

I luoghi del soggetto: Aristotele e Benjamin

Valeria Dattilo

Università della Calabria

valeria.dattilo@gmail.com

Abstract

Aristotelian reflection on the distinction between “common places” and “special places” of speech, plays, in our opinion, a fundamental role in the definition of those categories that characterize the forms of contemporary subjectivity. Well, what emerges today in the foreground are precisely the “common places” of which Aristotele speaks. This is what happens, at least implicitly, in the Benjamin’s book: *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*. Benjamin, describing the typical behavior of the human animal in contemporary metropolises shows, in our opinion, a portrait of what Aristotele defines “common places”, precisely *topoi koinoi*.

Keywords: Aristotele, Benjamin, luoghi comuni, forme di vita, entimemi.

Introduzione

L’obiettivo di questa riflessione sarà quello di soffermarsi sulla distinzione aristotelica tra i «luoghi comuni» e i «luoghi speciali» del discorso, prendendo in prestito concetti tratti dalla filosofia del linguaggio al fine di cogliere la corrispondenza tra queste categorie aristoteliche e quelle che contraddistinguono la nostra epoca come la perdita dell’*ethos*, dell’esperienza tradizionale, o la mutevolezza delle forme di vita contemporanee.

È su questo aspetto che vogliamo qui soffermarci, limitandoci ad una analisi in chiave filosofica della distinzione proposta da Aristotele nell’*Ars Rethorica*, tenendo presente, a grandi linee, come l’alternativa aristotelica tra «luoghi comuni» e «luoghi speciali» giochi un ruolo fondamentale nella definizione di quelle categorie che caratterizzano le forme della soggettività contemporanea.

Riteniamo cioè che il concetto di «luoghi comuni», che nell’analisi aristotelica ha la peggio, sia decisivo per comprendere il perpetuo mutamento a cui è esposta la nostra forma di vita e che ha il suo epicentro, il suo luogo originario, nell’avvento della riproducibilità tecnica analizzata da Benjamin, ossia, nell’esperienza della ripetizione.

Ciò che, dunque, ci proporremo sarà quello di capire se con l’avvento della riproducibilità tecnica non riemergano in primo piano proprio quelle categorie che caratterizzano i «luoghi comuni» e che nell’analisi aristotelica avevano avuto un ruolo secondario nella costruzione degli *entimemi* e che oggi, invece, sembrano riprendersi una clamorosa rivincita.

1. I luoghi comuni: una bussola affidabile.

Per comprendere le condizioni in cui versano le forme di vita contemporanee è opportuno riflettere a fondo sui modi utilizzati dai soggetti per orientarsi e per difendersi alla meglio dai pericoli provenienti dal mondo. A questo proposito si farà riferimento ad un concetto aristotelico, un concetto squisitamente linguistico, relativo all’arte della retorica: i «luoghi comuni», in greco i *topoi koinoi*.

Nel secondo capitolo del primo libro della *Retorica*, Aristotele menziona due tipi di «luoghi» del discorso: i «luoghi comuni» e i «luoghi speciali», osservando che i *topoi* retorici sono veri e propri schemi argomentativi, sono la condizione, la prerogativa basilare di ogni discorso che permettono la

costruzione dell'entimema o del sillogismo retorico «e questo, per esprimerci brevemente, è il più importante tra le persuasioni¹» (*Rh* 1355a 5).

È in questa prospettiva che Aristotele utilizza un termine spaziale come *topos* per indicare qualcosa di più originario dello spazio, ossia, per rappresentare le condizioni di possibilità di ogni discorso. Secondo Aristotele, nella categorizzazione dell'eloquio umano, i *topoi* retorici permettono di differenziare i «luoghi comuni» da quelli «speciali»:

«Affermo, infatti, che sono sillogismi dialettici e retorici quelli a proposito dei quali esponiamo i luoghi. Questi sono i luoghi comuni, che concernono argomenti di giustizia, di fisica, di politica e molti argomenti che differiscono per specie, come il luogo del più e del meno. [...]. Invece, sono propri tutti i luoghi che fanno muovere dalle proposizioni concernenti ciascuna specie e ciascun genere²».

Per quanto concerne l'espressione «luoghi comuni» è necessario sgombrare subito il campo da alcuni equivoci. Per prima cosa: con questa espressione Aristotele non intende formule stereotipate o trite convenzioni linguistiche, del tipo “il mattino ha l'oro in bocca”, piuttosto dei discorsi, degli schemi argomentativi, delle nozioni che non riguardano alcun argomento specifico, ma possono, per l'appunto, vertere su qualunque argomento che sia la giustizia, la fisica piuttosto che la politica e via dicendo, purché siano finalizzati a persuadere l'uditorio, nozioni che «è proprio di tutti quanti conoscere». Sono, cioè, «comuni» nel senso di accessibili a tutti, all'oratore come all'ubriaco, e non costituenti il dominio di alcuna scienza, in quanto estendendosi ad ogni argomento, non possono essere conoscenze specifiche e particolari. Aristotele ne distingue tre: il rapporto tra più e meno, l'opposizione dei contrari, la relazione di reciprocità.

Ciò che ci interessa rilevare è che i «luoghi comuni», per il fatto stesso di non riguardare alcuna scienza determinata, come nel significato sopracitato, non concernono un genere determinato di conoscenza. Bisogna, quindi, riportare la riflessione aristotelica sui «luoghi» nella più generale riflessione sul linguaggio per trovare schizzata, parallelamente ad un'analisi dello spazio retorico, un'indagine sugli argomenti, le inferenze, le premesse che caratterizzano il discorso. Distinzione che può essere chiarita mediante una categoria saussuriana: quella di *facoltà*. Consideriamo brevemente, ma con attenzione, ciò che contraddistingue la «facoltà del linguaggio», cioè comune a ciascun parlante, discussa da Ferdinand de Saussure nel *Corso di linguistica generale*:

«Ma che cos'è la lingua? Per noi, essa non si confonde con linguaggio; essa non ne è che una determinata parte, quantunque, è vero, essenziale. Essa è al tempo stesso un prodotto sociale della facoltà del linguaggio ed un insieme di convenzioni necessarie, adottate dal corpo sociale per consentire l'esercizio di questa facoltà negli individui. Preso nella sua totalità, il linguaggio è multiforme ed eteroclitico; a cavallo di parecchi campi, nello stesso tempo fisico, fisiologico, psichico, esso appartiene anche al dominio individuale e al dominio sociale; non si lascia classificare in alcuna categoria di fatti umani, poiché non si sa come enucleare la sua unità. La lingua, al contrario, è in sé una totalità e un principio di classificazione. Dal momento in cui le assegniamo il primo posto tra i fatti di linguaggio, introduciamo un ordine naturale in un insieme che non si presta ad altra classificazione. [...] Occorre uscire dall'atto individuale, che è soltanto l'embrione del linguaggio, e abordare il fatto sociale³».

Definizione che, come si può vedere, mette in relazione le generiche forme logico-linguistiche che sono alla base di ogni discorso – in termini aristotelici, i «luoghi comuni» – con specifici modi di dire e di pensare, cioè i «luoghi speciali». La «facoltà», così come i «luoghi comuni», è ciò che non

¹ La traduzione della *Retorica* alla quale si fa qui riferimento è quella curata da Marcello Zanatta, Torino, 2006.

² *Rhet.* I, 2, 1358a 10.

³ F. De Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari, 1967, (ed. originale 1922), p. 19.

si dà a vedere nei nostri discorsi, che rimane latente, mentre ciò che compare sono proprio i «luoghi speciali». Aristotele, infatti, dopo aver affermato la distinzione fra «luoghi comuni» e «luoghi speciali» del discorso, pone i «luoghi speciali» fra gli schemi argomentativi che permettono la costruzione degli *entimemi*, ossia, di quell'insieme di regole che garantiscono la capacità persuasiva, cioè retorica, degli argomenti che devono a sua volta mantenersi nell'ambito delle «opinioni notevoli» o *endoxa*, quelle convinzioni condivise da una società, ciò che non viene messo in discussione e che Ludwig Wittgenstein in *Della Certezza* definirà l'«alveo del fiume⁴»: «la stragrande maggioranza degli entimemi si enuncia muovendo da questa specie, particolari e proprie, di luoghi, mentre un numero minore muove dai luoghi comuni⁵».

A partire da questo momento, adotteremo la definizione aristotelica di «luoghi comuni» discussa nella *Retorica* per indicare la trasformazione subita da questa categoria oggi, riprendendo esplicitamente gli studi di Walter Benjamin sull'incertezza e l'indecisione tipica dell'abitante della metropoli descritta nella raccolta *Angelus Novus*. Ci sembra, cioè, che dopo l'avvento della riproducibilità tecnica, e quindi dopo Chaplin⁶, dopo la catena di montaggio, si abbia a che fare con la categoria affrontata precedentemente da Aristotele: i «luoghi comuni». Ad acquistare grande risalto oggi ci sembra non siano più i «luoghi speciali» di cui parla Aristotele, ma proprio quei «luoghi comuni» considerati tanto scarni e generici da andar bene per ogni tipo di argomentazioni. Nell'epoca della riproducibilità tecnica si assiste cioè ad un capovolgimento del rapporto tra «luoghi comuni» e «luoghi speciali», riflessione che nel suo insieme dovrebbe rendere ragione del cruciale rapporto tra quelle che sono le strutture basilari del pensiero verbale o proposizionale che non concernono, cioè, nessun argomento specifico ed enunciati, modi di dire e di pensare, che risultano appropriati alla situazione e che riguardano argomenti ben specifici, fungendo da tramite apotropaico per chi, come l'abitante della metropoli, non è mai davvero «a-casa-propria⁷».

2. La metropoli contemporanea: il cuore dei luoghi comuni.

Precisata la distinzione tra «luoghi comuni» e «luoghi speciali» del discorso attraverso la dialettica facoltà-lingua utilizzata da Saussure, si adopererà l'espressione *topoi koinoi*, cioè «luoghi comuni», tratta dall'*Ars Rethorica* di Aristotele, come strategia protettiva utilizzata dai soggetti nei confronti degli *shock* metropolitani causati dal nuovo e dall'imprevisto di cui parla Benjamin, confrontando questa nozione aristotelica con i comportamenti descritti da Baudelaire, Poe, Simmel e altri.

Sembra opportuno, ora, un *excursus* su quelli che sono gli effetti che la grande città ha sui suoi abitanti e di conseguenza sulle loro abitudini in modo da ridiscutere lo stato in cui riversano le forme di vita contemporanee⁸, revocando la priorità dei «luoghi speciali» aristotelici e definendo da capo i luoghi che presidono i soggetti.

⁴ «Faccio una distinzione tra il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume, e lo spostamento di quest'ultimo; anche se, tra le due cose, una distinzione netta non c'è» L. Wittgenstein, *Della Certezza*, Einaudi, 1978, (ed. originale 1969), § 97.

⁵ *Rhet.* I, 2, 1358a 30.

⁶ Gli effetti alienanti della catena di montaggio sono infatti resi famosi dal celeberrimo film di Charlie Chaplin "Tempi moderni". Ciò che determina il ritmo della produzione a catena, condiziona, nel film, il ritmo della ricezione.

⁷ Su questo problema si confronti soprattutto quanto affermato da Martin Heidegger in *Sein und Zeit*, 1927 (trad. it. *Essere e Tempo*, Longanesi, 1971) in relazione alla tematica dell'angoscia: «Nell'angoscia ci si sente "spaesati". Qui trova espressione innanzi tutto la indeterminatezza tipica di ciò dinanzi a cui l'Esserci si sente nell'angoscia: il nulla e l'in-nessun-luogo. Ma sentirsi spaesato significa, nel contempo, non-sentirsi-a-casa-propria» M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, 1971, (ed. originale 1927), § 40.

⁸ Per questa tematica generale sull'analisi delle forme di vita contemporanee si può confrontare il lavoro di Paolo Virno, *Grammatica della moltitudine*, Derive Approdi, 2002, il quale mostra l'importanza ed il ruolo che il termine «moltitudine» gioca all'interno della riflessione filosofica sulla sfera pubblica contemporanea, collegando questo termine a quello di «General Intellect».

Tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento le abitudini, ossia il modo di fare esperienza, di percepire dei soggetti cambia radicalmente con la riproduzione tecnica che raggiunge in quegli anni un livello così alto da modificare profondamente le tradizioni fin a quel punto in uso e rendendo il soggetto un abitante assuefatto agli *shock*, comportamento definito in termini freudiani come uno spavento del tutto sorprendente, impreveduto, distinto dall'angoscia quanto dalla paura⁹:

«I termini “spavento”, “paura” e “angoscia” sono usati a torto come sinonimi; in realtà corrispondono a tre diversi atteggiamenti di fronte al pericolo. L' “angoscia” indica una certa situazione che può essere definita di attesa del pericolo e di preparazione allo stesso pericolo, che può anche essere sconosciuto. La “paura” richiede un determinato oggetto di cui si ha timore; lo “spavento” designa invece lo stato di chi si trova di fronte a un pericolo che non si aspetta, e sottolinea l'elemento della sorpresa»¹⁰.

Lo spavento o lo *shock*, in tedesco *Schreck*, indica dunque lo stato di chi si trova di fronte ad un pericolo che non si aspetta causando, in certi casi, le «nevrosi traumatiche», ossia la rottura della corteccia che ci protegge dagli stimoli ambientali:

«Penso che si possa arrischiare il tentativo di considerare la comune nevrosi traumatica come la conseguenza di una vasta breccia apertasi nella barriera protettiva. Ciò parrebbe restituire nei suoi diritti l'antica e ingenua teoria dello shock. [...]. Noi attribuiamo molta importanza allo spavento. La condizione perché esso si verifichi è che manchi quella preparazione [al pericolo] propria dell'angoscia che implica il sovrainvestimento dei primi sistemi che ricevono lo stimolo¹¹».

In *Angelus Novus*, Benjamin riprende il tema dello *shock* affrontato da Freud nel saggio neuro-filosofico testé citato, individuando proprio nell'esperienza metropolitana contemporanea una caratteristica principale: l'assuefazione, l'abitudine agli *shock*. Per spiegare questo concetto è necessario dunque partire da un saggio contenuto nella raccolta *Angelus Novus*, dal titolo *Di alcuni motivi in Baudelaire*. È proprio in questo saggio che Benjamin postula l'evoluzione degli abitanti delle metropoli. Nel considerare l'esperienza tipica dei soggetti metropolitani Benjamin parte da alcuni testi letterari per mostrare il passaggio di un'epoca in cui gli *shock* erano un'eccezione o riguardavano soltanto le nevrosi traumatiche e gli atteggiamenti ossessivi dei nevrotici ad un'epoca in cui «si affaccia il problema del modo in cui la poesia lirica potrebbe essere fondata su un'esperienza in cui la ricezione degli *chocs* è divenuta la regola¹²» quasi a sancire un cambiamento delle modalità percettive umane; tesi che Benjamin sosterrà facendo riferimento ad un'analisi della folla o della massa della metropoli, intendendo questi due termini come sinonimi spogliati di ogni significato politico, dal momento che possono essere intesi nello stesso significato in cui questi termini venivano utilizzati da Hugo, citato a sua volta da Benjamin: «Folla era per lui, quasi in senso antico, la folla dei clienti, del pubblico¹³».

⁹ La distinzione tra paura e angoscia è ripresa anche da Heidegger in *Essere e Tempo*, 1927, § 40: «Ciò che caratterizza il davanti-a-che dell'angoscia è il fatto che il minaccioso non è in *nessun luogo*. L'angoscia non “sa” che cosa sia ciò davanti-a-cui essa è angoscia. “In nessun luogo” non equivale però a “nulla”, poiché proprio in esso si radicano, per l'in-essere essenzialmente spaziale, la prossimità in generale e l'apertura del mondo in generale. Il minaccioso non può perciò nemmeno avvicinarsi nella prossimità da una determinata direzione; esso “ci” è già ma non è in nessun luogo; esso è così vicino che ci opprime e ci mozza il fiato, ma non è in nessun luogo» Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, 1971, (ed. originale 1927), § 40.

¹⁰ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, Boringhieri, Milano, 1975, (ed. originale 1920), p. 25.

¹¹ *Ivi*, pp. 52-53.

¹² W. Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1962, (ed. originale 1955), p. 96.

¹³ *Ivi*, p. 100.

Il motivo della folla compare già anche in Charles Baudelaire, il quale è stato considerato da Benjamin uno dei primi letterati dell'Ottocento ad aver testimoniato l'atrofizzarsi dell'esperienza tradizionale in una Parigi sempre sovrappopolata anche se in realtà non si trova mai nelle sue opere un esplicito riferimento alla folla o alla massa della metropoli dal momento che, come osserva Benjamin, «la massa è talmente intrinseca in Baudelaire che si cerca invano in lui una descrizione di essa¹⁴». Eppure è possibile rinvenire in poesie come *Il crepuscolo della sera* o *Ad una passante*, la presenza dominante di quella massa senza anima della grande città che testimonia l'esperienza di un mondo che entra in uno stato di rigidità cadaverica, nello stato tipico di un automa, che ha qualcosa di demoniaco come emerge in questo passo de *Il crepuscolo della sera*: «Frattanto, insani demoni nell'aria | si svegliano pesantemente, come uomini d'affari, | e contro imposte e tettoie danno di cozzo volando¹⁵».

Ma è soprattutto ne *L'uomo della folla*¹⁶ di Edgar Allan Poe, in questo racconto tradotto da Baudelaire, ambientato a Londra, che Poe riesce a dare, con incomparabile forza, un nitido ritratto della metropoli moderna, reso evidente dalla descrizione, particolarmente realistica e spietata, del modo in cui la folle si muove, con i suoi movimenti frettolosi e intermittenti, molto simile ad un moto browniano di particelle umane, come si evince dal seguente passo:

«La maggior parte di coloro che passavano aveva un'aria soddisfatta, pratica, e pareva, preoccuparsi unicamente di come farsi strada tra la folla. Con le sopracciglia aggrottate e gli occhi vigili e svelti, non mostravano alcun segno di impazienza se venivano urtati da un altro passante, bensì, riaccomodandosi i vestiti, riprendevano il loro passo deciso. Altri, anch'essi in gran numero, avanzavano inquieti, con volti paonazzi, e parlavano da soli, gesticolando, quasi come se la densa folla che li circondava contribuisse a farli sentire soli. Quando incontravano un ostacolo, interrompevano improvvisamente i loro borbottii, ma raddoppiavano i gesti e, con un sorriso assente e forzato sulle labbra, aspettavano che il flusso riprendesse. Se urtati, si prodigavano in inchini a chiunque li avesse e apparivano sopraffatti dalla confusione¹⁷».

Ritorna, in questo scritto di Poe, l'elemento «demoniaco» e «minaccioso» già presente nel passo sopracitato di Baudelaire. L'analogia tra i due testi non è affatto arbitraria. Già Baudelaire aveva avvertito nella «gente», negli «uomini d'affare», qualcosa di minaccioso, di «barbarico». Va osservato che se da un lato Benjamin collega la minacciosità degli uomini descritta da Poe, al *flâneur* parigino che ha bisogno dei suoi spazi per camminare e far volteggiare l'ombrello mentre si sposta per i *boulevard* francesi e che si fa volentieri dettare il ritmo dei suoi passi da tartarughe al guinzaglio, com'era in voga intorno al 1848 presso le gallerie parigine, l'uomo della folla di Poe non è un *flâneur* ma è in certo qual modo la sua antitesi. I passanti di Poe si esprimono in modo automatico investiti in pieno dalla rivoluzione tecnologica industriale dell'Ottocento. Nel suo *Uomo della folla* Poe ha fissato per prima e una volta per tutte il caso in cui il *flâneur* prende i tratti del licanthropo inquieto che vaga nella selva sociale, cosa che ripete Paul Valéry quando descrive la sindrome tipica dell'abitante delle metropoli:

«L'uomo civilizzato delle grandi metropoli ricade allo stato selvaggio, e cioè in uno stato d'isolamento. Il senso di essere necessariamente in rapporto con gli altri, prima continuamente ridestato dal bisogno, si ottunde a poco a poco nel funzionamento senza attriti del meccanismo sociale. Ogni perfezionamento di questo meccanismo rende inutili determinati atti, determinati modi di sentire¹⁸».

¹⁴ *Ivi*, p. 101.

¹⁵ C. Baudelaire, *I fiori del male*, Fabbri Editori, Milano, 1997, (ed. originale 1857), p. 100.

¹⁶ Questo scritto di Poe rappresenta la prima classica descrizione della folla.

¹⁷ E. A. Poe, *L'uomo della folla*, Mondadori, Milano, 2003, (ed. originale 1840), pp. 124-125.

¹⁸ È Benjamin che cita Valéry in *Angelus Novus*, 1962, (ed. originale 1955), pp. 109-110.

I passanti di Poe non passeggiano più sui *boulevards*, non sono dei *flâneur*, come in Baudelaire che insiste invece sul fascino della lontananza ma si comportano come se adattati ad automi non potessero più esprimersi che in modo automatico: «Quando incontravano un ostacolo, interrompevano improvvisamente i loro borbottii, ma raddoppiavano i gesti e, con un sorriso assente e forzato sulle labbra, aspettavano che il flusso riprendesse». Ciò che l'andare errando, la passeggiata infinita, di quest'uomo vecchio che, dopo una lunga malattia, esce per la prima volta nel trambusto della città e viene catturato dalla folla che gli appare «tetra e confusa come la luce a gas in cui si muove», sembra esprimere è il proprio della metropoli, ossia la perdita di ogni *luogo*, di ogni *topos*. Condizione che testimonierebbe come la metropoli contemporanea sia il cuore dei «luoghi comuni», ossia di quell'indole indefinita dell'animale umano, di quella sua infanzia senza fine che va sotto il nome di *neotenia* e che ricorda per certi versi l'antropologia di Herder e quella di Gehlen, importante e valida per capire il modo in cui ci adattiamo al contesto vitale. Ciò ci induce quindi a ripensare al *trait d'union* fra la perdita dei «luoghi speciali», la riproducibilità tecnica e l'atrofizzarsi dell'esperienza tradizionale descritta da Poe e in parte da Baudelaire e messa a tema da Benjamin.

È necessario riprendere il discorso partendo dall'opera del '36, saggio con il quale Benjamin apre ufficialmente la questione ponendo al centro del proprio lavoro l'esperienza dello *shock* tipica dell'abitante della metropoli connessa alla questione inerente la riproducibilità tecnica dell'opera d'arte.

3. Riproducibilità tecnica e luoghi comuni: una forma di riparo dagli shock

Ancora una volta è Benjamin a sottolineare che il cambiamento del modo di percepire può avere origine nella riproducibilità tecnica, questione affrontata nel saggio del 1936 *L'opera d'arte nell'epoca della riproducibilità tecnica*, uno dei massimi esempi di comunicazione dell'esperienza nell'epoca della distruzione dell'esperienza, che può a giusto modo ritenersi fra le opere più importanti del '900 insieme a quelle di Wittgenstein e Heidegger.

Nel saggio, il filosofo tedesco, individua come elemento spartiacque, tra la rappresentazione artistica classica e quella moderna, la nascita della pratica fotografica. Con la riproduzione fotografica di un'opera viene a mancare un elemento fondamentale: l'*aura*, nozione che riunisce in sé quelle di originalità, autenticità, irripetibilità dell'opera, il suo *hic et nunc*.

La distruzione dell'autentico o dell'originale che non si giova di qualcosa di unico, è messo in risalto nel seguente passo in cui si parla, per esempio, del negativo fotografico come forma di decadenza dell'*aura*, che è uno dei suoi concetti più tipici:

«L'opera d'arte riprodotta diventa in misura sempre maggiore la riproduzione di un'opera d'arte predisposta alla riproducibilità. Di una pellicola fotografica per esempio è possibile tutta una serie di stampe; la questione della stampa autentica non ha senso. Ma nell'istante in cui il criterio dell'autenticità nella produzione dell'arte viene meno, si trasforma anche l'intera funzione dell'arte¹⁹».

Ciò che emerge dall'analisi benjaminiana è che nell'epoca della riproducibilità a farne le spese è l'autentico, l'originale, inteso come ciò che circonda l'esperienza o il prodotto artistico unico e irripetibile e che viene nominato da Benjamin con un unico termine «aura», dal latino “soffio”, quell'alone ideale che rende sensibile al fruitore l'unicità irripetibile dell'atto creativo. Ossia, secondo Benjamin vi sono dei prodotti che sono predisposti fin dall'inizio all'infinita riproducibilità, come nel caso appena esaminato della fotografia, alla cui base non vi è l'originale ma vi è il negativo fotografico che è ciò che serve alla riproduzione indefinita. Ma questi sono solo i

¹⁹ W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della riproducibilità tecnica*, Einaudi, 2011, (ed. originale 1936), pp. 12-13.

prodromi del discorso. Il problema centrale è un altro: individuare nella riproducibilità tecnica dell'opera d'arte il catalizzatore di un mutamento storico epocale capace, nel tempo, di modificare il modo di percepire di chi ne fruisce. Ciò ci permette di constatare come le modificazioni tecnico-artistiche creino, inevitabilmente, delle modificazioni nel sistema percettivo-comportamentale, condizionando il ritmo della ricezione dell'abitante della metropoli, un ritmo sempre più uniforme, automatico e reiterato simile al ritmo della produzione a catena.

La rivoluzione tecnologica che si verificò tra la fine dell'800 e i primi del '900, portò, quindi, ad una fondamentale ristrutturazione della realtà e del modo di percepirla. La riproducibilità creò modificazioni sensoriali profonde e l'avvento di tecnologie della riproduzione ha ri-prodotto queste modificazioni su larga scala. Effetti messi in rilievo da Benjamin tanto nella premessa quanto nella postilla conclusiva, aspetti che sfuggono al «fascismo che tende conseguentemente a un'estetizzazione della vita politica²⁰», ossia al coltivare in serra valori estetici che appartengono ancora alle abitudini e alle tradizioni come se fossero piante vive.

La portata "rivoluzionaria" che Benjamin attribuisce alla fotografia come tecnica della riproduzione e, in maggior misura, al cinema crea degli *shock* nella gente, nel pubblico, e, allo stesso modo, in quelle genti che si trovano ad abitare delle città che, con l'avvento della serialità anche nell'industria, si trasformano in metropoli creando l'alter ego del pubblico: la folla. I nuovi lavoratori che si devono abituare a manovrare le nuove macchine e i nuovi trasportatori si trovano nelle stesse condizioni psicologiche in cui si viene a trovare il bambino quando cerca nell'"ancora una volta" del gioco la rassicurazione del presto ritorno della madre²¹. Allo stesso modo, nella ripetizione dei movimenti e dei comportamenti, si cerca di ovviare agli imprevisti e alle novità provenienti dal mondo. L'abitante della metropoli contemporanea si trova, cioè, nella posizione di difendersi dagli *shock*, ossia, dagli urti, dai traumi dell'imprevisto attraverso la ripetizione. All'abitante della metropoli non servono più i «luoghi speciali» per poter sopravvivere e in cui si formano l'*ethos*, il luogo abituale, della comunità ma il «luoghi comuni», come la categoria del più e del meno, citata da Aristotele e concepita come una forma di difesa posta in essere dall'abitante della grande città di fronte all'eccesso di stimoli che caratterizza la vita metropolitana e che ci fa sentire stranieri in modo perpetuo in quanto non ci si sente da nessuna parte così soli e abbandonati come nel brulichio della metropoli.

Questo tipo di riflessioni ha impegnato, nel XIX secolo, pensatori diversi come Georg Simmel, il quale ha offerto analisi acute dei soggetti che stavano emergendo in quel periodo a seguito della rapida urbanizzazione, riuscendo a comprendere i cambiamenti attuati dalla modernità²².

Nel saggio sulle *Metropoli*, Simmel mostra come l'esperienza moderna, ossia l'esperienza metropolitana *tout court* abbia avuto un ruolo fondamentale nel modificare le abitudini dei soggetti e come queste abitudini abbiano cambiato profondamente il modo di rapportarsi gli uni con gli altri. Atteggiamento che potrebbe sembrare riservato e indifferente ma che in realtà è indispensabile per l'autoconservazione e per difendersi dai pericoli della metropoli. Forse il ricorso a questo passo in cui Simmel, autore del saggio *Le metropoli e la vita dello spirito*, descrive l'atteggiamento tipico delle masse, può aiutarci a comprendere il senso di questo discorso:

«In realtà, se al continuo contatto esteriore con un'infinità di persone dovesse corrispondere la stessa quantità di reazioni interiori che si verifica in una città di provincia, dove ciascuno conosce quasi tutti quelli che incontra e dove si ha un rapporto effettivo con ognuno, ciascuno di

²⁰ *Ivi*, p. 36.

²¹ A questo proposito si confronti quanto affermato da Freud in *Al di là del principio di piacere* (1920), a proposito del gioco del *fort-da* ("via-qui") utilizzato dal piccolo Ernst per simulare, mettere in scena l'apparizione e sparizione della madre attraverso un rochetto di legno.

²² Simmel considera la metropoli come il luogo dei contatti sporadici, «il luogo dove si concentrano tutte le tendenze della modernità».

noi diverrebbe interiormente del tutto disintegrato, e finiremmo per trovarci in una condizione psichica insostenibile²³».

Ma è con il termine *blasé* che Simmel prova a rendere conto della specifica situazione in cui si viene a trovare l'abitante della metropoli, il cui atteggiamento è quello di annoiata indifferenza, atteggiamento che ha cambiato radicalmente il modo di stare al mondo della gente.

Questa forma di esistenza che è anche una forma di difesa posta in essere dall'abitante della metropoli di fronte all'ipertrofia, al surplus o eccesso di stimoli, tipica della vita metropolitana. Detto altrimenti, la capacità tipica del *blasé*, quella di non farsi coinvolgere emotivamente, è necessaria per proteggere la psiche.

Questo singolare «fenomeno di adattamento» del *blasé* è ciò che per Simmel contraddistingue la metropoli considerata la «vera patria del *blasé*»:

«Forse non esiste alcun fenomeno psichico così irriducibilmente riservato alla metropoli come l'essere *blasé*. Innanzitutto, questo carattere è conseguenza di quella rapida successione e di quella fitta concentrazione di stimoli nervosi contraddittori, dai quali ci è sembrato derivare anche l'aumento dell'intellettualismo metropolitano; [...]. Al *blasé* tutto appare di un colore uniforme, grigio, opaco, incapace di suscitare preferenze. Ma questo stato d'animo è il fedele riflesso soggettivo dell'economia monetaria, quando questa sia riuscita a penetrare fino in fondo. [...]. Con l'incremento puramente quantitativo delle stesse condizioni di questo effetto si capovolge nel suo contrario, cioè in quel singolare fenomeno di adattamento del *blasé* per cui i nervi scoprono la loro ultima possibilità di adeguarsi ai contenuti e alle forme della vita metropolitana nel vietarsi di reagire – una possibilità in cui l'autoconservazione di certe nature si dà al prezzo di svalutare l'intero mondo oggettivo, il che infine fa sprofondare inevitabilmente la stessa personalità in un sentimento di analoga svalutazione²⁴».

Ciò che, dunque, caratterizza la condizione psicologica del *blasé* non può derivare semplicemente da una fonte fisiologica ma deriva dall'economia monetaria che contraddistingue le metropoli. L'essere *blasé* diviene la marca della stessa economia, il prodotto della mercificazione della vita moderna, il progresso del capitalismo. Il soggetto, in pratica, si trova ingabbiato all'interno di un circolo di manipolazione e consumo, in balia di una società che lo manipola a piacere nella quale l'atteggiamento di indifferenza o di riserbo nei confronti degli elementi della vita metropolitana che ci fa apparire così spesso freddi e insensibili può essere considerata un'arma di difesa. Grazie alla gestione e alla manipolazione dei mezzi di comunicazione di massa ampiamente diffusisi in pochi anni dall'avvento della riproducibilità tecnica, l'industria culturale e il capitalismo hanno messo in pratica sul pubblico e sui fruitori, ossia sulle masse, il controllo dei loro gusti e, soprattutto, delle loro abitudini. Effetti che trovano la loro sintesi nella nozione di «alienazione» elaborata da Karl Marx, rintracciabile negli scritti giovanili, come ad esempio nei *Manoscritti*, accanto a quella di «estranazione», termini che rinuncerà ad utilizzare negli scritti più maturi. Alienazione che nasce nel momento in cui ciò che è mio, che mi appartiene intimamente diventa una cosa esteriore, diventa «estraneo» a me, provocando quell'impoverimento del soggetto che vede il proprio lavoro come una merce da vendere al capitalista in cambio del salario. Scrive Marx:

«È proprio di ogni produzione capitalistica...che non è il lavoratore a utilizzare la condizione lavorativa, ma la condizione lavorativa a utilizzare il lavoratore; ma solo col macchinario questa inversione acquista una realtà tecnicamente tangibile. Nel rapporto con la macchina gli operai apprendono a coordinare i loro propri movimenti a quello uniformemente costante di un automa²⁵».

²³ G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando Editore, 1995, (ed. originale 1903), p. 44-45.

²⁴ *Ivi*, p. 42-44.

²⁵ È Benjamin che cita Marx in *Angelus Novus*, 1962, (ed. originale 1955), pp. 110-111.

Aspetti che Marx conferma connettendo il processo di «estranazione» o «alienazione» col sistema monetario e introducendo l'analisi del concetto dell'«uomo alienato», riflessioni che mostreranno il decadimento dell'operaio a merce:

«Il lavoro non produce soltanto merci; produce se stesso e l'operaio come una *merce*, e proprio nella stessa proporzione in cui produce in generale le merci. Questo fatto non esprime altro che questo: l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro, si contrappone ad esso come un *essere estraneo*, come una *potenza indipendente* da colui che lo produce. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, è diventato una cosa, è l'*oggettivazione* del lavoro. [...]. L'*alienazione* dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'*esterno*, ma che esso esiste *fuori* di lui, indipendente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per se stante; significa che la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea²⁶».

Effetti che si espanderanno nella società di massa e che sono stati descritti da autori come Baudelaire e Poe, esaminati nel paragrafo precedente, a patto di concepire il termine società non nel senso sociologico ma nel senso filosofico, ossia intendendo il nostro *ethos*, la nostra abitudine o forma di vita.

Giunti a questo punto, sembra opportuno ritornare su un punto fermo della questione inerente ai modi contemporanei di fare esperienza da parte dei soggetti: la stretta parentela che intercorre tra spazio retorico (o del discorso) e spazio urbano.

4. La metropoli: una formazione linguistica.

L'indagine condotta da Benjamin sui modi contemporanei di fare esperienza ha individuato proprio nell'esperienza metropolitana una caratteristica principale ai fini del nostro discorso: la distruzione del concetto tradizionale di esperienza e in generale di tutto ciò che tradizionalmente veniva definito con questo termine, vale a dire quella rete di abitudini e contenuti vissuti tramandabili. E dal momento che la metropoli è effettivamente una formazione linguistica, un ambiente costituito da *giochi linguistici* e discorsi oggettivati, riteniamo che lo spazio retorico è, dunque, lo spazio del discorso abbia, per certi versi, una parentela con lo spazio urbano.

La questione sulla fine, l'essiccamento delle tradizioni e del tramandabile e la sopravvivenza di un'unica abitudine, quella di non avere più solidi abitudini, sembra, dunque, più adatta ad una risposta filosofica che a una sociologica. Per comprendere davvero l'analogia dello spazio del discorso con lo spazio urbano e le condizioni in cui versano i soggetti contemporanei occorre rivolgersi a Wittgenstein, indagando brevemente il significato di «crisi di una forma di vita» dopo aver fatto luce sul fatto che la metropoli sia innanzi tutto una formazione linguistica.

In un celebre passo delle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein paragona il nostro linguaggio ad una vecchia città:

«Un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi; e il tutto circondato da una rete di nuovi sobborghi con strade diritte e regolari e case uniformi²⁷».

O ancora, come emerge anche dalla proposizione 203: «il linguaggio è un labirinto di strade. Vieni da una parte e ti sai orientare; giungi allo stesso punto da un'altra parte, e non ti raccapizzi più», a patto però di invertire la similitudine proposta da Wittgenstein: occorre cioè, per quanto ci riguarda,

²⁶ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 2004, (ed. originale 1844), pp. 68-69.

²⁷ L. Wittgenstein, *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino, 1974, (ed. originale 1953), § 18.

ravvisare nella metropoli contemporanea delle somiglianze con le attitudini del nostro linguaggio verbale, visto che orientarsi in una grande città significa fare esperienza del linguaggio.

L'inevitabile smarrimento da parte dei soggetti nel dedalo urbano sono gli *shock* metropolitani, questa abitudine a non avere abitudini di cui parlava Benjamin e che nei termini di Wittgenstein corrisponde alla mutevolezza e alla crisi delle forme di vita. L'uomo della metropoli è cioè abituato ad un continuo mutamento della grammatica della propria forma di vita. Ad un interrotto trapasso, capovolgimento tra regole e applicazioni della regola, tra «luoghi comuni» e «luoghi speciali» nel linguaggio di Aristotele. La dialettica tra pericolo e riparo si risolve, in ultimo, nella dialettica tra «empirico» e «grammaticale», «alveo» e «fiume». Prima però di arrivare al chiarimento di crisi di una forma di vita è necessario partire da alcune osservazioni che ci permettono di chiarire che cosa significa per Wittgenstein «seguire una regola».

A questo proposito è doveroso ricordare quello che, a nostro avviso, è uno dei passaggi fondamentali delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein sul «seguire una regola»:

«Seguire una regola è analogo a: obbedire a un comando. Si viene addestrati a ubbidire al comando e si reagisce ad esso in una maniera determinata. Ma che dire se uno reagisce al comando e all'addestramento *in un modo*, e un altro *in un altro modo*? Chi ha ragione? Immagina di arrivare, come esploratore, in una regione sconosciuta dove si parla una lingua che ti è del tutto ignota. In quali circostanze diresti che la gente di quel paese dà ordini, comprende gli ordini, obbedisce ad essi, si rifiuta di obbedire, e così via? Il modo di comportarsi comune agli uomini è il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo una lingua che ci è sconosciuta²⁸».

Proviamo, dunque, a definire cos'è «seguire una regola». Seguire una regola, ossia il modo di applicare una regola in un caso contingente, non vuol dire «addestramento» perché è proprio l'addestramento ad andare in crisi. Sarebbe cioè un'idea del tutto sbagliata pensare che l'unico criterio di orientamento in caso di crisi possa essere l'addestramento. Piuttosto, nella dialettica regola/applicazione contingente è sempre necessario tenere presente un terzo polo o intruso: «il modo di comportarsi comune agli uomini» o «regolarità». Il rapporto tra questi due piani, quello empirico e grammaticale, ciò che nell'opera del sessantanove definirà «flusso d'acqua» e «alveo del fiume», non consiste, dunque, in un'attività mentale privata ma in un pratica pubblica, in delle forme di prassi umane che sono fondamentali in caso di crisi e che nelle *Ricerche* si manifesta come il ritorno al modo comune, condiviso di comportarsi:

«Ciò che chiamiamo “seguire una regola” è forse qualcosa che potrebbe esser fatto da *un solo* uomo, *una sola* volta nella sua vita? E questa, naturalmente, è un'annotazione sulla *grammatica* dell'espressione seguire la regola. Non è possibile che un solo uomo abbia seguito una regola una sola volta. Non è possibile che una comunicazione sia stata fatta una sola volta, una sola volta un ordine sia stato dato e compreso, e così via. Fare una comunicazione, dare o comprendere un ordine, e simili, non sono cose che possano esser state fatte una volta sola. Seguire una regola, fare una comunicazione, dare un ordine, giocare una partita a scacchi sono abitudini (usi, istituzioni)²⁹».

5. Conclusioni

Veniamo ora al punto. Il rapporto dialettico tra regola e applicazione contingente si basa sull'esperienza, su abitudini, vale a dire su usi e costumi condivisi, sul «modo comune di comportarsi agli uomini» come in Wittgenstein. Niente di tutto questo, oggi. La mutevolezza, la

²⁸ *Ivi*, § 206.

²⁹ *Ivi*, § 199.

crisi delle forme di vita metropolitane e la proliferazione di giochi linguistici che le caratterizza è una condizione permanente che caratterizza i soggetti, i quali non godono più di un solido fondamento né di abitudini protettive. Non possono, cioè, più fare riferimento all'esperienza tradizionalmente intesa, in quanto è proprio essa ad andare in crisi. Ora, invece, l'abitudine a non avere abitudini diventa la condizione di possibilità che caratterizza la forma di vita contemporanea. Segno distintivo della metropoli contemporanea è questa continua confusione tra questi due termini: regola e applicazione della regola che non trovano mai una completa e irreversibile soluzione. Andirivieni che si manifesta e si lascia leggere nella debolezza dei nostri discorsi. L'analogia tra regola e applicazione della regola, intrapresa da Wittgenstein, con i «luoghi comuni» e i «luoghi speciali» di cui parla Aristotele sembra indispensabile per afferrare adeguatamente l'esperienza metropolitana, l'esperienza proprio oggi che si dipana tra la perdita inesorabile della vita comunitaria, la perdita dei «luoghi speciali», in favore dei «luoghi comuni», come la categoria del più e del meno citata da Aristotele, gli unici ad acquistare un senso nella contemporaneità poiché ciò che costituisce l'esperienza metropolitana è la morte dell'esperienza stessa, dunque, la morte dei «luoghi speciali».

Bibliografia

- ARISTOTELE (2004), [a cura di Marcello Zanatta], *Retorica e Poetica*, Torino, Utet.
- BAUDELAIRE, Charles (1857), *I fiori del male*, Milano, Rizzoli, 1996.
- BENJAMIN, Walter (1936), *L'opera d'arte nell'epoca della riproducibilità tecnica*, Torino, Einaudi, 2011.
- BENJAMIN, Walter (1955), *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1962.
- FREUD, Sigmund (1920), *Al di là del principio di piacere*, Milano, Boringhieri, 1975.
- HEIDEGGER, Martin (1927), *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 1971.
- MARX, Karl (1844), *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi, 2004.
- POE, Edgar Allan (1840), *L'uomo della folla*, Milano, Mondadori, 2003.
- SAUSSURE De, Ferdinand (1922), *Corso di linguistica generale*, Bari, Laterza, 1967.
- SIMMEL, George (1903), *Le metropoli e la vita dello spirito*, Roma, Armando Editore, 1995.
- VIRNO, Paolo (2002), *Grammatica della moltitudine*, Roma, Derive Approdi.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1969), *Della Certezza*, Torino, Einaudi, 1978.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1953), *Ricerche Filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974.