI RADDRIZZARE CUCCHIAI

La totalità raggiunta dal sistema (filosofico o legale) è solo la sua totale estensione che avviene a spese della crescita in esperienze di realtà; il tutto che essa rappresenta nasconde il tutto della realtà che non si può presentare in modo definitivo se l'esperienza deve essere esaurita in esso.<sup>1</sup>

Poiché dunque l'immagine della realtà sociale descritta nel romanzo poliziesco appare come un riflesso inautentico dell'autentico, è solo attraverso il suo ulteriore rovesciamento, quale *trasfigurazione del trasfigurato*, che si può risalire a un'immagine approssimativa del reale. D'altra parte, l'"approssimazione è in grado di superare in precisione le elaborazioni statistiche"<sup>2</sup>. Si tratta allora, secondo Kracauer, di assumere una prospettiva deformante per liberare il vero senso della realtà, che si cela nella parvenza del quotidiano; quest'ultimo, direbbe Benjamin, al cospetto di uno sguardo trasfigurante, rivela la sua "vera – surrealistica – espressione"<sup>3</sup> e tradisce il proprio carattere sostanzialmente onirico: "il sociale, nel suo stato attuale, è il manifestarsi di potenze spettrali e demoniache, spesso – a dire il vero – nella loro massima tensione verso Dio, nel loro sforzo per uscire da se stesse"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 154.

<sup>2</sup> Id., *Prima delle cose ultime*, cit., p. 170.

<sup>3</sup> W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 519.

<sup>4</sup> Id., *Fr. 73*, tr. it. G. Schiavoni, in Id. *Opere complete VIII. Frammenti e Paralipomena*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2014, pp. 95-96.

Del resto, la società contemporanea appare, per la sua assoluta e imprescindibile immanenza, del tutto indistinguibile da quella che Kracauer qui tratteggia: avendo reciso ogni relazione elativa con l'assoluto e rinunciando "alle sue più alte possibilità"<sup>5</sup> – per dirla con Riconda, altro grande interprete di Kierkegaard –, l'umanità è trascinata e trattenuta presso le sfere inferiori; costretta in un "labirinto di avvenimenti deformati della cui deformazione non si sa più nulla"<sup>6</sup>.

La dottrina kierkegaardiana delle sfere, spogliata di qualsiasi esistenzialistico accento sul soggetto, viene qui piegata da Kracauer all'esistenza mondana e riformulata in accordo con il principio, caro alla teologia ebraica, secondo cui "la curvatura prodotta da un cucchiaino immerso in un bicchiere d'acqua può essere raddrizzata non toccando il cucchiaino, ma semplicemente aspettando che l'acqua scorra via"<sup>7</sup>. Il proposito kracaueriano di ri-tradurre la realtà trasfigurata del romanzo poliziesco affonda le proprie radici in tale principio:

allegorizzando le immagini allegoriche, l'allegoria si toglie in quanto tale e fa scaturire da sé il proprio contrario, trasformandosi magicamente in un pseudo-simbolo, in *mimesis* all'ennesima potenza dell'eterno. Questo pseudo-simbolo, quale risultato di una mistica *negatio negationis* a cui pone capo *in extremis* l'allegoresi, annuncia alla vuota soggettività [...] una possibile redenzione del fenomeno franto e lacerato.<sup>8</sup>

Poiché infatti lo *spazio intermedio* si espande fino a formare una superficie che si estende tra l'alto e il basso, tra l'interno e l'esterno, costringendoli a coesistere sul medesimo piano, si rende necessaria un'operazione di costante riflessione e traduzione dei diversi significati che affiorano a tale superficie, quale specchio "che può riflettere solo deformando"<sup>9</sup>.

Per tale ragione, Kracauer definisce la propria analisi del *Detectiv-Roman* come uno specifico esercizio dell'*arte del tradurre*.

<sup>5</sup> G. Riconda, *Una filosofia attraverso la storia della filosofia*, a cura di M. Brignone, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 115.

<sup>6</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 111.

<sup>7</sup> G. Koch, *op. cit.*, p. 21.

<sup>8</sup> G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia*, cit., p. 191.

<sup>9</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 131.



Anche qui, le parole di Benjamin sembrano illuminare e chiarificare quest'ultima affermazione: "ogni manifestazione della vita spirituale umana può essere concepita come una sorta di lingua, e questa concezione dischiude – come ogni metodo veritiero – ovunque nuovi problemi"<sup>10</sup>. Ne *Il compito del traduttore* (*Die Aufgabe des Übersetzers*, 1921), composto nel 1921 ma pubblicato nel 1923, anno in cui Kracauer comincia la stesura del suo trattato, Benjamin aveva infatti affermato che il rapporto tra vita e finalità "si dischiude solo se quello scopo a cui collaborano tutte le singole finalità della vita non è a sua volta cercato nella sfera stessa della vita, ma in una sfera superiore"<sup>11</sup>.

L'analisi del *Detektiv-Roman* disvela infatti, a un tempo, l'irrealità costitutiva della società presieduta e governata da una razionalità meramente calcolatrice e la realtà a cui tale società ho dovuto rinunciare, la quale riaffiora, trasfigurata, nei suoi elementi più riposti e inappariscenti. Gli oggetti dell'indagine kracaueriana – la *hall d'albergo*, il *detective*, la *polizia*, il *processo*, i *travestimenti* e la *fine* del romanzo – vengono pertanto sottoposti ad un duplice esame: se da un lato egli cerca di individuare quale porzione di irrealità essi rappresentino e disvelino, dall'altro, ne verifica la corrispondenza nelle sfere superiori, individuando i significati che essi trasfigurano e occultano.

La kracaueriana *distorsione del riflesso distorto*, quale forma di rovesciamento degli estremi – ciò che nel *Trauerspiel* analizzato da Benjamin costituisce l'*apoteosi barocca*<sup>12</sup> –, sottostà pertanto allo stesso principio di *negatio negationis*, quale "ribaltamento assiale del lutto nella speranza"<sup>13</sup>, che in Benjamin traduce repentinamente il *carattere distruttivo* in aspettativa di salvezza; nonché agli stessi compiti che egli assegnava al traduttore. "Tutte le manifestazioni finalistiche della vita", scriveva Benjamin, "così come la loro finalità in generale, non tendono in definitiva alla vita, ma all'espressione della sua essenza, all'esposizione del suo significato"<sup>14</sup>. Analogamente, le opere del genere del romanzo poliziesco "non mirano

<sup>10</sup> Id., *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* (1916), in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995, p. 53.

<sup>11</sup> Id., *Il compito del traduttore* (1921), in Id., *Angelus Novus*, cit., p. 42.

<sup>12</sup> Cfr. Id., *Il dramma barocco tedesco*, cit., pp. 196-200.

<sup>13</sup> G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia*, cit., p. 11.

<sup>14</sup> W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., p. 42.

alla riproduzione naturalistica di quella realtà detta civilizzazione, ma molto di più alla esposizione del carattere intellettualistico di questa realtà; esse pongono il mondo civilizzato di fronte ad uno specchio deformante dal quale lo fissa rigida una caricatura del proprio disordine”<sup>15</sup>.

Se dunque, come scrive Benjamin, “la traduzione è una forma” e “per intenderla come tale, bisogna risalire all’originale”, dal momento in cui “la legge della traduzione è racchiusa in esso, e nella sua stessa traducibilità”<sup>16</sup>, la legge della traduzione della società iperrazionalizzata del romanzo poliziesco deve essere ricercata nelle sfere superiori, nell’originale di cui la società del romanzo costituisce una deformata traduzione. “Come le manifestazioni vitali sono intimamente connesse col vivente senza significare qualcosa per lui, così la traduzione procede dall’originale, anche se non dalla sua vita, quanto piuttosto dalla sua ‘sopravvivenza’”<sup>17</sup>.

La fine del romanzo deve essere sottoposta alla stessa operazione di traslitterazione per essere ricondotta al suo significato nelle sfere superiori: l’epilogo razionale del romanzo poliziesco, il suo lieto fine, trasfigurano “nel medium estetico la fine messianica, senza implicare la realtà, nella quale la fine può essere messa alla prova”<sup>18</sup>. In esso si dà una “fine senza tragicità”<sup>19</sup>, senza *tramonto*, che assume dunque i tratti di una caricatura della *parusia* e dell’*apocatastasi*, poiché “se la fine c’è”, scrive Kracauer, questa “esiste soltanto dove c’è tragicità”<sup>20</sup>, che costituisce il vero e imprescindibile “segno della realtà”<sup>21</sup>. Infatti, insegna Benjamin, solo “nella tragedia il destino demonico è infranto”<sup>22</sup>: quest’ultimo è definito come “il contesto colpevole di ciò che vive. Esso corrisponde alla costituzione del vivente, a quell’apparenza non ancora del tutto dissolta, a cui l’uomo è così sottratto che non ha mai potuto risolversi interamente in essa”<sup>23</sup>. L’uomo, non consapevole della propria

<sup>15</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 102.

<sup>16</sup> W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, cit., p. 40.

<sup>17</sup> Ivi, p. 41.

<sup>18</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 205.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Ivi, p. 205.

<sup>21</sup> Ivi, p. 204.

<sup>22</sup> W. Benjamin, *Destino e carattere*, cit., p. 455.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

caducità – o per dirla con Kracauer, avendo reciso la propria tensione –, non riesce a trapassare i confini del diritto e della legalità.

Pertanto, poiché la specularità tra le due sfere è deformata ma ancora perfettamente simmetrica, la *vera fine* messianica esigerà il medesimo oltrepassamento e annullamento della legge operato dal detective nelle basse sfere: “il regno delle figure è sola caduca prefigurazione del regno. Verso questo regno – che è ovunque e in nessun luogo, nel tempo e fuori dal tempo – tende la realtà esistenziale”<sup>24</sup>.

Kracauer e Benjamin condividono pertanto sia la convinzione che la salvezza possa darsi solo nel profano, sia il tropo paradossale di una *parusia* messianica sempre possibile e tuttavia inaccessibile. È all'interno di questa cornice paradossale che va inscritta la volontà kracaueriana di impugnare e al tempo stesso abbandonare la teologia<sup>25</sup> – la quale, come recita la prima delle benjaminiane tesi *Sul concetto di storia* (1940), “oggi, com'è a tutti noto, è piccola e brutta, e tra l'altro non deve farsi vedere”<sup>26</sup> – nell'interezza della stessa teologia, nonché di “saccheggiare la religione e

<sup>24</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 110.

<sup>25</sup> Nel saggio del 1933 *Theologie gegen Nationalismus*, Kracauer critica ferocemente il tentativo di utilizzare Lutero (e in generale la teologia) come giustificazione e supporto teorico del nazionalismo e del concetto di Stato totale, riprendendo la critica che Günther Dehn muoveva contro Friedrich Hielscher (il quale, come Carl Schmitt, era molto vicino a Jünger): Dehn, scrive Kracauer, “non solo ha condannato i discorsi sullo ‘Stato totale’ e sulla ‘mobilitazione totale’, ma ha anche correttamente identificato la vacuità di tali aspirazioni. Nel concetto di Stato del nazionalismo moderno [...] non c'è altro che il desiderio del puro dominio dello Stato, che non è più influenzato da alcun comando divino superiore” (S. Kracauer, *Schriften. Herausgegeben von Inka Mülder-Bach, Band 5-3. Aufsätze (1932-1965)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, p. 189). Contro un tale abuso della teologia, ridotta a mero strumento di legittimazione del potere o dello Stato totalitario, Kracauer individua due possibilità: tentare di volgere la teologia *contro* il nazionalismo oppure rifiutarla *tout court*: “il rifiuto della teologia ecclesiastica [...] sarebbe del tutto giustificabile se questa concezione sostituisse i contenuti teologici con quelli che danno forma al (sempre) richiesto intervento rivoluzionario nella nostra realtà sociale di oggi e di qui. [...] Probabilmente era questo che intendeva Dehn quando notava che Hielscher non prendeva in nessun punto in considerazione le idee di pace e giustizia, e metteva in contrapposizione il suo tetro concetto di impero con la dottrina comunista, in cui risuonano le aspettative della storia della salvezza” (*Ibidem*).

<sup>26</sup> W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 483.

abbandonarla così spoglia al suo destino”<sup>27</sup>. L'appassionata critica che entrambi muovono nei confronti dei fenomeni del regno culturale – la quale, avendo perduto ogni speranza, rifiuta di perdere la speranza – è dunque all'origine della loro comune aspettativa messianica-secolare, o *messianismo critico-redentivo*, che verrà preso in esame nella seconda parte del volume.

<sup>27</sup> E. Bloch, *Briefe*, cit., p. 273.

## VII IL PARADOSSO DEL TEMPO

La vera immagine del passato guizza via. È solo come immagine che balena, per non più comparire, proprio nel momento della sua conoscibilità che il passato è da trattenere. Se essa è autentica, lo deve alla sua fugacità. In essa sta la sua unica chance. Proprio perché questa verità è caduca e basta un alito di vento a spazzarla via, molto dipende da essa. A prendere il suo posto, infatti, è pronta l'apparenza, che va più d'accordo con l'eternità.<sup>1</sup>

Il rifiuto di ogni concezione progressiva e lineare della storia, così come i due pensatori lo hanno tenacemente coltivato, è anche la principale condizione per accostarsi al pensiero di Kracauer e Benjamin, nei cui itinerari intellettuali sarebbe del tutto vano tentare di rintracciare qualsivoglia linearità o progressività. Al contrario, infatti, questi sono contrassegnati da continui arresti, repentini cambi di rotta e flebili intermittenze, che sembrano tuttavia legati da una fittissima trama di rimandi reciproci. Come con i composti chimici, i più diversi elementi della loro vastissima produzione, i quali risultano quasi del tutto indifferenti al tempo cui appartengono, se accostati danno luogo a una sempre diversa reazione. È infatti sorprendente come, in entrambi, i germi degli interessi futuri – in particolare nei riguardi della storia e della sua filosofia – siano contenuti in nuce nei lavori giovanili, e viceversa, come interessi e convinzioni risalenti ai loro primi scritti riaffiorino con forza nei loro ultimi lavori.

<sup>1</sup> W. Benjamin, *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., p. 512.

Così, *Prima delle cose ultime* (*History: The Last Things Before the Last*, 1969) può essere letto non tanto come il punto d'arrivo, quanto piuttosto come un manifesto del pensiero di Kracauer: quest'ultimo saggio, infatti, non solo getta nuova luce sulle riflessioni giovanili, ma ne viene a sua volta illuminato. Così, i temi di opere come *Destino e carattere* (*Schicksal und Charakter*, 1919), *Per la critica della violenza* e il *Frammento teologico-politico* non trovano solo una ripresa e una riaffermazione negli ultimi lavori di Benjamin, ma questi ultimi ne costituiscono in un certo modo la premessa. L'opera di entrambi, per dirla con Michel Löwy, rivela "al tempo stesso una sorprendente continuità – in rapporto a certi temi fondamentali – e brusche svolte, ritorni inattesi, fughe in avanti e salti all'indietro"<sup>2</sup>; ma se dei punti fermi possono essere individuati, nelle pindariche fluttuazioni del loro pensiero, questi corrispondono senz'altro alla comune avversione nei confronti dei concetti lineari e progressivi del tempo e della storia e al carattere escatologico che entrambi ascrivono a quest'ultima.

Nel 1915, a soli 23 anni, Benjamin scriveva già che "c'è una concezione della storia che, fidando nell'infinità del tempo, distingue solo il ritmo, la velocità degli uomini e delle epoche, che scorrono più rapidi o più lenti sui binari del progresso"<sup>3</sup>. Egli invece era già interessato a quello "stato indeterminato, in cui la storia riposa come raccolta in un punto focale, e a cui alludono da sempre le immagini utopiche dei pensatori"<sup>4</sup>. Già allora, Benjamin era infatti del tutto persuaso della necessità di "liberare il futuro dalla forma guasta e falsa che lo imprigiona al presente"<sup>5</sup> ed enucleava la convinzione che lo avrebbe accompagnato per tutta la vita e che avrebbe ribadito con massimo vigore venticinque anni dopo, nelle tesi *Sul concetto di storia* (*Über den Begriff der Geschichte*, 1940): "non è possibile determinare questo stato [lo stato immanente della perfezione, *NdA*] ricorrendo a una descrizione prammatica di fenomeni particolari (istituzioni, costumi ecc.), alla quale anzi

<sup>2</sup> M. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea* (1988), tr. it. D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 105.

<sup>3</sup> W. Benjamin, *La vita degli studenti* (1915), tr. it. A. Marietti Solmi, in Id., *Opere complete I*, cit., p. 250.

<sup>4</sup> *Ibidem.*

<sup>5</sup> *Ibidem.*

si sottrae; può essere soltanto colto nella sua struttura metafisica, come il regno messianico o l'idea francese di rivoluzione"<sup>6</sup>.

Analogamente, l'interesse di Kracauer per la storiografia e la filosofia della storia era già manifesto nel giovanile *Sociologia come scienza* – nel quale egli affermava che “lo studio del passato non è fine a se stesso, ma è piuttosto un mezzo di agitazione al servizio dell'obiettivo futuro”<sup>7</sup> – e nella recensione *Geschichtsschreibung und Geschichtphilosophie* (1926). Qui, prendendo in esame il saggio di Kurt Breysig, *Die Macht des Gedankens in der Geschichte in auseinandersetzung mit Marx und Hegel* (1926), Kracauer afferma che se “in Hegel l'esistenza storica si dissolve senza residui e contraddizioni in un sistema di concetti”<sup>8</sup>, ovvero in una costruzione storica che procede *dall'alto*, è necessario “costruire la teoria della storia dal basso”<sup>9</sup> – senza tuttavia rinunciare a quella visione d'insieme cui mira la *Geschichtphilosophie*. Già dalle prime pagine di *Sociologia come scienza*, infatti, egli aveva chiarito che “mentre la sociologia mira a pure conoscenze ontologiche, il compito della filosofia della storia è quello di svelare il senso dell'essere, ovvero nel nostro caso, dello sviluppo globale dell'umanità”<sup>10</sup>.

La sociologia non concepisce però gli eventi del tempo storico come una serie di contenuti di valore differenziato sulla base di un qualche schema, ma si astiene da qualsiasi valutazione e forma le sue astrazioni in modo che non vi possa penetrare il momento dell'irripetibilità dell'evento; solo in tal modo ottiene uno spessore concettuale che può essere la base adatta per enunciati sulle costanti della vita dell'uomo socializzato.<sup>11</sup>

Solo un paio d'anni prima, in *Destino e carattere*, Benjamin aveva sostenuto che “è in base alla storia che va determinato, in ultima istanza, l'ambito della vita. Di qui deriva, per il filosofo, il compito di intendere ogni vita naturale in base a quella più ampia

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> S. Kracauer, *Sociologia come scienza*, cit., p. 18.

<sup>8</sup> Id., *Geschichtsschreibung und Geschichtphilosophie* (1926), in Id., *Schriften* 5-1, cit., p. 404.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Id., *Sociologia come scienza*, cit., p. 16.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

della storia”<sup>12</sup>. Lungi dall’essere una concatenazione di eventi coerente, necessaria e razionale, come esigono idealisti e storicisti, agli occhi di Benjamin, la storia “non è mai un documento della cultura senza essere insieme un documento della barbarie”<sup>13</sup>: “là dove davanti a *noi* appare una catena di avvenimenti, *egli* [l’angelo della storia] vede un’unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie”<sup>14</sup>.

La nota postura benjaminiana nei confronti della storia è sorretta, da un lato, da quella che Karl Löwith, qualche anno più tardi, definirà *interpretazione biblica della storia*:

la storia, in tutti i tempi, è una storia di azioni e di sofferenze, di prepotenze e di umiliazioni, di peccato e di morte. Nella sua apparenza profana essa è una continua ripetizione di tentativi penosi e di costosi sforzi che sempre di nuovo falliscono — da Annibale a Napoleone fino ai duci attuali. La storia è la scena di una vita intensissima, che lascia dietro di sé sempre nuove rovine.<sup>15</sup>

Dall’altro lato, essa è però sostenuta da una radicale presa di posizione, da un giudizio nei confronti dei fatti storici – che Kracauer in *Sociologia come scienza* individuava come carattere fondamentale del materialismo storico – che si consuma nel rifiuto di tutte quelle concezioni che fanno dell’esistente un *datum*, una realtà autolegittimante, inemendabile e inflessibile ma propedeutica e necessaria al raggiungimento e all’instaurazione, costantemente rinviata, del regno dei Fini, di quello del Benessere o quello di Dio, e nel rigetto di ogni forma di storicismo. Dietro ognuna di tali concezioni – cui sia Kracauer sia Benjamin si oppongono con vigore –, infatti, si cela sempre un’apologia dell’esistente che rinnega ed esclude qualsivoglia alternativa, ogni possibilità *altra*. La storiografia storicista, infatti, “conferisce valore a quegli elementi del passato che sono già entrati a far parte del suo influsso postumo. Le sfuggono i punti in cui la tradizione si spezza, e quindi le asperità

<sup>12</sup> W. Benjamin, *Destino e carattere* (1919), tr. it. R. Solmi, in Id., *Angelus Novus*, cit., p. 41.

<sup>13</sup> Id., *Sul concetto di Storia*, cit., p. 486.

<sup>14</sup> Ivi, p. 487.

<sup>15</sup> K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (1977), tr. it. F. Tedeschi Negri, il Saggiatore, Milano 2004, p. 217.



e gli spuntoni che offrono un appiglio a chi voglia spingersi al di là di essa”<sup>16</sup>. Una simile concezione di storia, direbbe Elias Canetti, “assume le difese di tutto”<sup>17</sup>, parteggia sempre per ciò che è stato, per il solo fatto che è avvenuto, e confina nell’oblio il resto,

presenta tutto come se niente si fosse potuto svolgere altrimenti. Invece si sarebbe potuto svolgere in cento modi. Essa si mette dalla parte di ciò che è avvenuto e lo distacca dal non avvenuto costruendo solide connessioni. Tra tutte le possibilità si basa sulla sola che è sopravvissuta. [...] come se fosse dalla parte dell’avvenimento *più forte*, cioè di quello realmente avvenuto.<sup>18</sup>

Al contrario, scrive Kracauer, il materialismo storico – dove “alla conoscenza storica si affianca, superandola, la valutazione storico-filosofica del passato derivante da un determinato aspetto globale”<sup>19</sup> – conduce “al centro del campo di interessi concettuali della sociologia, giacché esso provoca sempre uno smascheramento delle necessarie interazioni nella vita dell’uomo socializzato”<sup>20</sup>. La *concezione materialistica della storia*, continua Kracauer, si colloca pertanto “in una singolare posizione intermedia dal punto di vista della teoria scientifica; essa è un miscuglio di storia, filosofia della storia e sociologia [...]; in pratica pretende di essere assai più che una semplice idea guida per l’elaborazione puramente conoscitiva del materiale storico”<sup>21</sup>. Analogamente, Benjamin afferma che “l’esposizione materialistica della storia conduce il passato a portare in una situazione critica il presente”<sup>22</sup>:

per il materialista storico è importante saper distinguere con estremo rigore la costruzione di un fatto storico da ciò che abitualmente viene definita la sua “ricostruzione”. La “ricostruzione”, attraverso

<sup>16</sup> W. Benjamin, *Appendice a Sul concetto di Storia*, cit., p. 507.

<sup>17</sup> E. Canetti, *La provincia dell’uomo. Quaderni di appunti 1942-1972*, tr. it. F. Jesi, in Id., *Appunti 1942-1993*, Adelphi, Milano 2021, p. 46.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 169-170.

<sup>19</sup> S. Kracauer, *Sociologia come scienza*, cit., p. 18.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 528.

l'immedesimazione, opera su un solo piano. La "costruzione" presuppone la "distruzione".<sup>23</sup>

Di qui deriva il suo proposito di "spazzolare la storia contropelo"<sup>24</sup> e di setacciare tra i suoi più remoti interstizi, in cerca del dettaglio apparentemente più insignificante, del frammento più isolato, di tutte quelle schegge messianiche, divelte dall'eternità, nelle quali l'intero accadere storico si è cristallizzato e dalle quali, ancora, promanano aspirazioni utopiche: "la storia è lo shock fra la tradizione e l'organizzazione politica"<sup>25</sup>. Per tale ragione, egli – persuaso che l'idea di *discontinuum* costituisse "il fondamento della vera tradizione"<sup>26</sup>, la cui decadenza è inversamente proporzionale al progresso della tecnica – affidava allo storico intenzionato a smascherare l'impostura storicista il compito di assumere uno "sguardo surrealistico sulla storia"<sup>27</sup> e rintracciarvi così tutte quelle istanze dimenticate, quelle possibilità mai realizzate, eppure ancora capaci di irrompere nel tempo-ora e attualizzare le proprie latenti virtualità. A causa di un tale progresso tecnico, infatti, "viene alla luce molto più velocemente di prima, anzi già per l'epoca immediatamente successiva, l'apporto dell'inconscio collettivo, il volto arcaico di un'epoca"<sup>28</sup>.

Lo storico materialista, scrive Benjamin, "tiene conto della verità che per la storia nulla di ciò che è avvenuto dev'essere mai dato per perso"<sup>29</sup>, ed è "compenetrato dall'idea che neppure i morti saranno al sicuro dal nemico, se vince. E questo nemico non ha smesso di vincere"<sup>30</sup>. In tal senso, egli assegnava alla storiografia materialista – la quale, afferma Kracauer, "si distingue da ogni altra storiografia per il fatto che non si riferisce solo occasionalmente alla sociologia"<sup>31</sup> – il dovere di scatenare una *dialettica del risveglio*, capace di scuotere la coscienza dormiente dell'epoca e scardinare

<sup>23</sup> Ivi, p. 527.

<sup>24</sup> Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 486.

<sup>25</sup> Id., *Fr. 72*, tr. it. G. Schiavoni, in Id., *Opere complete VIII*, cit., p. 94.

<sup>26</sup> Id., *I «passages» di Parigi*, cit., p. 501.

<sup>27</sup> Id., *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., p. 500.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 484.

<sup>30</sup> Ivi, p. 485.

<sup>31</sup> S. Kracauer, *Sociologia come scienza*, cit., p. 18.

le scenografie oniriche dello *storicismo narcotizzante* – qualcosa di simile al sopracitato kracaueriano *mezzo di agitazione al servizio dell'obiettivo futuro*. Tale obiettivo, per Benjamin, consiste nel portare alla luce quel “sapere non-ancora-cosciente di ciò che è stato, la cui estrazione alla superficie ha la struttura del risveglio”<sup>32</sup>, in grado di ridestare l'umanità dal sonno nel quale le forze mitiche del capitalismo l'hanno sospinta: “il risveglio imminente sta come il cavallo di legno dei greci nella Troia del sogno”<sup>33</sup>. È qui, nell'ambito delle *tecniche del risveglio*, che avviene ciò che egli definisce la “rivoluzione copernicana della visione storica”<sup>34</sup>, quella che consente al passato, per mezzo di un rovesciamento dialettico, di irrompere improvvisamente nella coscienza risvegliata. È infatti la stessa

struttura monadologica dell'oggetto della storia a richiedere che esso sia sbalzato fuori dal *continuum* del corso storico. Essa viene alla luce solo nell'oggetto estrapolato in questo modo. E lo fa sotto la forma del conflitto storico che determina l'interno (e, per così dire, le viscere) dell'oggetto storico, e nella quale entrano in scala ridotta tutte le forze e gli interessi storici. Grazie a questa struttura monadologica, l'oggetto storico trova rappresentate al suo interno la propria pre- e post-storia.<sup>35</sup>

L'*immagine dialettica*, che Benjamin definisce come “immagine storica autentica”<sup>36</sup>, va dunque intesa come un “ricordo involontario dell'umanità redenta”<sup>37</sup> e il risveglio, quale “ricordo repentino, scontornato, sottratto all'illusione di un'inarrestabile continuità temporale”<sup>38</sup>, è assurto a “svolta dialettica, copernicana dell'immemorare”<sup>39</sup>. Il *risveglio*, categoria centrale dell'intero pensiero benjaminiano, rappresenta infatti non solo il punto di cesura tra sonno e veglia, tra lutto e speranza, ma una vera e propria

<sup>32</sup> W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 508.

<sup>33</sup> Ivi, p. 437.

<sup>34</sup> Ivi, p. 508.

<sup>35</sup> Ivi, p. 533.

<sup>36</sup> Id., *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., p. 504.

<sup>37</sup> Ivi, p. 498.

<sup>38</sup> G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia*, cit., p. 166.

<sup>39</sup> W. Benjamin, E. Bloch, *Ricordare il futuro. Scritti sull'Eingedenken*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 47.

interruzione fulminea del fluire omogeneo e vuoto del tempo, una fenditura del *continuum* nel quale il “flusso dei fenomeni si congela nell’idea”<sup>40</sup>. Benjamin afferma infatti “che la memoria non è uno strumento, bensì il medium stesso, per la ricognizione del passato. È il medium di ciò che si è esperito, allo stesso modo in cui la terra è il medium in cui sono sepolte le città antiche”<sup>41</sup>.

L’effetto perturbante e al contempo familiare della fotografia – il cui principale oggetto è costituito da tutto “ciò che è noto e familiare, ma che passa inosservato”<sup>42</sup> –, così come Kracauer lo descrive, a ben vedere, attinge alla medesima dimensione ram-memorativa: la fotografia assurge infatti a vera e propria “guida attraverso la memoria”<sup>43</sup>. Al suo cospetto, “riconosciamo, non senza un brivido, come il presente in parte sprofondi nel passato e come il passato perseguiti costantemente il presente”<sup>44</sup>. Alla fotografia, che origina dal “desiderio di salvare il transitorio”<sup>45</sup> e di “arrestare la scomparsa dei fenomeni inessenziali”<sup>46</sup>, continua Kracauer, è infatti assegnato lo straordinario potere di “santificare la qualità temporale di un mondo morente”<sup>47</sup>, il quale le consente di intrattenersi “sulla soglia del passato, dove le cose possono solo essere improvvisate”<sup>48</sup>. Essa, in ultima istanza, si appella e si rivolge alla nostra memoria, senza la quale non

<sup>40</sup> G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia*, cit., p. 149.

<sup>41</sup> W. Benjamin, *Scavare e ricordare* (1932), tr. it. G. Schiavoni, in Id., *Opere complete V. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino 2003, p. 112.

<sup>42</sup> S. Kracauer, *On Yesterday Border (An der Grenze des Gestern: Zur Berliner Film- und Photoschau, 1932)*, in Id., *The Past's Threshold. Essays on Photography*, edited by P. Despoix and M. Zinfert, diaphanes, Zurich-Berlin 2014, p. 57. Nel medesimo saggio, apparso per la prima volta nel luglio 1932 sulla FZ – pochi anni prima della prima stesura del benjaminiano *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* –, Kracauer affermava che l’arte riprodotta avesse “perduto il proprio carattere distintivo” (ivi, p. 56) e sottolineava il valore del *kitch*: ciò che oggi appare desueto e in rovina custodisce e rivela un “alfabeto segreto” (ivi, p. 52).

<sup>43</sup> Ivi, p. 57.

<sup>44</sup> Ivi, p. 47.

<sup>45</sup> Ivi, p. 48.

<sup>46</sup> Ivi, p. 49.

<sup>47</sup> Ivi, p. 48.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

sarebbe in grado di restituire o presentare il proprio soggetto, poiché “ogni fotografia richiama alla memoria solo *quegli* elementi ottici che risiedono nella nostra esistenza”<sup>49</sup>.

Già Aristotele era persuaso che l'uomo percepisse il tempo solo a causa della memoria e che gli oggetti della memoria (*tà mnemoneutà*) non fossero altro che *immagini*, copie di qualcosa “che è realmente esistita o che realmente esisterà nell'avvenire”<sup>50</sup>. È in tal senso che va intesa la definizione benjaminiana del risveglio come un “caso esemplare del ricordare”<sup>51</sup>: il ricordo (*Erinnerung*) – la cui immagine affiora da un “tempo elastico intermittente e tuttavia simultaneo come la topografia di una città”<sup>52</sup> – istituisce infatti “la catena della tradizione che tramanda l'accaduto di generazione in generazione”<sup>53</sup>. Di conseguenza, il ricordo involontario è concepito come uno *strato* entro il quale i materiali della memoria non appaiono più nella loro singolarità di immagini, ma ci restituiscono una totalità amorfa e indefinita, come nel rovesciamento tra il sonno e la veglia, gettando nuova luce sull'“oscurità del momento vissuto”<sup>54</sup>. In fondo,

chi cerca di accostarsi al proprio passato sepolto deve comportarsi come un individuo che scava. [...] Giacché gli “stati di cose” non sono altro che strati che consegnano, solo dopo la ricognizione più accurata, ciò che giustifica tale scavo. Ossia le immagini, che, strappate a tutti i precedenti contesti, per il nostro sguardo ulteriore sono dei gioielli in abiti sobri.<sup>55</sup>

Come osserva Guglielmo Bilancioni, in Benjamin la memoria si costituisce come “compimento del compiuto, retroagire che si inabissa, esperienza che si ripete, formalizzata a un livello superiore”<sup>56</sup>. Benjamin precisa, infatti, che “la conoscenza storica

<sup>49</sup> Ivi, p. 56.

<sup>50</sup> Cfr. Aristotele, *Della memoria e della reminiscenza*, Carabba, Lanciano 1938, p. 17.

<sup>51</sup> Id., *I «passages» di Parigi*, cit., p. 433.

<sup>52</sup> G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia*, cit., p. 157.

<sup>53</sup> W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov* (1936), in Id. *Angelus Novus*, cit., p. 262.

<sup>54</sup> Id., *I «passages» di Parigi*, cit., p. 433.

<sup>55</sup> Id., *Scavare e ricordare*, cit., p. 112.

<sup>56</sup> G. Bilancioni, *Aby Warburg e Walter Benjamin. Il metodo della memoria*,

è possibile soltanto ed esclusivamente nell'attimo storico. Ma la conoscenza nell'attimo storico è sempre la conoscenza di un attimo. Nel momento in cui il passato si contrae nell'attimo – nell'immagine dialettica –, esso entra a far parte del ricordo involontario dell'umanità<sup>57</sup>. *L'attimo del risveglio*, quale incursione repentina della coscienza desta, corrisponde pertanto all'atto dell'illuminazione profana ed è inteso da Benjamin quale vera e propria *soglia messianica* entro il quale passato, presente e futuro si compenetrano dialetticamente, abolendo ogni presunzione di linearità e di irreversibilità temporale. Si tratta, afferma Cuozzo, di una "sospensione improvvisa e fuggevole del decorso storico"<sup>58</sup>, di un vero e proprio rovesciamento dialettico, nel quale "il passato si libera dallo sguardo di Medusa del sogno balenandoci innanzi con il potere dirompente di un'immagine folgorante"<sup>59</sup>.

Se si vuole considerare la storia come un testo, allora vale per essa ciò che un autore recente dice dei testi letterari: il passato vi ha depositato immagini che si potrebbero paragonare a quelle che vengono fissate da una lastra fotosensibile. "Solo il futuro ha a sua disposizione acidi abbastanza forti da sviluppare questa lastra" così che l'immagine venga ad apparire in tutti i suoi dettagli.<sup>60</sup>

Ora, se Benjamin definisce l'*immagine dialettica* come un "fulmine sferico che corre sopra l'intero orizzonte del passato"<sup>61</sup> – laddove il concetto di *immagine* va inteso come "ciò in cui il passato viene a convergere con il presente in una costellazione"<sup>62</sup> –, Kracauer afferma che le idee storiche "assomigliano a lampi che illuminano la notte"<sup>63</sup>. Come Benjamin, egli è infatti persuaso dell'esistenza di

in "Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico", anno II, n. 2, 2010, p. 66.

<sup>57</sup> W. Benjamin, *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., p. 498.

<sup>58</sup> G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia*, cit., p. 153.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> W. Benjamin, *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., pp. 502-503.

<sup>61</sup> Ivi, p. 498.

<sup>62</sup> Ivi, p. 507.

<sup>63</sup> S. Kracauer, *Prima delle cose ultime*, cit., p. 81.

punti nodali, punti nei quali il concreto e l'astratto si incontrano realmente e divengono unica cosa. Ogni volta che questo si verifica, il flusso degli indeterminati eventi storici si arresta istantaneamente e tutto ciò che da quel momento si mostra allo sguardo è visto alla luce di un'immagine o concezione che lo trae fuori dal flusso incessante per collegarlo con l'uno o con l'altro dei problemi e delle questioni che sempre si pongono davanti a noi.<sup>64</sup>

Si tratta, in fondo, di ciò che Benjamin definisce *dialettica in stato di arresto*, quale momento, carico di tensione, in cui il pensiero si arresta in una costellazione e l'immagine balena nel tempo-ora (*Jetztzeit*) della sua conoscibilità: “non è che il passato getti la sua luce sul presente o che il presente getti la sua luce sul passato [...]. Mentre la relazione dell'allora con l'adesso è puramente temporale (continua), la relazione del passato con il presente è dialettica, a salti”<sup>65</sup>.

Kracauer, come Benjamin, ha sempre contestato l'idea di un tempo sintetico e continuo: “in realtà, la storia si compone di eventi i cui rapporti e significati sono ben poco spiegati dalla loro cronologia”<sup>66</sup> e dunque, ribadisce, “non ha veramente nessun senso concepire il processo storico come un flusso omogeneo”<sup>67</sup>. A questo tempo *omogeneo e vuoto*, egli oppone invece l'esistenza di diverse serie temporali che talvolta vengono a intrecciarsi per poi di nuovo allontanarsi: le catene causali politiche, sociali e culturali non sono sincrone, né unitarie, né tantomeno progressive: “l'Io di un'epoca libera, che non vuole configurare il mondo in totalità per mezzo di un principio posto da lui stesso, ma vuole riconoscere il mondo come esso è in sé [...], ha di fronte una realtà senza fine e senza sponde”<sup>68</sup>.

Per dirla con Italo Calvino, “non ci può essere un tutto dato, attuale, presente, ma solo un pulviscolo di possibilità che si aggregano e si disgregano”<sup>69</sup>. L'universo, scrive Calvino, “si disfa in una nube di calore, precipita senza scampo in un vortice di entropia, ma all'interno di questo processo irreversibile possono

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 516.

<sup>66</sup> S. Kracauer, *Prima delle cose ultime*, cit., p. 119.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> S. Kracauer, *Sociologia come scienza*, cit., p. 24.

<sup>69</sup> I. Calvino, *op. cit.*, p. 155.

darsi zone d'ordine, porzioni d'esistente che tendono verso una forma, punti privilegiati da cui sembra di scorgere un disegno, una prospettiva"<sup>70</sup>. Analogamente, l'universo storico appare a Kracauer aperto e indeterminato, suscettibile di un numero infinito di montaggi e prospettive ugualmente legittime; "di questa realtà, per quanto la si possa percorrere in lungo ed in largo, per quanto ci si ostini a volerla rendere misurabile, non si incontrerà mai l'inizio e la fine; piuttosto ogni nesso rimanda ad un altro nesso non ancora individuato, ogni delimitazione d'ambito si rivela provvisoria"<sup>71</sup>. L'interpretazione della storia è perciò "un cammino infinito verso il dovunque"<sup>72</sup>, giacché essa opera con un materiale infinito, fondamentalmente amorfo, e solo parzialmente costruito: "l'intero è smembrato, e sorge qualche dubbio nei confronti della sua unità"<sup>73</sup>. L'esistenza dell'uomo, quale essere intermedio, si svolge perciò nello spazio intermedio della vita e della storia: "la situazione paradossale in cui si trova 'un essere ibrido come l'uomo' si autodefinisce come condizione intermedia e fase transitoria"<sup>74</sup>.

Kracauer insiste dunque sul fondamentale "carattere problematico del tempo cronologico"<sup>75</sup>, quale emerge dal tentativo paradossale della storia (e dello storico) di affrancarsi dalla storicità: "i fatti storici sono abbastanza ostinati da non cedere il loro segreto a uno storico che li tratta semplicemente secondo il metodo dello scienziato sperimentale"<sup>76</sup>. La credibilità di una presunta "continuità del processo storico"<sup>77</sup> è infatti costantemente confutata dall'ininterrotta emergenza di molteplici linee e forme temporali. Lo stesso Marx, scrive Kracauer, "rimane [...] aggrappato all'idea di Hegel di un processo storico dialettico che implica l'identificazione convenzionale del tempo della storia con un tempo lineare omogeneo"<sup>78</sup>.

<sup>70</sup> *Ibidem.*

<sup>71</sup> S. Kracauer, *Sociologia come scienza*, cit., p. 24.

<sup>72</sup> *Ibidem.*

<sup>73</sup> *Id.*, *Strade a Berlino e altrove*, cit., p. 70.

<sup>74</sup> *Id.*, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 110.

<sup>75</sup> *Id.*, *Prima delle cose ultime*, cit., p. 114.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 118.



Da parte sua, Kracauer sostiene pertanto che “il periodo *non* scaturisce dal flusso omogeneo del tempo; piuttosto elabora un proprio tempo, cosa che ha come conseguenza il fatto che il modo in cui questo periodo sperimenta la temporalità può non essere identico con le esperienze di periodi cronologicamente precedenti e successivi”<sup>79</sup>. Analogamente, Benjamin riteneva che la modernità avesse sviluppato un proprio concetto di temporalità, ormai scandito dall’alternanza di immagini, *réclames* e merci: entrambi avevano infatti intuito che “il tempo del calendario è un recipiente vuoto; per quanto il suo concetto sia indispensabile alla scienza, esso non si adatta alle vicende umane”<sup>80</sup>. Il *periodo* è dunque inteso come “una specie di luogo in cui avvengono incontri occasionali, qualcosa come la sala d’aspetto di una stazione ferroviaria”<sup>81</sup>.

Kracauer riconoscerà a Benjamin il merito di aver smascherato il legame tra il concetto di progresso e l’idea di un tempo *omogeneo e vuoto*: “come acutamente osserva Walter Benjamin, l’idea di un progresso dell’umanità è insostenibile soprattutto per la ragione che essa è indissolubilmente connessa con l’idea di un tempo cronologico che sarebbe la matrice di un processo dotato di significato”<sup>82</sup>. Kracauer sostiene infatti che l’idea di progresso – “che deriva da una discutibile analogia con il processo di apprendimento”<sup>83</sup> – può esistere solo all’interno di una concezione del tempo come di un flusso omogeneo, “solo se è applicata alla storia come un tutto”<sup>84</sup>. Tuttavia, egli ritiene che nell’affrontare il paradosso del tempo lineare e cronologico, Benjamin si limiti ad un approccio non-dialettico, affermando “l’insussistenza del tempo cronologico senza mostrare il minimo interesse per l’altra faccia della medaglia”<sup>85</sup>. Come afferma Gilloch, Kracauer è infatti maggiormente concentrato a rappresentare e risolvere la dialettica “tra il flusso del tempo e le sequenze temporali che lo negano”<sup>86</sup>.

<sup>79</sup> Ivi, p. 123.

<sup>80</sup> Ivi, p. 119.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> Ivi, p. 160.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Ivi, p. 123.

<sup>86</sup> G. Gilloch, *op. cit.*, p. 204.

A ben vedere, ciò non costituisce affatto una confutazione o un superamento della prospettiva benjaminiana, che anzi Kracauer accoglie e sviluppa, ma piuttosto un suo ulteriore approfondimento: egli riconosce infatti tanto l'inconsistenza del tempo cronologico, e delle sue rappresentazioni progressive, quanto il nostro imprescindibile appartenervi: "se la storia non esistesse", afferma, "si potrebbe quasi dire che è un'impresa inverosimile"<sup>87</sup>. Lo spazio della storia, analogamente a quello della fotografia, è infatti uno *spazio intermedio* che si sottrae alla penetrazione di un pensiero sistematico: "la 'coincidentia oppositorum', che Cusano nel *De visione dei* chiama 'il muro del paradiso oltre il quale abita Dio', non prende forma su questo lato dello schermo"<sup>88</sup>. La conoscenza storica, allora, può darsi solo nel momento in cui "la soggettività al massimo della sua intensità trascende se stessa"<sup>89</sup>; ovvero, nei termini benjaminiani, quando il soggetto storico – "quella parte dell'umanità la cui solidarietà abbraccia tutti gli oppressi"<sup>90</sup> – scardina e trascende il continuum, impossessandosi della "costellazione salvifica in cui la sua epoca è venuta ad incontrarsi con una determinata epoca anteriore, presentandosi a questa come affrancatrice e dispensatrice di una felicità tanto attesa quanto tradita"<sup>91</sup>.

Entrambe le prospettive, infatti, convergono nella comune critica della fondatezza e della legittimità di una *storia universale*, la quale non solo implica l'idea dell'accadere storico come di un moto percorrente una retta, ma anche la pretesa che questo movimento sia dia solo in una direzione, in un *verso*. Il concetto di storia universale – la quale, afferma Benjamin, può darsi solo nel "mondo dell'attualità universale e integrale"<sup>92</sup>, ovvero solo nel mondo messianico – è infatti inseparabile dalla considerazione del tempo cronologico come una retta che procede idealmente da sinistra a destra: la cosiddetta *freccia del tempo*.

<sup>87</sup> S. Kracauer, *Prima delle cose ultime*, cit., p. 83.

<sup>88</sup> Ivi, p. 161.

<sup>89</sup> Ivi, p. 82.

<sup>90</sup> W. Benjamin, *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., p. 499.

<sup>91</sup> G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia*, cit., p. 175.

<sup>92</sup> W. Benjamin, *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., p. 504.

L'accettazione acritica di un tempo che scorre suscita un desiderio di trasferire nel contenuto la proprietà formale di un flusso irreversibile, di concepire, cioè, il processo storico come un tutto e di attribuire a quel tutto certe qualità; il processo può essere immaginato come l'esplicazione di fatti potenziali, come uno sviluppo, o addirittura un progresso verso un futuro migliore.<sup>93</sup>

Vale la pena, in tal senso, notare come i contemporanei e pionieristici concetti di *metaverso* e *multiverso* – sebbene quest'ultimo rompa perlomeno con il dogma dell'unidirezionalità – mantengano ancora sostanzialmente immutata la considerazione del *versus* (da *vertere*, “volgere”). Sia Kracauer sia Benjamin, ben diversamente, ritengono che i grandi rivolgimenti della storia, i suoi momenti epocali – ἄκμῃ benjaminiana e il κλιπός di Kracauer, sotto quest'aspetto, vengono a coincidere – non siano quelli in cui un'eterogenesi dei fini produce un moto convergente nella medesima direzione, ma quelli di arresto e sospensione in cui, al contrario, le forze storiche si rivolgono contro (*adversus*) la direzione imposta all'accadere, quando “il divenuto costituisce la connessione con il diveniente”<sup>94</sup>.

L'ambiguità e il paradosso – già individuati da Kracauer nella condizione umana, nella Legge, nella società e nelle sue produzioni culturali – non risparmiano la temporalità e la storia, che rivelano un insopprimibile carattere ancipite: “l'antinomia che investe la natura profonda del tempo non ha soluzione, [...] può essere risolta solo alla fine del Tempo”<sup>95</sup>. Certamente, Kracauer non pone troppo l'accento, come fa invece Benjamin, sulle interruzioni e i salti dell'accadere storico in sé – che pure anch'egli riconosce costituire il vero ritmo della storia, contro ogni pretesa di linearità –, quanto piuttosto sulla sostanziale ambiguità che tali discontinuità e increspature della storia portano alla luce, ovvero sul “rapporto paradossale esistente fra la continuità del processo storico e le interruzioni che lo caratterizzano”<sup>96</sup>, quale affiora, in un puntinismo intermittente, sulla superficie del tempo cronologico. Beninteso – e ciò potrebbe valere anche per Benjamin –, “la difficoltà di

<sup>93</sup> S. Kracauer, *Prima delle cose ultime*, cit., p. 114.

<sup>94</sup> Ivi, p. 125.

<sup>95</sup> Ivi, p. 130.

<sup>96</sup> Ivi, p. 125.



dedurre le verità negli interstizi da assunti, principi o dottrine di alta generalità sotto il cui dominio esse cadono non vuol dire che esse siano dei puri miraggi. Talvolta ciò che è seppellito sotto un autoritario *aut-aut* può farsi luce da un *aperçu* casuale, scritto al margine di un primo piano”<sup>97</sup>.

Sebbene osservato da prospettive diverse, l’oggetto delle analisi storico-filosofiche di Kracauer e Benjamin è dunque il medesimo, impercettibile bagliore generato da costellazioni di atti mancati, linee temporali estinte, speranze tradite e cause perdute. “*L’indempiuto*”, scrive infatti Cuozzo,

è precisamente il punto in cui *realtà e utopia* si sfiorano all’insegna di una conciliazione ancora e sempre possibile; esso, afferrato nel ricordo vigile, rimanda a oggetti reali, il cui modo d’essere è quello di offrirsi *come essenzialmente incompiuti, insaturi, virtualmente fecondi*, contenendo essi informazioni – istruzioni d’uso critiche ed emancipative, tramite cui si evita che il futuro giunga a noi come destino – che vanno al di là dell’attuale sistema di significazione immaginale.<sup>98</sup>



<sup>97</sup> Ivi, p. 171.

<sup>98</sup> G. Cuozzo, *Utopie e realtà*, cit., p. 113.



VIII  
LA “TRADIZIONE DELLE CAUSE PERDUTE”:  
Escatologia della storia e teologia profana

Nessuno stupido e nessun fanatico mi farà mai  
passare l'amore per tutti coloro ai quali furono  
oscurati e troncati i sogni.<sup>1</sup>

A dispetto della sopracitata critica mossa a Benjamin da Kracauer, – la cui considerazione è inseparabile da quella della relativa scarsità di materiale benjaminiano in suo possesso<sup>2</sup> –, le loro considerazioni nei riguardi della storia rivelano, come si è visto, straordinarie convergenze, e il compito che entrambi assegnano alla storia e alla sua filosofia – e implicitamente alla propria attività filosofica – ne costituisce la più evidente conferma: non solo rintracciare, ma *istituire* la tradizione del rimosso e del dimenticato. Se il lapidario epilogo dell'incompiuto *Prima delle cose ultime* appare, da un lato, come un manifesto postumo dell'intera attività filosofica di Kracauer, dall'altro, esso costituisce anche il ponte ideale tra la sua concezione escatologica della storia e quella di Benjamin, quale emerge dal suo accostamento con un frammento di quest'ultimo.

<sup>1</sup> E. Canetti, *La provincia dell'uomo*, cit., p. 28.

<sup>2</sup> Kracauer possedeva *Schriften* (1955), che conteneva le tesi *Sul concetto di storia*, ma non la sua consistente *Appendice*, e *Per la critica della violenza* (che probabilmente già conosceva), ma che comunque potrebbe aver riletto prima della sistemazione e pubblicazione integrale de *Il romanzo poliziesco*. Sia l'immenso lavoro sui *Passages*, che costituisce forse il più autentico armamentario teorico di Benjamin, sia l'autobiografico *Infanzia berlinese intorno al 1900* sono stati pubblicati, postumi, solo dopo la morte di Kracauer.

Concentrarsi sul “genuino” nascosto tra gli interstizi delle credenze dogmatizzate del mondo, istituendo così la tradizione delle cause perdute.<sup>3</sup>

La storia ha il compito non solo di impossessarsi della tradizione degli oppressi, ma anche di istituirla.<sup>4</sup>

Entrambi, del resto, sembrano animati dallo stesso “compassionevole desiderio di scoprire le cause perdute nella storia”<sup>5</sup> che Kracauer attribuiva a Burckhardt: “non solo egli vede il passato alla luce del presente, ma si rivolge al presente dopo essersi lasciato coinvolgere precedentemente nel passato”<sup>6</sup>.

Se infatti, come afferma Kracauer, “nel processo storico possono esserci delle fratture”<sup>7</sup>, Benjamin – persuaso che l’evento giunga al tempo-ora (*Jetztzeit*) della sua conoscibilità solo nell’interruzione del flusso temporale e nell’immagine dialettica generata da tale arresto – intendeva *illuminare* l’accadere storico proprio a partire da quelle fratture, dai suoi interstizi e dai suoi rimossi: “nell’idea di felicità risuona ineliminabile l’idea di redenzione. Ed è lo stesso per l’idea che la storia ha del passato”<sup>8</sup>. Il suo messianismo materialistico lascia dunque ancora aperta la possibilità di un’apocatastasi, di una redenzione che è sempre possibile e tuttavia inattuabile, perché la felicità non pertiene a questo mondo, ma può darsi “solo nell’aria che abbiamo respirato”<sup>9</sup>. La rammemorazione, da Benjamin intesa quale “destinazione originaria della storia”<sup>10</sup>, è la “via del ritorno” verso il *lume perpetuo* della storia, ma anche “il filo di paglia al quale si aggrappa chi sta per annegare”<sup>11</sup>.

È in tal senso che va intesa la sua nota affermazione “solo per chi non ha più speranza [...] è data la speranza”<sup>12</sup>: solo dalle rovine

<sup>3</sup> S. Kracauer, *Prima delle cose ultime*, cit., p. 173.

<sup>4</sup> W. Benjamin, *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., p. 511.

<sup>5</sup> S. Kracauer, *Prima delle cose ultime*, cit., p. 166.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Ivi, p. 124.

<sup>8</sup> W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 483.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Id., *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., p. 495.

<sup>11</sup> Ivi, p. 508.

<sup>12</sup> Id., *Le affinità elettive* (1922), in Id., *Angelus Novus*, cit., p. 243.

del dimenticato, infatti, può ancora sprigionarsi un afflato utopico, capace di redimere il reale e affrancarlo dal giogo di Ananke. Il proposito kracaueriano di abbandonare la teologia per salvare il teologico, a ben vedere, si alimenta della stessa disperata speranza, ed è perciò del tutto coerente con la prospettiva antinomica di Benjamin e con l'immagine, da lui evocata nel *Frammento teologico-politico*, dei due dardi scoccati in direzioni opposte – ovvero l'uno verso l'altro.

La memoria costituisce, in tal senso, lo spazio entro il quale la felicità perduta è ancora possibile, e l'atto rammemorativo (o *immemorante*), "capace di riattingere all'originario, sarà quindi 'una scoperta che, in un modo straordinariamente profondo, si connette con il riconoscimento', un 'riconoscimento di un che d'inaudito che è di casa in un ordine antichissimo': ovvero, di una 'scoperta dell'attualità di un fenomeno in quanto rappresentante di un ordine dimenticato'"<sup>13</sup>. Come afferma James Booth, del resto, la memoria non rappresenta solo "una chiave locale dell'identità, dell'unità di una vita attraverso il tempo"<sup>14</sup>, ma costituisce – nella sua accezione collettiva – la condizione stessa di ogni orizzonte morale di responsabilità. La memoria, scrive Cuozzo, è infatti "la sede dell'inappropriabile"<sup>15</sup>, e in essa ottengono asilo tutte quelle "speranze tradite che abitano nelle profondità inesplorate del passato"<sup>16</sup>.

In altre parole, come affermava Benjamin, la felicità stessa sarebbe associata a "immagini che non avevamo mai visto prima che ci ricordassimo di loro"<sup>17</sup>. Tale felicità, unica possibile via d'accesso profana al messianico, lungi dall'esser scalfita o depotenziata né dal suo oblio, né dalla nostalgia che ne deriva, "si fonda proprio su quello sconforto e su quell'abbandono che sono stati nostri"<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia*, cit., p. 194.

<sup>14</sup> W. James Booth, *The Work of Memory: Time, Identity, and Justice*, in "Social Research", vol. 75, No. 1, *Collective Memory and Collective Identity*, spring 2008, p. 239.

<sup>15</sup> G. Cuozzo, *La filosofia che serve. Realismo. Ecologia. Azione*, Moretti e Vitali, Bergamo 2017, p. 53.

<sup>16</sup> Ivi, p. 71.

<sup>17</sup> W. Benjamin, G. Scholem, *Archivio e camera oscura. Carteggio 1932-1940* (1980), a cura di G. Scholem, ed. italiana a cura di S. Campanini, Adelphi, Milano 2019, p. 399.

<sup>18</sup> W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 539.

Il passato, scrive ancora Benjamin, “reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione”<sup>19</sup>; vi sarebbe cioè, “come una potenzialità inespressa nel nostro destino storico – la cui efficacia è tutt’altro che tramontata – per intendere in senso l’altro la realtà che ci circonda e l’orientamento della nostra prassi storica”<sup>20</sup>. Lo scopo più alto cui assolve la memoria, in altri termini, è quello di “fare dell’incompiuto (la felicità) un compiuto e del compiuto (il dolore) un incompiuto”<sup>21</sup>, poiché tutto “ciò che la scienza ‘ha stabilito’ può essere modificato dal ricordo”<sup>22</sup>.

C’è un aneddoto di Élisée Reclus che sembra particolarmente adatto a descrivere una simile, ostinata aspettativa: vi si narra dell’incontro con un pescatore da sempre “perseguitato dalla sfortuna”<sup>23</sup>, il quale, non avendo mai catturato un pesce in vita sua e

forte delle sue dolorose esperienze negative, affermava addirittura che la cattura di un pesce [fosse] impossibile e che tutte le storie di pesche, miracolose o no, erano un’invenzione di mistagoghi e romanzieri. Eppure, appena aveva un’ora di tempo, questo scettico, quest’uomo votato alla sfortuna, afferrava la lenza e, senza illusioni [...] gettava l’amo in mezzo ai pesci beffardi.<sup>24</sup>

Hannah Arendt dovette forse avere in mente qualcosa di simile, quando accostò l’immagine di Benjamin a quella di un *pescatore di perle*:

nella “protezione del mare” – nello stesso elemento non storico cui deve cedere tutto quanto si è compiuto nella storia – nascono nuove forme e formazioni cristalline che, rese invulnerabili contro gli elementi, sussistono e aspettano solo il pescatore di perle che le riporti alla luce: come “frammenti di pensiero”, come frammenti o anche come eterni “fenomeni originari”.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 483.

<sup>20</sup> G. Cuozzo, *La filosofia che serve*, cit., p. 102.

<sup>21</sup> W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 528.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> É. Reclus, *Storia di un ruscello*, a cura di M. Schmidt di Friedberg, elèuthera, Milano 2005, p. 115.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> H. Arendt, *Benjamin: l’omino gobbo e il pescatore di perle*, in Ead., *Il futuro alle spalle*, tr. it. V. Bazzicalupo, il Mulino, Bologna 1995, p. 99.



Non è un caso, allora, che Kracauer citi Rudolf Bultmann – che fu maestro, tra gli altri, di Hans Jonas –, il quale riteneva che

i fatti del passato non possono essere constatati attraverso un'osservazione neutrale, come fatti naturali, ma sono fatti storici soltanto in quanto vengono compresi. Ma comprendere significa insieme valutare criticamente, cioè conoscere il senso che i fatti hanno all'interno della storia dell'umanità e quindi per il presente.<sup>26</sup>

Lo stesso Bultmann, a sua volta, sembra infatti ricalcare l'ultima delle tesi di Benjamin<sup>27</sup> e la sua convinzione che non vi sia "un solo attimo che non rechi con sé la propria chance rivoluzionaria"<sup>28</sup>, quando nel suo *Storia ed escatologia (Geschichte und Eschatologie, 1958)* afferma che "in ogni istante sonnecchia la possibilità di essere l'istante escatologico. A te lo svegliarlo"<sup>29</sup>. Quasi che il messianico, non immune all'attesa messianica, attenda a sua volta il proprio compimento. Si tratta, qui, di una sorta di convergenza di teologia ebraica e neoplatonismo: i fatti, la storia, la verità e lo stesso messianico *attendono* di essere illuminati, disvelati e finalmente compiuti, per illuminare a loro volta coloro che ad essi si rivolgono: "la nostra vita è, detto altrimenti, un muscolo che ha la forza sufficiente per contrarre l'intero tempo storico. O, ancora, la concezione autentica del tempo storico si fonda totalmente sull'immagine della redenzione"<sup>30</sup>.

Attorno a questo stesso fuoco, orbitano le riflessioni di Benjamin e Kracauer. Se infatti il primo, concependo "il presente come catastrofe"<sup>31</sup>, definisce la "distruzione come il clima di un'autentica *humanitas*"<sup>32</sup> e vorrebbe "connettere la distruzione rivoluzionaria con l'idea della redenzione"<sup>33</sup>, il secondo afferma, con Bultmann,

<sup>26</sup> R. Bultmann, *Storia ed escatologia* (1958), tr. it. A. Rizzi, Queriniana, Brescia 1989, p. 192.

<sup>27</sup> Si tratta della tesi 18-b: "Ogni secondo, in esso [nel futuro, *NdA*], era la piccola porta da cui poteva entrare il messia" (W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 493).

<sup>28</sup> W. Benjamin, *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., p. 496.

<sup>29</sup> R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, cit., p. 204.

<sup>30</sup> W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 539.

<sup>31</sup> Id., *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., p. 508.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Ivi, p. 506.

che “il ‘significato’ della storia di questo mondo si compie a sue spese, in quanto la storia della salvezza non prosegue, ma demolisce, per così dire, la disperata storia del mondo”<sup>34</sup>. Benjamin pone infatti il *carattere distruttivo* alla base dell’idea di redenzione e di utopia: il mondo postlapsario della creazione, orfano della venuta messianica, deve essere distrutto e riscattato. Il tempo logora e consuma lo spazio dell’apparenza e denuncia con scarti e rovine “la presunta armonia ovunque e comunque essa possa insediarsi”<sup>35</sup>.

Questo elemento distruttivo nella storiografia va concepito come reazione a una costellazione di pericoli che minacciano tanto il contenuto della tradizione quanto il suo destinatario. Contro questa costellazione di pericoli muove la storiografia; sta a essa dar prova della sua presenza di spirito. In questa costellazione di pericoli l’immagine dialettica guizza fulmineamente. Tale immagine è identica all’oggetto storico; essa giustifica lo scardinamento del continuum.<sup>36</sup>

Se si esclude questo elemento distruttivo-rivoluzionario – accantonato (e in fondo mai del tutto accolto) da Kracauer già alla fine degli anni ’20 in luogo di un messianismo in divenire, di una parusia quasi del tutto secolarizzata –, egli è del tutto concorde con Benjamin nel ritenere che solo a partire dal profano possa darsi il messianico; che ogni possibile salvezza non possa che coincidere con il riscatto di tutto ciò che è andato perduto; che tra le trame della storia, del diritto, dello spazio urbano e dell’intera realtà fenomenica siano disseminate schegge messianiche, forme irredente di residualità che rimandano all’*origine* benjaminiana, ovvero alle kracaueriane *sferes superiori*, e che attendono di essere illuminate e riconosciute, fessure e interstizi da setacciare, strati da scavare. La redenzione passa necessariamente entro il “mondo in cui davvero viviamo”<sup>37</sup>.

Certamente, fino alla fine Benjamin sosterrà che “il Messia tronca la storia [...] non compare alla fine di uno sviluppo”<sup>38</sup>, ma la sua polemica, qui, non si rivolge tanto alle forme di messianismo secolarizzato o dell’attesa, quanto a tutte quelle concezioni della storia

<sup>34</sup> R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, cit., pp. 224-225.

<sup>35</sup> W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 429.

<sup>36</sup> Id., *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., pp. 506-507.

<sup>37</sup> S. Kracauer, *Film*, cit., p. 427.

<sup>38</sup> W. Benjamin, *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., p. 508.

quale processo lineare e intrinsecamente progressivo. Egli aveva infatti compreso – probabilmente già nei primi anni '20 – come una tale concezione costituisse, a ben vedere, lo sfondo comune di capitalismo e socialismo: "l'idea di un progresso del genere umano nella storia è inseparabile dall'idea che la storia proceda percorrendo un tempo omogeneo e vuoto"<sup>39</sup>. Anche Marx, infatti, avrebbe secondo Benjamin secolarizzato l'idea di tempo messianico in quella di società senza classi,

ed era giusto così. La sciagura sopravviene per il fatto che la socialdemocrazia elevò a "ideale" questa idea. Nella dottrina neokantiana l'ideale veniva definito come un "compito infinito". E questa dottrina è stata la scolastica del partito socialdemocratico – da Schmidt a Stadler fino a Natorp e Vorländer. Una volta definita la società senza classi come un compito infinito, il tempo omogeneo e vuoto si trasformò, per così dire, in un'anticamera nella quale si poteva attendere, con maggiore o minore tranquillità, l'ingresso della situazione rivoluzionaria.<sup>40</sup>

Ciò che a Benjamin appare problematico, non è dunque la secolarizzazione del messianico nel profano, né la sua attesa in quanto tale, ma l'estensione indefinita di quest'ultima, che ne svigorisce la carica salvifica: "in realtà non vi è un solo attimo che non rechi con sé la *propria* chance rivoluzionaria – essa richiede soltanto di essere definita come una chance specifica, ossia come chance di una soluzione del tutto nuova, di fronte a un compito del tutto nuovo"<sup>41</sup>. La parusia messianica, come la società senza classi, non è dunque "la meta finale del progresso nella storia, ma ne è piuttosto l'interruzione, tante volte fallita e infine attuata"<sup>42</sup>.

Dunque, se è vero che in Kracauer è il profano stesso a rivelarsi, alla fine, come messianico, è altrettanto vero che Benjamin non considera affatto le due categorie come opposte e impermeabili: il profano, in Benjamin, è disseminato di schegge messianiche che dimorano tra gli interstizi dell'esistente, in quello spazio intermedio caro a Kracauer. Al di là delle minuziose classificazioni, generalizzazioni e astrazioni – che entrambi avrebbero probabilmente

<sup>39</sup> Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 490.

<sup>40</sup> Id., *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., p. 496.

<sup>41</sup> Ivi, p. 497.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

respinto –, il *messianismo dell'attesa* di Kracauer e il *messianismo radicale* di Benjamin sembrano piuttosto illuminarsi e sostenersi reciprocamente<sup>43</sup>. La presenza, nel messianismo benjaminiano, dell'arresto repentino dell'accadere storico, del momento di cesura, della dialettica in stato di quiete – elementi fondamentali di tutto il suo pensiero, mutuati tanto dalla tradizione ebraica, quanto da quella anarco-marxista – non implica infatti l'assenza dell'elemento dell'attesa, di cui, al contrario, è invece permeata la sua filosofia: sono le cose stesse, il passato tradito e rimosso, le generazioni di sconfitti, tutto ciò che è stato obliato e censurato dalla storia, gli stessi sogni, ad attendere “segretamente il risveglio”<sup>44</sup>.

Kracauer, analogamente, scorge nel profano, ovvero nello spazio intermedio della vita, della storia e delle penultime cose, una dimensione teologica, sebbene in forma attenuata o secolarizzata: solo nel profano, infatti, è possibile ritrovare forme frante di verità, le sole cui la conoscenza storica possa accedere. Lo spazio delle penultime cose è quello segnato dall'ambiguità e dalla marginalità. Le penultime cose e le “ineffabili avvisaglie”<sup>45</sup> del messianico si rivelano sempre e solo nello spazio interstiziale, negli angoli meno appariscenti, nelle sale di aspetto, nei bassifondi metropolitani: “questi spazi curiosi, liminali, sono in qualche modo il luogo in cui risiede la libertà”<sup>46</sup>.

Il fatto che Kracauer non abbracci l'ideale rivoluzionario, d'altra parte, non è dunque sufficiente a screditare l'ipotesi di una convergenza di temi e sensibilità nel pensiero dei due: egli non aderisce alla lotta rivoluzionaria del suo tempo, ma lo scetticismo

<sup>43</sup> Del resto, la considerazione delle ultime opere dei due, entrambe dedicate alla storia, non può prescindere da quella dei contesti storici e personali entro i quali queste sono maturate, che sono profondamente differenti. Quando cominciò la stesura di *Last things before the last*, Kracauer aveva più di settant'anni, godeva ormai di una certa tranquillità esistenziale ed economica ed era perfettamente consapevole di intraprendere la propria ultima avventura saggistica. Benjamin scrisse le proprie tesi *Sul concetto di storia* a 48 anni, seduto su letti di alberghi economici mentre attendeva l'arrivo del visto necessario alla propria fuga dai nazisti – le tesi sono impregnate degli eventi storici a esse coevi e dell'esperienza personale di Benjamin. Non deve perciò stupire il fatto che nel testo kracaueriano non vi sia traccia dell'impeto politico che anima le tesi *Sul concetto di storia*.

<sup>44</sup> Id., *I «passages» di Parigi*, cit., p. 434.

<sup>45</sup> G. Gilloch, *op. cit.*, p. 210.

<sup>46</sup> Ivi, p. 211.

nei confronti di quello specifico movimento rivoluzionario non coincide con un giudizio negativo sull'idea di rivoluzione *tout court*, né tantomeno con il disconoscimento del suo valore metafisico. Lo scioglimento e l'annullamento, sebbene non sanguinosi, delle penultime cose – da parte non già dell'Ultimo, ma del nostro rapporto con esso – implicano infatti una rottura, una forma di rovesciamento e annichilimento, propedeutica e necessaria a una totale e radicale riconfigurazione della realtà, che tuttavia lascerà quasi tutto al proprio posto, operando minuscoli interventi e lievi modifiche sufficienti ad "aggiustare di pochissimo"<sup>47</sup> la rotta dell'accadere, quel tanto che basta al suo atteso compimento.

Kracauer è infatti persuaso che è solo nella tensione che costituisce lo spazio intermedio della vita e della storia che per l'uomo, l'essere intermedio, può darsi la salvezza, poiché la stessa "tensione dell'esistenza contiene in sé l'aspirazione alla liberazione in una spinta verso l'alto"<sup>48</sup>. Ciò che è andato perduto e l'adveniente, il da-sempre-già-stato e il non-ancora-già-stato, sussistono come frammenti invisibili disseminati sulla superficie del mondo della vita. Ogni possibile salvazione, così come ogni aspirazione utopica, pertanto, non può che darsi nello spazio intermedio della vita e della storia: *attraverso* la vita e la storia e non al di là o alla fine di esse. Kracauer, nel suo sforzo di far affiorare l'immagine originaria del desiderio, spuria dalle suggestioni e dalle colonizzazioni subite dall'immaginario economico e del progresso, mette in atto una raffinata operazione di micrologia utopica ed escatologica del frammento, del detrito, del dimenticato. Dai lacerti dello spazio interstiziale, infatti, può ancora effondersi una riserva utopica latente,

<sup>47</sup> W. Benjamin, *Franz Kafka*, cit., p. 147. "Nell'*Omino gobbo* la canzone popolare ha simboleggiato la stessa cosa. Questo ometto è l'inquilino della vita distorta; e svanirà quando verrà il Messia, di cui un gran rabbino ha detto che non intende mutare il mondo con la violenza, ma solo aggiustarlo di pochissimo". A proposito di questa immagine, che apparirà anche in *Tracce (Spuren, 1930)* di Ernst Blöch, Scholem scrive a Benjamin: "da dove vengono in realtà tutti quei racconti: è Ernst Bloch che li ha presi da te o tu da lui? Il grande rabbino che compare anche in Bloch con la sua massima profonda sul regno messianico sono *io* stesso; è così che si arriva alla gloria!! È stata una delle mie prime idee sulla Qabbalah" (Lettera del 9 luglio 1934, in W. Benjamin, G. Scholem, *Archivio e camera oscura*, cit., p. 179).

<sup>48</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 110.

una voce inascoltata in grado di confutare l'ordine dell'esistente e di minacciarne l'intero statuto:

il dissolversi dell'ideologia ha lasciato il mondo in cui viviamo ingombro di frammenti di rovine [...]. Non ci sono interi in questo mondo: è fatto piuttosto di pezzetti di fatti casuali il cui fluire si sostituisce a una continuità ricca di significato. Si deve quindi pensare alla coscienza individuale come a un aggregato di frammenti di fedi e di attività diverse [...]. Individui ridotti in frammenti recitano la loro parte in una realtà frammentata.<sup>49</sup>

*Prima* delle cose ultime – ovvero, prima delle cose più elevate e definitive, ma soprattutto *prima della fine di tutte le cose* – c'è lo spazio intermedio non solo della vita e della storia, ma anche dell'utopia e di ogni redenzione, all'interno del quale si svolge la “*mediazione* tra le lotte emancipatrici, storiche, ‘profane’ degli uomini e il compimento della promessa messianica”<sup>50</sup>. L'escatologia kracaueriana, in tal senso, assume i tratti di una *para-escatologia*, quale dottrina delle *penultime cose*; ma ciò che anticipa e prepara – temporalmente e metafisicamente – *tà eschatà* (le cose ultime), ovvero l'avvento dell'ordine messianico, altro non è che il benjaminiano “ordine profano del Profano”<sup>51</sup>. La condizione dell'uomo quale essere intermedio e la coscienza di tale condizione, che genera e consente la *tensione* verso il mistero superiore, divengono in Kracauer requisiti e cifre non solo di una *reale* esistenza – giacché “se l'uomo rifiuta questo rapporto, rifiuta di essere reale”<sup>52</sup> –, ma anche di ogni possibile salvezza. Adrian Martin definisce tale condizione spazio/temporale come un *eternal inbetween*. In Kracauer, “come nei lavori benjaminiani degli anni '20, anche il surrealismo fa la sua comparsa quale specie di *vaso comunicante* o sistema di trasporto avanti e indietro tra le due sfere, umana e divina”<sup>53</sup>. Entrambi, a ben vedere, si rivolgono al dispiegarsi della trascendenza nell'immanenza dell'ordine profano, inteso come processo di avvicendamento del messianico.

<sup>49</sup> Id., *Film*, cit., p. 427.

<sup>50</sup> M. Löwy, *op. cit.*, p. 111.

<sup>51</sup> W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, cit., p. 512.

<sup>52</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 103.

<sup>53</sup> A. Martin, *Last Day Every Day. Figural Thinking from Auerbach and Kracauer to Agamben and Brenez*, Punctum Books, Brooklyn (New York) 2012, p. 20.

Certamente, avverte Benjamin, l'*avvento* del Regno messianico non coincide con l'*ingresso* nel Regno: "l'ordine profano del Profano non è una categoria del Regno, ma [...] del suo più sommo approssimarsi". Questa apparente dicotomia tra profano e messianico costituirebbe secondo alcuni lettori di Kracauer, come Dagmar Barnouw e Michael Mack<sup>54</sup>, la cesura fondamentale tra il suo pensiero e quello di Benjamin. In Kracauer, in effetti, la trasfigurazione, la destabilizzazione e l'abolizione del profano avvengono senza violenza e senza distruzione: come il messianico, anche la legge dimora infatti nello spazio intermedio, nella tensione tra profano e divino. In un mondo informato e influenzato dalle alte sfere, sembra suggerire Kracauer, la violenza degli opposti può essere evitata; nel mondo redento, la legge diverrebbe *fluida*, perché costantemente messa in discussione dai comandamenti etici delle alte sfere. Tuttavia, limitarsi a queste prime, superficiali considerazioni, che sembrerebbero avvalorare le tesi di Barnouw e Mack, significherebbe semplificare, e pure svilire, il pensiero di entrambi i pensatori.

Nel celebre e discusso *Frammento teologico-politico* (collocabile secondo la convincente testimonianza di Gershom Scholem intorno al 1921) Benjamin descrive il compito di una *politica mondiale* (*Weltpolitik*) come un dover *tendere* alla caducità, riconoscendola come "ritmo globale dell'essere"<sup>55</sup>. Il senso in cui va inteso il suo proposito di "organizzare il pessimismo" è quello di un processo dialettico che muove dal riconoscimento della caducità quale ritmo essenziale della natura e dell'essere, dalla considerazione del male e del dolore, dalla risposta a quell'eco di lamento che proviene dalla storia, e giunge all'idea di una politica mondiale (o meglio, *universale*) quale *nichilismo* "attivo" e salvifico: "la redenzione [...] si realizza solo nel *medium* della distruzione dell'ordinamento mondano, convertendo i frantumi in una nuova totalità di senso, la

<sup>54</sup> Si vedano, in tal senso, D. Barnouw, *Critical Realism: History, Photography, and the Work of Siegfried Kracauer*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1994; M. Mack, *Literature and theory: Siegfried Kracauer's law, Walter Benjamin's allegory and G. K. Chesterton's The Innocence of Father Brown*, "Orbis Litterarum", vol. 54, issue 6 (1999), pp. 399-423.

<sup>55</sup> D. Roberi, *La "natura messianica" come ricapitolazione*, in G. Guerra, T. Tagliacozzo, a cura di, *Felicità e tramonto. Sul Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 91.

quale si configura come riattualizzazione delle virtualità inesprese raccolte *compliciter* in un'origine sempre adveniente<sup>56</sup>.

La politica deve cioè ambire ad un "totale, messianico, trapasso del *saeculum*"<sup>57</sup>, nonché edificare, per mezzo del nichilismo, un nuovo ordine profano, eretto sull'idea di felicità, il quale prepara e favorisce l'avvento del Messianico. La felicità, quale "controdirettrice profana del Messianico"<sup>58</sup>, è tale perché – come la *parusia* messianica – è sempre incompiuta, non appartiene a questo mondo né a questo ordine temporale, è il *ritmo* della natura messianica: "sul volto della natura sta scritta la parola 'storia' nei caratteri della caducità"<sup>59</sup>.

L'anelito all'eterno transire del frammento benjaminiano – "nella felicità ogni essere terrestre aspira al suo tramonto, ma solo nella felicità esso è destinato a trovarlo"<sup>60</sup> – è analogo alla tensione che Kracauer adduce all'uomo quale essere intermedio, il cui "cuore ama accarezzare il sogno della fine"<sup>61</sup>. L'uomo, che attende "una salvezza che qui non è data, prende coscienza di quella soprannaturale soltanto alla fine della realtà, non sta lui stesso nella fine, sta teso verso la fine"<sup>62</sup>. Egli, afferma Benjamin, è "avvolto dal vuoto del tempo"<sup>63</sup>, e perciò confinato nell'atemporalità: "che egli non viva in nessun tempo, coloro che pensano lo hanno sempre saputo"<sup>64</sup>. Orfano della trascendenza e "divorato dalle cose molteplici, il tempo gli sfuggì"<sup>65</sup>, ma è proprio questa perdita a riscattarlo nella "corsa implacabile di ogni vita verso la morte"<sup>66</sup>.

L'accadere storico (*l'ordine profano del Profano*) tende alla felicità, mondanità che si rivela messianica nell'attesa non *del* fine,

<sup>56</sup> G. Cuozzo, *L'angelo della melancholia*, cit., p. 186.

<sup>57</sup> C. Salzani, *Politica profana, o dell'attualità di "Capitalismo come religione"*, in W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., p. 32.

<sup>58</sup> G. Guerra, T. Tagliacozzo, a cura di, *Felicità e tramonto. Sul Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 29.

<sup>59</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 213.

<sup>60</sup> Id., *Frammento teologico-politico*, cit., p. 512.

<sup>61</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 207.

<sup>62</sup> Ivi, p. 204.

<sup>63</sup> W. Benjamin, *Metafisica della gioventù* (1914), tr. it. A. Marietti Solmi, in Id., *Opere complete I*, cit., p. 199.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Ivi, p. 188.



ma della fine (*Ende*) della storia, del "senso di ogni accadere [...] che accade solo quando il tempo si compie"<sup>67</sup>. Dunque, il Profano, pur non coincidendo col messianico è ad esso complementare e lo prepara: l'elemento messianico, intermittente, "irrompe nella realtà umana"<sup>68</sup>. La liberazione umana, la società senza classi, il paradiso terrestre, la redenzione e il riscatto del passato: nulla di tutto ciò appare a Benjamin come l'esito di un processo teleologico, ma come l'arresto repentino dell'accadere, come un'irruzione fulminea.

A ben vedere, gli elementi di *paolinismo* spesso ravvisati nel pensiero di Benjamin – si pensi a Jacob Taubes – sono gli stessi che si possono riscontrare in Kracauer: da un lato, la considerazione della legge come freno e ostacolo da rimuovere per il compimento storico<sup>69</sup>; dall'altro l'"ancoramento del messianico al rapporto umano"<sup>70</sup>. Taubes – il quale era persuaso che Benjamin avesse una concezione paolina della creazione e che vi fossero analogie tra la sua teologia politica e quella di San Paolo – relazionava il carattere distruttivo del *Frammento* con l'*os me* della *Prima lettera ai Corinzi* e della *Lettera ai Romani*<sup>71</sup>. Egli riteneva infatti che Benjamin si potesse considerare come "un esegeta della natura di *Romani*, 8, della fugacità e del nichilismo come politica mondiale di *Romani*, 13"<sup>72</sup> – sebbene riconoscesse che in Benjamin l'ordine del profano mantenesse una certa autonomia –: "l'apocalittica non conosce passaggi intermedi, ma pone fra l'ora e il poi un tempo della catastrofe, un tempo del silenzio, un tempo della distruzione e dell'annientamento totali"<sup>73</sup>.

Tagliacozzo, al contrario, ritiene che non si tratterebbe qui dell'*os me* paolino, quale "negazione del mondo terreno e antinimismo distruttivo che può compierlo", ma piuttosto di una "visione anarchica e rivoluzionaria, positiva e materialista, cioè [...]"

<sup>67</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 111.

<sup>68</sup> Ivi, p. 205.

<sup>69</sup> Nella *Lettera ai Romani* il Messia è definito come *telos nomou* (il/la fine della legge).

<sup>70</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 206.

<sup>71</sup> Cfr. Taubes, *La teologia politica di San Paolo* (1993), tr. it. P. Del Santo, Adelphi, Milano 1997.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 139-140.

<sup>73</sup> Ivi, p. 134.

un'affermazione della natura e dei bisogni dell'uomo"<sup>74</sup>. La condizione dell'uomo è quella di una "natura che, pur aspettando la redenzione, la ottiene nel restare 'natura [...] messianica per la sua eterna e totale caducità', nella felicità e nel ricordo"<sup>75</sup>.

Se nel *Frammento* benjaminiano la coscienza della propria transitorietà e caducità e l'aspirazione all'eterno trapassare aprono uno spiraglio alla parusia messianica, nel saggio kracaueriano sul *Detektiv-Roman* questa può darsi solo nel rapporto e nella tensione dell'esistenza: "l'uomo si autodefinisce come condizione intermedia e fase transitoria"<sup>76</sup> e dunque attende "che si compia il passaggio, che l'antinomia dell'esistenza [...] venga alla fine annullata"<sup>77</sup>. Il messaggio redentivo che reca il senso dell'accadere storico è infatti destinato a giungere "solo quando il tempo si compie"<sup>78</sup>. Nel frattempo, però, ovvero *prima delle cose ultime*, "esso balugina – variamente frantumato – nelle basse sfere e la malinconia di Pierrot, la ridicola lotta di Chaplin contro la macchina, testimoniano ancora la sua presenza"<sup>79</sup>.

Quanto è inaccessibile e collocato al di là dell'ordine mondano, ovvero il messianico, è dunque reperibile e accessibile nelle rovine e nei frantumi del mondo creaturale, tra le pieghe e gli interstizi del profano, quale suo distorto ma fedele riflesso. Anche qui, la consapevolezza e la memoria della propria condizione transitoria assurgono a elemento imprescindibile nell'instaurazione della relazione con la "misteriosità della trascendenza"<sup>80</sup>, e dunque con la salvezza. In altre parole, il rapporto con l'assoluto e la tensione verso le ultime cose propria di quella creatura intermedia e "orientata al divino"<sup>81</sup> qual è l'uomo, i quali possono darsi solo a partire dal profano, aprono all'irruzione del messianico e della salvezza:

<sup>74</sup> T. Tagliacozzo, *Messianismo e teologia politica in Walter Benjamin*, in D. G. Ilana Bahbout, *Il messianismo ebraico*, La Giuntina, Firenze 2009, p. 93.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> S. Kracauer, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 110.

<sup>77</sup> *Ivi*, pp. 110-111.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Id.*, *Sociologia come scienza*, cit., p. 187.

<sup>81</sup> *Id.*, *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 105.

la stessa "tensione dell'esistenza contiene in sé l'aspirazione alla liberazione in una spinta verso l'alto"<sup>82</sup>.

Vale a dire, nei termini benjaminiani-newtoniani del *Frammento*, che la forza di questa spinta esercitata verso l'alto provoca e favorisce l'irruzione di una forza uguale e contraria, che procede dall'alto verso il basso: solo nella reciprocità delle due forze possono darsi la riconciliazione della "spaccatura tra lo spazio pieno e la sfera del segreto"<sup>83</sup> e la riunificazione delle sfere operata dallo scioglimento della legge pietrificata e dalla distensione dell'"essere reso problematico dalla tensione"<sup>84</sup>.

Se infatti nel frammento Benjamin si richiama al terzo principio della dinamica, anche Kracauer fa ricorso alla fisica – nello specifico, al "‘principio di complementarità’ della fisica quantistica"<sup>85</sup> – per restituire l'idea della paradossale coeffettualità di temporale e atemporale, condizionato e incondizionato, profano e messianico. "Ciò che è atemporale non può essere spogliato dei segni della temporalità, come d'altra parte ciò che è temporale non può inghiottire completamente ciò che è atemporale"<sup>86</sup>.

Come ha acutamente osservato Gilloch, "invece della distruzione, del sabotaggio e della rovina benjaminiani, Kracauer guarda alla rivelazione dei fenomeni e al ripristino delle facoltà umane"<sup>87</sup>: ciò è del tutto vero, Benjamin pone infatti l'accento sull'*Ende*, insistendo sull'arresto dell'accadere ad opera del Messia; tuttavia, egli non esclude affatto l'idea che questo *completi* (compia) il tempo storico. Piuttosto, si tratta qui di una vera e propria *coeffettualità* di profano e messianico: l'ordine profano tende alla felicità (che è legata alla rammemorazione), rivelando così la propria natura messianica, e infatti la stessa natura è messianica.

Benjamin affermava infatti che "gli elementi dello stato finale [ovvero messianici, *NdA*] non sono tendenze informate dal progresso, né sono chiaramente visibili; sono, al contrario, opere, creazioni e pensieri sommamente minacciati, malfamati e derisi, che

<sup>82</sup> Ivi, p. 110.

<sup>83</sup> Ivi, p. 117.

<sup>84</sup> Ivi, p. 111.

<sup>85</sup> Id., *Prima delle cose ultime*, cit., p. 159.

<sup>86</sup> Ivi, p. 159.

<sup>87</sup> G. Gilloch, *op. cit.*, p. 198.

giacciono nel grembo profondo di ogni presente”<sup>88</sup>. Kracauer, a ben vedere, non si è dedicato che alla ricerca e all’analisi di tali opere, creazioni e pensieri per rintracciarvi interstizi messianici, così come emerge da uno scambio epistolare del 1926 con Ernst Bloch, nel quale esprimeva a quest’ultimo la volontà di “incontrare la teologia nel profano” mostrando “i fori e le crepe in cui è sprofondata la verità”<sup>89</sup> e di esplorare “cantine e mansarde ancora disabitate”<sup>90</sup> dal pensiero.

Del resto, il significato di un’opera, di un testo, e dunque anche della storia, insegna Benjamin, non è mai qualcosa di fisso e immutabile, né storicamente situato; esso, piuttosto, va inteso come un costruito contingente e temporaneo, puntualmente plagiato dalla nostra percezione e dalla nostra riflessione. In sintonia con la concezione surrealista di mortificazione dell’opera d’arte, infatti, egli ritiene che anche il contenuto di verità di un evento storico, così come quello di un’opera, possa pienamente dispiegarsi solo all’ultimo sguardo, nell’istante che precede il suo definitivo annichilimento, e nella sua vita postuma: “l’immortalità esiste solo nella morte. E il tempo si leva alla fine dei tempi”<sup>91</sup>. Pertanto, “la storia ha il compito di dare la sua forma pura e assoluta allo stato immanente della perfezione, di renderlo visibile e sovrano nel presente”<sup>92</sup>. La riconquista della coscienza della caducità, del dolore e del male, ottenuta per mezzo di uno sguardo deformante sulla realtà, e il conseguente ripristino della tensione tra l’alto e il basso, tra la “sfera della distensione”<sup>93</sup> e l’“Incognito dell’Alto”<sup>94</sup>, aprono dunque la strada all’irruzione di una redenzione profana; quando finalmente “redenti vediamo risolversi il gioco”<sup>95</sup>.

Si tratta allora, afferma Kracauer, di “comprendere le individualità storicamente fissate nella loro necessità extra-storica”<sup>96</sup>. Lo

<sup>88</sup> W. Benjamin, *La vita degli studenti* (1915), tr. it. A. Marietti Solmi, in Id., *Opere complete*, I, cit., p. 250.

<sup>89</sup> E. Bloch, *Briefe*, cit., p. 273.

<sup>90</sup> Ivi, p. 274.

<sup>91</sup> W. Benjamin, *Metafisica della gioventù*, cit., p. 205.

<sup>92</sup> W. Benjamin, *La vita degli studenti*, cit., p. 250.

<sup>93</sup> S. Kracauer, *Sociologia come scienza*, cit., p. 72.

<sup>94</sup> Ivi, p. 187.

<sup>95</sup> W. Benjamin, *Metafisica della gioventù*, cit., p. 205.

<sup>96</sup> S. Kracauer, *Sociologia come scienza*, cit., p. 85.

scopo che egli assegna alla propria opera, già a partire dal giovanile *Soziologie als Wissenschaft*, è quello di "preparare quel mutamento che [...] conduca nuovamente un'umanità bandita alle antiche e pur nuove regioni di una realtà pregna di Dio"<sup>97</sup>. Kracauer è infatti del tutto persuaso che "tutte le difficoltà che si contrappongono tenacemente" alla realizzazione dell'utopia e all'emancipazione dell'uomo "possono essere derivate dal fatto stupido e brutale dell'eterno rilassamento dello spirito, del suo eterno e progressivo affondare nella materia calcolabile"<sup>98</sup>.

Egli desiderava cioè suscitare quella corrente dell'anima "che comincia a muoversi nel riflesso dell'avvenimento sconvolgente"<sup>99</sup>. Da un lato, l'idea di un moto dell'anima generato dall'*avvenimento sconvolgente* rivela suggestive affinità con la concezione benjaminiana di "reazione a una costellazione di pericoli"<sup>100</sup> e con l'idea che la "diretta intensità messianica del cuore"<sup>101</sup>, nel singolo uomo interiore, scaturisca e si nutra dall'esperienza del dolore e del tragico – Kracauer la definisce "forza di tensione" o "intensità" dello spirito<sup>102</sup>. Dall'altro, essa conferma l'idea di una visione riflessa e indiretta quale unico strumento di coglierne la realtà senza venirne con ciò pietrificati, tropo che accompagnerà Kracauer per tutta la sua vita intellettuale e che troverà la sua massima esposizione nel celebre *Film: ritorno alla realtà fisica* (*Theory of Film: The Redemption of Physical Reality*, 1960).

<sup>97</sup> Ivi, p. 5.

<sup>98</sup> Ivi, p. 71.

<sup>99</sup> Id., *Sociologia del romanzo poliziesco*, cit., p. 207.

<sup>100</sup> W. Benjamin, *Appendice a Sul concetto di storia*, cit., p. 506.

<sup>101</sup> Id., *Frammento teologico-politico*, cit., p. 512.

<sup>102</sup> S. Kracauer, *Sociologia come scienza*, cit., p. 71.





## CONCLUSIONE

### “Il mondo che sfugge” e lo scudo di Perseo

Se vogliamo liberarci dall'astrattezza dominante, dobbiamo in primo luogo concentrarci su questa dimensione materiale che la scienza è riuscita ad estrarre dal resto del mondo. Perché le astrazioni scientifiche e tecnologiche condizionano gli spiriti in modo efficacissimo; e ci riportano tutti a fenomeni fisici, allontanandoci però al tempo stesso dalle loro qualità. Ecco perché è così urgente afferrare nella loro concretezza proprio questi fenomeni dati e non dati.<sup>1</sup>

La minuziosa analisi del cinema che Kracauer sviluppa compiutamente in *Theory of Film* prende le mosse dalla medesima convinzione che lo ha sempre accompagnato nel corso della propria attività intellettuale: “ci sono realtà o dimensioni di realtà diverse, e la nostra situazione è tale che non tutti questi mondi sono per noi ugualmente disponibili”<sup>2</sup>. L'intento che anima questo lavoro, pertanto, non solo è fedele ai motivi sinora analizzati, ma li sviluppa ulteriormente: l'oggetto proprio dell'arte cinematografica, secondo Kracauer, è infatti il *mondo della vita quotidiana*, che egli definisce come la “matrice di tutti gli altri modi di realtà”<sup>3</sup>. Qui, la *superficie* (*Oberfläche*) diviene *schermo* (*Fläche*), quale “piano di configurazioni preliminari che richiede di essere interpretato e indagato”<sup>4</sup>. Muovendosi tra le periferie dell'alta cultura, nella sua instancabile

<sup>1</sup> S. Kracauer, *Film*, cit., p. 427.

<sup>2</sup> Ivi, p. 427.

<sup>3</sup> Ivi, p. 434.

<sup>4</sup> M. B. Hansen, *Cinema & Experience. Le teorie di Kracauer, Benjamin e Adorno*, tr. it. N. Cagnone, Johan & Levi, Milano 2013, p. 51.



analisi degli scarti della modernità, il cinema consente infatti di eradicare la patologia dell'astrazione e riscattare il mondo materiale rendendolo visibile: “conoscendo un oggetto, non soltanto ampliamo la nostra conoscenza delle sue diverse qualità, ma, per così dire, lo incorporiamo in noi in modo da poterne afferrare dall'interno l'essere e la dinamica: una specie di trasfusione del sangue”<sup>5</sup>.

*Theory of Film* è pertanto molto di più di un libro sul cinema; se spazzolato *contropelo*, leggendo tra le sue righe tutto ciò che esula o trascende l'argomento specifico del volume (anche in questo caso, la generalizzazione di un titolo non può includere né restituire la molteplicità delle particolarità che dovrebbe rappresentare), ne emerge che anche il cinema costituisce per Kracauer uno specchio attraverso il quale osservare e insieme disvelare lo spazio intermedio. Ed è precisamente quello spazio interstiziale che normalmente sfugge alla nostra percezione che il cinema ci consente di penetrare e ammirare *per la prima volta*.

Il cinema ci permette di vedere quello che non vedevamo, o forse addirittura non potevamo vedere, prima del suo avvento. Validamente ci aiuta a scoprire il mondo materiale con le sue corrispondenze psicofisiche. Riscattiamo letteralmente questo mondo dal suo stato di sonno, di virtuale non-esistenza, sforzandoci di farne l'esperienza attraverso la macchina da presa.<sup>6</sup>

Quanto valeva per l'analisi del romanzo poliziesco, vale infatti anche per l'arte cinematografica: l'applicazione di una deformazione consente non solo di pervenire a prospettive inedite – a quei “fenomeni che sfuggono alla coscienza”<sup>7</sup> –, ma anche di porre sotto la lente la stessa deformazione: “il rimedio all'astrattezza, che colpisce gli spiriti sotto l'influenza della scienza è l'esperienza [...] delle cose nella loro concretezza”<sup>8</sup>. Kracauer, non a caso, accosta lo schermo cinematografico al “lucido scudo”<sup>9</sup> forgiato da Atena e imbracciato da Perseo nella sua lotta contro Medusa: attraverso di esso, è possibile vedere “riflesse cose che ci trasformerebbero

<sup>5</sup> S. Kracauer, *Film*, cit., p. 426.

<sup>6</sup> Ivi, p. 429.

<sup>7</sup> Ivi, p. 123.

<sup>8</sup> Ivi, p. 427.

<sup>9</sup> Ivi, p. 435.



in pietra se mai le incontrassimo nella vita reale”<sup>10</sup>. Per mezzo di questo sguardo riflesso e indiretto, infatti, “si rivela la realtà [...] perché si penetra, lacerandolo, nel tessuto delle convenzioni”<sup>11</sup>.

Come scriveva Italo Calvino, infatti, è nel “rifiuto della visione diretta che sta la forza di Perseo, ma non un rifiuto della realtà del mondo di mostri in cui gli è toccato vivere, una realtà che egli porta con sé, che assume come proprio fardello”<sup>12</sup>. Kracauer affida infatti al mezzo cinematografico il compito di padroneggiare e disvelare la realtà – mantenendola tuttavia celata, così come Perseo teneva nascosta la temibile testa di Medusa nella sua cesta. Come l’eroe, egli “spinge il suo sguardo su ciò che può rivelarglisi solo in una visione indiretta, in un’immagine catturata nello specchio”<sup>13</sup>. Così, attraverso la macchina da presa, “la pesantezza della pietra può essere rovesciata nel suo contrario”<sup>14</sup> e dal sangue di Medusa può generarsi Pegaso. Beninteso, Perseo non si limita all’osservazione del proprio nemico, ma ingaggia uno scontro con esso: “le immagini sullo scudo o sullo schermo sono mezzi rivolti a un fine: debbono permettere – o, per estensione, indurre – lo spettatore a decapitare l’orrenda cosa che viene rispecchiata”<sup>15</sup>.

Il cinema, quale “conclusione estrema della fotografia”<sup>16</sup>, appare come l’unico mezzo espressivo in grado di cogliere, catturare e così eternare il transitorio, il fluire della vita, la caducità inscritta in ogni attimo e in ogni fenomeno (la benjaminiana “eternità di un tramonto”<sup>17</sup>). Al cospetto di un “universo inesauribile la cui interezza sfugge perpetuamente”<sup>18</sup>, il cinema cattura, disvela e redime “la vita nei suoi aspetti più effimeri”<sup>19</sup>. La macchina da presa è infatti capace di cogliere e immortalare le “impressioni fuggevoli”<sup>20</sup> (ciò che, come la vera immagine del ricordo

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> Ivi, p. 438.

<sup>12</sup> I. Calvino, *op. cit.*, p. 9.

<sup>13</sup> Ivi, p. 8.

<sup>14</sup> Ivi, p. 9.

<sup>15</sup> S. Kracauer, *Film*, cit., p. 435.

<sup>16</sup> Ivi, p. 115.

<sup>17</sup> W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, cit., p. 512.

<sup>18</sup> S. Kracauer, *Film*, cit., p. 75.

<sup>19</sup> Ivi, p. 47.

<sup>20</sup> Ivi, p. 117.

in Benjamin, “guizza via”<sup>21</sup>), le quali sono “evanescenti come elementi di un sogno”<sup>22</sup>. È in tal senso che Kracauer si riferisce alla *redenzione della realtà fisica*. Questa specifica “capacità del cinema”, scriveva infatti Gabriel Marcel, “appare letteralmente redentrice: salvatrice”<sup>23</sup>. Come osserva Gilloch, d’altra parte, Kracauer considera la fotografia come

l’equivalente visivo di un particolare modo di concettualizzare ciò che è stato: lo ‘storicismo’, quella forma di indagine storica che pretende, seguendo i precetti di Leopold von Ranke, di (ri)presentare il passato ‘così com’era’, con un’assoluta fedeltà a tutto e un’enfasi su niente, come un inventario del tutto fedele e un inventario assolutamente banale del ‘lì e allora’. Allo stesso modo, nell’immagine fotografica, è tutto lì così com’era.<sup>24</sup>

Liberato dalla gabbia storicistica, il cinema può invece giungere a risultati inaspettati e sempre nuovi – mantenendo tuttavia il valore redentivo della fotografia, quale forma attiva di melancolia che salva brandelli di senso dalla dissoluzione e dall’oblio, rivelando così il loro carattere salvifico. Le *immagini della memoria*, in Kracauer, assurgono infatti a vere e proprie forme di “esistenza incapsulata”<sup>25</sup>: l’intera vita di un individuo – e dunque anche quella dell’umanità – è contenuta e serbata nella sua “ultima immagine”<sup>26</sup>. Attraverso la tecnica del montaggio, mutuata dall’ingegneria cinematografica, il critico-storico può dunque “riunificare [...] gli elementi del ‘troppo presto’ e del ‘troppo tardi’, del primo inizio e dell’ultima disgregazione”<sup>27</sup>. Qui, “il grande differisce dal piccolo in quanto lo si può esaurire combinando immagini prese da distanze diverse”<sup>28</sup>. La velocizzazione e la moviola aprono infatti a nuove prospettive e disvelano ciò che non può essere colto

<sup>21</sup> W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 485.

<sup>22</sup> S. Kracauer, *Film*, cit., p. 117.

<sup>23</sup> Cit. in G. Aristarco, *Introduzione*, in S. Kracauer, *Film*, cit., p. 33.

<sup>24</sup> G. Gilloch, *op. cit.*, p. 36.

<sup>25</sup> Ivi, p. 37.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 881.

<sup>28</sup> S. Kracauer, *Film*, cit., p. 116.

nella temporalità mondana, garantendo l'accesso a "realtà d'altra dimensione"<sup>29</sup>, "lacune della mente"<sup>30</sup> e "fenomeni semiastratti"<sup>31</sup>.

Così come Benjamin affermava che il *metodo* del proprio lavoro sui *Passages* fosse quello del *montaggio*, dichiarando di voler concentrare la propria attenzione a "stracci e rifiuti, [...] non per farne l'inventario, bensì per rendere loro giustizia nell'unico modo possibile: usandoli"<sup>32</sup>, il cinema disaminato da Kracauer non solo non trascura e non disdegna scorie e rifiuti, controcanonico scabroso dell'esistenza, ma al contrario "si sente attratto dalle cose che preferiamo in genere ignorare proprio perché tutti tendono a ignorarle"<sup>33</sup>. Dagli scarti *non addomesticabili*, ossia da tutte quelle latenze di senso che resistono ai nostri reiterati tentativi di rimozione e che rispediscono al mittente la propria condizione di marginalità, può levarsi un grido di riscossa: "in questo universo di cose abbandonate, perdute, [è] insita la possibilità dell'oltrepassamento e della salvezza dialettica"<sup>34</sup>. Operare sui dettagli, sulle realtà marginali e residuali, sugli interstizi e le breccie appena visibili, allo scopo di salvarli dalla dissoluzione e dalla caducità, dunque, è l'unica possibilità praticabile in un mondo in frantumi; da questi frammenti e rovine – dalla "ricerca dello scarto assoluto"<sup>35</sup> –, infatti, può scaturire non solo una contestazione dell'esistente, ma un vero e proprio squarcio di utopia, capace di infrangere il nesso allegorico tra l'accadere storico e il mito: "nella debole forza assegnata alla sua trasmissività, la memoria può riaprire il senso del volo" dell'angelo della storia<sup>36</sup>.

Nel suo saggio, Kracauer individua dunque nell'arte cinematografica quella stessa "passione per gli stracci vecchi"<sup>37</sup> che Benjamin gli aveva attribuito trent'anni prima, con l'immagine del cen-

<sup>29</sup> Ivi, p. 118.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Ivi, p. 119.

<sup>32</sup> W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 514.

<sup>33</sup> S. Kracauer, *Film*, cit., p. 119.

<sup>34</sup> W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, cit., p. 219.

<sup>35</sup> M. Abensour, *L'utopie socialiste: une nouvelle alliance de la politique et de la religion*, in "Le Temps de la réflexion", n. 2, Gallimard, Paris 1981, pp. 64-65.

<sup>36</sup> F. Desideri, *Le ali dell'angelo. Benjamin/Kiefer - Kiefer/Benjamin: contrappunti della memoria*, in "Rivista di Estetica", 61, 2016, p. 46.

<sup>37</sup> S. Kracauer, *Film*, cit., p. 120.

*ciaiolo*, in *Un isolato si fa notare*<sup>38</sup>. Egli assegna infatti al cinema un vero e proprio “carattere materialistico”<sup>39</sup>, non solo perché “parte dal basso per arrivare all’alto”<sup>40</sup>, ma anche perché, come la storiografia materialista descritta decenni prima in *Sociologia come scienza*, smaschera e mina l’apparante armonia, reintroduce il conflitto e la contraddizione nella società addomesticata e pacificata e non respinge le istanze sociologiche, ma le condensa e rielabora secondo un procedimento *non-idealistic* – ciò che costituisce la maggiore differenza tra il cinema e le arti tradizionali. Non a caso Gilloch sostiene che, “in quanto medium per eccellenza per la rappresentazione del passato, il film è storio-grafico”<sup>41</sup>.

Divergendo profondamente dall’amico Adorno, Kracauer era infatti persuaso che il portato di cinema e televisione andasse ben oltre la loro ovvia strumentalizzazione da parte del potere e delle classi dominanti: pur avendo assoluta contezza dei meccanismi della propaganda – da lui magistralmente analizzati e messi a nudo in *Propaganda and the Nazi War Film* (1942), *From Caligari to Hitler. A Psychological History of the German Film* (1947) e *Totalitäre Propaganda* (apparso postumo nel 2013) –, Kracauer non fu mai così ingenuo da ritenere che la possibile funzione strumentale e propagandistica del mezzo potesse esaurirne le potenzialità e pervertirne incontrovertibilmente i fini.

Come osserva Gilloch, infatti,

il mezzo cinematografico, in quanto redentore della realtà, ha un duplice scopo mnemonico: da un lato, attestare il recente passato come catastrofe; dall’altro, restituire il nostro apprezzamento del mondo delle cose come “habitat” per la nostra attuale assenza di rifugio. Questa duplice rappresentazione è allo stesso tempo un guardare indietro e un guardare avanti, un’archeologia e un’anticipazione.<sup>42</sup>

Quanto vale per le altre produzioni culturali e per i fenomeni superficiali della società, vale evidentemente anche per l’arte e l’immaginario cinematografico: questi sono il risultato dell’incontro,

<sup>38</sup> Vedi supra.

<sup>39</sup> Ivi, p. 439.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> G. Gilloch, *op. cit.*, p. 203.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

della lotta e del compromesso tra istanze, pulsioni e forze sociali opposte e contrastanti. Tale intuizione, ancora una volta, incontrò il favore e l'entusiasmo di Benjamin, che affida a una lettera – inviata da Parigi il 13 aprile 1927 – il proprio commento alla pubblicazione di *Film und Gesellschaft*, ultima puntata di *Die kleinen Ladenmädchen gehen ins Kino* (*Le piccole commesse vanno al cinema*), apparsa sulla *Frankfurter Zeitung* poche settimane prima:

per tutto il tempo, non ho fatto altro che gioire per la Sua formulazione e stupirmi per il luogo in cui è apparsa [...]. Di diritto, questa serie di articoli avrebbe dovuto procurarLe la sezione cinematografica della Rote Fahne (a cui probabilmente ora Lei non dà molta importanza). Davvero nessuno si è reso conto dello scompiglio che l'affermazione che non esistono opere d'arte senza tempo e senza classe sta provocando nella *Frankfurter Zeitung*, o meglio nel sistema dei giornali borghesi in generale? In ogni caso, l'interazione dell'immaginario tra le classi dominanti e quelle dominate, così come è organizzata dall'industria cinematografica e come Lei lo rappresenta, non è solo un'esposizione politica ma una scoperta sociologica.<sup>43</sup>

In fondo, quella di Kracauer – come quella che Calvino attribuiva a Eugenio Montale – è una “professione di fede nella persistenza di ciò che più sembra destinato a perire, e nei valori morali investiti nelle tracce più tenui”<sup>44</sup>; anche al cospetto della più “buia catastrofe”, egli è in grado di individuare e seguire quelle “minime tracce luminose”<sup>45</sup>. Kracauer elabora infatti una forma di *puntinismo* – in parte accostabile alla monadologia di Benjamin –: le linee che collegano i diversi punti dislocati nel tempo e nello spazio sono solo virtuali; lo spazio tra di loro non dà luogo a un'immagine coerente, ma tutti i punti si incontrano nello spazio intermedio della superficie – che è lo spazio della vita e della storia – senza che tra essi si diano catene causali necessarie e onnicomprehensive: “disintegrate si ora l'ideologia, gli oggetti materiali sono spogliati dai veli e dagli indumenti che li ricoprivano e possiamo quindi apprezzarli nella loro realtà”<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> W. Benjamin, *Briefe an Siegfried Kracauer*, cit., p. 41.

<sup>44</sup> I. Calvino, *op. cit.*, p. 11.

<sup>45</sup> Ivi, p. 10.

<sup>46</sup> Id., *Film*, cit., p. 429.

Se, come afferma Despoix, “l’estetizzazione della vita quotidiana nell’ornamento di massa’ si manifesta come il sintomo mitico di una tecnica la cui funzionalità resta utopica, come la parte misconosciuta di natura che ancora dimora nella ragione economica moderna”<sup>47</sup>, il cinema può non solo disvelare, ma anche riscattare quei valori che non possono più trovare spazio nella configurazione storico-sociale emergente, quali si celano dietro ai fenomeni superficiali non-intenzionali che esso è in grado di scardinare dal corso dell’accadere.

Le nostre bettole e le vie delle nostre metropoli, i nostri uffici e le nostre camere ammobiliate, le nostre stazioni e le nostre fabbriche sembravano rinchiuderci irrimediabilmente. Poi è venuto il cinema e con la dinamite dei decimi di secondo ha fatto saltare questo mondo simile a un carcere; così noi siamo ormai in grado di intraprendere tranquillamente avventurosi viaggi in mezzo alle sue sparse rovine.<sup>48</sup>

Se Benjamin, come ricorda Gilloch, considera il cinema come un “mezzo di illuminazione profana e un’arma di critica politica esplosiva”<sup>49</sup>, capace di far “esplodere il mondo dei sogni”<sup>50</sup> e riscattare le cause perdute che in esso trovano rifugio – giacché “tutto quello che si è dimenticato grida aiuto nel sogno”<sup>51</sup> –, Kracauer sostiene che grazie ad esso potremmo finalmente liberarci dall’astrattezza dominante – la quale neutralizza, insieme con la tensione umana verso la trascendenza e l’*eschaton*, la stessa coscienza del male, del tragico e della caducità – e seppure ciò non dovesse suscitare stravolgimenti rivoluzionari, come sperava Benjamin, “avremo se non altro la possibilità di trovare qualcosa che non abbiamo cercato [...]: il mondo che ci appartiene”<sup>52</sup>.

<sup>47</sup> S. Kracauer, *Le Voyage et la Danse*, cit., p. 11.

<sup>48</sup> W. Benjamin, *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica [prima stesura]* (1936), tr. it. E. Filippini e H. Riediger, in Id., *Opere complete VI. Scritti 1934-1937*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2004, p. 295.

<sup>49</sup> G. Gilloch, *op. cit.*, p. 197.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> E. Canetti, *La provincia dell’uomo*, cit., p. 287.

<sup>52</sup> S. Kracauer, *Film*, cit., p. 425.

## BIBLIOGRAFIA

- Abensour, M., *L'utopie socialiste: une nouvelle alliance de la politique et de la religion*, "Le Temps de la réflexion", n. 2, Gallimard, Paris 1981, pp. 64-65.
- Agamben, G., *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.
- Agard, O., *La légitimité des "avant-dernière choses"*. *La discussion Blumenberg/Kracauer sur la Modernité*, "Archives de Philosophie", 2004/2, tome 67, pp. 227-228.
- Anders, G., *Kafka pro e contro. I documenti del processo (1934-1951)*, tr. it. P. Gnani e S. Dalena, Quodlibet, Macerata 2006.
- Id., *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), tr. it. M. A. Mori, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Arendt, H., *Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle*, in Ead., *Il futuro alle spalle*, tr. it. V. Bazzicalupo, il Mulino, Bologna 1995.
- Aristotele, *Della memoria e della reminiscenza*, Carabba, Lanciano 1938.
- Barnouw, D., *Critical Realism: History, Photography, and the Work of Siegfried Kracauer*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1994.
- Bauman, Z., *Vite di scarto* (2003), tr. it. M. Astrologo, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Benjamin, W., *Metafisica della gioventù* (1914), tr. it. A. Marietti Solmi, in Id., *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2008.
- Id., *La vita degli studenti* (1915), tr. it. A. Marietti Solmi, in Id., *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2008.
- Id., *Appendice a L'arcobaleno* (1915), tr. it. D. Pinto, in Id., *Opere complete II. Scritti 1923-1927*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2001.
- Id., *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* (1916), in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995.
- Id., *Il concetto di critica nel Romanticismo tedesco* (1919), tr. it. C. Colaiacomo in Id., *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2008.

- Id., *Frammento teologico-politico* (1921), tr. it. G. Agamben, in Id., *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2008.
- Id., *Capitalismo come religione* (1921), a cura di C. Salzani, il melangolo, Genova 2013.
- Id., *Per la critica della violenza* (1921), tr. it. R. Solmi, in Id., *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2008.
- Id., *Il compito del traduttore* (1921), in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995.
- Id., *Le affinità elettive* (1922), in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995.
- Id., *Il dramma barocco tedesco* (1925), tr. it. F. Cuniberto, in Id., *Opere complete II. Scritti 1923-1927*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2001.
- Id., *Siegfried Kracauer, Gli impiegati* (1930), tr. it. A. Marietti Solmi, in Id., *Opere complete IV. Scritti 1930-1931*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2002.
- Id., *Un isolato si fa notare. A proposito degli Impiegati di S. Kracauer* (1930), tr. it. A. Marietti Solmi, in Id., *Opere complete IV. Scritti 1930-1931*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2002.
- Id., *Cronaca berlinese* (1932), tr. it. E. Boccagni, in Id., *Opere complete V. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino 2003.
- Id., *Scavare e ricordare* (1932), tr. it. G. Schiavoni, in Id., *Opere complete V. Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino 2003.
- Id., *Franz Kafka* (1934), tr. it. R. Solmi, in Id., *Opere complete VI. Scritti 1934-1937*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2004.
- Id., *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov* (1936), in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995.
- Id., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica [prima stesura]* (1936), tr. it. E. Filippini e H. Riediger, in Id., *Opere complete VI. Scritti 1934-1937*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2004.
- Id., *Infanzia berlinese intorno al millenovecento [ultima redazione]* (1938), a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2001.
- Id., *Sul concetto di storia* (1940), tr. it. G. Bonola e M. Ranchetti, in Id., *Opere complete VII. Scritti 1938-40*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni, con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino 2006.



- Id., *Appendice a Sul concetto di storia* (1940), tr. it. G. Bonola e M. Ranchetti, in Id., *Opere complete VII. Scritti 1938-40*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni, con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino 2006.
- Id., *Opere complete VIII. Frammenti e Paralipomena*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2014.
- Id., *I «passages di Parigi»*, tr. it. R. Solmi, A. Moscati, M. D. Carolis, G. Russo, G. Carchia e F. Porzio, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2010.
- Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1995.
- Id., *Briefe an Siegfried Kracauer. Mir vier Briefen von Siegfried Kracauer an Walter Benjamin. Herausgegeben vom Theodor W. Adorno Archiv*, Redaktion R. Tiedemann und H. Lonitz, Suhrkamp Verlag, Marbach am Neckar 1987.
- Benjamin, W., Scholem, G., *Archivio e camera oscura. Carteggio 1932-1940*, Adelphi, Milano 2019.
- Benjamin, W.; Bloch, E., *Ricordare il futuro. Scritti sull'Eingedenken*, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- Bilancioni, G., *Aby Warburg e Walter Benjamin. Il metodo della memoria*, in "Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico", anno II, n. 2, 2010, pp. 65-71.
- Bloch, E., *Briefe, 1908-1975*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1985.
- Bodei, R., "Le manifestazioni della superficie": *filosofia delle forme sociali in Siegfried Kracauer*, in S. Kracauer, *La massa come ornamento*, tr. it. M. G. A. Pappalardo e F. Maione, Prismi, Napoli 1982.
- Id., *La costruzione dei sogni*, in S. Kracauer, *La fabbrica del disimpegno*, a cura di C. Groff, L'ancora del mediterraneo, Napoli 2002.
- Booth, W. J., *The Work of Memory: Time, Identity, and Justice*, in "Social Research", vol. 75, No. 1, *Collective Memory and Collective Identity*, spring 2008.
- Bruzzone, A., *Siegfried Kracauer e il suo tempo (1903-1925). Il confronto con Marx, Simmel, Lukács, Bloch, Adorno, alle origini del pensiero critico*, Mimesis, Milano-Udine 2020.
- Bultmann, R., *Storia ed escatologia* (1958), tr. it. A. Rizzi, Queriniana, Brescia 1989.
- Calvino, I., *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, a cura di L. Baranelli, Mondadori, Milano 1993.
- Canetti, E., *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti 1942-1972*, tr. it. F. Jesi, in Id., *Appunti. 1942-1993*, Adelphi, Milano 2021.
- Cirlot, V., *Zwischenraum/Denkraum. Oscillazioni terminologiche nelle Introduzioni all'Atlante di Aby Warburg (1929) e Ernst Gombrich (1937)*, "La Rivista di Engramma" n. 151, novembre-dicembre 2017, pp. 121-146.

- Cuozzo, G., *L'angelo della melancholia. Utopia e filosofia del residuale in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2009.
- Id., *Filosofia delle cose ultime. Da Walter Benjamin a Wall-E*, Moretti e Vitali, Bergamo 2013.
- Id., *Utopie e realtà. Tra desiderio dell'altrove, ecosofia e critica del presente*, Moretti e Vitali, Bergamo 2015.
- Desideri, F., *Le ali dell'angelo. Benjamin/Kiefer - Kiefer/Benjamin: contrappunti della memoria*, in "Rivista di Estetica", 61, 2016, pp. 33-48.
- Frisby, D., *Fragments of modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Routledge, New York 2013.
- Ghelardi, M., (a cura di), *Aby Warburg, Mnemosyne. Einleitung. Introduzione al Bilderatlas (1929)*, "La Rivista di Engramma" n. 138, settembre/ottobre 2016, pp. 13-31.
- Gilloch, G., *Siegfried Kracauer. Our Companion in Misfortune*, Polity Press, Cambridge-Malden 2015.
- Greene, B., *La realtà nascosta. Universi paralleli e leggi profonde del cosmo* (2011), tr. it. S. Frediani, Einaudi, Torino 2012.
- Guerra, G., Tagliacozzo, T., a cura di, *Felicità e tramonto. Sul Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019.
- Guglielminetti, E., *Valutazione e novità*, in "Spazio filosofico", n. 13, febbraio 2015, pp. 37-51.
- Hansen, M. B., *Cinema & Experience. Le teorie di Kracauer, Benjamin e Adorno*, tr. it. N. Cagnone, Johan & Levi, Milano 2013.
- Heisenberg, W. K., *Sul contenuto intuitivo della cinematica e della meccanica nella teoria quantistica* (1927), in S. Boffi, a cura di, *Il principio di indeterminazione*, Università degli studi di Pavia, Pavia 1990, pp. 45-74.
- Hoffman, D., *L'illusione della realtà. Come l'evoluzione ci inganna sul mondo che vediamo* (2019), tr. it. F. Pe', Bollati Boringhieri, Torino 2020.
- Koch, G., *Siegfried Kracauer. An introduction*, Princeton University Press, Princeton 2000.
- Kracauer, S., *Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des geistigen Lebens unserer Zeit* (1919), Siegfried Kracauer Nachlass, Deutsche Literaturarchiv, Marbach am Neckar.
- Id., *Georg Simmel* (1920), in Id., *La massa come ornamento* (1963), tr. it. M. G. A. Pappalardo e F. Maione, Prismi, Napoli 1982.
- Id., *Sociologia come scienza* (1922), in *Saggi di sociologia critica* (1971), tr. it. U. Bavay, A. Gargano e C. Serra Borneto, De Donato, Bari 1974.
- Id., *Sociologia del romanzo poliziesco* (1922-25), in Id., *Saggi di sociologia critica* (1971), tr. it. U. Bavay, A. Gargano e C. Serra Borneto, De Donato, Bari 1974.
- Id., *Der verbotene Blick* (1925), in Id., *Schriften. Herausgegeben von Inka Mülder-Bach, Band 5-1. Aufsätze (1915-1926)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990.
- Id., *Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie* (1926), in Id., *Schriften. Herausgegeben von Inka Mülder-Bach, Band 5-1. Aufsätze (1915-1926)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990.

- Id., *Neue Detektivromane* (1927), in Id., *Schriften. Herausgegeben von Inka Mülder-Bach, Band 5-2. Aufsätze (1927-1931)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990.
- Id., *La massa come ornamento* (1927), in Id., *La Massa come ornamento*, tr. it. M. G. A. Pappalardo e F. Maione, Prismi, Napoli 1982.
- Id., *Sugli scritti di Walter Benjamin* (1928), in Id., *La massa come ornamento*, tr. it. M. G. A. Pappalardo e F. Maione, Prismi, Napoli 1982.
- Id., *Ideologie und Utopie* (1929), in Id., *Schriften. Herausgegeben von Inka Mülder-Bach, Band 5-2. Aufsätze (1927-1931)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990.
- Id., *Gli impiegati* (1930), tr. it. A. Solmi, Meltemi, Sesto San Giovanni 2020.
- Id., *Film: ritorno alla realtà fisica* (1960), tr. it. P. Gobetti, il Saggiatore, Milano 1962.
- Id., *Strade a Berlino e altrove* (1964), a cura di D. Pisani, Pendragon, Bologna 2004.
- Id., *Prima delle cose ultime* (1969), tr. it. S. Pennisi, Marietti, Casale Monferrato 1985.
- Id., *Le Voyage et la Danse. Figures de ville et vues de films*, a cura di P. Despoix, tr. fr. Sabine Cornille, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis 1996.
- Id., *La fabbrica del disimpegno*, a cura di C. Groff, L'ancora del mediterraneo, Napoli 2002.
- Id., *Siegfried Kracauer's English Writings. Essays on Film and Popular Culture*, University of California Press, Berkley-Los Angeles 2012.
- Id., *The Past's Threshold. Essays on Photography*, edited by P. Despoix and M. Zinfert, diaphanes, Zurich-Berlin 2014.
- Löwith, K., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (1977), tr. it. F. Tedeschi Negri, il Saggiatore, Milano 2004.
- Löwy, M., *Redenzione e utopia: figure della cultura ebraica mitteleuropea* (1988), tr. it. D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Mack, M., *Literature and theory: Siegfried Kracauer's law, Walter Benjamin's allegory and G. K. Chesterton's The Innocence of Father Brown*, "Orbis Litterarum", vol. 54, issue 6 (1999), pp. 399-423.
- Magris, C., *Kracauer, l'amore per la realtà*, in "L'indice dei libri del mese", anno 2, n. 2, Marzo 1985, p. 17.
- Martin, A., *Last Day Every Day. Figural Thinking from Auerbach and Kracauer to Agamben and Brenez*, Punctum Books, Brooklyn (New York) 2012.
- Montale, E., *La solitudine dell'artista* (1952), in Id., *Le opere. Poesia, prosa, traduzione*, UTET, Torino 1978.
- Mülder, I., *Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913 – 1933*, Metzler, Stuttgart 1985.
- Nuvolati, A. *L'interpretazione dei luoghi. Flânerie come esperienza di vita*, Firenze University Press, Firenze 2013.

- Reclus, E. *Storia di un ruscello*, a cura di M. Schmidt di Friedberg, èlèuthera, Milano 2005.
- Riconda, G., *Una filosofia attraverso la storia della filosofia*, a cura di M. Brignone, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- Romano, A., *Il flâneur all'inferno. Viaggio intorno all'eterno fanciullo*, Moretti&Vitali, Bergamo 1996.
- Roberi, D., *La "natura messianica" come ricapitolazione*, in G. Guerra, T. Tagliacozzo, a cura di, *Felicità e tramonto. Sul Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019.
- Salzani, C., *Politica profana, o dell'attualità di "Capitalismo come religione"*, in W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, a cura di C. Salzani, il Melangolo, Genova 2013.
- Simmel, G., *Le metropoli e la vita dello spirito* (1903), a cura di P. Jedlowsky, Armando Editore, Roma 1995.
- Id., *La moda* (1911), a cura di L. Perucchi, Mondadori, Milano 1998.
- Tagliacozzo, T., *Messianismo e teologia politica in Walter Benjamin*, in D. G. Ilana Bahbout, *Il messianismo ebraico*, La Giuntina, Firenze 2009.
- Taubes, J., *La teologia politica di San Paolo* (1993), tr. it. P. Dal Santo, Adelphi, Milano 1997.
- Tricomi, A., *Fotogrammi dal moderno. Glosse sul cinema e la letteratura*, Rosenberg&Sellier, Torino 2015.
- Winckelmann, J. J., *Osservazioni sull'architettura degli antichi* (1760), tr. it. C. Fea, in Id., *Storia delle arti del disegno presso gli antichi*, Tomo terzo, Stamperia Pagliarini, Roma 1784

## INDICE DEI NOMI

- Abensour, M.; 115n  
Adorno, T. W.; 10; 15; 23n; 31;  
32; 33; 38; 39; 40; 111n; 116  
Agamben, G.; 62n; 102n  
Agard, O.; 58n;  
Allan Poe, E.; 36; 43  
Ananke, dea; 95  
Anatole France (J. F. A. Thibault);  
61  
Anders, G.; 9n; 14; 15; 17n; 41  
Annibale; 80  
Arendt, H.; 9n; 96  
Aristarco, G.; 114  
Aristotele; 85  
Atena, dea; 112  
Auerbach, E.; 102n  
Auster, P.; 26
- Barnouw, D.; 103  
Baudelaire, C.; 26  
Bauman, Z.; 26  
Benjamin, W.; 9; 10; 11; 12; 13;  
14; 15; 16; 17; 20; 21; 22; 23; 24;  
25; 27n; 28; 29n; 30; 31; 32; 33;  
34; 35; 36; 37; 38; 39; 40; 43; 44;  
45; 46; 47; 48; 49; 50; 51; 52; 53;  
54; 55; 56; 57; 58; 59; 60; 61; 64;  
65; 66; 69; 71; 72n; 73; 74; 75;  
77; 78; 79; 80; 81; 82; 84; 86; 87;  
88; 89; 90; 91; 92; 93; 94; 95; 97;  
98; 99; 100; 101n; 102; 103; 104;  
106; 107; 108; 109; 111; 113; 114;  
116; 117; 118  
Bilancioni, G.; 85  
Bloch, E.; 14; 16n; 31n; 33; 76n;  
83n; 101n; 108  
Blumenberg, H.; 17; 57n; 58n  
Bodei, R.; 16; 21; 22; 46  
Boffi, S.; 19  
Booth, W. J.; 95  
Brenez, N.; 102n  
Breysig, K.; 79  
Bruzzone, A.; 31n; 43n  
Buber, M.; 10  
Bultmann, R.; 97; 98n  
Burckhardt, J.; 94
- Calvino, I.; 14n; 87; 113; 117  
Canetti, E.; 81; 93n; 118n  
Cassirer, E. 57n  
Chaplin, C.; 106  
Chesterton, G. K.; 28  
Cirlot, V.; 46n  
Conan Doyle, A.; 36; 37  
Cuozzo, G.; 13n; 14n; 26; 27; 28n;  
31; 52n; 54n; 72n; 73n; 83n; 84n;  
85n; 86; 90n; 92; 95; 96n; 104n  
Cusano, N.; 90
- De Andrè, F.; 41n

- Dehn, G.; 75n  
 DeLillo, D.; 26  
 Desideri, F.; 115n  
 Despoix, P.; 47; 83; 118  
 Dick, P. K.; 26  
 Don Chisciotte; 36  
 Doyle, A. C.; 36; 37n  
  
 Ernst, M.; 23  
  
 Freud, S.; 18; 23  
 Frisby, D.; 20  
  
 Gilloch, G.; 14; 22; 39; 89; 100;  
 107; 114; 116; 118  
 Gombrich, E.; 47n  
 Greene, B.; 40n; 41n; 46n  
 Guerra, G.; 104n  
 Guglielminetti, E.; 37n  
  
 Habermas, J.; 39  
 Hansen, M. B.; 111n  
 Haussmann, G. E., Barone; 50  
 Heinsenber, W. K.; 19  
 Hegel, G. W. F.; 79; 88  
 Hielscher, F.; 75n  
 Hoffman, D.; 40n  
 Holmes, S.; 36  
 Horkheimer, M.; 32; 33; 39  
 Husserl, E.; 63  
  
 Ilana Bahbout, D. G.; 106n  
  
 Jonas, H.; 97  
 Jünger, E.; 75n  
  
 Kafka, F.; 9n; 101n  
 Kant, I.; 63  
 Kelsen, H.; 61n  
  
 Kierkegaard, S.; 55; 58; 72  
 Klee, P.; 17; 23  
 Koch, G.; 21; 44; 45n; 47n; 55n;  
 56n; 59n; 65; 72n  
 Kracauer, S.; 9; 10; 11; 12; 13; 14;  
 15; 16; 17; 18; 19; 20; 21; 22; 23;  
 24; 25; 27n; 28; 29n; 30; 31; 32;  
 33; 34; 35; 36; 37; 38; 39; 40; 42;  
 43; 44; 45; 46; 47; 48; 49; 50; 51;  
 52; 53; 54; 55; 56; 57; 58; 59; 60;  
 61; 62; 63; 64; 65; 66; 68; 71; 72;  
 73; 74; 77; 78; 79; 80; 81; 82; 84;  
 86; 87; 88; 89; 90; 91; 92; 93; 94;  
 95; 97; 98; 99; 100; 101; 103; 104;  
 105; 106; 107; 108; 109; 110; 111;  
 112; 113; 114; 115; 116; 117; 118  
  
 Löwy, M.; 78; 101n  
 Löwith, K.; 80  
 Lukacs, G.; 31n; 37  
  
 Mack, M.; 103  
 Magris, C.; 37n  
 Mann, T.; 51  
 Mannheim, K.; 39; 61n  
 Marcel, G.; 9n; 46; 114  
 Martin, A.; 102  
 Marx, K.; 31n; 37; 79; 88; 99  
 McCarthy, C.; 26  
 Medusa, gorgone; 14; 86; 111;  
 112  
 Messia; 97n; 98; 101n; 105n; 107  
 Montale, E.; 15; 16; 25; 117  
 Morgan, Dexter, personaggio ci-  
 nematografico; 67  
 Mülder, I.; 28; 34; 47; 74  
  
 Napoleone; 80  
 Natorp, P.; 99

- Newton, I.;  
 newtoniani; 105  
 Nuvolati, A.; 29n
- Padre Brown, personaggio letterario; 28  
 Panofsky, E.; 57n  
 Pegaso; 113  
 Perseo; 14; 111; 112; 113  
 Poe, E. A.; 36; 43  
 Poirot, H, personaggio letterario; 67  
 Proust, M.; 48; 66n
- Ranke, L. von; 114  
 Reclus, É.; 96  
 Rethel, A. S.; 33  
 Ricoeur, P.; 17  
 Riconda, G.; 72  
 Roberi, D.; 103  
 Romano, A; 29n
- Salzani, C.; 36; 104n  
 San Paolo; 105
- Sancho Panza, personaggio letterario; 36  
 Schmidt di Friedberg, M.; 98  
 Schmitt, C.; 61n; 75n  
 Scholem; G. 10; 95n; 101n; 103  
 Simmel, G.; 17; 18; 19; 20; 22; 31n; 50  
 Stadler, A.; 99  
 Szondi, P.; 47
- Tagliacozzo, T.; 104n; 105; 106n  
 Taubes, J.; 105  
 Tricomi, A.; 65n
- Vorländer, K., ; 99  
 Vitruvio; 46n; 47n
- Warburg, A.; 22; 46; 57n; 85n  
 Watson, dottor J. H., personaggio letterario; 36  
 Weber, M.; 61n  
 Winckelmann, J. J.; 47





*minimaphilosophica*

Collana diretta da *Gianluca Cuzzo* (Università di Torino)

1. Andrea Poma, *Cadenze. Note filosofiche per la postmodernità*
2. Giuliano Pontara, *Quale pace? Sei saggi su pace e guerra, violenza e nonviolenza, giustizia economica e benessere sociale*
3. Giuseppe Riconda, *Una filosofia attraverso la storia della filosofia. Intervista a cura di Marco Brignone*
4. Vittorio Mathieu, *Trattato di ontologia. Essere e spazio*
5. Haris Papoulias, *Iconoclastia endogena. Una teoria dell'immagine hegeliana*
6. Damiano Roberi, *Leggere Benjamin contropelo. Alla ricerca dell'idea di natura*
7. Luca Bertolino (a cura di), *"Facciamo l'uomo": proposte filosofiche per un umanesimo critico. Studi in onore di Andrea Poma*
8. Erminia Ardissino (a cura di), *Dante: filosofia e poesia della giustizia. Dalla Monarchia alla Commedia*
9. Alessandro Carrieri, *Urban Eden. Giardino Città Utopia*
10. Erminia Ardissino e Gianluca Cuzzo (a cura di), *Dal Paradiso di Dante all'inferno ecologico. Sulla poesia di John Kinsella*
11. Alice Pugliese, Saulius Jurga e Fabio Mazzocchio (a cura di), *L'interno e l'esterno. Studi per Sandro Mancini*

*Finito di stampare  
nel mese di febbraio 2024  
da Puntoweb S.r.l. – Ariccia (RM)*