

Luca Pantaleone*

Ruralizzare l'uomo. Prospettive heideggeriane per un'etica dell'abitare

Abstract

The *Wohnungsfrage* (the question of dwelling) occupies a central role within Heidegger's philosophy, touching on various key points: from the relationship between man and language to that with technique, from the interpretation of the "thing" to the metaphysics and the history of being.

The aim of this contribution is to investigate the perspectives that the Heideggerian idea of dwelled space opens up in connection with the ethics and history of being, verifying its relationship with the principles of equality and identity in order to investigate the relation between the way of modern building and the culture/tradition of peoples in the globalized world.

Keywords

Heidegger – Dwelling – Ethics – Environment – Geophilosophy

1. Heidegger e la *Wohnungsfrage*

Negli anni 1950 e 1951 Heidegger dedica due specifici interventi alla questione dell'abitare: *Bauen Wohnen Denken*² e *Dichterisch wohnet der Mensch*³, poi racchiusi dall'autore all'interno della medesima sezione di *Vorträge und Aufsätze*⁴ insieme a *Was heißt Denken?*⁵ e *Das Ding*⁶.

Sono gli anni, in Germania, della crisi dell'edilizia conseguente alla Seconda Guerra Mondiale.

* Consulta di Bioetica.

² "Costruire abitare pensare". Conferenza tenuta il 5 Agosto 1951 nella cornice di un ciclo di incontri a Darmstadt su Uomo e spazio.

³ "Poeticamente abita l'uomo". Conferenza del 6 Ottobre 1951 alla "Büblerhöhe".

⁴ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 1954, trad. it. a cura di G. Vattimo *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.

⁵ "Cosa significa pensare"? 1952, letta alla radio bavarese.

⁶ "La cosa". Conferenza tenuta all'Accademia di Belle Arti bavarese del 6 Giugno 1950



Nella Germania dell'Ovest – che comprendeva anche la Foresta Nera e Friburgo in Brisgovia – c'era necessità di due milioni e mezzo di case per accogliere i rifugiati provenienti dall'Est¹, e questo generò in Heidegger il bisogno di dedicare delle conferenze all'essenza più propria dell'abitare, domanda che già dall'inizio di *Bauen Wohnen Denken* è da intendersi in modo essenziale, dunque come del tutto separata dal punto di vista che ne danno solitamente l'architettura o la tecnica.

Proprio al fine di chiarire meglio questa natura “essenziale” Heidegger innanzitutto si premura di ribaltare, nel primo saggio del '51, la relazione mezzo-fine che solitamente vige tra costruire (in tedesco *bauen*) e abitare (*wohnen*).

L'argomentazione è la seguente: solitamente si pensa che arriviamo all'abitare tramite il costruire, cioè che queste siano due attività separate legate tra loro da un nesso fine-mezzo, ma questa opinione comune è messa in crisi dal fatto che in alcuni casi è possibile trovarsi di fronte a costruzioni (un ponte, un aeroporto, uno stadio) che non sono vere e proprie “abitazioni”. Ci sono costruzioni che non sono propriamente “abitabili”, e che eppure percepiamo come aventi a che fare in qualche modo con l'abitare, perché sono comunque intese come al “servizio” dell'abitare dell'uomo. Com'è possibile però che queste costruzioni che non sono abitazioni conservino un riferimento interno all'abitare? Qual è il motivo per cui un camionista sente in qualche modo di “abitare” una strada che percorre tutti i giorni, o l'ingegnere la centrale elettrica in cui lavora?

Secondo Heidegger il motivo è che in realtà queste due attività non siano realmente separate, che il costruire sia già in sé un abitare, e non un suo mezzo.

La lingua tedesca consentirebbe di far emergere meglio di altre questa assenza di separazione mezzo-fine. La parola *bauen* deriva infatti dall'altotedesco *buan*, che in origine significava non “costruire, bensì proprio “abitare”. Oggi tuttavia tale significato è andato del tutto perduto, mentre perdura come traccia nascosta in altre parole come ad esempio *Nachbar*, “vicino”, da cui non a caso derivano *Nachgebur* e *Nachgebauer*, ovvero “colui che abita nelle vicinanze”. Il “costruire”, almeno etimologicamente, risulta quindi nel tedesco come essenzialmente collegato al significato di “abitare”. Non si tratta affatto di due comportamenti scollegati.

Anzi, il verbo *bauen* avrebbe la stessa radice etimologica di *bin* (sono). Ciò consente ad Heidegger di poter collegare l'abitare a un modo d'essere fondamentale, essenziale, dell'uomo sulla terra, un modo tipicamente

¹ A. Sharr, *Heidegger for architects*, Routledge, New York, 2007 p. 21.

umano del custodire e coltivare uno spazio: “il modo in cui tu sei e io sono, il modo in cui noi uomini siamo sulla terra, è il *Buan*, l'abitare”².

2. Abitare uno spazio come destino dell'uomo

Trattando del pensiero di Heidegger ci si sofferma sempre sui limiti connaturati alla sua “ermeneutica”, che spesso assume di proposito tratti “ermetici”. In apparenza uno dei più grandi limiti di questo modo di fare filosofia³ è il ruolo assegnato alla lingua tedesca, un ruolo sicuramente privilegiato rispetto alle altre lingue perché ritenuto in diretta continuità con il greco.

Che questa condizione privilegiata del tedesco ponga delle difficoltà è innegabile. In italiano per esempio non è in alcun modo evincibile la sopra discussa comunanza etimologica che vige in tedesco tra abitare, essere e costruire. Tuttavia in Heidegger alla “prova ermeneutica”, spesso troppo tedesco-specifica, ne corrisponde una ontologica, evincibile anche attraverso un semplice esercizio di *epoché* husserliana. In riferimento al mondo non a caso lo stesso Husserl, nelle celebri lezioni parigine, non ebbe alcuna difficoltà ad affermare come esso sia “la prima ovvietà, che precede ogni altra”. Il mondo esiste ancora prima delle *cogitationes*, da cui al limite non fa che ricevere una certa validità apodittica⁴; il cartesiano, o il fenomenologo, fanno solo finta di dubitarne, attestandone però così innegabilmente la verità⁵.

Questa considerazione pre-apofantica e pre-cartesiana dello spazio è assolutamente indubitabile perché eminentemente (e logicamente) ovvia; se è possibile dubitare (*cogito*) e quindi intendere lo spazio come *extensio* geometrica, progettabile ed edificabile secondo i criteri della logica/matematica e della scienza edilizia contemporanea, ciò lo si deve unicamente alla necessaria presenza preliminare di un mondo che ci inganni. Sotto questo punto di vista quindi è innegabile, oltre che a livello ermeneutico-etimologico anche sotto il profilo logico-ontologico, il fatto che noi pos-

² M. Heidegger, *Bauen, wohnen, denken*, trad. it. *Costruire, abitare, pensare*, in *Saggi e discorsi*, op. cit., pp. 96-98.

³ Che Heidegger in *Sein un Zeit* definisce “fenomenologico”, avente a che fare cioè con il manifestarsi (*φαινόμεναι*) di “ciò che di cui nel discorso si discorre” (*λόγος*). Rif. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, trad. it. a cura di Franco Volpi *Essere e tempo*, Longanesi 2005, Milano, pp. 43-47.

⁴ E. Husserl, *Pariser Vorträge*, 1929, trad. it. a cura di A. Canzonieri in *Meditazioni cartesiane e lezioni parigine*, Editrice La Scuola, Brescia 2017, pp.36-37.

⁵ A tal proposito si veda J. L. Nancy, *Être singulier pluriel*, 1996, trad. it. a cura di D. Tarizzo *Essere singolare-plurale*, Einaudi, Torino 2020, p. 23.

siamo intenderci innanzitutto, ancor prima che “cogitanti” o costruttori, come “abitanti” (*die Wohnenden*)”⁶.

Il linguaggio per Heidegger tende a far sì che “le parole essenziali” di una lingua cadano facilmente nell’oblio, ma questo problema della “traduzione”⁷ si accompagna sempre alla costituzione ontologica dell’uomo e all’interpretazione del suo ruolo nel mondo. È per questo che l’abitare ha a che fare in realtà con molto più che un semplice edificare alloggi, ma con la questione più generale di cosa voglia dire per l’uomo stare su una terra, “essere in un mondo”.

Del resto già nel corso *Einführung in die Metaphysik*, tenutosi all’Università di Friburgo durante il semestre estivo del 1935, veniva dichiarato che la radice di *bauen* rimanda all’abitare inteso però come stare “essenzialmente” in uno spazio.

In un punto di questo corso Heidegger s’interroga infatti su quale sia l’etimologia della parola “essere”, e la risposta è che questa può essere ricondotta sostanzialmente a due radici: a) il sanscrito *asus* – da cui deriva *es*, e che sta a indicare “la vita, il vivente, ciò che in sé e di per sé sussiste, si muove e riposa: l’autosussistente (*das Eigenständige*) – e, per l’appunto, b) l’indogermanico *bhû*, *bheu*, a cui si collega *buan* ma anche il greco *φύω* – che sta a significare invece schiudersi, imporsi, predominare, venire in posizione e permanervi – e da cui deriva il termine greco per “natura”: *φύσις*. Anche in questa sede viene confermato il legame con il termine usato in tedesco per “sono” (*bin*)⁸.

Anche in *Sein und Zeit* la questione dell’abitare viene collegata direttamente alla domanda sull’essenza dell’*In-Sein* (in-essere). Questo carattere del *Dasein* viene inteso come un elemento componibile di quel fenomeno unitario che è l’essere-nel-mondo, la cui costituzione ontologica è rappresentata proprio dall’abitare:

“In” deriva da innan-, abitare, habitare, soggiornare; an significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito...: esso ha il significato di colui, nel senso di habito e diligo. L’ente a cui l’in-essere appartiene in questo significato è quello che noi abbiamo connotato come l’ente che io sempre sono. L’espressione “bin”, “sono”, è connessa a “bei”, “presso”. “Io sono” significa, di

⁶ M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, op. cit., p. 98.

⁷ Per Heidegger la traduzione letterale di una parola (*Worte*) nella propria lingua madre reca con sé il pericolo di fraintendimento dovuto al fatto che “la parola parla nella nostra lingua”. Ciò porta a cogliere le parole secondo significati oggi correnti trascurando del tutto il necessario lavoro di interpretazione che evita che esse si tramutino in semplici “vocaboli” (*Wörter*), privando così il loro significato di nessi essenziali. Rif. M. Heidegger, *Parmenides*, 1942-1943, trad. it di G. Gurisatti *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999, pp. 42-53.

⁸ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 1935, trad. it. a cura di G. Vattimo *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 2019, p. 81.

nuovo: abito, soggiorno presso...il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo".⁹

L'in-essere dell'uomo ha la sua costituzione originaria nell'occupazione di uno spazio, ma l'essenza di questo spazio che è poi il mondo, la sua "mondità", non è da intendersi come una mera *extensio* cartesiana, come il tabellone su cui l'ingegnere è intento a progettare il suo cantiere. Le cose del mondo possono pure essere interpretate secondo le leggi della fisica, ma ciò non è sufficiente per "comprenderle" veramente.

A questo proposito sempre in *Sein und Zeit* Heidegger, affrontando il fenomeno dello spazio (*Raum*), introduce il concetto di *Bewandtnis* (appagatività) quale suo carattere ontologico più proprio. La *Bewandtnis* consente alle cose di presentarsi innanzitutto come mezzi-per (*zeug-um*) in vista di un fine; il loro carattere di per-ché (*um-zu*) si unisce al loro a-che (*wo-zu*), cioè alla loro tendenza a rinviare a qualcosa oltre il loro essere.

La *Bewandtnis* quindi designa più in generale la costituzione ontologica di qualsiasi ente che è aperto in uno spazio: la totalità degli enti è sempre anteriore a ogni singolo mezzo, ed essi interrompono il loro movimento (si "appagano") solo quando giunge il momento di agganciarsi ad un fine, a un "a-che presso cui non esiste più nessuna appagatività"¹⁰. Abitando, l'uomo è ontologicamente immerso in questo mondo di mezzi-per, che svelando il loro intrinseco finalismo disvelano anche uno spazio.

È per questo che in un altro suo scritto (*Die Kunst und der Raum*) Heidegger dice che nello spazio parla il fare – e il lasciare – spazio.

Il fare-spazio (*das Räumen*) "erbringt", cioè produce, fornisce, un aperto (*das Offene*) e una località (*Ortschaft*) in cui l'uomo può insediarsi ed abitare. L'uomo si insedia, ancora prima di iniziare a pensare e progettare, in una catena mezzi-fini già governata dall'appagatività, abita uno spazio solo in vista di un fine connaturato all'essenza stessa delle cose intorno a lui. Il fare-spazio è quindi "liberazione di luoghi" (*Freigabe von Orten*) per l'insediarsi dell'uomo, e ciò gli consente di abitare in accordo a un certo suo destino (*Geschick*).

Questo destino di cui parla Heidegger non è da intendersi come un processo inevitabile da subire passivamente, nel senso di "fato" (*Schicksal*). Esso rimanda semplicemente ad una "via" (dal tedesco *schicken*, "mandare"¹¹) che dev'essere sì intrapresa dall'uomo, ma

⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 74-75.

¹⁰ Ivi, p. 109.

¹¹ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, 1953, trad. it. a cura di G. Vattimo *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, op. cit.

mai in modo definitivo, e che può presentarsi nel guarire/salvare (*Heile*) una patria (*Heimat*)¹², nella sciagura (*Umbeile*)¹³ di esserne privi (*Heimatlosigkeit*) o nell'indifferenza (*Gleichgültigkeit*) rispetto a entrambe¹⁴.

Queste tre possibilità esistenziali sono connaturate al fatto (*Fakt*) stesso che l'Esserci si ritrova in un mondo, che è presente in un mondo, ma tale presenza non dev'essere confusa con quella semplice-presenza delle cose che Heidegger denota con il termine *Tatsächlichkeit*, traducibile in italiano con "fattualità" o "fattività".

L'Esserci, a differenza delle cose, è in un mondo in quanto *faktisch*, "effettivo", c'è un'esperienza fattiva della vita che non riguarda l'occupare meramente uno spazio in modo inerte. L'Esserci è gettato (*geworfen*) in un mondo con cui instaura – ancor prima di iniziare a descriverlo – un commercio dinamico, "vitale" e pragmatico, cui Heidegger dà il nome di prendersi-cura (*Besorgen*).

In virtù di questa sua condizione, che è sempre pre-apofantica, l'Esserci prima di rendersene conto risulta quindi già distratto (*zerstreut*), disperso (*zersplittert*)¹⁵ nelle varie maniere dell'in-essere, cioè dell'abitare; il che vuol dire che all'abitare corrispondono delle possibilità, dei modi (*Weisen*) del prendersi cura che possono anche contemplare delle alternative "difettive" (*defizienten*), omettenti, trascuranti, rinunzianti, "riposanti"¹⁶.

¹² Il traduttore del testo italiano traduce questo passaggio con "felicità del possesso di una patria", ma il termine *Heile* in tedesco sta a indicare "salvare", "guarire", da cui *Heil*, "salute", "salvezza".

¹³ Di nuovo, è da ritenere improprio l'utilizzo del termine "male", "maligno", "malvagio", per tradurre il termine *Umbeile*. Heidegger stesso in un punto del corso su *der Ister* di Hölderlin, sebbene associ anch'egli il carattere del maligno a ciò che chiama l'*Unheimlichste* (l'inquietante) dell'uomo, sottolinea però come questo termine debba intendersi come privo della sua usuale connotazione morale. Nel testo "maligno" è indicato infatti con *bös-artige*, con un trattino che separa la particella *bös* (che in tedesco, da *böse*, ha significato sia di *boschaft* – cattivo – che di *krank* – malato) e il termine "artige", da "artig" – ubbidiente, cortese, educato, gentile, garbato. Letteralmente dunque Heidegger lascia a intendere che l'essenza del *bös-artige* sta nell'obbedienza dell'uomo al *bös*, che è il nucleo semantico di concetti come quelli di offesa, di malattia, di cattiveria. Un uomo è *bös-artige* quando obbedisce a questo nucleo essenziale.

Perciò – dice Heidegger – il termine indica piuttosto un tratto essenziale dell'essere nel cui ambito l'uomo percorre il suo sentiero. Rif. M. Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, 1942, trad. it. a cura di C. Sandrin e U. Ugazio *L'inno der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003, p. 72.

¹⁴ M. Heidegger, *Die Kunst und der Raum*, 1969, trad. it. a cura di C. Angelino *L'arte e lo spazio*, Il melangolo, Genova 1984, pp. 24-25.

¹⁵ Il termine *zersplittert* in tedesco indica anche l'essere "frazionato, smembrato".

¹⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 76-77.

3. Strumenti e cose

La Cura (*Sorge*), intesa come modalità essenziale dell'in-essere dell'uomo, apre a una nuova prospettiva filosofica. Adesso l'Esserci può essere inteso come innanzitutto manipolatore di oggetti, cioè enti da intendersi come preliminarmente a portata di mano (*zuhanden*), e come detto il manipolare gli oggetti appartiene secondo Heidegger a un comportamento che, sebbene ateorico, non è affatto privo di visione (*Sicht*), ma è anzi in grado di "pre-vedere" in modo pragmatico, "effettivo", l'intera catena mezzi-fini (la sopra citata *Bewandtnis*) che caratterizza gli enti del mondo. A questo proposito è celebre l'esempio del martello, il cui "per" (*um-zu*) viene alla luce, si mostra, semplicemente nel momento in cui inizia a venire utilizzato per martellare¹⁷.

Accanto agli strumenti (*Zeuge*) però il mondo è popolato anche da cose (*Dinge*), ovvero enti che sussistono di per sé senza un'apparente utilità pratica, condividendo perciò la stessa caratteristica – ovvero l'in-servibilità¹⁸ – con le opere d'arte¹⁹, che come le costruzioni sono frutto di un'attività di creazione umana che i greci nominavano in generale come *τέχνη*²⁰.

Heidegger, nel corso estivo tenutosi nel 1926 a Marburgo sulla filosofia antica, commentando un passo dell'Etica Nicomachea di Aristotele, si riferisce però alla *τέχνη* non come una semplice attività umana, ma come uno dei modi dell'orientarsi (*κρίνειν*) dell'uomo nel mondo. L'uomo abita uno spazio, si orienta, tastando/manipolando oggetti e creandone di nuovi. La *τέχνη* è quindi un modo del disvelamento (*ἀληθεύειν*), fa parte dei "comportamenti del movimento della vita", alla pari di *ἐπιστήμη*, *φρόνησις*, *σοφία* e *νόος*.

Rispetto agli altri la *τέχνη* avrebbe tuttavia un ruolo privilegiato, dal momento che tutti questi "orientamenti" si reggono sul movimento (*κινεῖν*) della vita, che si manifesterebbe secondo Heidegger/Aristotele precipuamente in due modi: come attività manuale (appunto: *τέχνη* – *ποίησις*) e come puro "agire" (*πρᾶξις*), distinto dal primo tipo di movimento solo in virtù del fatto che il suo *ἔργον* è insito nel suo stesso fare^{21,22}.

¹⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 92-93.

¹⁸ Servibilità: *Dienlichkeit*.

¹⁹ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935/1936, trad. it. a cura di V. Cicero *L'origine dell'opera d'arte*, in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002, p. 19.

²⁰ In *Die Frage nach der Technik* Heidegger fa notare come il concetto di *τέχνη* per i greci accomuni sia il fare artigianale che l'arte superiore e le belle arti. La *τέχνη* appartiene alla produzione come la *ποίησις*, è qualcosa di poietico (*Poietisches*), conduce cioè fuori l'ente dal suo nascondimento. Rif. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, 1953, trad. it. di G. Vattimo *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, op. cit., pp. 7-8.

²¹ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, 1926, trad. it. a cura di F. Volpi *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano 2000, pp. 414-415.

²² In un altro corso, stavolta svolto nello specifico su Aristotele, Heidegger sottolinea

La *τέχνη* tratta di una verità di cose presenti, appunto, eminentemente sotto-mano. La filosofia ha da sempre associato alla verità ante-predicativa solo e unicamente il carattere dell'intuizione, perché si è pensato questo tipo di verità sempre e solo come carattere della proposizione. La manifestazione ontica della verità ante-predicativa invece secondo Heidegger ha luogo innanzitutto in un sentirsi situati, in un essere caratterizzati da stati d'animo, impulsi, sensazioni, che "ci fa sentire in mezzo agli altri enti"²³.

Questo dischiudersi dell'uomo, il suo "aprirsi" a un mondo di oggetti manipolabili, viene chiamato da Heidegger *Entschlossenheit*. Questo termine in italiano viene spesso tradotto con "decisione", "risolutezza" o "deliberazione", ma in quest'ultimo caso andrebbe messa in risalto la connessione con l'aspetto "liberante" (de-liberazione), dal momento che Heidegger intende questo concetto nel senso della βουλή greca, che reca con sé tanto il volere (βούλομαι) che la consapevolezza di una scelta²⁴.

Questa modalità d'essere dell'uomo si distingue nettamente da quella delle cose materiali, la cui verità sta invece nell'essere-scoperte (*Entdecktheit*). Quella umana è un'apertura-decidente²⁵ che ci consente, attraverso quei movimenti della vita di cui fa parte la *τέχνη*, di essere rimandati fuori di noi, nell'appartenenza a un luogo e un popolo²⁶; la semplice apertura delle cose d'altro canto fornisce il fondamento non solo per il nostro pensare, ma più in generale per il nostro vivere e per il nostro costruire.

4. Costruire come apertura di un mondo

Il carattere dell'*Entschlossenheit* ci ricorda quindi che il *Dasein* non è solo esposto, aperto a un mondo, ma il fatto che esso sia in grado di produrre oggetti lo rende anche "aprente" un mondo.

Tutte le cose (*die Dinge*) prodotte dall'uomo – compresi dunque gli

come l'*ἔργον* – da cui le scienze umane e la fisica hanno mutuato il concetto di "lavoro" – sia in modo più originario l'elemento costitutivo del carattere del "Ci" (*Da*) del vivente, la cui vita si svolge costantemente nella prestazione, ovvero nel determinare continuamente il "che cosa" debba essere fatto. Rif. M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 1924, trad. it. a cura di G. Gurisatti *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017, p. 259.

²³ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 1929, trad. it. a cura di F. Volpi *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 85-87.

²⁴ A. Caputo, *Pensiero e affettività: Heidegger e le "Stimmungen"* (1889-1928), Franco Angeli, Roma 2001, p. 270.

²⁵ Non quindi un'autentica "decisione" (*Entscheidung*). Rif. M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, 1934, trad. it. a cura di U. Ugazio *Logica e linguaggio*, Marinotti, Milano 2008, p. 109.

²⁶ Ivi, p. 93.

edifici, i ponti, le strade – sono tali perché istituite (da *stellen*) attraverso un atto di produzione (*Her-stellen*) che le rende autonome (*Selbstande*). Ciò le differenzia dagli oggetti (*Gegenstände*), che invece corrispondono alle cose solo qualora esse siano sottoposte ad un atto di rappresentazione (*vor-stellen*).

La “cosa” per Heidegger ha dunque un’essenza che va al di là del mero rappresentare. Il rappresentare – principale strumento della scienza – riduce la cosa al suo mostrarsi, alla sua *ιδέα*, e questo mostrarsi ha sicuramente un ruolo nel suo processo di produzione; tuttavia non un ruolo essenziale. Per coglierne il nucleo essenziale occorre perciò cambiare radicalmente prospettiva e tornare a porsi la fatidica domanda: perché vi è in generale l’essente e non il nulla²⁷?

Si è detto che l’abitare umano per Heidegger ha davanti a sé essenzialmente tre possibilità: il guarire/salvare (*Heile*) una patria (*Heimat*), la sciagura (*Umheile*) di esserne privi (*Heimatlosigkeit*) o l’indifferenza (*Gleichgültigkeit*) rispetto a entrambe.

Queste tre possibilità afferiscono a due differenti “vie” da seguire nei riguardi del nulla. Una è la via dell’essere, ritenuta indispensabile e necessaria perché rinvia alla non-latenza delle cose (il guarire/salvare una patria). Al suo interno si produce la via dell’apparire (*Erscheinen*), che risulta sempre accessibile e seguita (procurando la “sciagura” di allontanarsi dall’Essere, cioè di essere privi di patria), e in realtà mai eludibile. Una seconda via è quella che ha a che fare direttamente con il nulla, con il non-essere. Essa è tale da non poter essere mai percorsa, dunque da provocare comunemente indifferenza, ma secondo Heidegger proprio in quanto impercorribile occorre che venga elevata a “sapere”.

La filosofia avrebbe percepito fin dal suo inizio la necessità di pensare la via del nulla assieme a quella dell’essere, cercando una mediazione tra le due vie dell’essere e dell’apparire. Tale mediazione è stata da sempre pensata come tentativo di dominare il rischio (*Not*) dell’essere insito nell’apparenza e di distinguere l’essere dall’apparenza, ma all’intersecarsi delle due vie si è da sempre aperto uno spazio che Heidegger chiama spazio dello sviamento (*Irre*)²⁸.

Il sapere superiore (*das Höheres Wissen*) viene concesso solo a colui che si rende conto costantemente dell’esistenza di tutte queste tre vie, quindi “solo a colui che ha sperimentato, sulla via dell’essere, la tempesta capace di trascinarlo via, a colui cui lo spavento della seconda via, quella che conduce all’abisso del nulla, non è rimasto estraneo, e che pure

²⁷ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 13.

²⁸ Ivi, pp. 117-125.

ha saputo accettare il rischio sempre incombente della terza via, quella dell'apparenza"²⁹.

Ma cosa c'entrano queste tre vie con l'essenza delle cose?

In *Das Ding*, tramite l'esempio della produzione di una brocca, Heidegger ci rimanda proprio di fronte al problema dell'apparenza e del nulla. Oggi siamo propensi a pensare che l'essenza della brocca stia nella sua immagine: il fabbricante pensa all'immagine di una brocca e la riproduce con le mani. Ciò vuol dire però che il sussistere della brocca viene pensato in base a criteri legati alla produzione, cioè sempre in base alla sua oggettività.

Il fatto di essere prodotta dal vasaio invece non costituisce affatto interamente l'essenza di una brocca; essa "non è recipiente in quanto è stata prodotta", ma "ha dovuto esser prodotta in quanto è questo recipiente"³⁰. E perché è questo recipiente? Perché essa riunisce in un luogo il vuoto che è destinato ad accogliere il liquido da versare.

Il contenere, l'essenza della brocca, risiede nel vuoto, ha la sua essenza nel nulla. Il vasaio non fa che fabbricare le pareti e il fondo della brocca, ma così non fa altro che dare la forma al vuoto:

Il vasaio coglie (*fasst*) anzitutto e costantemente l'inafferrabile (*das Unfassliche*) del vuoto e lo produce come il contenente (*das Fassende*) nella forma del recipiente (*Gefäß*). Il vuoto della brocca determina ogni movimento della produzione. La cosalità del recipiente non risiede affatto nel materiale di cui esso consiste, ma nel vuoto che contiene.³¹

Certo – rimarca Heidegger – secondo la scienza il vuoto non è affatto paragonabile al nulla.

La fisica ci dice che il liquido versato all'interno della brocca non fa altro che spostare l'aria in essa contenuta, e ciò costituisce sicuramente un'affermazione esatta. Tuttavia, questa affermazione ha il difetto di "cogliere soltanto ciò a cui il suo modo di rappresentazione le dà accesso, ammettendolo preventivamente come un suo possibile oggetto"³².

Questa modalità di cogliere la cosa solo secondo il proprio modo di rappresentazione è la via dell'apparenza, che conduce ad un abitare privo di *Heimat*, cioè privo di "patria" od "origine". La sua caratteristica principale è quella di celare l'essenza della cosa, di dimenticarla, sostituendo ad essa una spiegazione logico-matematica che ha la pretesa di illumi-

²⁹ Ivi, p. 122.

³⁰ M. Heidegger, *Das Ding*, trad. it. a cura di G. Vattimo *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, op. cit., p. 111.

³¹ Ivi, p. 112.

³² *Ibidem*.

narci sulla realtà della brocca reale, proponendo l'idea del vuoto come quella di una cavità riempita d'aria.

Secondo Heidegger invece l'essenza della brocca non è rappresentabile. Essa può essere però avvicinata riflettendo sulla sua funzione, sulla sua servibilità.

La domanda da porsi dunque non è “qual è l'idea esatta per brocca”, ma “per cosa viene usata la brocca”? Il suo vuoto contiene il liquido, certo, ma lo fa in due sensi: ricevendolo (prendendolo) e tenendolo al fine di versarlo. Il fine della brocca è l'offrire (*schenken*), ed è questo dunque che determina l'unità del contenere (*fassen*) e del versare (*ausgiessen*). Ciò ha a che fare direttamente con le molteplici modalità d'uso della brocca, del suo essere-scoperta (*Entdecktheit*). “L'essere brocca della brocca si dispiega nell'offerta del versato”. È tramite esso che il vuoto riceve la sua essenza.

Ciò significa che l'essenza di una cosa è determinata dalle molteplici possibilità del suo uso. Una brocca, nella fattispecie, può essere usata sia per servire a tavola dell'acqua che del vino, può quindi “rallegrare le riunioni dei mortali”, può essere usata per cerimonie di consacrazione, può celebrare e solennizzare la festa³³. Ma non solo: l'essenza della brocca è data da ciò a cui quello che contiene la brocca rimanda.

Questo modo di pensare è tipicamente fenomenologico: è “la materia dell'atto [intenzionale] a conferire a esso il suo riferimento determinato all'oggetto”³⁴. Per la fenomenologia gli atti intenzionali corrispondono sempre a nuclei di senso noematici, che a loro volta sono atti percettivi volti ad acquisire l'unità della materia. Ciò significa che le cose continuano a rinviare anche nell'atto percettivo a quella che è la loro origine, assumendo perciò l'aspetto di segnali che veicolano una posizione d'esistenza³⁵³⁶³⁷. La “presenza” dell'origine permane nella cosa.

5. Il problema della tecnica e dell'appartenenza al “proprio”

Questa modalità del rinviare-a viene discussa da Heidegger nel paragrafo di *Sein und Zeit* intitolato *Verweisung und Zeichen* (Rimando e

³³ Ivi, p. 114.

³⁴ E. Husserl, *Fünfte Logische Untersuchung*, in *Logische Untersuchungen*, 1901, trad. it. a cura di G. Piana *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 526.

³⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1950, trad. it. a cura di V. Costa *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 225-235.

³⁶ E. Husserl, *Sechste Logische Untersuchung*, 1901, in *Ricerche Logiche*, op. cit. p. 659.

³⁷ G. Piana, *Filosofia della musica*, Guerini e Associati, Milano 2020, p. 75.

Segno). Il tema è particolarmente importante per riuscire a cogliere il fenomeno della “mondità” (*Weltlichkeit*), perché permette di concepire il mondo come un fenomeno unitario costituito da un gioco di rimandi di “utilizzabili”, ovvero cose che in virtù della loro origine si proiettano verso molteplici possibilità del servire-a.

Heidegger in questo paragrafo intende gli oggetti utilizzabili come “concrezione ontica dell’a-che di un’utilità”. Ciò è reso possibile dalla loro natura ontologica, che è quella di essere innanzitutto “segni” (*Zeichen*) che hanno come fine un utile, e perciò rimandano a quell’utile. Il rimandare è essenzialmente una relazione (*Beziehung*) che ha la sua costituzione ontologica nell’indicare (*Zeigen*), e questo mezzo-indicazione (*Zeig-zeug*) ha un ruolo fondamentale nel commercio prendente cura.

Il segno in particolare fa sì che alla “pre-visione” (*Um-sicht*) tipica degli enti materiali si associ una visione d’insieme³⁸ (*Übersicht*) sull’ambiente (*Umwelt*) circostante, rendendo possibile l’accesso a un complesso di utilizzabili e permettendo al commercio prendente-cura di orientarsi verso una di queste possibilità. Perciò, dice Heidegger, “i segni indicano sempre e in primo luogo “dove si vive”, ciò presso cui il prendersi cura si sofferma, come stanno le cose”³⁹.

La brocca, come la casa, l’abitazione, il ponte e qualsiasi altra “cosa” prodotta dall’uomo, possiede – come ci insegna la scolastica – una *causa materialis* (la materia di cui la cosa è fatta), una forma o figura (*causa formalis*) in cui la materia entra, uno scopo o una possibilità del servire (*causa finalis*) e un produttore, ovvero una *causa efficiens*. In *Die Frage nach der Technik* Heidegger si concentra soprattutto sul ruolo del produttore, che racchiude a suo dire tre modi di essere responsabile (*Schuld*⁴⁰), ovvero rendere l’oggetto debitore (*verschuldet*) della materia ricevuta, renderlo debitore della sua forma o dell’aspetto (*εἶδος*) e renderlo debitore di uno scopo (*τέλος*).

Il produttore – Heidegger fa l’esempio di un orafo che produce un calice d’argento – considera (*überlegt*) e raccoglie (*versammelt*) tutti e tre questi modi dell’essere responsabile, facendo sì che questo riflettere e considerare (in greco: *λέγειν, λόγος*) si realizzi nel far apparire l’oggetto, facendolo emergere (da *Ausgang*) dal nulla, cioè dal nascondimento nella disvelatezza.

La tecnica, seguendo questo ragionamento, non può essere dunque assimilata a un mezzo o a un complesso di mezzi (come invece normalmen-

³⁸ Nel testo italiano tradotto da Pietro Chiodi e rielaborato da Franco Volpi viene usato il termine “colpo d’occhio”, che però letteralmente traduce il tedesco *Augenblinck*, equivalente a “momento”, “istante”, “attimo”.

³⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 100-107.

⁴⁰ Interessante notare che il termine tedesco *Schuld*, tradotto in italiano con “responsabile”, stia a significare anche “colpevole” o essere debitore di qualcosa.

te si ritiene), ma è una “possibilità del disvelamento”, cioè l’assegnazione da parte del produttore di una cosa al suo scopo, che è reso possibile dall’emergenza della cosa dalla materia e dunque dal “debito” – dal “rimando” – contratto con essa.

Quello che secondo Heidegger com’è noto contraddistingue la tecnica moderna rispetto alla sua origine essenziale è la pretesa che ciò che viene prodotto venga immagazzinato e accumulato per un successivo impiego. Heidegger chiama questo atteggiamento “provocazione” (*Herausfordern*), e si basa innanzitutto sulla rappresentazione della “causa” come “ciò che opera” (*das Bewirkende*), cioè come ciò che produce risultati (*Erfolgen*) su modello della sola *causa efficiens*, “dimenticandosi” delle altre tre cause e soprattutto dimenticandosi della *causa finalis*.

La tecnica moderna non ha alcun riguardo verso l’autonomia della cosa, verso il suo star-da-sé aprendo un mondo (*Selbstande*), ma riduce la cosa ad oggetto (*Gegenstand*), non più destinato ad impiego immediato (che è l’essenza stessa del concetto di “utilizzabile”), bensì ad essere “messo a posto”, immagazzinato (*lagert*⁴¹) in vista di un “impiego” (*Bestellung*)⁴² successivo.

La riduzione della cosa ad oggetto corrisponde alla possibilità umana di dimenticare la ricchezza dei rimandi che le passano attraverso, i vari “debiti” che la cosa per sorgere contrae con la materia da cui proviene, con la forma e con lo scopo a cui è destinata. Questa dimenticanza “invia” (*schickt*) l’uomo su una precisa via del disvelare oggetti, che corrisponde alla via della dimenticanza dell’essere, la via dell’apparire.

Riducendo l’oggetto a quello che Heidegger chiama *Be-stand* (letteralmente: scorta⁴³) l’ente perde del tutto la sua funzione di segno, smette di indicare l’origine, la provenienza, smette dunque di *aprire un mondo*, e allo stesso tempo omette di segnalare il suo scopo. Esso diviene un semplice “accumulabile”, conseguenza della riunione di quel modo d’essere dell’uomo che Heidegger chiama *Ge-stell*⁴⁴, ovvero la riunione delle modalità del porre l’ente come semplicemente-presente (*stellen*)⁴⁵.

Questa modalità del porsi nei confronti dell’ente “provoca” un modo di costruire che lo priva dei suoi rimandi al mondo, della sua appagatività. Ciò rende possibile quindi “impiantare” (*ge-stellen*) una centrale elettrica nelle acque del Reno, producendo corrente elettrica che verrà accumulata per soddisfare una certa richiesta di energia⁴⁶, o più in gene-

⁴¹ Da notare la comunanza etimologica del verbo *lagern* (immagazzinare) e *Lager* (campo), tristemente noto nella sua formulazione *Konzentrationslager* (campo di concentramento).

⁴² M. Heidegger, *La questione della tecnica*, op. cit., pp. 5-27.

⁴³ Nella versione italiana viene impiegato il termine “fondo”.

⁴⁴ Letteralmente “intelaiatura”, “scaffale”.

⁴⁵ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, op. cit., p. 14.

⁴⁶ Ivi, p. 11.

rale “tenere aperto un ambito che circonda l’aspetto visibile delle cose, il campo visuale”:

L’ERUDITO [...] Se per esempio siamo davanti a un albero e lo guardiamo, sia di sfuggita, sia con attenzione, nel far ciò scorgiamo sempre qualcosa di più di quanto vediamo in quest’albero. Scorgiamo ciò che è arboreo. Gettiamo lo sguardo al di là, non riesco per ora a dire altrimenti, verso l’arboreo, e con lo sguardo passiamo oltre ciò che davvero vediamo, via da esso, in modo tale, però, che solo grazie a questo gettare lo sguardo al di là, oltre ciò che c’è da vedere e che viene visto, noi vediamo in singolo albero.

LO SCIENZIATO Ma l’arboreo non è affatto qualcosa che cresce in qualche posto, accanto oppure al di là dei singoli alberi.⁴⁷

Questo dialogo tra un erudito e uno scienziato è esemplare per capire la differenza che c’è tra il pensiero rappresentante – tipico della tecnica – e quello che Heidegger chiamerà “pensiero rammemorante” (*Andenken*⁴⁸).

L’erudito fa notare che la *τέχνη* è in grado rendere visibile, tenendolo aperto, il campo visuale delle cose, ovvero la loro *idéa*. Questo ci porta a scorgere nell’albero sempre “qualcosa di più” del semplice ente intramondano, cioè ciò che è arboreo. Facendo così però siamo portati a “passare oltre ciò che vediamo davvero” per pervenire alla sua rappresentazione (*vorstellung*⁴⁹), che non è altro però che un pro-dotto (*hervorgebracht*) della tecnica⁵⁰.

In conseguenza di tale atteggiamento l’umanità viene spinta a vedere la natura come un “unico, gigantesco, serbatoio”, una fonte di energia immensamente grande da imbrigliare, e ciò reca con sé la necessità di circondarsi continuamente di macchine, di apparecchiature tecniche la cui potenza però rischia di crescere così tanto da oltrepassare la nostra volontà⁵¹.

A questo rischio se ne associa un altro, quello della curiosità (*Neugier*). Può risultare strano che Heidegger associ in *Sein und Zeit* la curiosità a una delle modalità deiettive dell’Esserci, insieme a chiacchiera (*Gerede*) ed equivoco (*Zweideutigkeit*). Solitamente siamo propensi infatti ad abbinare alla curiosità un aspetto positivo, soprattutto se associato alla conoscenza di luoghi. Mai come oggi viene fatta propria

⁴⁷ M. Heidegger, *Feldweg-Gespräche*, 1944-1945, trad. it. a cura di A. Fabris e A. Pellegrino *Colloqui su un sentiero di campagna (1944/1945)*, Il Melangolo, Genova 2007, p. 75.

⁴⁸ M. Heidegger, *Hölderlins Hymne “Andenken”*, 1941/1942, trad. it. a cura di U. Ugazio *L’Inno Andenken di Hölderlin*, Mursia, Milano 1997.

⁴⁹ Da notare, nel termine *vor-stellen*, il costante riferimento al modo dello *stellen*.

⁵⁰ M. Heidegger, *Colloqui su un sentiero di campagna (1944/1945)*, op. cit., p. 76.

⁵¹ M. Heidegger, *Gelassenheit*, 1955, trad. it. a cura di A. Fabris *L’abbandono*, Il Melangolo, Genova 2004, p. 35.

dall'umanità la massima che recita “viaggiare apre la mente”, mai nella storia dell'uomo si è avuta tanta frenesia per il viaggiare, tanta curiosità nel visitare posti nuovi, possibilmente esotici, nel vedere nuove culture, nell'abbandonare il proprio spazio d'origine per abbracciare il diverso.

Quello che ci spinge oggi ad abbandonare il nostro spazio è il bisogno di “vedere” posti nuovi, ma questa visione per Heidegger è molto diversa da quella pre-visione ambientale (*Um-sicht*) che caratterizza il prendersi cura. Mentre quest'ultima è infatti una visione finalizzata al “comprendere” ciò che si vede, il “vedere” che guida la curiosità si prende cura solamente del vedere, è un vedere-per-vedere caratterizzato da una “tipica incapacità di soffermarsi su ciò che si presenta”⁵².

Quest'abbandono del luogo proprio corrispondente all'assenza di comprensione rende possibile l'assunzione di un'idea di spazio uniforme, estendibile e percorribile in modo tridimensionale in tutte le direzioni possibili, purché siano direzioni della *lontananza* dal proprio. Gli uomini che le percorrono appaiono come tanti puntini illuminati su un tabellone virtuale, su una *Flightboard* che li porta a perdere quella che secondo i greci era l'idea dello spazio come *χώρα*, ovvero di uno spazio che sia in grado di accogliere, avvolgere e contenere il luogo che un corpo ottiene e occupa (*τόπος*)⁵³.

Questo è lo stesso motivo che spinge l'umanità a coltivare il desiderio di abbandonare la Terra per inoltrarsi nello spazio, desiderio reso oggi reale e praticabile proprio dai “risultati” ottenuti dalla tecnica, cioè dal sempre più efficiente immagazzinamento di oggetti ed energia.

La preoccupazione manifestata da Heidegger nel corso della celebre intervista rilasciata allo Spiegel riguardo all'allunaggio⁵⁴, o più in generale la preoccupazione manifestata nei confronti della tecnica, non dev'essere ricondotta però – come invece viene puntualmente ed erroneamente spesso fatto – ad una demonizzazione generale della tecnica.

Per Heidegger nella tecnica non c'è nulla di demoniaco⁵⁵, ma anzi essa è un fenomeno positivo del nostro essere, un qualcosa senza cui non avremmo mai nemmeno una possibilità d'esistenza⁵⁶ (“la via dell'apparire non è mai eludibile”).

Se è vero quindi che non si dovrebbe liquidare con troppa leggerezza la rilevanza filosofica dell'appello di Heidegger a favore di un *ἦθος* post-

⁵² M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 211.

⁵³ M. Heidegger, *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, 1964, trad. it. a cura di F. Bolino *Corpo e spazio. Osservazioni su arte – scultura – spazio*, Il Melangolo, Genova 2000.

⁵⁴ M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten*, 1976, trad. it. a cura di A. Marini *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma 2011.

⁵⁵ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, op. cit., p. 21.

⁵⁶ A. Caputo, *Pensiero e affettività: Heidegger e le “Stimmungen” (1889-1928)*, op. cit., p. 256.

tecnologico, al contempo è evidente come egli non manchi mai di ribadire con forza l'impossibilità di porre un limite alla tecnica⁵⁷.

Se c'è una cosa davvero impossibile per l'uomo – dice Heidegger – è il rigettare il mondo tecnico attuale come opera del demonio, tentando così di distruggerlo.

Non si può “sfuggire” al mondo tecnico, perché la tecnica non è un'attività bensì un modo d'essere, di dis-velare, dell'uomo nel mondo. Quello da cui dobbiamo essere in guardia però è abbracciare al contempo l'opinione che il mondo tecnico sia tale da impedirci in assoluto di “saltare” via da esso, considerando perciò l'attualità come l'unica forma possibile di realtà⁵⁸.

6. Servibilità, affidabilità, etica dell'abitare

Caratteristica dell'oggetto della tecnica moderna è renderne visibile il campo visuale e consentirne la rappresentazione, al fine di svincolarne l'origine da qualsiasi altra “causa” che non sia quella “efficiente”. L'oggetto così inteso perde non solo il suo carattere di “utilizzabile” immediato, ma anche la sua capacità di “venire-a-stare-nell'essenza” (*anwesen*)⁵⁹, ovvero di occupare un luogo in modo autosufficiente (*selbstgenügsames*).

Sia il semplice utilizzabile che l'oggetto della tecnica condividono il sottostare alla servibilità. In questo dunque sono essenzialmente vicini. Tuttavia entrambi sono distinti dalla cosa [naturale⁶⁰] per il fatto di non

⁵⁷ G. Strummiello, *Heidegger e l'altro inizio nell'età della tecnica*, in *Bollettino Filosofico* 38:119-129, 2023.

⁵⁸ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, 1955-1957, trad. it. a cura di G. Gurisatti *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, p. 50.

⁵⁹ Heidegger usa il termine *anwesen*, che letteralmente sta a indicare “tenuta”, “immobile”, “podere”, ma che va inteso qui come *an-wesen*, [venire] nella (*an*) essenza (*wesen*), da contrapporsi ad *ab-wesen*, [venire fuori] dalla (*ab*) essenza (*wesen*). Nel tedesco i verbi separabili che iniziano con *an-* indicano un'azione di avvicinamento verso il soggetto, mentre quelli che iniziano con *ab-* presuppongono un movimento di allontanamento. Nella versione italiana i due termini vengono tradotti con “presenziare” (*anwesen*) e “assenziare” (*abwesen*), ma così c'è il rischio di dare luogo a un equivoco e confondere il venire-a-stare-nell'essenza-per-permanervi” (*answesen*) dell'opera d'arte con il mostrarsi come semplice-presenza (*vorhanden*), che invece è tipico dei prodotti del *Ge-stell*. Rif. M. Heidegger, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 2003, Frankfurt, am Main, p. 15 e M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, op. cit. p. 686.

⁶⁰ Viene specificato cosa “naturale” perché Heidegger nel passo fa l'esempio di un blocco di granito non lavorato. Rif. M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, op. cit. p. 19.

condividerne lo sviluppo autonomo (*eigenwüchsigen*⁶¹) e l'essere stanziato in un luogo (*gedrängten*)⁶².

Lo strumento – dice Heidegger – condivide con la cosa naturale il fatto di essere determinato dalla cosalità, ma rispetto ad essa perde l'autonomo essere stanziato in un luogo, guadagnandoci però uno scopo. Ha dunque qualcosa in più della cosa naturale, ma qualcosa in meno dell'opera d'arte (*Kunstwerk*), che invece mantiene, come la cosa naturale, una certa “autosufficienza”.

L'arte, al pari della produzione artigianale, come detto per i greci rientrano entrambe nel novero delle abilità “tecniche”. I loro prodotti dunque sono in ogni caso frutto di una “fabbricazione”, e rispetto alla cosa naturale non sono in grado di svilupparsi da sé.

Ciò non vuol dire tuttavia che le cose naturali non subiscano un processo di “produzione”. Anzi la φύσις, la natura, il sorgere-da-sé (*das vorschein-her Aufgehen*) è una produzione (*ποίησις*) nel senso più alto, perché ciò che è presente (*φύσει*) ha in se stesso (*ἐν ἑαυτῷ*) il movimento iniziale (*Aufbruch*) della produzione, “come ad esempio lo schiudersi del fiore nella fioritura”⁶³.

Questo parallelismo tra natura e produzione umana è analogo a quello sopramenzionato tra τέχνη e πράξις (il puro agire che ha in sé stesso il suo principio del movimento – ἔργον)⁶⁴.

La natura è “ciò che fa scaturire da sé, ciò che ha la sua origine (*ἀρχή*) nella motilità”. La φύσις è perciò la disposizione che avvia alla motilità di qualcosa cui la motilità già appartiene, è quel modo di essere che porta la pianta a schiudersi a distendersi nell'aperto mentre cresce, fissandola però allo stesso tempo alla sua radice dandole così stabilità.

Heidegger, commentando Aristotele, dice che questa specie di *ενέργεια* ha la sua “essenza” (*οὐσία*) nel pro-dursi venendo da sé e tornando a sé; è perciò uno svelarsi, una “verità” (*ἀλήθεια*) che appartiene all'essere stes-

⁶¹ Altra parola intraducibile in italiano. In tedesco *Naturwüchsig* si traduce con “crescita naturale”, “crescita spontanea”. “*Wuchs*”, “*Wachsten*”, “*Wachstum*”, sono tutti sinonimi per indicare “lo sviluppo” di qualcosa. *Eigen* invece in italiano è traducibile con “proprio”. Si potrebbe provare dunque a tradurre l'espressione *eigenwüchsigen* come “ciò che si sviluppa da sé”. Nella versione italiana di *Holzwege* viene usata l'espressione “autoconcreta”. Rif. M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, op. cit. p. 19.

⁶² Letteralmente essere “pigiato”, “calcato” in un luogo. Nella versione italiana del testo viene utilizzato il termine “incoercibile”. Rif. M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, op. cit. p. 19.

⁶³ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, op. cit. p. 9.

⁶⁴ Ciò allontana radicalmente l'idea di *πράξις* che ha Heidegger da quella che ne ha Hanna Arendt, per la quale invece si tratta di un'attività esclusivamente umana. Rif. H. Arendt, *The human condition*, 1958, trad. it. a cura di S. Finzi *Vita Activa*, Bompiani, Milano 2015.

so. Per questo è possibile affermare che la verità (*ἀλήθεια*) coincide con la natura (*φύσις*)⁶⁵.

Naturalmente per abbracciare questa visione occorre abbandonare l'idea corrente di verità come esattezza (*Richtigkeit*) della rappresentazione⁶⁶, che è figlia della tecnica e della scienza moderne. La cosa, lo strumento, sono già nella verità perché dis-velano un mondo occupando uno spazio, recando con sé le tracce di quel mondo da cui provengono in modo essenziale.

Nella celebre analisi delle scarpe contadine del quadro di Van Gogh Heidegger riflette su quale sia il rapporto tra il movimento della cosa e la sua servibilità.

C'è una differenza tra l'oggetto della tecnica pro-vocante, la cosa naturale, lo strumento e l'opera d'arte. La cosa naturale ha in sé il principio del proprio movimento, che invece viene impresso dall'uomo alla cosa artificiale, all'opera d'arte e allo strumento. Questo movimento si realizza nello strumento nell'averne un fine, cosa che invece viene a mancare nell'oggetto della tecnica provocante perché inteso come semplice accumulabile. L'opera d'arte assomiglia alla cosa naturale per l'autonomia del proprio stare-in-un-luogo, ma l'oggetto rappresentato nell'opera non ci consente di fare esperienza della sua "strumentalità" (*Zugsein*). Essa viene meno infatti proprio nel momento in cui ci viene proposta l'immagine di uno strumento che non è impegnato nel suo servizio.

Nel caso di un paio di scarpe, esse – in quanto "cose" – hanno la loro essenza nella servibilità. In base alla loro servibilità cambieranno quindi sia materia che forma. È per questo che un paio di scarpe contadine hanno fattezze e consistenza diverse da un paio di scarpe da ginnastica. Nel momento in cui Van Gogh però decide di raffigurarle nel suo quadro le priva della loro appartenenza alla terra o all'uomo. Guardando il quadro di Van Gogh non siamo in grado di stabilire né dove stiano quelle scarpe (quale luogo occupino realmente) né a chi appartengono. Tuttavia – dice Heidegger – nello strumento-scarpa (*Schuhzeug*) continua a vibrare (*schwingen*) il tacito (*verschwiegene*)⁶⁷ "appello" (*Zuruf*)⁶⁸ della terra. Ciò è possibile perché la servibilità (*Dienlichkeit*) trae origine a sua volta dall'essere-fidato, attendibile (*Verlässlichkeit*), dello strumento.

⁶⁵ M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*. Aristoteles, *Physik B*, 1, 1939, trad. it a cura di F. Volpi *Sull'essenza e sul concetto della Φύσις*. Aristotele, *Fisica B* 1, in *Segnavia*, op. cit., pp. 193-252.

⁶⁶ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, op. cit. p. 9.

⁶⁷ Altri sinonimi sono: "riservato", "tranquillo".

⁶⁸ *Zuruf* è, letteralmente, "grido".

Cosa vuol dire? Semplicemente che la cosa, o lo strumento, al contrario della loro immagine nell'opera d'arte, nel loro occupare un luogo senza venire utilizzati, rendono certo (*gewiß*⁶⁹) un mondo.

La contadina reale, come quella immaginaria che possiede le scarpe del quadro di Van Gogh, anche se non è impegnata nell'utilizzare lo strumento-scarpa, sa che esso è in grado di dischiuderle la possibilità di camminare in un campo, magari coltivandolo (*be-bauen*). “Mondo e terra ci sono” nello strumento: l'affidabilità dello strumento assicura al mondo e alla terra la libertà, raccogliendo entro le cose tutta la loro modalità e ampiezza⁷⁰. La servibilità non è dunque che la conseguenza “dinamica” dell'affidabilità, l'immissione della cosa all'interno di un suo invio (*schikt*) che le assegna una certa “storia destinale” (*Ge-schichte*), sottraendola alla possibilità di essere-scoperta (*Entdecktheit*) in infiniti modi tra loro diversi.

Per questo Heidegger dice che la “strumentità va incontro a *Verödung* (impoverimento, obliterazione, svuotamento⁷¹), decade a mero strumento”, e che “tale impoverimento della strumentità è lo svanire dell'affidabilità”, ciò che rende visibile solo la cruda servibilità⁷².

Tipo di ente	Caratteristica essenziale
Cosa naturale (<i>Ding</i>)	– È origine del proprio movimento (φύσις)
Oggetto della tecnica provocante (<i>Bestand</i>)	– L'uomo è origine del suo movimento (τέχνη) – È caratterizzato da <i>Bewandtnis</i> , da servibilità (è un mezzo-per in vista di un fine)
Strumento (<i>Zeug</i>)	– L'uomo è origine del suo movimento (τέχνη) – È caratterizzato da <i>Bewandtnis</i> , da servibilità (è un mezzo-per in vista di un fine) – Il suo movimento si realizza nell'essere immagazzinato in vista di un fine – Il suo movimento si realizza nell'avere un fine
Opera d'arte (<i>Kunstwerk</i>)	– L'uomo è origine del suo movimento (τέχνη) – Nel movimento che porta alla sua produzione perde la caratteristica di servibilità, facendo emerge meglio la sua affidabilità

⁶⁹ Da notare la comunanza etimologica tra “certo” (*gewiß*) e “coscienza” (*Gewissen*). È la certezza di essere-in-un-mondo che rende possibile la chiamata della coscienza (*Ruf des Gewissens*). Rif. M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 326-328.

⁷⁰ M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pp. 23-27.

⁷¹ Nella versione italiana: “desolazione”.

⁷² Ivi, p. 27.

Solo l'affidabilità ci consente di cogliere ciò che lo strumento è in verità (*Wahrheit*). Esso è ciò-che-sta nella sua quiete (*Ruhe*), e che in virtù di questo venire-a-stare (*anwesen*) apre un mondo di possibili utilizzi a cui poter essere rimandato.

La quiete che intende Heidegger è perciò non una quiete statica, ma uno stato “a riposo” della cosa che apre a infinite possibilità di agire, il “punto zero dell’orientamento nel mondo”⁷³.

Il tempio greco per esempio, nonostante sia stato costruito dall’uomo, non ha lo scopo di pro-vocare la natura come fa invece la centrale elettrica, né quello di rinviare a un’utilizzabilità immediata. Il tempio “se ne sta semplicemente lì, in mezzo a una valle rocciosa e frastagliata”. Nel fare questo “raccolge attorno a sé l’unità di quelle rotte e relazioni in cui nascita e morte, sciagura e benedizione, vittoria e sconfitta, perseveranza e rovina, procurano all’essere umano la figura del suo destino. La vigente ampiezza di tali relazioni aperte è il mondo di questo popolo storico”⁷⁴. È per questo suo rimandare che esso risulta come essenzialmente conaturato all’abitare.

Questa riunione di relazioni aperte che rimanda al mondo rende bene per Heidegger l’autentico significato di “cosa”, che in inglese si dice *thing*, rimandando così all’analogia antica parola tedesca che sta per “riunione, raduno”, da cui *Ding* (“cosa” in tedesco)⁷⁵.

Un vecchio e appariscente ponte di pietra che traversa un piccolo corso d’acqua occupa un posto nel mondo differente rispetto al ponte dell’autostrada, che invece è retto dal principio del calcolo e della massima utilità. Il ponte di pietra se ne sta lì nella sua quiete (*Ruhe*) per aprire occasionalmente un passaggio, mentre quello dell’autostrada non conosce pace, viene continuamente percorso in entrambe le direzioni. Questo frenetico passarvi sopra preclude all’automobilista di cogliere la ricchezza dei rimandi dell’oggetto-ponte, cosa resa possibile invece dalla quiete del ponte di pietra.

Il termine gotico per “rimanere, trattenersi”, è *bauen*, come la corrente parola usata in tedesco per “costruire” o coltivare un campo. Heidegger sottolinea però come un’altra parola gotica molto simile, *wunian*, consenta anche di associare un certo “sentimento” a questo rimanere. *Wunian* nell’antico gotico significa infatti essere contento, avere la pace (*Friede*), e la parola *Friede* indica il *Preie*, o *Frye*, “ciò che è libero”. *Fry* “significa preservato da mali e da minacce”, cioè curato, riguardato, *freien* indica “cingere di protezione” (*einfrieden*). Perciò il tratto autentico dell’abitare

⁷³ R. Winkler, *Dwelling and Hospitality: Heidegger and Hölderlin*, in *Research in Phenomenology*, 47, 366-387, 2017, p. 368.

⁷⁴ M. Heidegger, *L’origine dell’opera d’arte*, op. cit., p. 35.

⁷⁵ M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, op. cit., p. 102.

è questo avere cura (*Schonen*)⁷⁶ proteggendo e preservando da mali ciò che, una volta costruito, rimane nella sua quiete.

In questa quiete “destinata” prima o poi al movimento permane un’unità che rimanda alla terra, al cielo, ai mortali e ai divini. La cosa si staglia nello “spazio” (*Raum*) tra terra (*Boden*) e cielo (*Himmel*), è creata dai mortali (*Sterblichen*) o disponibile all’utilizzo da parte dei mortali quando è cosa naturale. Inoltre, questo riunire reca con sé una traccia del divino (*Göttlich*) nel momento in cui si raccoglie la totalità dei rimandi in un unico luogo disposto per l’uomo⁷⁷, e ciò viene reso nell’opera d’arte tramite il simbolo (le scarpe contadine), inteso come proprio come il segno di riconoscimento di una reciproca appartenenza⁷⁸.

La riunione di queste quattro (*vier*) destinazioni del rimandare delle cose viene chiamata da Heidegger *Ge-viert*⁷⁹, letteralmente “quadrato” o “quadratura”, ma anche “recinto”.

Il *Geviert* ha la funzione di circoscrivere il mondo delle cose definendone i limiti, seguendo una “legge nascosta della terra” che la mantiene “nella moderata misuratezza del nascere e del perire entro i limiti della loro possibilità, che ognuna di esse segue e che tuttavia nessuna conosce”. Animali e piante non oltrepassano mai le loro possibilità. Solo la volontà, secondo Heidegger, che si organizza, con la tecnica, in ogni direzione, fa violenza alla terra e la trascina nell’esauzione, nell’usura e nelle trasformazioni dell’artificiale⁸⁰.

Entra qui dunque in gioco il concetto di limite, che è ciò in base a cui va concepita la motilità (*Bewegtheit*). La quiete (*Ruhe*) che caratterizza il ponte di pietra è il caso limite del movimento (*Bewegung*), lo stare fermo (*Stillhalten*) include in un certo senso la motilità⁸¹. I greci – dice Heidegger – non a caso non avevano alcuna parola per “spazio”. Esso viene inteso infatti da Aristotele semplicemente come τόπος (luogo), ciò che è definito da un limite (πέρας) entro cui stare⁸².

L’autentico πέρας però è quel τέλος verso cui tutte le occupazioni rimandano, “tendono” (ὄρεξις), senza che a sua volta rimandi a qualcos’altro, il τέλος τι αὐτό che guida la creazione di un oggetto o la scelta di

⁷⁶ Ivi, p. 99.

⁷⁷ M. Heidegger, *Hebel der Hausfreund*, 1957, trad. it. a cura di F. Gagliardi *Hebel, l'amico di casa*, Aguaplano, Perugia 2012, p. 83.

⁷⁸ M. Heidegger, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, op. cit., p. 19.

⁷⁹ M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, op. cit., p. 99.

⁸⁰ M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, 1936-1946, trad. it. a cura di G. Vattimo *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, op. cit., p. 64.

⁸¹ M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della Φύσις. Aristotele, Fisica B 1*, op. cit., p. 238.

⁸² M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, 1958-1969, trad. it. a cura di A. Giugliano ed E. Mazzarella *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 1991, p. 68.

un'azione come una delle quattro cause, la *causa finalis*, e che per questo è in grado di determinare un ente nella sua presenza attuale⁸³.

Per Heidegger questo limite estremo, quella possibilità oltre cui non vi è più nulla a costituire la cosalità della cosa, è il *τέλειον* nel senso più radicale del termine, l'autentico "come" delle cose ma anche dell'uomo, una modalità dello stare al mondo corrispondente all'idea greca di *αγαθός* (Bene)⁸⁹: il luogo (*τόπος*) inteso come la contrada (*Ortschaft*) nella quale il dis-piego offre dimora (*Heimat*) alla presenza di ciò che è presente⁹⁰.

La caratterizzazione heideggeriana dello spazio è estremamente "ecologica", perché dominata dal pensiero della finitezza, da una concezione della libertà non più intesa come assoluta, che tende all'infinito, ma come accettazione del limite⁹¹.

È assumendo questa prospettiva che Heidegger nel celebre *Brief über den "Humanismus"* traduce *ἦθος* come *Aufenthalt*, soggiorno, luogo dell'abitare. La parola *ἦθος* rimanda all'abitare dell'uomo in mezzo all'ente concepito nel suo insieme⁹², "nomina la regione aperta dove abita l'uomo", facendolo soggiornare nella vicinanza di ciò che è aperto⁹³.

Quello che rende difficile la comprensione del pensiero heideggeriano è il fatto che questo stare nella vicinanza dell'aperto equivale a stare nella vicinanza del *δαίμων*, del "dio", ma ciò non vuol dire altro che rispettare il mistero sacro del luogo, ascoltarlo in atteggiamento recettivo senza allontanarsene in favore di feticci perniciosi, siano essi mode o ideologie⁹⁴.

Questo mistero corrisponde all'unità che lega tra loro gli infiniti rimandi delle cose, a ciò che è "poetico", e che in quanto tale si vota alla finitezza come ciò che si attiene ai limiti di ciò che conviene⁹⁵.

Il risplendere delle cose, il suo gioco di specchi, è detto da Heidegger il "mondeggiare del mondo"⁹⁶. Il mondo, lo spazio abitabile, non è altro che il continuo rimandare dei Quattro, un'unità semplice che porta perennemente ciascuno degli elementi coinvolti a richiamare immediatamente l'altro secondo la metafora dell'anello che si chiude del se stesso, o dell'Uroboro.

⁸³ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, op. cit., p. 123.

⁸⁹ A tal proposito si veda il mio recente contributo: L. Pantaleone, *Perché un'etica originaria? Heidegger lettore di Aristotele*, in "Segni e comprensione", n.105, 2023.

⁹⁰ M. Heidegger, *Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)*, 1952, trad. it. a cura di G. Vattimo *Moira. Parmenide, VIII, 34-41*, in *Saggi e discorsi*, op. cit., p. 174.

⁹¹ M. Iofrida, *Ecologia, natura, materialismo*, in *Nóema* n.12, 2021, p. 14.

⁹² G. Carbone, *Etica e ontologia. Heidegger e Levinas*, ETS, Pisa 2022, p. 80.

⁹³ M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, 1946, trad. it. a cura di F. Volpi *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 90.

⁹⁴ C. Bonicco-Donato, *Heidegger et la question de l'habiter. Une philosophie de l'architecture*, Parenthèses, Marseille 2019, p. 60.

⁹⁵ M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, op. cit., p. 152.

⁹⁶ M. Heidegger, *La cosa*, op. cit., p.119.

Un posto, un “luogo” abitabile, non è costituito solamente da terra, o gente, o spazio, o tempo, sia esso presente o futuro. È tutte queste cose insieme. Pensando all'essenza del “luogo” Inghilterra, per esempio, vengono in mente:

[...] le braccia nude delle querce invernali, le colline di Malvern che sfumano impercettibilmente nel cielo grigio tortora, Elgar che le percorre al suono del canto di lontane voci gallesi, la particolare inglesità, la malinconica dignità del *nobilmente* di Elgar, dei funerali di Edoardo VII, dei fieri eroi di un nobile passato, e del presente thatcherizzato in relazione a quegli eroi e a quel passato. E così via, senza fine. Ciascuno degli elementi della Quadratura è inestricabilmente connesso con tutti gli altri e riceve il suo essere da tale connessione.⁹⁷

Nei suoi scritti su Hölderlin Heidegger si unisce al poeta nell'intendere questa relazione intrinseca alla Quadratura un “tenero rapporto infinito” (*das zartere unendliche Verhältniß*). Con il termine *un-endliche* (in-finito) si indica che i lati, le regioni del rapporto non stanno tra loro in isolamento, ma si appartengono l'un l'altro in una relazione che li percorre da un capo all'altro (*durchgängig*). Si tratta dunque di pensare non più l'infinito come il senza-fine, il senza-limite⁹⁸ (questa del resto è la caratterizzazione che ne dà la tecnica moderna) ma come un qualcosa che, pur stando nel suo limite, non esaurisce mai il suo fluire, non mettendo fine al suo scorrere.

7. “Ruralizzare” l'uomo: l'abitare come ripensamento del “proprio” e come rapporto con la differenza

Nel corso del tempo sono stati effettuati diversi tentativi di elaborare una “versione architettonica” del pensiero dell'abitare di Heidegger. Ne sono un esempio la spa e la Chapelle Bruder Klaus realizzate da Zumthor rispettivamente a Vals e Mechernich, la scuola di Hans Scharoun a Marl e la splendida villa sulle cascate di Frank Lloyd Wright⁹⁹.

Il rischio di questi approcci però è di ridurre la filosofia dell'abitare di Heidegger a mera rappresentazione, a oggetto dell'apparire.

⁹⁷ J. Young, *What is Dwelling? The homelessness of Modernity and the Worlding of the World*, in M. Wrathall, J. Malpas, *Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus Vol. 1*, MIT Press, London, 2000

⁹⁸ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 1936-1968*, trad. it. a cura di L. Amoroso *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, p. 196.

⁹⁹ Rif. A. Sharr, *Heidegger for Architects*, op. cit., e C. Bonicco-Donato, *Heidegger et la question de l'habiter. Une philosophie de l'architecture*, op. cit.

Collocare una casa in un bosco e farla attraversare da una cascata o ricreare in una piscina termale il gioco di nebbia della foresta mattutina non bastano a immettere l'uomo sulla via del "mistero dell'essere", ovvero la via del nulla¹⁰⁰. Una casa abitata da un essere umano che non "sa" abitare non lo metterà al sicuro rispetto al rischio di ridurre l'abitare all'abituale¹⁰¹, privando così la cosa dei suoi in-finiti rimandi.

Heidegger rende bene l'idea di questo rischio quando afferma che "tutti erriamo (*irren*) attraverso una casa del mondo alla quale manca l'amico di casa", cioè quell'amico che è interessato nello stesso momento sia all'edificio del mondo tecnicamente organizzato che al mondo in quanto casa per un abitare più originario, mettendoci al riparo dalla calcolabilità della tecnica.

Si è detto che Heidegger vede alla base dell'abitare una de-liberazione (*Entschlossenheit*) che apra il campo (la "verità") a una specifica modalità di interpretare¹⁰² la "cosa". Si può: decidere di eliminare dalla cosa la circolarità del movimento dei Quattro immettendola in una specifica direzione di servibilità e mettendone da parte (obliandone) così l'affidabilità; metterne da parte anche la servibilità al fine di ricavarne solo puro immagazzinamento; valorizzarne l'affidabilità a discapito della servibilità, tramutandola così in opera d'arte.

I primi due modi di intendere la cosa sono tipici della via dell'apparire, che reca con sé il rischio estremo dell'allontanamento dall'essere (la tecnica moderna). L'opera d'arte invece emula la produzione naturale (la via dell'essere) consentendo di meditare la cosa al fine di porre in essere anche la domanda sul nulla, solitamente trascurata.

In ogni caso questo movimento di appropriazione di una determinata modalità di "comprensione" dell'essente viene chiamato da Heidegger *Ereignis*¹⁰³.

L'interpretazione heideggeriana dell'architettura come "messa in opera della verità" è del tutto nuova, e può persino sembrare sconcertante. Ancora oggi siamo abituati a pensare infatti all'arte solo in termini di espressione e rappresentazione. Quello che ci sfugge è che il ponte di

¹⁰⁰ J. Young, *What is Dwelling? The homelessness of Modernity and the Worlding of the World*, op. cit., pp. 190-191.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, 1951-1952, trad. it. a cura di U. Ugazio e G. Vattimo *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1996, p. 151.

¹⁰² Sul concetto di "comprensione" come "interpretazione" si veda M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 167-205.

¹⁰³ Nella traduzione italiana, traducendo il termine con "evento", si perde la connessione tra *eigen*, proprio, ed *Er-eignis*. Anche in questo caso, come per la parola *anwesen*, occorre tralasciare la traduzione letterale per privilegiare quella etimologica. In tedesco *er-*, quando posto all'inizio di un verbo, dà sempre a intendere il movimento del cominciare, del divenire, del raggiungere, dell'ottenere. *Er-eignis* quindi potrebbe corrispondere all'italiano "ap-proprioamento".

pietra, la strada di campagna, il condominio di periferia, non esprimono solo un'immagine di loro fotografabile e rappresentabile su cartolina, ma "aprono" a un intero mondo con i suoi infiniti rimandi, fanno sì che un intero "luogo" dell'abitare emerga alla presenza. Le parole "terra" e "paesaggio" non vanno pensate così come mere espressioni topologiche, ma denotano tutte le cose che sono dischiuse tramite il raccogliersi del ponte nel suo luogo¹⁰⁴.

Quello che Heidegger non manca di sottolineare è che le cose possono mutare il loro statuto essenziale a seconda della propria relazione con l'abitare umano. Una pietra, un pezzo di legno, possono passare dall'essere semplici cose a strumenti nel momento in cui l'uomo progetta per loro un fine, oppure possono essere estrapolate dal loro ambiente per divenire opere d'arte, perdendo la loro servibilità a vantaggio dell'emergere dell'affidabilità. L'architettura realizza un punto d'incontro perfetto tra queste due determinazioni. Il ponte di pietra immerso nella foresta nera, oggetto dell'abitare, si trova dunque a metà strada tra uno strumento e un'opera d'arte. Esso è in grado di mutare il proprio statuto essenziale a seconda di come viene considerato dall'uomo.

Questa modalità d'essere intermedia è ciò che è in grado di conciliare l'inevitabile necessità degli oggetti umani di "servire" a qualche cosa con il loro offrirsi ad un aperto, aprendo così uno spazio (*ἀ-λήθεια*). Ne è un esempio il design industriale, in cui l'uso viene perfettamente associato fin dall'inizio a una sofisticata coscienza estetica.



Figura 1 Esemplare di Olivetti lettera 22, design di Marcello Nizzoli, esposta al MoMA di New York. Foto tratta da Wikipedia.

¹⁰⁴ C. Norberg-Schulz, *Heidegger's Thinking on Architecture*, Perspecta, 20, pp. 61-68, 1983.

Una macchina Olivetti lettera 22 è oggi un oggetto desueto, un oggetto che non è più possibile trovare nelle abitazioni contemporanee perché soppiantato dal *personal computer*, che offre prestazioni di tutt'altro livello in termini di “strumentalità” e “servibilità”.

Un computer è insomma un mezzo-per estremamente migliore, sotto il profilo quantitativo, di una vecchia macchina da scrivere Olivetti, ma non è sempre in grado di aprire un mondo nella direzione del “proprio”¹⁰⁵. La macchina da scrivere offre un complesso di rimandi che oggi vanno in una direzione diversa da quella della mera servibilità, assumendo tutti i tratti tipici dell'opera d'arte: l'essere stanziato in un luogo (*gedrängten*), il rinviare a una dimensione storica (quella della rivoluzione industriale del dopoguerra italiano), più in generale a una coscienza storica di un popolo, ben rappresentata da un design tipico, unico nel suo genere.

Non si tratta solo di “bellezza”, non è con un mero giudizio di gusto che abbiamo a che fare osservando – o usando – un oggetto del genere. Attraverso l'oggetto parla la duplice storia dell'evento-appropriazione (*Er-eignis*) che ha portato l'uomo a modellare il nulla dando il via all'apertura di un nuovo spazio (lo spazio del *domestic office* italiano).

L'etica dell'abitare di Heidegger può trovare così applicazione pratica nel momento in cui viene consentita ad una cosa, attraverso il design, di oscillare in modo instabile e del tutto indistinto tra i due poli dell'affidabilità e della servibilità. Il tutto rientra naturalmente nell'economia dell'esperienza delle nostre percezioni e valutazioni, si basa sul fatto psicologico che gli oggetti o i meta-oggetti possiedono un'intrinseca capacità narrante¹⁰⁶.

Nel momento in cui una costruzione o un'opera d'arte inizia ad essere percepita come “esperienza”, e non come mero oggetto da osservare, essa perde il suo stato di mera cosa materiale. Nella costruzione dell'oggetto dev'essere posta quindi in essere sin dall'inizio la problematizzazione della sua “appropriatezza” (*Eigentlichkeit*)¹⁰⁷.

Il punto è che ogni popolo, secondo Heidegger, ha un suo “proprio” (*eigen*). Per i Greci ad esempio è il “fuoco del cielo”, per i tedeschi “la chiarezza dell'esposizione”¹⁰⁸. La storia (oltre che l'architettura) si muove attraverso il confronto col tratto estraneo di chi ci ha preceduti, e solo la comprensione di questo tratto consente a un popolo di poter definire un proprio spazio occupandolo. Per coglierlo occorre abbracciare però un

¹⁰⁵ Mi sento di annoverare tra le eccezioni i prodotti della statunitense Apple, spesso iconici proprio in virtù del loro peculiare design.

¹⁰⁶ T. Filighera, A. Micalizzi, *Psicologia dell'abitare. Marketing, Architettura e Neuroscienze per lo sviluppo di nuovi modelli abitativi*, Franco Angeli, Roma 2018, p. 22.

¹⁰⁷ T. Spector, *Architecture and the Ethics of Authenticity*, *The Journal of Aesthetic Education* 45:4, pp. 23-33, 2011.

¹⁰⁸ M. Heidegger, *L'inno Andenken di Hölderlin*, op. cit., pp. 98-113.

modo di pensare che “torni indietro”, ri-guardando al passato per ricostruire il “proprio” del presente e del futuro di un popolo.

Il rischio più grande dell'abitare consiste dunque nel de-liberare per l'immissione in un rapporto con le cose che precluda l'accesso alla connessione in-finita del *Geviert*. Ciò accade per esempio quando si costruiscono edifici perfettamente uguali tra loro, asettici, anonimi, che non abbiano alcun riguardo per il “proprio” (la propria storia architettonica, l'essenza del proprio popolo, le tradizioni¹⁰⁹, i costumi), quando si permette a edifici storici di ospitare tendenze uniformizzanti e indifferenziate, che inglobano senza alcun riguardo la storicità del luogo, annullandola, oppure quando si traspone un'opera architettonica in un contesto totalmente differente, “copiandone” la forma senza tenere conto dei suoi in-finiti rimandi.



Figura 2 La copia della Tour Eiffel situata a Tianducheng, in Cina, quale esempio lampante di oggetto architettonico privato del suo tratto “proprio.”

Foto tratta da Wikipedia.

Il motivo per cui le “copie” architettoniche sfuggono al movimento di ri-appropriazione è che gli edifici non solo ci circondano e ci proteggono fisicamente, ma essenzialmente danno luogo a tutta un'altra serie di opere e progetti che risentono in qualche modo del loro stanziarsi in un luogo¹¹⁰.

¹⁰⁹ “Accadere non è un processo, ma tradizione”. Rif. M. Heidegger, *Logica e linguaggio*, op. cit., p. 175.

¹¹⁰ T.T. Anderson, *Complicating Heidegger and the Truth of Architecture*, *The journal of aesthetics and art criticism*, 2011, 69-79, p. 79.

Heidegger rimarca anche però che il movimento del ritorno al “proprio” non è dato né dalla sola urbanistica né dalla filosofia, ma dalla poesia,¹¹¹ che quindi non va assolutamente intesa come mero esercizio letterario¹¹².

L'accostamento di poesia e urbanistica è meno strano se si riflette meglio sul fatto che le nostre città – o il mondo-città, per dirla con Marc Augé – sono già immerse in un incessante reticolo testuale, che si fa pressante soprattutto nei nonluoghi della supermodernità, ovvero nei posti dove si organizzano condizioni di circolazione in spazi entro i quali si sa che gli individui interagiranno solo con dei testi (per esempio autostrade, centri commerciali, aeroporti). “Certi luoghi non esistono che attraverso le parole che li evocano”¹¹³. Il punto – come fa notare Agamben – è che oggi sembra che l'architettura, e soprattutto quella degli architetti di fama, si occupi soprattutto di questi luoghi, trovandosi nella paradossale situazione storica di dover “costruire l'inabitabile”¹¹⁴.

Secondo Heidegger l'unico modo di far sì che l'uomo costruisca nella direzione di un suo più originario abitare (*unsprünglicheres Wohnen*) è consentire quindi all'amico di casa, cioè al poeta, di “ruralizzare” (*verbauern*) l'universo.¹¹⁵

Il poeta è colui che consente all'uomo di abitare un luogo facendone la propria casa o dimora (*Heimat*)¹¹⁶, e ciò è possibile perché “istituisce” (*stiftet*)¹¹⁷ ciò che è stabile facendo in modo che esso possa esporsi al mutevole, “a ciò che va e viene”. Il poeta “nomina gli dèi”, cioè assegna un nome a qualcosa che è già noto nel commercio pratico prendente-cura, consentendo all'esserci dell'uomo di venire portato in un riferimento saldo e installato su un “fondamento”. L'esserci è perciò poetico (*dichtend*) nel suo fondamento. Il che vuol dire che la poesia non è solo un ornamento che accompagna l'esserci, un entusiasmo momentaneo, ma il fondamento che regge la sua intera storia¹¹⁸.

¹¹¹ Ivi, p. 114.

¹¹² “È tempo di disabituarsi a sopravvalutare la filosofia e quindi a chiederle troppo. Nell'attuale situazione di necessità del mondo è necessaria meno filosofia ma più attenzione al pensiero, meno letteratura ma più cura della lettera delle parole”. Rif. M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, op. cit., p. 103.

¹¹³ M. Augé, *Non-lieux*, 1992, trad. it. a cura di D. Rolland *Nonluoghi*, Elèuthera, Milano 2024, pp. 138-139.

¹¹⁴ G. Agamben, *Abitare, costruire*, Quodlibet 2018, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-abitare-e-costruire#:~:text=Costruire%20significa%20verificare%20o%20realizzare,%2Dcasa%2C%20abitare%20significa%20costruire,ultimo%20accesso%2014/04/2025>.

¹¹⁵ M. Heidegger, *Hebel, l'amico di casa*, op. cit., pp. 32-33.

¹¹⁶ M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, op. cit., pp. 35-36.

¹¹⁷ *Stiften* in tedesco ha anche il significato di *gründen*, “fondare”.

¹¹⁸ Ivi, pp. 48-51.

Si è già detto che per Heidegger la de-liberazione (*Entschlossenheit*) è in grado di immetterci in un movimento di non-appartenenza al proprio, un movimento in grado di condurci fuori di noi, nell'appartenenza a un popolo. Ciò che ora emerge dalla lettura heideggeriana di Hölderlin è che questa dialettica del proprio-improprio è connaturata all'essere-nel-mondo dell'uomo, e non può prescindere in alcun modo da un rapporto di essenzialità con il tempo e la storia.

Il movimento della storia per Heidegger comincia nel momento in cui lo spirito “dispiega la sua essenza” aprendosi nell'aperto. Lo spirito prodottosi dall'origine crede, hegelianamente, di cogliere il proprio (l'origine) in ciò che si è originato immediatamente in modo più prossimo, cioè nell'ambiente di casa. Ma l'origine – in quanto tale – ha la caratteristica di essere irripetibile, e dunque si cela nel momento stesso in cui il tutto ha inizio. Perciò quello che lo spirito scambia per origine non è la terra-madre, bensì la colonia, ovvero la terra-figlia che rimanda alla madre-patria senza mai lasciarla veramente apparire. Lo spirito ama questa colonia scambiandola per madre-patria, ma “in questo amore non è a casa propria”¹¹⁹.

Il compito dello spirito poetante diventa allora il far “divenire di casa” lo spirito, “tradurre” la colonia dalla terra madre, non consentire che il testo che occupa lo spazio dei nonluoghi dell'ipermodernità prevarichi sull'affidabilità del luogo. Questa – dice Heidegger – è la legge fondamentale della storia, la cui storicità ha quindi la sua essenza in un “ritorno al proprio” che può avvenire però solo come escursione (*Ausfahrt*) nell'estraneo¹²⁰. L'abitare è dunque un movimento di ritorno-a-casa che consiste nel far esperienza di ciò che è estraneo per rendersi più esperti in ciò che è proprio.

Questo pensare nella direzione di ciò che non è proprio è definito da Heidegger *un-heimlich*¹²¹ (in italiano spesso tradotto con “inquietante”), che traduce il greco *δεινότατον*. Si crea così una connessione etimologica tra *unheimlich* e *unheimisch* (l'essere spaesato, privo di patria, non a casa): l'inquietante (*das Unheimliche*) è qualcosa che si stabilisce senza il tratto ordinario nel tratto non ordinario¹²², abbandonando quindi l'ap-proprietatezza (*Eigen-tlichkeit*) a favore della dis-appropriatezza (*Uneigen-telichkeit*)¹²³.

L'essere-spaesato è possibile solo per l'uomo, perché solo a lui spetta la scelta (de-liberazione) di riferirsi all'ente in un determinato modo di

¹¹⁹ M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, op. cit., pp. 112-113.

¹²⁰ Ivi, pp. 115-116.

¹²¹ Letteralmente “sospettoso”, “sinistro”, “poco rassicurante”.

¹²² M. Heidegger, *L'inno der Ister di Hölderlin*, op. cit., pp. 64-67.

¹²³ Com'è noto purtroppo in italiano questi termini vengono quasi sempre tradotti con “autenticità” e “inautenticità”, attribuendogli così una connotazione valoriale che tuttavia è del tutto estranea al pensiero di Heidegger.

comprenderlo. Chi è spaesato rinuncia a ciò che è di casa, e questo separa nettamente il *δεινότατος* dall'avventuriero, che invece esplora il territorio estraneo solo al fine di fare ritorno al proprio.¹²⁴



Figura 3 Il *Tour Montparnasse* a Parigi (lato sinistro), costruito negli anni 1969-1973, è praticamente identico al *MetLife Building* di New York, completato nel 1963. Entrambi hanno una “inquietante” struttura modernista con una forma massiccia e rettangolare, estetica brutalista, finestre ripetitive e volumi compatti. Foto tratte da Wikipedia.

Com'è possibile leggere tra le righe il punto centrale di questa dialettica proprio-improprio (*eigen-uneigen*) o amico-straniero (*Freund-Fremd*) è il concetto di uguaglianza. Chi è “spaesato” infatti rinuncia al molteplice possibile manifestarsi delle cose a favore di un unico modo dell'interpretazione. È da qui che nascono per esempio fast-food ed esercizi commerciali identici in tutto il mondo¹²⁵.

¹²⁴ Ivi, pp. 68-71.

¹²⁵ Dell'importazione/imitazione di altri edifici architettonici, nello specifico in riferimento allo *shikumen* shangainese, ne parla anche Richard Sennett in R. Sennett, *Building and Dwelling*, 2018, trad. it. a cura di C. Spinsoglio *Costruire e abitare. Etica per la città*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 134.



Figura 4 Il negozio di Zara a New York presenta uno stile e un design praticamente identico in qualsiasi città del mondo. Foto tratta da Wikipedia.

Heidegger fa notare tuttavia che questa idea della riunione del molteplice in un'unità indifferenziata fa sparire tutta la ricchezza data dalla diversità del reale (il mondo e la cosa con i loro rimandi).

Occorre perciò stabilire una differenza tra l'Uguale (*das Gleiche*) e lo Stesso (*das Selbe*), in cui invece la diversità anziché svanire faccia la sua comparsa¹²⁶.

È tipico della tradizione filosofica (dunque della metafisica) aver da sempre inteso la relazione che lega l'uno al molteplice in senso logico-matematico, tentando di operare una "sintesi" del reale al fine di ricavarne un discorso puramente "razionale". La riduzione all'Uguale reca con sé però quella che Heidegger chiama in modo eloquente "l'americanizzazione della lingua", ovvero la dispersione della pluralità di significato delle parole – che improvvisamente si ritrovano impoverite della loro storia, della loro tradizione, dei loro rimandi – a un unico significato inequivocabile, fino ad essere ristrette in una sigla¹²⁷.

¹²⁶ M. Heidegger, *Identità e differenza*, op. cit. p. 58.

¹²⁷ M. Heidegger, *L'inno Andenken di Hölderlin*, op. cit., pp. 14-15.

Questo “privare le parole [o gli edifici, le opere] del tempo” ha conseguenze anche sul modo di abitare e costruire dell’uomo¹²⁸. La riduzione all’Unico ci illude infatti di essere creatori e padroni del linguaggio, non facendoci riflettere invece sul fatto che siamo dominati dal linguaggio perché immessi sin dalla nascita (“gettati”) in una storia e una tradizione di lingue e di popoli. Questo è il senso dell’espressione heideggeriana “l’uomo parla soltanto nella misura in cui risponde (*entspricht*) al linguaggio”¹²⁹. Fare ritorno al proprio significa rovesciare il rapporto tra uomo e linguaggio, percorrendo all’indietro i passi che portano dalla terra straniera del linguaggio-calcolo alla via di casa, corrispondente al luogo (*Ort*) dell’ascolto (*zuhören*) del linguaggio¹³⁰.

L’uomo è inserito nella storia dell’essere, ovvero nella storia del movimento del proprio-non proprio. Ma, a differenza degli altri esseri viventi, egli è in grado di vivere costantemente con questa storia in un rapporto di corrispondenza, appartiene (*gehört*) all’essere perché in grado di ascoltarlo (*hören*)¹³¹.

È questo il più autentico significato “dell’essere ruralizzato”. Non semplicemente abitare un paesaggio “rurale” (che è quello che molti detrattori vorrebbero leggere tra le righe del pensiero di Heidegger), ma costruire oggetti concependosi come de-centrati rispetto all’istanza razionale dell’identico, valorizzando la propria differenza nella consapevolezza dell’unicità del proprio popolo e della propria storia d’origine; questo anche – ma non solo – ri-appropriandosi di alcuni oggetti d’uso “antichi” o “vintage”¹³², sacrificando un po’ della ormai non più efficiente servibilità per venire incontro a delle esigenze “abitative” di natura del tutto personale.

Il fatto che l’esserci sia in questo rapporto dà lui un primato ontologico, primato di cui potrebbero fregiarsi anche gli animali. Il poter decidere nel senso del possesso o dello smarrimento di questo rapporto conferisce però all’esserci anche un primato ontico¹³³, ed è questo ciò che lo rende in grado di assumere su di sé la scelta di un determinato modo del pensare e del costruire, e più in generale del rapporto che lo lega al suo mondo-ambiente (*Umwelt*).

¹²⁸ M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, op. cit., p. 97.

¹²⁹ M. Heidegger, *Dichterisch wohnet der Mensch*, 1951, trad. it. a cura di G. Vattimo *Poeticamente abita l’uomo*, in *Saggi e discorsi*, op. cit., p. 127.

¹³⁰ M. Heidegger, *Der Weg zur Sprache*, 1959, trad. it. a cura di A. Caracciolo *Il cammino verso il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2015, p. 27.

¹³¹ M. Heidegger, *Identità e differenza*, op. cit., p. 37.

¹³² “Riciclare”, “riutilizzare”, “rivalutare”, “riconcettualizzare”, “ristrutturare” sono del resto alcuni degli elementi cardini del sistema delle “otto r” di Serge Latouche. S. Latouche, *Le pari de la décroissance*, 2006, trad. it. a cura di M. Schianchi *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2007.

¹³³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 20-27.

Bibliografia

- Agamben G., *Abitare, costruire*, Quodlibet 2018, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-abitare-e-costruire#:~:text=Costruire%20significa%20verificare%20o%20realizzare,%2Dcasa%2C%20abitare%20significa%20costruire.>
- Anderson T.T., *Complicating Heidegger and the Truth of Architecture*, The Journal of Aesthetics and Art Criticism, 2011.
- Arendt H., *The human condition*, 1958, trad. it. a cura di S. Finzi *Vita Activa*, Bompiani, Milano 2015.
- Augé M., *Non-lieux*, 1992, trad. it. a cura di D. Rolland *Nonluoghi*, Elèuthera, Milano 2024.
- Bonicco-Donato C., *Heidegger et la question de l'habiter. Une philosophie de l'architecture*, Parenthèses, Marseille, 2019.
- Caputo A., *Pensiero e affettività: Heidegger e le "Stimmungen" (1889-1928)*, Franco Angeli, Roma 2001.
- Carbone G., *Etica e ontologia. Heidegger e Levinas*, ETS, Pisa 2022.
- Filighera T., Micalizzi A., *Psicologia dell'abitare. Marketing, Architettura e Neuroscienze per lo sviluppo di nuovi modelli abitativi*, Franco Angeli, Roma 2018.
- Heidegger M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 1924, trad. it. a cura di G. Gurisatti *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017.
- Heidegger M., *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, 1926, trad. it. a cura di F. Volpi *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano 2000.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, 1927, trad. it. a cura di Franco Volpi *Essere e tempo*, Longanesi, 2005 Milano.
- Heidegger M., *Vom Wesen des Grundes*, 1929, trad. it. a cura di F. Volpi *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.
- M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*, 1939, trad. it. a cura di F. Volpi *Sull'essenza e sul concetto della Φύσις. Aristotele, Fisica B 1*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.
- Heidegger M., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, 1934, trad. it. a cura di U. Ugazio *Logica e linguaggio*, Marinotti, Milano 2008.
- Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, 1935, trad. it. a cura di G. Vattimo *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 2019.
- Heidegger M., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935/1936, trad. it. a cura di V. Cicero *L'origine dell'opera d'arte*, in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002.
- Heidegger M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 1936-1968*, trad. it. a cura di L. Amoroso *La poesia di Hölderlin*, Adelphi Milano.
- M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, 1936-1946, trad. it. a cura di G. Vattimo *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- Heidegger M., *Hölderlins Hymne "Andenken"*, 1941/1942, trad. it. a cura di U. Ugazio *L'inno Andenken di Hölderlin*, Mursia, Milano 1997.
- Heidegger M., *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, 1942, trad. it. a cura di C. Sandrin e U. Ugazio *L'inno der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano, 2003

- Heidegger M., *Parmenides*, 1942-1943, trad. it di G. Gurisatti *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999.
- Heidegger M., *Feldweg-Gespräche*, 1944-1945, trad. it. a cura di A. Fabris e A. Pellegrino *Colloqui su un sentiero di campagna (1944/1945)*, Il Melangolo, Genova 2007.
- Heidegger M., *Brief über den "Humanismus"*, 1946, trad. it. a cura di F. Volpi *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 1995.
- M. Heidegger, *Dichterisch wohnt der Mensch*, 1951, trad. it. a cura di G. Vattimo *Poeticamente abita l'uomo*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- Heidegger M., *Was heißt Denken?*, 1951-1952, trad. it. a cura di U. Ugazio e G. Vattimo *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1996.
- Heidegger M., *Moirà (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)*, 1952, trad. it. a cura di G. Vattimo *Moirà. Parmenide, VIII, 34-41*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze*, 1954, trad. it. a cura di G. Vattimo *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- Heidegger M., *Gelassenheit*, 1955, trad. it. a cura di A. Fabris *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 2004.
- Heidegger M., *Identität und Differenz*, 1955-1957, trad. it. a cura di G. Gurisatti *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009.
- Heidegger M., *Hebel der Hausfreund*, 1957, trad. it. a cura di F. Gagliardi *Hebel, l'amico di casa*, Aguaplano, Perugia 2012.
- Heidegger M., *Zollikoner Seminare*, 1958-1969, trad. it. a cura di A. Giugliano ed E. Mazzarella *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 1991.
- Heidegger M., *Der Weg zur Sprache*, 1959, trad. it. a cura di A. Caracciolo *Il cammino verso il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2015.
- Heidegger M., *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, 1964, trad. it. a cura di F. Bolino *Corpo e spazio. Osservazioni su arte – scultura – spazio*, Il Melangolo, Genova 2000.
- Heidegger M., *Die Kunst und der Raum*, 1969, trad. it. a cura di C. Angelino *L'arte e lo spazio*, Il melangolo, Genova 1984.
- Heidegger M., *Nur noch ein Gott kann uns retten*, 1976, trad. it. a cura di A. Marini *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma 2011.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen*, 1901, trad. it. a cura di G. Piana *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore Milano 2015.
- Husserl E., *Pariser Vorträge*, 1929, trad. it. a cura di A. Canzonieri in *Meditazioni cartesiane e lezioni parigine*, Editrice La Scuola, Brescia 2017.
- Husserl E., *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1950, trad. it. a cura di V. Costa *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002.
- Iofrida M., *Ecologia, natura, materialismo*, in *Nóema* n.12 2021.
- Latouche S., *Le pari de la décroissance*, 2006, trad. it. a cura di M. Schianchi *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2007.
- Nancy J. L., *Être singulier pluriel*, 1996, trad. it. a cura di D. Tarizzo *Essere singolare-plurale*, Einaudi, Torino 2020.
- Norberg-Schulz C., *Heidegger's Thinking on Architecture*, *Perspecta*, 20, pp. 61-68, 1983.

- Pantaleone L., *Perché un'etica originaria? Heidegger lettore di Aristotele*, in *Segni e comprensione* n.105, 2023.
- Piana G., *Filosofia della musica*, Guerini e Associati, Milano 2020.
- Sharr A., *Heidegger for architects*, Routledge, New York 2007.
- Sennett R., *Building and Dwelling*, 2018, trad. it. a cura di C. Spinsoglio *Costruire e abitare. Etica per la città*, Feltrinelli, Milano 2018.
- Spector T., *Architecture and the Ethics of Authenticity*, *The Journal of Aesthetic Education* 45:4, pp. 23-33, 2011.
- Strummiello G., *Heidegger e l'altro inizio nell'età della tecnica*, in *Bollettino Filosofico* 38:119-129, 2023.
- Winkler R., *Dwelling and Hospitality: Heidegger and Hölderlin*, in *Research in Phenomenology*, 47, 366-387, 2017.
- Young J., *What is Dwelling? The homelessness of Modernity and the Worlding of the World*, in M. Wrathall, J. Malpas, *Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus Vol. 1*, MIT Press, London, 2000.