

Alessandro Carrieri

“Rifiuti e costellazioni”.

Utopia dell'intermedio e puntinismo escatologico in Siegfried Kracauer

Abstract: *This essay aims to address Kracauer's concept of interstitial or intermediate space (Zwischenraum, then In-between). Since his early conviction that superficial phenomena allowed an exclusive and immediate access to the fundamental substance of reality, the categories of in-between and surface (Oberfläche) will provide indeed the main framework of Kracauer's wide-ranging thought. Reflecting upon these, he foresaw, as Benjamin later did, that the increase in rationality and the dissolution of traditional values did not correspond to the dissolution of myth and the emancipation from superstition but, rather, to their re-production and re-enforcement: which justifies the persistence and resurgence, in a hyper-rationalized society, of several anti-scientific and magical beliefs. Forms that Kracauer unmasked as essentially reactionary, as are the current and growing ones which deny the most elementary and established scientific truths. Kracauer's lesson, thus, could be very topical as it reminds us that the excesses and distortions of rationality cannot be fought and defeated by irrationality.*

Keywords: *Siegfried Kracauer, utopia, in-between, constitutive surface, fragments*

1. “Pensare attraverso le cose”. Il metodo di Kracauer

Non è forse possibile comprendere l'opera di Kracauer senza considerare l'influenza del maestro Simmel e dalla sua *Lebensphilosophie*, la quale a sua volta presupponeva e manifestava una piena metabolizzazione di quel particolare procedimento analitico inaugurato da Freud in *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1901). L'idea, lì introdotta, che le manifestazioni superficiali e apparentemente insignificanti della vita tradiscano l'esistenza di forze e impulsi inconsci in costante lotta tra loro e che, pertanto, tali manifestazioni rappresentino una via legittima, e persino privilegiata, per la comprensione di quelle forze e di quegli impulsi, costituirà infatti una premessa irrinunciabile per le riflessioni di pensatori come Simmel, Kracauer e Benjamin.

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 *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.¹

Quanto a Kracauer, il suo metodo d'indagine, che assume i tratti di una vera e propria *diagnostica*, può essere in parte restituito dalla descrizione che egli tratteggia della 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”². Egli si muove furtivamente tra i fenomeni: “eterno vagabondo tra le cose” – 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”³. Il principale legato di Simmel, in fondo, è costituito precisamente dal suo riconoscimento della rilevanza teoretica delle manifestazioni superficiali, quali degni oggetti di riflessione filosofica e sociologica. Anche Kracauer è persuaso che “l'avvenimento più insignificante” possa indicare “la via verso gli strati profondi dell'anima”⁴. Al contrario, data la struttura non omogenea dell'universo intellettuale, le astrazioni filosofiche e le generalizzazioni falliscono nel 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, vi sarà sempre qualcosa che le sfugge, un elemento residuale e non assimilabile, in grado di contestare l'intera costruzione.

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”⁵. Egli vorrebbe invece “portare alla luce e caratterizzare la natura peculiare di un'area intermedia che non è stata ancora pienamente riconosciuta e valutata in quanto tale”⁶. Al cospetto

1 Simmel 1998, 11.

2 Kracauer 1982, 62.

3 Kracauer 1919, 52.

4 Kracauer 1919, 52.

5 Kracauer 1985, 152.

6 Kracauer 1985, 153.

di una realtà franta e caleidoscopica, 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 in 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”⁷. Le cose stesse non desiderano che essere illuminate e messe a nudo: così, nelle diagnosi sociologiche di Kracauer, come in quelle del maestro, “una luce che parte dall'interno fa risplendere i fenomeni”⁸. L'introiezione della lezione e dello stile di Simmel emerge con particolare evidenza nell'incipit di *Das Ornament der Mass* (1927):

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.⁹

Il ricorso all'arsenale psicanalitico e la sua applicazione alla sfera sociale consentono a Kracauer di cimentarsi nell'analisi della società nelle sue *forme immediate* che, unitamente a una rilettura dell'ontologia husserliana e del formalismo kantiano¹⁰, gli fornisce “le basi concettuali per una sociologia formale”¹¹. Egli disvela la 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, ricostruendo 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”¹², Kracauer getta così il proprio sguardo trasversale sul mondo della vita quotidiana, svelandone le costitutive antinomie. Del resto, uno degli aspetti più simmeliani del suo pensiero è proprio la persuasione – cui anche Benjamin, anche e soprattutto attraverso il suo influsso, 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 governano, dall'interno, *il mondo in cui davvero viviamo*, di cui il frammento non può che costituire la struttura elementare, sussumibile di molteplici e potenzialmente infiniti assemblaggi.

7 Kracauer 1982, 63.

8 Kracauer 1982, 62.

9 Kracauer 1982, 99.

10 Cf. Kracauer 1974.

11 Koch 2000, 12 (tr. mia).

12 Kracauer 1962, 440.

Beninteso, il fatto che il suo spazio privilegiato d'indagine fosse il mondo concreto della vita sociale non significa che gli fossero estranee le più alte vette della filosofia; piuttosto, ricorda Gilloch, Kracauer “era attratto in modo irresistibile da quei poco invitanti boschetti, roveti e paludi della vita quotidiana”¹³, che considerava il vero *landscape*, o meglio *cityscape*, delle proprie indagini. “Al pari di Aby Warburg”, scrive Bodei, “è consapevole del fatto che ‘il buon Dio si nasconde nel dettaglio’, ma, al pari di Benjamin, non rinuncia alla costruzioni di ‘costellazioni’ a partire dai fenomeni, di strutture formali che producono e rendono intellegibile la *Wirklichkeit*”¹⁴. In altre parole, egli “sapeva seguire le tracce della totalità, costruire e ricostruire la realtà, per quanto consapevole della difficoltà dell’impresa”¹⁵. In fondo, continua, “quel che dice in *Sugli scritti di Walter Benjamin*, a proposito dell’amico, vale anche per lui”¹⁶.

Nel 1928, infatti, Kracauer aveva così commentato, dalle pagine della *Frankfurter Zeitung*, la pubblicazione di *Origine del 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 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”¹⁷. Viceversa, agli occhi di Benjamin, Kracauer appare, 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 precisamente la realtà sociale”¹⁸. Anche qui, si tratta di una descrizione che rivela tanto del suo oggetto, quanto del suo soggetto: Benjamin – forse desideroso, o forse già consapevole, di rispecchiarsi in tali descrizioni – definisce Kracauer come “un malcontento”¹⁹, “un guastafeste che toglie la maschera”²⁰ e che “parla il linguaggio del sogno”²¹. Questo “interprete politico dei sogni”²² collettivi, determinato a portare alla luce la “struttura interna di una massa omogenea e le situazioni in cui quest’ultima si rispecchia”²³ e persuaso che la verità si dischiuda solo “*attraverso le cose*, e non al di sopra di esse”²⁴, 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

13 Gilloch 2015, 2 (tr. mia).

14 Bodei 1982, 20.

15 Bodei 1982, 20.

16 Bodei 1982, 20.

17 Kracauer 1982, 122.

18 Benjamin 2002, 146.

19 Benjamin 2002, 144.

20 Benjamin 2002, 139.

21 Benjamin 2002, 143.

22 Kracauer 2020, 146.

23 Kracauer 2020, 146.

24 Kracauer 1985, 153.

la folla, per togliere qua e là la maschera a qualche personaggio particolarmente astuto”²⁵. Ecco perché “per la città è bene avere questo nemico tra le sue mura”²⁶.

Eppure, l’immagine più evocativa che egli tratteggia dell’amico è quella che emerge dal saggio *Un isolato si fa notare* (*Ein Außenseiter macht sich bemerkbar*, 1930), quasi un tributo all’attività intellettuale e giornalistica di Kracauer, di “un cenciaiolo alle prime luci del giorno – all’alba della rivoluzione”²⁷, intento a raccogliere e trarre in salvo brandelli di realtà dall’oblio e dalla dissoluzione che tutto minaccia, sollevando “col suo bastone gli stracci linguistici, per gettarli nel suo carretto borbottando, caparbio e un po’ 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”²⁸.

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* di Baudelaire. In Benjamin, che vi ricorre in numerose occasioni, è assurto a *ultimo eroe della modernità*: “finché ci sarà ancora un mendicante, non soltanto ci sarà il mito, ma anche l’utopia atta a contrastarlo”²⁹. 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 Cuozzo, infatti, quella del cenciaiolo è una figura a un tempo apocalittica e messianica: se già Bauman aveva in qualche modo ripreso l’intuizione benjaminiana, descrivendo i raccoglitori di immondizia come *nuovi eroi della modernità*, che quotidianamente rinnovano il confine tra normalità e patologia, tra ciò che è desiderabile e ciò che è repellente³⁰, in Cuozzo lo spazzino diventa l’unico in grado di conservare un principio d’ordinamento e di tenere separate le dimensioni dell’ordine e del caos. Poiché “solo a partire da ciò che è marginale, dagli scarti del tempo e dagli aspetti residuali del reale, si può ancora sperare in un riassetto salvifico del tutto”³¹, il metodo filosofico deve dunque 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”³². *La filosofia delle cose ultime* muove dal rifiuto – quale “ultima e residuale realtà teologica”³³ che, “nel suo sottrarsi a ogni dialettica del riconoscimento [...] diviene prorompente immagine del desiderio collettivo”³⁴ – e giunge alle più elevate costellazioni

25 Benjamin 2002, 139.

26 Benjamin 2002, 147.

27 Benjamin 2002, 144.

28 Benjamin 2002, 144.

29 Benjamin 1982, 446.

30 Cf. Bauman 2005.

31 Cuozzo 2013, 155.

32 Cuozzo 2013, 145.

33 Cuozzo 2013, 137.

34 Cuozzo 2013, 137.

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”³⁵. 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.

Lo straccivendolo, raccogliendo ciò che, con un ultimo barlume di fantasmagoria, desta la sua attenzione, può cimentarsi in una “nuova *ars combinatoria* del residuale”³⁶, dando luogo a un *mosaico* le cui tessere sono affiancate secondo un criterio sempre diverso, nella speranza di “intravedere un senso che giustifichi il suo procedere aggettante”³⁷. Lo stesso statuto del residuale, in quanto celato allo sguardo e alla coscienza, non già il suo appartenere a un'unità di senso originaria, è ciò che gli conferisce valore e significato: il cenciaiolo non raccoglie gli scarti perché ha perduto la ragione, ma perché – portatore di una ragione *altra* – è consapevole che da questi possono scaturire nuovi possibili mosaici. Archeologo del presente, egli vagabonda tra le macerie dell'esistente nel tentativo di redimere piccoli arcipelaghi di realtà cui aggrapparsi, di riscattare le *cause perse*, le istanze rimosse e tradite³⁸.

2. Razionalità e *Zivilisation*

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 annoverato³⁹, 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 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,

35 Cuozzo 2013, 126.

36 Cuozzo 2010, 116n.

37 Cuozzo 2013, 147.

38 Sulla figura del *flâneur*/straccivendolo, si vedano anche Romano 1996; Nuvolati 2013.

39 Si veda il minuzioso lavoro di ricostruzione dell'itinerario filosofico del primo Kracauer in Bruzzone 2020.

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 deviatoio 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”⁴⁰.

Fuor di metafora, anticipando e aprendo la strada alle tesi che, diciassette anni più tardi, Horkheimer e Adorno esporranno in *Dialektik der Aufklärung* (1944), in *Das Ornament der Masse* (1927) Kracauer intuisce che “la ‘ratio’ del sistema economico capitalistico non è la ragione stessa, ma una ragione distorta”⁴¹, 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”⁴². Anche la ratio che opera nella società delineata dal romanzo poliziesco, quale esasperazione della weberiana *razionalità finalizzata* (*Zweckrationalität*), si può dunque interpretare come una formulazione ante litteram della *ragione strumentale*. La critica di Kracauer, dunque, si rivolge non agli eccessi iscritti 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”, afferma, 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”⁴³. Al cospetto della ragione, “la ratio si barrica in un vuoto e astratto formalismo: l'astrattezza dominante”, scrive Kracauer, “mostra che il processo di demitologizzazione non è ancora stato portato a termine”⁴⁴.

Come Benjamin, egli è infatti 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”⁴⁵. Difficile non avvertire qui l'eco

40 Benjamin 1995, 299.

41 Kracauer 1982, 105.

42 Kracauer 1982, 107.

43 Kracauer 1982, 105.

44 Kracauer 1982, 106.

45 Kracauer 1982, 107.

degli studi benjaminiani degli anni '20, in particolare del frammento *Kapitalismus als Religion* (1921), composto pochi anni prima dell'articolo kracaueriano, ma pubblicato per la prima volta nel 1985 nelle *Gesammelten Schriften*: è dunque lecito supporre che Benjamin avesse condiviso o discusso il testo con l'amico Siegfried. 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 mitologia⁴⁶. Tale configurazione, continua, si costituisce come adesione a “culto mitologico privo di divinità”⁴⁷ – così come *absconditus* è il *deus* che presiede, in Benjamin, “la struttura religiosa del capitalismo”⁴⁸ quale “religione puramente culturale”⁴⁹. La “sterpaglia del mito” che Benjamin voleva dissodare “con l'ascia affilata della ragione”⁵⁰, dunque, prospera 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”⁵¹. Kracauer contrappone dunque una razionalità illuminista e marxista-lukácsiana a quella vuota dell'idealismo: poiché la demitologizzazione iniziata con l'illuminismo non è mai giunta a compimento, occorre concludere quel processo, demolendo il mito della razionalità formale e del progresso. Per entrambi, il mito riappare “ogni volta che la regola tende a fare piazza pulita del regolato”⁵² – 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”⁵³.

Il patologico entusiasmo per l'effimero che, come un medico di fronte al 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, sostituendo al religioso una razionalità astratta che non ricerca la verità, ma la produce; ai dogmi religiosi quelli generati di una ragione rattappata e inceppata, come in un *loop*, nella mera perpetrazione della propria operatività. Tali considerazioni non gettano solo le basi per la 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 per la *dialettica negativa* di Adorno – la quale gli apparirà “inseparabile da una certa arbitrarietà”⁵⁴:

46 Kracauer 1982, 108.

47 Kracauer 1982, 109.

48 Benjamin 2013, 41.

49 Benjamin 2013, 41.

50 Benjamin 1982, 510.

51 Kracauer 1982, 106.

52 Guglielminetti 2015, 42.

53 Magris 1985, 17.

54 Kracauer 2012, 128 (tr. mia).

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. [...], 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.⁵⁵

Il rimprovero fondamentale che egli muove alla teoria critica "ortodossa" concerne la sua costitutiva intransigenza, che finisce per trascurare troppi aspetti materiali del reale – precisamente quelli più interstiziali, marginali e oscuri –, e la condanna a una sostanziale immobilità, impedendole di tradursi in prassi. Ovvero, Kracauer avversa quell'atteggiamento che esecra a priori tutto ciò che è popolare, di cultura *media*, non ritenendolo degno di alcuna attenzione, analisi o dibattito. La vera *attitudine rivoluzionaria* di un intellettuale, accusa Kracauer, non può consistere nel disertare il cinema e le altre manifestazioni superficiali – oggi, dovremmo forse includervi l'universo digitale e i social network – quali forme di distrazione delle masse e spazi inautentici; questa dovrebbe piuttosto essere in grado di produrre contenuti – *affini al mezzo* – capaci di contestare l'esistente. Il suo, in altre parole, è un appello a *sporcarsi le mani con la realtà*, opponendo una *razionalità umanista* alla cieca e incancrenita razionalità strumentale; a riappropriarsi della vera ragione e di ricostituirla contro la razionalizzazione astratta che governa la società capitalista.

Un tale *richiamo al reale*, beninteso, non va frainteso con un'apologia dell'esistente: poiché il reale è una costruzione, anche le sue manifestazioni più basse e superficiali rivendicano la propria porzione di realtà e 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. Quello di Kracauer non è un realismo *strano*, come lo definiva Adorno, ma un *realismo radicale* impegnato a cogliere ciò che la percezione elude o riesce a cogliere solo in parte, ovvero la realtà *quale si cela dietro l'apparenza* – ben diversamente dai "nuovi realismi" che si limitano a descrivere la realtà *quale appare*.

3. Fessure, interstizi e Terre incognite: lo spazio intermedio

Il concetto di *costellazione* costituisce, insieme a quello di *spazio interstiziale* (*Zwischenraum*, poi *In-Between*), una delle chiavi di volta del pensiero kracaueriano. Il *mondo che sfugge* e che l'intera attività di Kracauer aspira ad afferrare è quello che si cela proprio sotto i nostri occhi, nascosto in bella vista come *La lettera rubata* nell'omonimo racconto di Edgar Allan Poe, come la luce intermittente delle stelle del firmamento. Tutta la sua produzione mira cioè a quell'"operazione minima" che egli attribuiva all'"esistenzialità estetica: costituire dagli elementi che

55 Kracauer 2012, 131.

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”⁵⁶; vale a dire che “l’unità della creazione estetica, il modo in cui distribuisce i pesi e collega gli avvenimenti, fa parlare il mondo che non parla”⁵⁷.

Se la *superficie* (*Oberfläche*) è la forma che la vita (ovvero la *profondità*) lascia affiorare, questa rappresenta anche “il sogno che la società fa di se stessa e che consente di interpretarla”⁵⁸: il contenuto sostanziale del sogno informa e salda la base sociale della massa sognante; se quest’ultima sogna nella forma dei suoi ornamenti, il sogno, a sua volta, “*illumina* i sognatori”⁵⁹. L’inconscio collettivo contiene la chiave di volta per la coscienza che un’epoca può conseguire di sé: i fenomeni e i luoghi che la coscienza non riesce a rischiarare sono propriamente quelli che custodiscono la soglia di accesso al suo contenuto essenziale e che ne consentono un’ermeneutica critica. L’esteriorità visibile dell’esistenza collettiva, entro la quale è possibile “leggere il mondo degli oggetti contemplati come un’immagine”⁶⁰, 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, 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: non possiamo cogliere il corso degli eventi, “tutto ciò che vediamo sono le tracce che questo ha disseminato”⁶¹. Lo spazio della storia, analogamente a quello della fotografia, è pertanto uno *spazio intermedio* che si sottrae alla penetrazione di un pensiero sistematico. L’universo storico appare a Kracauer aperto e indeterminato, suscettibile di un numero infinito di montaggi e prospettive ugualmente legittime; la storia opera dunque con un materiale infinito, parzialmente amorfo, solo parzialmente costruito: “l’intero è smembrato, e sorge qualche dubbio nei confronti della sua unità”⁶². 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”⁶³.

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 rilettura e una rielaborazione della filosofia di Kierkegaard, e in particolare della sua teoria delle sfere esistenziali, attraverso

56 Kracauer 1974, 113.

57 Kracauer 1974, 111-112.

58 Koch 2000, 29.

59 Koch 2000, 29.

60 Koch 2000, 6.

61 Koch 2000, 13.

62 Kracauer 2004, 70.

63 Kracauer 1974, 110.

il medium di un prodotto della cultura popolare quale il romanzo poliziesco, che Kracauer considera come una particolare forma di "traduzione dell'esistenza umana"⁶⁴. Se quello delineato dal romanzo poliziesco appare infatti come un riflesso opaco e distorto del mondo, un incoerente mosaico di immagini trasfigurate della realtà, il tentativo di Kracauer è quello di ritradurre quelle immagini trasfigurate, ovvero di ricostruire i paradossi che esse contengono. Del resto, la società contemporanea appare, per la sua assoluta e imprescindibile immanenza, del tutto indistinguibile da quella che egli qui tratteggia: avendo reciso ogni relazione relativa con l'assoluto e rinunciando "alle sue più alte possibilità"⁶⁵ – per dirla con Riconda, altro grande interprete di Kierkegaard –, l'umanità è trascinata e trattenuta presso le sfere inferiori.

L'affievolirsi della realtà, nel romanzo poliziesco come nella società di massa, assume infatti l'aspetto di una parodia dell'apocatastasi: il detective vede le connessioni che a tutti sfuggono in virtù della propria extraterritorialità e grazie alla sua "prossimità occulta al sovraleale"⁶⁶; la sua conoscenza deriva ed è privilegiata dalla sua condizione intermedia. La polizia, invece, non opera in nome della legge, ma della sola legalità – quale "inutile residuo della legge che è in vigore nella tensione" –⁶⁷, 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'altro⁶⁸. Ed è precisamente in quello spazio intermedio, 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

64 Koch 2000, 17.

65 Riconda 2017, 115.

66 Koch 2000, 24.

67 Kracauer 1974, 151.

68 Benché non mi sia possibile sviluppare qui per esteso un confronto tra i due, è interessante sottolineare come Kracauer, nel suo trattato sul *Detektiv-Roman*, fornisca una definizione teologica del diritto in parte analoga a quella delineata da Benjamin in *Per una critica della violenza* (1921), allo scopo di dimostrare come la condizione umana non sia 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. 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; Kracauer è interessato a quel "momento di occultamento in cui la precaria posizione intermedia è trascurata per cecità" (Koch 2000, 20). Entrambi, d'altra parte, condividono 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 iscritta la volontà kracaueriana di "abbandonare" la teologia – la quale, come recita la prima delle benjaminiane tesi *Sul concetto di storia* (1940), "oggi è piccola e brutta e [...] non deve lasciarsi scorgere da nessuno" (Benjamin 1995, 75) – nell'interesse della stessa teologia. L'appassionata critica che entrambi muovono nei confronti 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*.

questo spazio: l'intermedio, lo spazio dell'esistenza umana, informa dunque la superficie sulla quale le sfere superiori e inferiori coesistono nel paradosso.

Tali suggestioni dovrebbero in parte giustificare le precedenti affermazioni circa il nucleo fondamentalmente utopico del pensiero kracaueriano, *l'utopia dell'intermedio*: 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"⁶⁹. 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. L'unica redenzione possibile non può che darsi nello spazio intermedio: *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 dal 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, 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.⁷⁰

Lo spazio interstiziale è anche al centro di quelle radiografie urbane, vere e proprie epifanie profane – o "mitografie" della modernità urbana⁷¹, direbbe Despoix – composte per la *FZ* tra il 1925 e il 1933 e poi raccolte dallo stesso Kracauer 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 loro carattere celato – mediante le quali Kracauer traduce il "mondo visibile" in un'"immagine di pensiero"⁷². Qui, Mülder vede all'opera un *pensiero esperienziale*: non una ricostruzione, ma una radicale decostruzione, una vera e propria vivisezione del derma urbano⁷³. Come nelle miniature urbane tratteggiate da Benjamin in *Immagini di città* (composte negli anni '20, poi raccolte da Peter Szondi e pubblicate con il titolo *Städtebilder*, 1963) e *Infanzia Berlinese intorno al 1900* (*Berliner Kindheit um neunzehnhundert*, 1932-34/1938, pubblicato postumo nel 1950), la città immortalata da Kracauer trasuda ricordi e antichità e disorienta chi vi cammina con la sua sovrapposizione di antico e nuovissimo, configurandosi

69 Kracauer 1974, 110.

70 Kracauer 1962, 427.

71 Kracauer 1996, 7 (tr. mia).

72 Koch 2000, 25.

73 Cf. Mülder 1985.

come labirinto non solo spaziale, ma anche e soprattutto temporale. Kracauer setaccia 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 [...]. 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*.⁷⁴

Così come ne *Gli impiegati (Die Angestellten, 1930)* egli intendeva sondare la "vita normale nel suo appariscente orrore"⁷⁵, e con la stessa "dolorosa precisione di osservazione" che gli attribuiva Thomas Mann⁷⁶, Kracauer si serve qui di una *dialettica materiale* per mettere a nudo le "lacune all'interno del tessuto urbano"⁷⁷, disvelando la realtà nascosta a partire dalla 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"⁷⁸. In questo senso, le immagini spaziali (*Raumbilder*) rappresentano i sogni della società, in quanto rivelano forme di esistenza che sfuggono alla sua stessa coscienza: "la conoscenza delle città è connessa alla decifrazione delle loro immagini oniriche"⁷⁹. Nelle sue infaticabili incursioni urbane – per sua stessa ammissione, durante i suoi viaggi, non tollerava l'idea di barattare 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"⁸⁰ –, Kracauer mostra dunque l'intimo legame 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 fitta 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"⁸¹.

74 Kracauer 1982, 158.

75 Kracauer 2020, 106.

76 La lettera, dell'8 dicembre 1934, è conservata presso il *Deutsches Literaturarchiv* di Marbach a. N.

77 Kracauer 2004, 70.

78 Kracauer 2004, 74.

79 Kracauer 2004, 57.

80 Kracauer 2004, 9.

81 Kracauer 2004, 73.

La strada, spazio privilegiato dell'effimero e del transitorio, è dunque al centro delle sue analisi: “è in mezzo alla strada che l'ignoto, l'inappariscnte si raccoglie e compie la sua metamorfosi, fino a cominciare a risplendere, a ognuno elargendo un conforto”⁸². Anche il tessuto urbano, perciò, custodisce fessure e interstizi entro le 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”⁸³. Anche qui, Kracauer lascia dunque scorgere un elemento messianico-redentivo: “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*”⁸⁴.

Il cammino intellettuale di Kracauer – il cui status è analogo a quello del vagabondo su cui insiste nel brano *Lindenpassage*⁸⁵ –, si può considerare come un tentativo di individuare lo *spazio intermedio*, penetrarvi e trovar dimora in esso, al fine di rintracciare 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”⁸⁶, ovvero di riabilitare “obiettivi e modi di essere ancora privi di norme e quindi trascurati o valutati erroneamente”⁸⁷, aree misconosciute, trascurate o ignote della vita sociale, porzioni e regioni di realtà che costituiscono una *terra incognita*. 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”⁸⁸. 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”⁸⁹. 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*: per tutta la vita, egli ha tentato di attingere ai fondamenti intimi che albergano quella regione intermedia posta tra i due poli del relativismo e del dogmatismo.

A partire dalla fondamentale mancanza di realtà che egli ascrive alla società capitalista, Kracauer auspica un *ritorno alla realtà* che è anche una speranza

82 Kracauer 2004, 51.

83 Kracauer 2004, 15.

84 Kracauer 2004, 15.

85 Kracauer 2004, 32.

86 Kracauer 1985, 4.

87 Kracauer 1985, 4.

88 Kracauer 1985, 154.

89 Kracauer 1985, 153.

escatologica: l'utopia dell'intermedio – quale “terra incognita nei vuoti che si trovano fra le terre che conosciamo”⁹⁰, dove è possibile soffermarsi sulle *penultime cose* – implica perciò 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”⁹¹. Il lapidario epilogo del suo incompiuto *History: The Last Things Before the Last* (1969), appare in questo senso come un manifesto postumo della sua intera attività filosofica:

concentrarsi sul “genuino” nascosto tra gli interstizi delle credenze dogmatizzate del mondo, istituendo così la tradizione delle cause perdute.⁹²

4. Conclusioni: frammenti e rovine

Kracauer 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 viaggio⁹³ –, 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”⁹⁴. Il suo metodo e le sue categorie concettuali custodiscono un'intaccata potenzialità di penetrare trasversalmente il tessuto del reale fenomenico e disvelarne la natura immaginifica e onirica; ed è precisamente in virtù di questo 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 impoverita – sia sul piano verbale che su quello fisico – ne costituiscono alcuni esempi.

Lo stesso concetto di *surface level*, del resto, 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*, manifestazione superficiale 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

90 Kracauer 1985, 72.

91 Kracauer 1985, 170.

92 Kracauer 1985, 173.

93 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.

94 Kracauer 1962, 420.

società del romanzo poliziesco, 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*, meriterebbero di essere presi in seria considerazione, in quanto consentono un accesso immediato al contenuto dell'esistente. Tuttavia, 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 fisica 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"⁹⁵.

Le strategie retoriche e le pretese sistemiche della filosofia rischiano di non riuscire a comprendere e dar conto di moltissimi aspetti della realtà che, inevitabilmente, le sfuggono. 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, è una fine operazione mentale, squisitamente filosofica. Perciò, a dispetto dell'opinione diffusa e a lungo dominante, il pensiero di Kracauer si può considerare del tutto filosofico. La sua premessa, quella del limite della filosofia, dell'inadeguatezza e della provvisorietà dei sistemi e delle verità filosofiche, implica il riconoscimento e l'ammissione dell'esistenza di un intero *mondo che sfugge* agli schemi tradizionali della nostra comprensione e alle sofisticate astrazioni, un mondo che non può essere ri-compreso entro un sistema concettuale irrigidito. Alla scoperta e alla tutela di quel mondo è consacrata la *filosofia dell'intermedio*.

Bibliografia

- Benjamin, Walter. 1995. *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Tr. it. R. Solmi. Torino: Einaudi.
 – 2002. *Opere complete IV*. Tr. it. E. Ganni. Torino: Einaudi.
 – 2013. *Capitalismo come religione*. Tr. it. C. Salzani. Genova: il Melangolo.
- Bodei, Remo. 1982. "Le manifestazioni della superficie": filosofia delle forme sociali in Siegfried Kracauer" in Kracauer, Siegfried. 1982. *La massa come ornamento*. Tr. it. M. G. A. Pappalardo e F. Maione. Napoli: Prismi.
- Bruzzone, Attilio. 2021. *Siegfried Kracauer e il suo tempo (1903-1925). Il confronto con Marx, Simmel, Lukács, Bloch, Adorno, alle origini del pensiero critico*. Milano-Udine: Mimesis.
- Cuozzo, Gianluca. 2013. *Filosofia delle cose ultime*. Bergamo: Moretti e Vitali.
 – 2010. *L'angelo della melancholia. Allegoria e utopia del residuale in Walter Benjamin*. Milano-Udine: Mimesis.
- Guglielminetti, Enrico. 2015. "Valutazione e novità". *Spazio filosofico*, n. 13: 37-53.

95 Kracauer 1962, 429.

- Gilloch, Graeme. 2015. *Siegfried Kracauer. Our Companion in Misfortune*. Cambridge-Malden: Polity Press.
- Koch, Gertrud. 2000. *Siegfried Kracauer. An introduction*. Princeton: Princeton University Press.
- Kracauer, Siegfried. 1982. *La massa come ornamento*. Tr. it. M. G. A. Pappalardo e F. Maione. Napoli: Prismi.
- 1919. *Georg Simmel. Ein Beitrag zur Deutung des geistigen Lebens unserer Zeit*. Marbach-Neckar: Deutsche Literaturarchiv.
 - 2020. *Gli impiegati*. Tr. it. A. Solmi. Sesto San Giovanni: Meltemi.
 - 1996. *Le Voyage et la Danse. Figures de ville et vues de films*. Tr. fr. Sabine Cornille. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes.
 - 1974. *Saggi di sociologia critica*. Tr. it. U. Bavay, A. Gargano e C. Serra Borneto. Bari: De Donato.
 - 2012. *Siegfried Kracauer's English Writings. Essays on Film and Popular Culture*. Berkley-LA: University of California Press.
 - 1985. *Prima delle cose ultime*. Tr. it. S. Pennisi. Casale Monferrato: Marietti.
 - 1962. *Film: ritorno alla realtà fisica*. Tr. it. P. Gobetti. Milano: Il saggiatore.
 - 2004. *Strade a Berlino e altrove*. Tr. it. D. Pisani. Bologna: Pendragon.
- Magris, Carlo. 1985. "Kracauer, l'amore per la realtà". *L'indice dei libri del mese* 2, n. 2: 17.
- Mülder, Inka. 1985. *Siegfried Kracauer – Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur. Seine frühen Schriften 1913 – 1933*. Stuttgart: Metzler.
- Nuvolati, Giampaolo. 2013. *L'interpretazione dei luoghi. Flânerie come esperienza di vita*. Firenze: Firenze University Press.
- Riconda, Giuseppe. 2017. *Una filosofia attraverso la storia della filosofia*. Milano-Udine: Mimesis.
- Romano, Augusto. 1996. *Il flâneur all'inferno. Viaggio intorno all'eterno fanciullo*. Bergamo: Moretti&Vitali.
- Simmel, Georg. 1998. *La moda*. Tr. it. L. Perucchi. Milano: Mondadori.