



laboratorio dell'immaginario
issn 1826-6118

rivista elettronica
http://cav.unibg.it/elephant_castle

**MODELLI ABITATIVI E
PARADIGMI IDENTITARI NELLA
CONTEMPORANEITÀ**

a cura di Nunzia Palmieri
aprile 2015

MARA DI FABIO

Abitare di passaggio.

Da Marc Augé a Jean-Luc Nancy

La modernità è caratterizzata da una forte modificazione dello spazio in cui viviamo. Il modello classico della città su cui il pensiero occidentale ha modulato la sua descrizione della politica non può più competere con l'avvento delle metropoli, o megalopoli, in cui decine di milioni di abitanti vivono. A cambiare e a rendere possibili queste nuove configurazioni urbane sono le infrastrutture e i nuovi modi di vivere. Alcuni dei più importanti pensatori contemporanei si sono interrogati a lungo su tali cambiamenti. Fra questi Marc Augé e Jean-Luc Nancy i quali, pur da prospettive differenti, l'una antropologica, l'altra filosofica, a partire da questa nuova disposizione dello spazio, offrono una chiave di lettura sul mondo contemporaneo, attraverso una prospettiva sia storica che teorico-critica. Le due visioni giungono a conclusioni diverse, proprio per questo analizzarne e compararne alcuni elementi contribuisce alla creazione di nuovi campi di studio e inediti ambiti di ricerca. Marc Augé ha colto la specificità dell'aspetto infrastrutturale in relazione ai cambiamenti socio-antropologici che derivano da una diversa natura dell'ambiente in cui viviamo, cogliendo la particolarità di uno spazio differente dal tradizionale luogo antropologico. Jean-Luc Nancy, invece, a partire da una critica ontologica del concetto di Occidente e di individuo, giunge a considerare questi nuovi spazi come un possibile sviluppo di ciò che era già racchiuso nel concetto di *polis*.

Possiamo facilmente immaginare il mondo contemporaneo, occi-

dentale, come una rete virtuale in cui i nodi si stringono o si allentano, cambiano la morfologia dei luoghi, inventano nuovi punti di convergenza, ne diradano altri, prevalentemente a seconda dell'interesse del mercato. Questa forma reticolare, infatti, ha un corrispettivo materiale nell'organizzazione dello spazio fisico in cui viviamo. Simile alla rete, la metropoli estende il suo modello reale organizzando flussi sulla superficie terrestre. La moltiplicazione delle zone abitate si allarga a perdita d'occhio collegando le antiche città. In questo continuo movimento si perde la visione d'insieme, la città contemporanea inibisce la sua messa a fuoco.

Che la metropoli si sviluppi su un modello di rete virtuale, o che la rete sia il risultato di una particolare "tecnologia" metropolitana, poco importa: a questo punto i due piani si plasmano l'un l'altro, creando la realtà del mondo, a immagine e somiglianza dell'Occidente, al ritmo del capitale (la differenza tra spettacolare e reale potrebbe essere sempre stata, anch'essa, una trappola dell'immaginazione).¹ Ma questa morfologia cangiante e diffusa, in cui possiamo riconoscere il carattere distintivo della metropoli, pone in prima istanza il problema di come viviamo all'interno di un nuovo spazio; in altri termini pone il problema dell'abitare. In questo fitto reticolo nascono i luoghi del passaggio, *gate* che attraversiamo quotidianamente. Autostrade, bretelle di raccordo, i cosiddetti "quartieri dormitorio", metropolitane, aeroporti e centri commerciali diventano i luoghi in cui viviamo abitualmente, determinano, in gran parte, la sfera del quotidiano.

Il rapporto abituale con il luogo, tradizionalmente significativo dell'abitare, depauperato di una relazione affettiva specifica - nel senso evidenziato da Michel de Certeau nel suo *L'invenzione del quotidiano* (2010) - muta così profondamente di significato, mettendo in crisi la stessa *località* del *locus*. Un esempio estremo, ma che esprime in maniera chiara la profondità del cambiamento di questa relazione, è quello dei (non) luoghi propriamente virtuali,

¹ In *Essere singolare plurale* (2001), Jean-Luc Nancy dedica l'intero capitolo *Condizioni di una critica a La società dello spettacolo* (2008) di Guy Debord.

come i *social network*. Se l'abitare è in prima istanza una relazione, allora anche internet potrebbe essere un (non) luogo in cui, pure, abitiamo.

Marc Augé (2005) pone il problema in maniera critica e innovativa, allargando l'orizzonte al sorgere di un nuovo spazio: il *nonluogo*. Questa definizione ha il merito di far emergere principalmente due significati, e si deve probabilmente a questa ragione la sua fortuna. Da un lato, infatti, il *nonluogo*, come già detto, denuncia un dato di fatto: la perdita del luogo e la negazione della sua località. Questa prospettiva fornisce certamente una lente specifica di riflessione sulla società contemporanea, con tutto ciò che ne deriva in termini di spersonalizzazione, di funzionalità dello spazio e della messa in campo di un minuzioso dispositivo securitario ben descritto da Andrea Cavalletti (2005).² Dall'altro però, parimenti, fa emergere un significato intrinseco nella definizione: indica il sorgere di una nuova località, restituendo immediatamente una specificità al luogo, espressa proprio dal *non*. Detto in altri termini, manifesta, anche qui, un semplice dato di fatto: la comparsa di nuovi luoghi, inediti nella storia dell'abitare. In questo modo, essendo un luogo con determinate caratteristiche specifiche, il *non luogo* riabilita, lo vedremo, tutti i significati che intendeva negare, spostandoli di senso. In questi spazi c'incontriamo, ma è un incontro tra passanti. A questi luoghi ci rapportiamo, in essi chiediamo un caffè, urtiamo qualcuno, sorridiamo a uno sconosciuto, srotoliamo un piccolo sacco a pelo per passare la notte in attesa del prossimo volo. Dunque, abitiamo comunemente i luoghi del transito. Ancora una volta il cuore del problema sta nella relazione: come abitare un *gate*?

² Sulle tracce dei corsi tenuti da Michel Foucault al Collège de France, prendendo in considerazione il rapporto tra spazio e potere, Andrea Cavalletti, nel suo *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza* (2005), ricostruisce una genealogia delle discipline che accompagnano l'affermarsi della metropoli, seguendo l'affinarsi di uno specifico paradigma securitario che è basato su tecniche di gestione del piacere e della paura: una relazione di bando (includente/escludente) che caratterizza la natura dello spazio politico della modernità, fino alla metropoli.

“Se un luogo può definirsi come identitario, relazionale, storico, uno spazio che non può definirsi né identitario, né relazionale, né storico, definirà un *nonluogo*” (Augé 2005: 73).

La mancanza delle tre caratteristiche che, secondo Marc Augé, contraddistinguono un luogo, l'aspetto relazionale, il carattere identitario e quello storico, determina, in maniera negativa questo spazio inedito: dice ciò che il *nonluogo* non è, lo definisce secondo un'assenza.

Poiché il meccanismo dell'identità *locale* riserva uno sviluppo inaspettato (Nancy 2003), ne parlerò in ultimo. A partire dalle considerazioni svolte invece, proverò subito a mettere in relazione il pensiero di Marc Augé, almeno per come è formulato in questa prima opera sui *nonluoghi*, con quello di Jean-Luc Nancy. L'aspetto relazionale, infatti, consente di introdurre alcune riflessioni che Jean-Luc Nancy elabora nel corso degli anni e che aprono una diversa prospettiva sull'abitare ai giorni nostri.

In Marc Augé la mancanza di relazione getta l'abitante del *nonluogo*, che è sostanzialmente un viaggiatore, in un ambiente in cui l'ordine del quotidiano è sospeso. Questo spettatore si trova immerso in un dialogo interiore interrotto solo dal testo inscritto nel paesaggio (*gate 3, duty free*, un cartello che recita *Detroit*). Riceve un ordine, o un'avvertenza, da una voce elettronica, (“girare a destra”, “fermata Rebibbia”). È un individuo isolato e compatto. Per Jean-Luc Nancy, invece, la relazione è un accadimento irriducibile. Nulla esiste in modo isolato, separato da una particolare intenzione. Nulla è senza rapporto. Si può dire anzi che tutto quel che esiste, non è altro che relazione. È il rapporto – senza il quale non potrebbe esserci “qualcosa” – che fa il mondo. L'individuo isolato è un'invenzione, volta alla formulazione della “società” come soggetto di una moderna astrazione e in cui la relazione è, semplicemente, dimenticata:

È veramente necessario dire qui qualcosa sull'individuo? Nella sua invenzione e nella sua cultura, se non addirittura nel suo culto, alcuni vedono il privilegio insuperabile grazie al quale l'Europa avrebbe già

mostrato al mondo intero l'unica via per l'emancipazione dalle tirannie [...]. Per sua natura – come dice il suo nome – egli è l'atomo, l'indivisibile: l'individuo si rivela come il risultato astratto di una decomposizione [...]. Per fare un mondo non bastano dei semplici atomi, ci vuole un *clinamen* [...] l'individualismo è un atomismo incoerente che dimentica che il problema dell'atomo è quello di un mondo (Nancy 2003: 23-24).

Detto altrimenti, con l'elaborazione di un pensiero metafisico del soggetto, che in termini sociali ha prodotto “l'individuo”, l'Occidente ha “dimenticato” di pensare la relazione in sé, vale a dire scevra da qualsiasi concetto dell'Altro (il “grande altro”, come direbbe Jean-Luc Nancy) o del proprio, del medesimo e del differente, dell'individuale e del collettivo (concetti che Jean-Luc Nancy considera omologhi), ma colta nel generale differire di ogni esistenza che è sempre una coesistenza plurale, in ogni direzione. Tutto questo movimento, che si può definire dialettico, è il mito su cui si fonda l'Occidente. Di contro c'è invece l'esistenza la cui verità sta nella pluralità irriducibile dell'essere *con* e cioè sempre, per così dire, “in compagnia”.

La cosiddetta solitudine del passeggero, dell'individuo moderno, o dell'uomo metropolitano, qui è continuamente inquietata, rimessa in questione e confutata da piccoli incontri quotidiani (Nancy 2001). Quello seduto vicino ci cade addormentato sulla spalla, una sirena urla giù in strada, un piccione è schiacciato sull'asfalto, qualcuno passando ricambia lo sguardo. Già l'indimenticabile poesia di Baudelaire *A una passante*³ esprimeva la meraviglia per questo in-

³ “La via assordante strepitava intorno a me. / Una donna alta / sottile, a lutto, in un dolore / immenso, passò sollevando e agitando / Con la mano fastosa il pizzo e l'orlo della gonna / agile e nobile con la sua gamba di statua. // Ed io, proteso come folle, bevvo / la dolcezza affascinante e il piacere che uccide / nel suo occhio, livido cielo dove cova l'uragano. // Un lampo, poi la notte! – Bellezza fuggitiva / dallo sguardo che m'ha fatto subito rinascere, / ti rivedrò solo nell'eternità? // Altrove assai lontano di qui! Troppo tardi! Forse mai! / Perché ignoro dove fuggi, né tu sai dove io vado, / tu che avrei amata, tu che lo sapevi!” Charles Baudelaire, *I fiori del male*, traduzione e cura di Antonio Prete, Feltrinelli, Milano, 2003.



Fig. 1 (in alto)
Brooke Hoyer, *Ghost on the moving walk*.

Fig. 2 (sotto)
Edward Conde, *Orange Line Metro Los Angeles*.

contro diffuso nello strepito della via, consegnato a un essere qualunque.⁴ Questa poesia è un vero e proprio gesto d'amore, annuncio di una comunità a venire, novella di una pluralità affidata "al primo venuto" (Agamben 2001) [Fig. 1].

In definitiva ciò che, per Jean-Luc Nancy, veramente accade, al fondo di questo ordinario accadere, è la pluralità dell'esistenza. Ma "È un «fondo» senza fondo, non perché spalanchi un abisso, ma perché è fatto solo della rete, dell'intreccio e della partizione delle singolarità" (2003: 65). Questa pluralità non è altro che la continua interruzione di un tutto, solo presunto, al quale alludiamo chiamandoci io. L'individuo moderno, quest'automa, non è mai esistito (Nancy 2003). La città contemporanea è per Jean-Luc Nancy l'evidenza di questo semplice fatto che noi siamo insieme, una pluralità cangiante e finalmente manifesta. Los Angeles, città senza senso, è l'incontro di qualunque cosa con qualunque altra, la più vicina o la più lontana [Fig. 2], la prossima che, passando, ricambi lo sguardo. L'esistenza è con-divisa (Nancy 2002), ecco quindi una prima attestazione ontologica che possiamo ricavare dall'esperienza che facciamo della nostra vita nei flussi metropolitani, "cosicché la singolarità di ciascuno è indissociabile dal suo essere-con-tanti, e poiché in effetti e in generale, una singolarità è indissociabile da una pluralità" (Nancy 2001: 47). Da questo punto di vista il *nonluogo* esibisce primariamente la relazionalità in quanto tale, vale a dire spogliata dell'apparato dei significati simbolici: la relazione nuda e cruda, il nostro rapportarci l'un l'altro, il nostro "appuntamento", quotidiano, col mondo. Sottrarre questo comune e diffuso *rendez vous* (Nancy 2002), al luogo dell'antica città, visione simbolica in cui tutto è chiaramente al proprio posto, potrebbe essere la *chance* per rigiocare il politico: è questa la via indicata da Jean-Luc Nancy (Lacau Labarte e Nancy 1981; Nancy 2002).

Ci trasferiamo in una città di un altro continente, soggiorniamo per brevi periodi a Londra, poi a Bangkok, abitiamo di passaggio.

⁴ Qualunque: tale che comunque importa, e non "non importa quale", come sottolinea Giorgio Agamben in *La comunità che viene* (2001: 9).



Fig. 3
Paul Bica, *Jefferson Ave. Detroit.*

L'estensione del nostro abitare ha un raggio che prende in considerazione la superficie mondiale. Ma questo è ormai un fatto comune, il quotidiano non può essere bandito tanto facilmente da quello che è, di fatto, un nuovo stile di vita. Esso subisce però un leggero spostamento di senso. Tutto avviene normalmente, infatti, nel consueto scorrere dei giorni. Per Jean-Luc Nancy ciò che sta accadendo è forse solo l'apertura di una continua rottura con la *routine*, spaziatura del tempo, liberazione e apertura del vero senso inscritto nella continuità dell'ordinario "scorrere dei giorni": "i giorni, ossia ogni giorno, non potrebbero «assomigliarsi» gli uni agli altri, se non fossero anzitutto differenti, se non fossero la differenza stessa" (Nancy 2001: 15). Quello che viviamo, in definitiva, non è solamente la sparizione del luogo, ma la nascita di nuove forme di vita (Agamben 2005).

Il tempo del *nonluogo* è il presente, la sua estetica è la funzionalità. Tutto è sospeso in uno spazio neutro volto essenzialmente a regolare i flussi [Fig. 3]. Non v'è traccia di alcun passato, non ci sono monumenti e, in generale, non c'è alcun posto per l'inutile. L'aspetto decorativo è affidato agli spazi pubblicitari, che devono essere sostituiti velocemente, devono, anch'essi, passare in fretta. Ma c'è da chiedersi se al nostro passaggio non lasciamo alcuna traccia e se non vi sia una certa storicità intrinseca nei segni che leggiamo passando. Le scritte sui muri alla fermata del metrò, la bruciatura di una sigaretta nel bagno del treno ad alta velocità in cui è "vieta-

Fig. 4
Russ Teaches, *Detroit Lives art.*



to fumare", un sedile rotto, lo scarabocchio sulla rivista offerta ai passeggeri, la baraccopoli che interrompe la monotonia dei palazzi nei quartieri residenziali; tutti questi segni costituiscono una scrittura dello spazio (Vitale 2012) che scalfisce, integrandolo, il testo proposto dai cartelli delle uscite di sicurezza, dalle indicazioni stradali e dalle piste d'atterraggio. Come appunti tra le righe, queste "grafie" sono, ancora una volta, la testimonianza del nostro rapporto con il (non) luogo che abbiamo persino abitato, sia pure per breve. Nei luoghi del transito la storia, sottratta all'ordine dell'istituzione, alla norma della ricerca e del monumento, spogliata, infine, del suo aspetto storico (quello rappresentativo della «grande Storia»), mostra la sua nuda storicità consegnata ai passanti [Fig. 4].

Nei luoghi del transito, la storia esibisce la sua capacità di frammentare il senso compiuto, di aprirsi all'imprevedibilità di un evento "tra tanti" e all'inedito di un segno "tra gli altri": "La storia, in quanto apertura, si dà sempre nella forma dell'inedito; la «storicità» risiede appunto nell'impossibilità di attribuirle un senso definitivo" (Nancy 1997: 128). La storicità rivela qui la sua apertura all'accadere, testimonianza aperta al nostro passaggio.

A questa questione se ne aggiunge un'altra: l'aspetto monumentale dei *nonluoghi* abbandonati [Fig. 5]. "Ho visto l'erba crescere nei parcheggi", ripete ossessivamente un uomo nel documentario *Detroit. Ville sauvages* di Florent Tillon. Detroit, capitale della Ford e del



Fig. 5 (in alto)
Rodrigo Soldon, *Cattedrale metropolitana di Rio de Janeiro*.
Fig. 6 (sotto)
Paul Bica, *Renaissance Center Detroit*.

sogno americano, offre un paesaggio apocalittico. Nel giro di circa 50 anni è stata praticamente abbandonata. I semafori lampeggiano in strade a 5 corsie deserte, i grattacieli sono comodi rifugi per falchi e l'erba alta cresce nei parcheggi. A Detroit le ruspe demoliscono i campi da *football* al cospetto di uno spettatore che ricorda l'infanzia trascorsa in quel luogo, del tutto identico a uno stadio di New York. La metropolitana aerea sorvola gli edifici di quella che appare una "giungla urbana" vera e propria, girando a vuoto per la mancanza di passeggeri. Il centro commerciale [Fig. 6] si erge colossale come un tempio azteco, che giace nel silenzio. Qualcuno parla di "archeologia del futuro". Qui il paradosso è questo: nel frattempo l'autostrada esterna viaggia a un traffico intenso e costante, senza variazioni. Un abitante, superstite, guardando dal cavalcavia, commenta: "L'esistenza a Detroit ha questo suono", il rumore incessante di milioni di macchine che passano.

Seguendo la definizione di Marc Augé, l'elemento storico e quello relazionale formano l'identità del luogo. L'appartenenza a un'identità locale assicura il "diritto di cittadinanza" ad usi costumi e abitanti, all'interno di un perimetro circoscritto. Un luogo antropologico è definito da un confine. Al suo interno l'identità è preservata per mezzo di un criterio dirimente che sancisce il proprio e l'improprio rispetto al luogo, determinando un dentro e un fuori, allontanando la minaccia di un dono di morte (Esposito 2006).⁵ L'identità è un criterio di appartenenza che unisce ed esclude allo stesso tempo, creando una relazione di bando⁶ (Agamben 2005) in cui i due aspetti sono co-implicati. Ognuno può essere messo

⁵ Nell'ambito delle sue riflessioni sulla comunità, in *Communitas. Origine e destino della comunità*, Roberto Esposito rintraccia l'etimologia della parola: *cum-munus*. Nella sua interpretazione, diversa da quella di Nancy che pone l'accento sul *cum*, la comunità è infatti portatrice di un dono di morte, dal quale si difende con l'immunità, divenendo, in qualche modo, autoimmune.

⁶ La relazione di bando, nella formulazione di Giorgio Agamben in *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (2005) e sulla scorta delle considerazioni di Carl Schmitt (sovrano è chi decide dello stato d'eccezione), è un principio in cui l'inclusione trae il suo fondamento dall'esclusione e viceversa, di qui la sacertà dell'*Homo sacer* e la sovranità del sovrano, le cui sovranità e sacertà sono date dall'esser eccettuato, facendone parte, dalla "comunità".

alla porta non appena si sancisce la sua improprietà rispetto all'identità e affinché il modello di quest'ultima sia preservato. La logica dell'identità è quella di un assoluto ideale. Si tratta dell'antica diatriba della città: proteggendo deve espellere. Ma questa considerazione rivela anche un aspetto dispersivo e *fugace* presente anche nella *polis*: "la città non ha sempre messo in opera, con la volontà del centro, del raggruppamento, una sordida violenza di frammentazione, di decentramento nel rifiuto e nell'indifferenza?" (Nancy 2011: 20).⁷

Il centro è la città da difendere, il municipio e la cattedrale, sui cui gradini ci si può ancora fermare con tutta calma a chiacchierare del tempo con qualcuno di domenica. La periferia invece è all'esterno, fuori le mura, perché il centro possa conservare la sua identità. Le antiche mura di cinta indicano, tuttavia, l'originaria vocazione della città: la volontà di eccedere fuori, segnalata dalle vie dei commerci, che, attraverso le porte, correavano altrove. L'annosa questione della "perdita del centro", baluardo di una nostalgica denuncia della sparizione di un "senso" sociale e locale nell'età contemporanea, significa, invece, per Jean-Luc Nancy, la possibilità di cogliere l'indicazione manifesta nell'architettura dalla città: farla finita con il luogo identitario come paradigma⁸ di un "senso" votato all'espulsione.

La nostalgia di un senso, produce, comunque, senso [...] il discorso contemporaneo sul senso [...] mette in evidenza il fatto che «il senso», inteso così assolutamente, si è trasformato nel nudo nome del nostro essere gli-uni-con-gli-altri: noi non «abbiamo» più senso perché siamo noi stessi il senso [...] senza altro senso al di fuori di «noi» (Nancy 2001: 5).

Da dove viene questa "nostalgia" di un centro? Non è forse il se-

⁷ Traduzione di Giorgia Bordoni.

⁸ Ma il suo modello si riconfigura comunque nel diritto di suolo e attraverso la "carta d'identità".

gnale di un cambio di rotta, o di era, che denuncia la perdita di un "senso"? Il discorso sul senso è una delle tracce su cui Jean-Luc Nancy elabora la sua critica dell'Occidente, nel tentativo di decostruirne l'impianto ideale che ha prodotto la metropoli⁹ generalizzata, sulla base di una sovranità "metafisica". Egli evidenzia che questa nostalgia è dovuta al ritrarsi di un ordine teologico-politico al quale prima era affidato un "senso" del mondo, "senso" di rango mitico-ideale.

Los Angeles, città senza centro, è allora il *luogo/nonluogo*, in cui l'identità locale è esplosa in mille frammenti di singolarità (Nancy 2002). Qui la "caratteristica" del luogo consiste nella mancanza di identità. Ma, secondo Jean-Luc Nancy, a ben vedere questo è sempre stato il senso, ora manifesto, della città come forma dell'«essere-in-comune», doppio fondo scalfito dalla pluralità, rottura con la rappresentazione dell'identità:

La città non è in primo luogo la «comunità» e non è neppure lo «spazio pubblico», ma è [...] l'*esibizione* dell'essere-in-comune *come dis-posizione* (come dispersione e disparità) della comunità, che ci si rappresenta fondata sull'interiorità o sulla trascendenza. È la «comunità» senza un'origine comune (Nancy 2001: 35).

In questo eccesso di pluralità trabocca, percepibile, l'unico senso del nostro vivere insieme: il *con* (Nancy 2003). "Affinchè il senso si porti e passeggi [...] bisogna che la città gli apra largamente la sua più propria possibilità, la sua arte di rendere possibile *l'insieme* e il *con* senza relazionarli a una captazione" (Nancy 2011: 121).

⁹ Bisogna precisare che Jean-Luc Nancy non usa mai il termine "metropoli" ma solo "città" o, al massimo "città contemporanea" quando vuole riferirsi specificamente alla metropoli, ad indicare che quello che oggi appare come il carattere metropolitano dell'attuale configurazione mondiale, è sempre stato iscritto nella città occidentale e nel suo *modus vivendi*, fin dalla *polis* greca. Egli sottolinea però che oggi assistiamo ad una esplosione di questa volontà di frammentazione, capacità di dispersione, vocazione al fuori, insita nella città e che manifesta, in quella che possiamo chiamare "metropoli", la possibilità del *cum*, espressa nel nostro essere in comune, come evidenza del nostro tempo.

A Los Angeles la *banlieue* - il "luogo del bando" - "ha infiltrato e contaminato tutto. Senza dubbio, *Watts* - La città nera le cui sommosse sono ancora nei nostri ricordi, se non nelle nostre attese - non è a Santa Monica" (Nancy 2011: 20).¹⁰ Ma nell'opacità dell'indistinzione metropolitana, è ormai impossibile sapere il luogo in cui si insidia la "minaccia" di un fuori. Tuttavia, dove l'identità non arriva, la protezione è affidata al dispositivo securitario: un controllo che si moltiplica e si specializza per ciascuno degli abitanti, ciascuno poliziotto di se stesso e dell'altro, come anticipato da Michel Foucault (1993). Droni e cellulari costituiscono l'ultima tecnologia al suo servizio. Ma, ancora una volta, in questa serie infinita di immagini, le quali dovrebbero garantire l'efficacia ideale dell'occhio totale, si perde la visione d'insieme. La città non offre che immagini particolari, una strada, un incrocio, una particolare situazione, mai, però, il pieno giorno della sua identità circoscrivibile. Mai la sua *centralità*.

Il passaggio dai *nonluoghi* ai *superluoghi* (Augé 2007), elaborato da Marc Augé, potrebbe essere una sorta di epilogo delle considerazioni fin qui svolte, come un tentativo di far emergere un superamento dialettico già inscritto nella sua prima definizione. Il rapporto con i nuovi luoghi, principalmente quelli del consumo (centri commerciali e multisala, ad esempio), si è intensificato producendo nuovi centri, all'interno di una città diffusamente decentrata. Oppure all'esterno di un "centro" desolato, come a Detroit. Al meglio il centro storico è soggetto a processi di gentrificazione, che lo rendono privo di specificità autoctone, se non nella forma simbolica di *luna park*, metafora di un altrove artificiale che trova il suo modello nel villaggio turistico. Questa intensità viene registrata da Marc Augé come *superlocalità*. Un concetto che evidenzia la creazione di differenti centralità sparse, a carattere omologato. Resta però aperta una questione: il piano relazionale comunemente diffuso, sabotando quotidianamente la fantasmagoria dell'ambientazione

¹⁰ Traduzione di Giorgia Bordoni.

simbolica. Ma allora

Mantenere il mondo tale quale? No di certo, visto che il mondo è tale solo fino a quando e nella misura in cui esso è, oppure fa, senso. E senso significa: ciò che fa sì che gli uomini - e il resto dell'essente - rimandino gli uni agli altri, senza asservire nessuno a una istanza prima o ultima (Nancy 2001: XXIII).

Jean-Luc Nancy suggerisce quindi l'ipotesi e l'incombenza di cogliere l'occasione offerta dalla contemporaneità. Nell'attuale configurazione urbana, la quale ha una estensione così vasta da poter essere considerata mondiale, egli intravede una prospettiva etico-politica che potrebbe ribaltarne completamente il senso:

Dopo tutto, se la politica e l'etica - ma anche l'estetica - hanno un senso, questo deve concernere la vita quotidiana e la possibilità quotidiana per ciascuno - per la gente - di essere nel senso, vale a dire di prender parte tutti all'eccezionale, al dissidio e al distinto (Nancy 2001: XXIX).

Che la città si estenda a perdita d'occhio in una rete disordinata e cangiante, vuol dire anche che ora, in assenza della visione totale, si creano delle zone d'ombra in cui la relazione, liberata finalmente dall'appartenenza, sia l'unica cosa che conti e faccia valere il suo senso. Bisogna quindi rilanciare "il politico" liberandolo dalla politica (Nancy 1981). La dimensione politica, o meglio plurale, data dalla relazione si dischiude così come senso originario e diffuso al di là di ogni perduto senso teologico-politico:

che non è più il senso che comprendevamo, affermavamo o rifiutavamo. [...] Noi siamo dunque sempre in lutto per la perdita di una presenza "vera" o "originaria". Come uscire da tale lutto, ossia come uscire dal nichilismo? È su questo che si debbono aprire gli occhi, occhi che sin qui non sono stati ancora aperti, sebbene siano

forse gli stessi occhi che si aprono in tutte le epoche – a ogni nuova epoca e a ogni nuovo giorno - per configurare un mondo nuovo, un mondo inedito. [...] Bisogna dunque scavare il nulla e con questo intendendo dire che bisogna approfondire il *nihil* del nichilismo, per scorgervi ciò che separa, ciò che disloca e ciò che al tempo stesso rilega daccapo, ricostituisce un legame e un luogo (Nancy 2001: XIV).

Nel pensiero di Jean-Luc Nancy, l'abitare fa parte di quel "*clina-men*" che è proprio dell'esistenza e che si dà nel mezzo del relazionarsi stesso, come continuo passare. Esistere è con-dividere, spartire insieme: continua rottura dell'unità identitaria e concettuale che la relazione confuta ad ogni istante. Per lui la città esibisce oggi primariamente questo semplice dato di fatto: la pluralità dell'esistenza. "Abitare di passaggio" vuol dire allora abitare al limite di una relazione, non appropriarsi di nessun luogo, là dove la proprietà del luogo è una essenziale improprietà. Equivale a dispiegare il senso aperto dalla città, cogliere l'occasione di mettere in campo la pluralità con-divisa e senza identità che l'abitare oggi ci mostra. Far valere la divisione, spaziatrice e dis-posizione dei rapporti. La verità che la città sfoggia, innanzitutto, è il differire di ogni cosa. Passeggiando per le vie di Los Angeles, Jean-Luc Nancy osserva questa particolare maestria della città contemporanea, indicandoci il compito d'inventare un nuovo "*savoir faire*" (Nancy 2002), una nuova arte di vivere nel flusso reticolare delle relazioni aperte dalla metropoli.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN G. (2001), *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino.
- AGAMBEN G. (2005), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
- AUGÉ M. (1993), *Nonluoghi. Introduzione ad una antologia della sur-modernità*, traduzione di Dominique Rolland, Elèuthera, Milano.
- AUGÉ M. (2007), "Parla Augé, cosa resta dei miei superluoghi", intervista di Gambaro F., *Repubblica*, 31 ottobre.
- AUGÉ M. (2007), *Tra i confini. Città, luoghi, interazioni*, Bruno Mondadori, Milano.
- BAUDELAIRE C. (2003), *I fiori del male*, traduzione e cura di Antonio Prete, Feltrinelli, Milano.
- CAVALLETTI A. (2005), *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Mondadori, Milano.
- COTTINO P. (2003), *La città imprevista, il dissenso nell'uso dello spazio urbano*, Eleuthera, Milano.
- DE CERTEAU M. (2010), *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
- DEBORD G. (2008), *La società dello spettacolo*, traduzione di Paolo Salvadori, Baldini e Castoldi, Milano.
- ESPOSITO R. (2006), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.
- FOUCAULT M. (1993), *Sorvegliare e punire*, traduzione di Alceste Tarchetti, Einaudi, Torino.
- LACQUE-LABARTHE P. - NANCY J. L. (1981), *Rejouer le politique*, Galilée, Paris.
- NANCY J. L. (1996), *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris.
- NANCY J. L. (2001), *La pensée dérobée*, Galilée, Paris.
- NANCY J. L. (2002), *La città lontana*, a cura di Pierangelo Di Vittorio, Ombre corte, Verona.
- NANCY J. L. (2003), *La comunità inoperosa*, Cronopio, Napoli.
- NANCY J. L. (2011), *La ville ou loin*, La Phocide, Strasbourg.

RANCIÈRE J. (2007), *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Roma.
VITALE F. (2012), *Mitografie. Jacques Derrida e la scrittura dello spazio*, Mimesis, Milano.