

Rivista fondata nel 1962 da Francesco Paolo Giancristofaro

Direttore

Roberto Garaventa

Stefania Achella

Adriano Ardovino

Redazione scientifica

Oreste Tolone (Coordinatore), Federica De Felice, Giuliana Di Biase

Redazione editoriale

Valentina Erasmo (Coordinatrice), Sylvia Handschuhmacher, Chiara Scarlato

Comitato Scientifico

Giuseppe Acocella (Università “Giustino Fortunato”)

Rafael Alvira Dominguez (Universidad de Navarra)

Fiorella Battaglia (Università del Salento)

Omar Brino (Università di Trento)

Giuseppe Cantillo (Università di Napoli “Federico II”)

Emanuele Cafagna (Università di Foggia)

Francesco Paolo Ciglia (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

Raffaele Ciafardone (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

Marco Deodati (Università di Roma “Tor Vergata”)

Anna Donise (Università di Napoli “Federico II”)

Michael Eckert (Eberhard Karls Universität Tübingen)

Markus Enders (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg in Breisgau)

Marco Forlivesi (Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”)

David Forgacs (University College of London)

Piergiorgio Grassi (Università “Carlo Bo” di Urbino)

Vittorio Höesle (University of Notre Dame, USA)

Virgilio Melchiorre † (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)

Tilo Schabert (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg)

Timothy Stanton (University of York)

Thurner Rainer (Universität Innsbruck)

Carmelo Vigna (Università “Ca’ Foscari” di Venezia)

Wilhelm Vossenkuhl (Ludwig-Maximilians-Universität München)

Bernd Weidmann (Heidelberger Akademie der Wissenschaften)

I contributi di questa rivista sono sottoposti a un processo di *peer-review*

ITINERARI

LXII

LA TANA
Dello spazio esteriore
dell'intimo

THE BURROW
The exterior space
of the intimate

a cura di
Virgilio Cesarone e Sergio Labate

Questo volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze filosofiche, pedagogiche ed economico-quantitative dell'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Issn (print): 2036-9484
Issn (online): 2785-2555
Isbn: 9791222309668

© 2023 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 21100089

INDICE / TABLE OF CONTENTS

LA TANA. DELLO SPAZIO ESTERIORE DELL'INTIMO <i>Virgilio Cesarone, Sergio Labate</i>	7
L'ANGOSCIA TERRITORIALE E LA TANA DEI MODERNI <i>Virgilio Cesarone</i>	11
ALTROVE. ONTOLOGIA ED ETICA TRA KAFKA E LEVINAS <i>Sergio Labate</i>	29
“LA TANA”: DESAFÍOS KAFKIANOS PARA LA FENOMENOLOGÍA DEL HABITAR <i>Roberto Rubio</i>	47
LA TANA <i>Enrico Alleva</i>	67
ABITARE L'ESTIMITÀ. LA CASA, LA TANA, LA ZONA <i>Alessandro Calefati, Felice Cimatti</i>	79
L'ART D'HABITER COMME TECHNIQUE DE SUBJECTIVATION <i>Marco Assennato</i>	95
SITTLICHKEIT E BAUKUNST “COME” SECONDA NATURA. LA FILOSOFIA DELL'ARCHITETTURA HEGELIANA E L'EDIFICIO COME ESTERIORE INTERIORITÀ DI UN VINCOLO ETICO <i>Matteo Cavalleri</i>	111
LA TANA – MONDO EUROPA <i>Mariateresa Giammetti</i>	129
DENTRO/FUORI. SCENARI DI UN ABITARE A-VENIRE <i>Micol Rispoli, Francesco Rispoli</i>	143

LA TANA. UNA PROVOCAZIONE PER IL POLITICO <i>Luca Alici</i>	157
SU RIFUGI E CONFINI. ALCUNI PARADIGMI INTERPRETATIVI <i>Daniela Calabrò</i>	175
DI CONFINI, ORDINI, E SICUREZZE. A PARTIRE DA <i>DER BAU</i> <i>Carla Danani</i>	191
„DAS LEBEN EINRICHTEN“: DER IMMUNITÄRE BAU UND SEINE ÖFFNUNGEN ZUR WELT <i>Annette Hilt</i>	209
FRANZ KAFKA: LA METAFORA DELLA “TANA” COME RIFUGIO E COME SCAVO <i>Giovanna Costanzo</i>	227
LA CAPANNA COME LUOGO DELL’“IMMENSITÀ INTERIORE”. IL SENSO DELL’ABITARE IN HENRY DAVID THOREAU <i>Antonio Di Chiro</i>	243
LA BARBARIE DEL NEMICO. UNA CRITICA FILOSOFICO-LETTERARIA DELL’OSTILITÀ POLITICA <i>Ernesto C. Sferrazza Papa</i>	261
MISCELLANEA / MISCELLANEOUS	
<i>QUESTIONE DI GENERE</i> E DIFFERENZA EROTICA <i>Rosaria Caldarone</i>	281
RECENSIONI / REVIEWS	293
AUTORI / AUTHORS	309

LA TANA

Dello spazio esteriore dell'intimo

Virgilio Cesarone, Sergio Labate

Il numero LXII della rivista *Itinerari* è dedicato al tema “La tana. Dello spazio esteriore dell'intimo” e raccoglie contributi di natura interdisciplinare che riflettono intorno al tema dell'abitare.

Nel vocabolario del Niccolò Tommaseo la tana è descritta come una “concavità profonda nella terra o nelle rocce dove si ricoverano le bestie selvatiche”, indicando il lemma anche come sinonimo di “fossa, buca”. Solo in senso figurativo tana si può riferire a qualcosa di umano, comunicando il significato di “patria, dimora, stanza, ricetto”. Franz Kafka nel suo ultimo racconto intende invece la tana esclusivamente come *Bau* – costruzione – e non *Höhle* – cavità naturale: la tana non è qualcosa che si trova già pronta, come un anfratto, per essere casualmente utilizzata come rifugio e riparo, perché fortuitamente confacente a tali funzioni. *Bau* indica sempre una costruzione, un artificio, e quindi una tecnica, ossia un'arte. La tana è frutto dell'ingegno, e viene costruita sempre in vista di modalità definite. Essa è senza dubbio un archetipo dell'abitazione umana, il luogo prescelto e accuratamente edificato per dimorare.

Il significato che possiamo attribuire alla tana, in questo senso, è duplice e riprende tanto l'idea suggerita da Tommaseo quanto quella di Kafka. Da un lato la tana ha il compito di difenderci dai pericoli esterni, così come di proteggerci dalle intemperie naturali; dall'altro, in quanto abitazione, non è un oggetto, e quindi non va considerato un mero “strumento” da poter semplicemente utilizzare, ma costituisce il punto a partire da cui l'uomo riesce a tracciare le linee di una cartografia significativa che possa orientare il suo muoversi nel mondo.

Il passaggio successivo riguarda la modalità in cui un artificio come la tana “si presenta”. La tana può infatti essere costruita per dissimulare la sua presenza, ossia per fare in modo che non venga notata, assicurando così in misura maggiore la sicurezza. Ma la sua presenza può anche essere mostrata in maniera sfrontata, in modo da sfidare con la sua impenetrabilità le mire altrui, e contemporaneamente scoraggiarle. In ogni caso la tana gioca sul limite del visto non-visto, apparente in-apparente, a partire

dall'elemento della visibilità. A uno sguardo più approfondito, l'elemento essenziale, e forse più straniante per la riflessione, è constatare che la tana rappresenta l'esteriorità del proprio intimo: essa mette al di fuori del sé gli elementi interiori della propria esistenza, le proprie paure per esempio, lasciando che queste abbiano un contatto liminare con l'esteriorità e quindi con ciò che potrebbe presentare una minaccia. Ma secondo questa prospettiva l'abitazione, la dimora, la casa non sono soltanto un luogo che separa, piuttosto esse permettono il passaggio, lo scambio tra il visibile e l'invisibile, l'interno e l'esterno.

A partire da queste sollecitazioni gli autori dei saggi raccolti nel volume si sono concentrati attorno a quattro distinti luoghi teorici, fornendo rapsodicamente uno sguardo sul tema proveniente da angolature diverse.

Così il primo *locus* affrontato è stato, in estrema sintesi, quello delle "tane" della soggettività, esaminato a partire dalla differenza rispetto all'altrove che contrassegna la dinamica della differenza spaziale della vita tra il sacro e il profano, tra la casa e l'oltre la soglia, tra il qui e il là. Ma questa separazione è ciò che costituisce il mondo dell'intimità e che dona le dimensioni del costruire, anche di scavare le tane. Ciò che emerge è soprattutto il fatto che anche il senso profondo di questa separazione e delle sue rappresentazioni spaziali risulta essere investito dalle metamorfosi della secolarizzazione, per cui quell'apertura che contiene in sé persino il senso di una minaccia si problematizza ulteriormente nella necessità moderna all'autocomprensione del vivente e del suo abitare il mondo che finisce per sclerotizzarsi nella tentazione di un'assiologia del controllo.

Il secondo *locus* affrontato si occupa delle *Naturae* della tana. Potremmo perciò affidarci all'oggettiva descrizione etologica dell'ambiente per riuscire a cogliere un filo rosso che, al di là delle metafore letterarie, ci dia una testimonianza certa del significato della tana, partendo quindi dalla stretta contiguità tra le tane che costruiscono uomini e quelle degli altri viventi non-umani. Da qui emerge che ogni organizzazione dello spazio abitativo, sia esso una casa una tana o una zona, si articola in una distinzione del dentro dal fuori e di una relazione con ciò che appare essere altro da sé permessa dal costituirsi di soglie. Come non sarà difficile notare, l'effetto di questo affidamento non è affatto una pacificazione concettuale. Perché la somiglianza tra l'uomo e l'animale si struttura a partire da una trama che mette in luce non solo il conforme, ma anche il difforme, come se la crisi di senso dell'umanità che riflette sulla propria *natura* possa persino orientarsi all'idea limite secondo cui è recuperando un'animalità non umana dell'umano che si possano costruire tane in grado di preservarci dal potenziale autodistruttivo che l'umano ha dimostrato di possedere.

Un ulteriore sguardo sulla tana è dedicato al suo essere artificio, *opus* dell'ingegno, azione progettuale e architettonica, e quindi esso si incentra sulla relazione tra abitare e costruire, ossia tra lo stare al mondo e interagire con quanto circonda i mondani. I riferimenti filosofici rimandano a Heidegger, ma anche a Hegel, il quale ha concepito il costruire come un processo storico di autoconoscenza attraverso l'interazione tra interno ed esterno. Inoltre va considerato che l'architettura, intesa come tecnica culturale volta a dare forma alla nostra vita, ha proprio il compito di dare figura alle forme politiche che una comunità si prefigge come propria meta: l'Europa, per esempio, intesa come unità nella diversità. Certo, la sfida del presente è quella di progettare non nel mondo, ma per il mondo, dando preminenza a una dimensione architeturale che re-impara a fare i conti con ciò che ha davanti, abbandonando i deliri di (sovra)potenza.

Il quarto *locus* rimanda poi alla tana come metafora per ripensare alcune categorie chiave della politica contemporanea. La tana infatti permette di seguire le tracce dell'ossessione securitaria che trasforma sempre più i confini in barriere. Esattamente come il protagonista del racconto di Kafka, l'essenza della politica sembra oggi non essere altro che la ripetizione di un assillo: costruire aperture per sé per poi occuparsi di controllare che esse non aprano né accolgano altro da sé. Uno sforzo immenso atto a produrre tane inospitali, che diano rifugio a nessun altro a parte me stesso. In questa dialettica tra l'estraneo e l'ordine, la politica diventa il luogo stesso della sua crisi rassegnandosi a una dimensione aporetica ben descritta da Citati: "L'animale sconosciuto ha più terrore della tana (la quale dovrebbe difenderlo) che dello spazio aperto (dal quale dovrebbero venire i pericoli). È il fatto di costruire tane, di difendersi, chiudersi, concentrarsi, isolarsi, proteggersi, che fa nascere i rischi"¹. Proprio per questo, riflettere sulla tana diventa occasione per riconnettere l'azione politica con la propria fondazione antropologica, anche attraverso la proposta di tre categorie urgenti quanto inattuali: la mediazione, l'intimità, l'inter-esse. Qui si ripresenta, al contempo, la paradossale situazione dell'appartenenza a una comunità che funge da sfondo alle nostre istituzioni, di cui non conosciamo però l'elemento comune, se non quello immunitario.

Il *locus* che ospita le ultime riflessioni riguarda il legame tra tana e letteratura. I motivi che rendono dirimente tale legame sono molteplici. Non c'è solo il fatto che il pretesto dell'intero volume sia un racconto letterario. Ma anche, per esempio, il fatto che la letteratura stessa è, a ben guardare, nient'altro che un modo per umanizzare l'azione del costruire, trasformando

1 P. Citati, *Kafka*, Rizzoli, Milano 1987, p. 324.

dola incessantemente nella verbalità di un abitare. In questa intimità del corpo a corpo con la parola inventata e progettata, la letteratura permetterebbe così all'essere umano di uscire da quello stato di minorità per cui, come scrive Thoreau, «quasi tutti gli uomini sembrano non aver mai considerato cosa sia una casa»². Del resto, è precisamente questo tentativo di usare la scrittura come una forma di costruzione d'intimità con se stessi che dà luogo al racconto kafkiano della tana, laddove lo scrittore è costretto dalle vicissitudini della storia a riconoscersi nella solitudine dell'ebreo europeo senza memoria e senza radici. In questo tempo percepito come rassegnato e senza riscatto, è la letteratura stessa a diventare una sorta di tana.

Così la tana di Kafka è l'esempio non solo della scrittura come tana, ma di un fare e disfare i confini – anche quelli disciplinari – per cui tutto ciò che appartiene a qualcosa d'improvviso può appartenere ad altro, e tutto ciò che è di casa d'improvviso può essere esposto all'aperto.

Chieti/Macerata 2023

2 H.D. Thoreau, *Walden. Vita nel bosco*, Feltrinelli, Milano 2021, p. 63.

L'ANGOSCIA TERRITORIALE E LA TANA DEI MODERNI

Virgilio Cesarone

Abstract

Starting from the habit of a tribe in Australia, the contribution illustrates the characteristics of the organisation of space, public and private, in use in populations characterised by a religious vision. Juxtaposed to this attitude of living, the description of the burrow in Kafka's short story is taken as a modern paradigm. To the openness between the various levels of the spatial realms of religious man, modern man contrasts his enclosure in a securitarian isolation. And yet the passivity of such a subject could provide a liberating way out.

Keywords: Anguish, Sacred, Burrow, Danger, Listening

Assumiamo da Ernesto De Martino il sintagma “angoscia territoriale”, utilizzato in un saggio pubblicato nel 1951, in cui si racconta della consuetudine della tribù Aranda del gruppo totemico degli Achilpa (gatto selvatico), una popolazione nomade di cacciatori-raccoglitori dell'Australia, di piantare, durante la migrazione annuale verso nord, un palo totemico (*kauwa-auwa*) nel momento della sosta. Questo palo era stato reso sacro, ossia “cosmizzato” come vedremo in seguito, dal Dio Nambakulla, a cui si attribuivano gesti fondativi, quali l'istituzione delle specie animali e vegetali, e la costituzione di diversi centri totemici locali. Il mito narra che, dopo aver portato a termine la sua opera di cosmizzazione del territorio e aver bagnato con il suo sangue il *kauwa-auwa*, Nambakulla si arrampicò sul palo e sparì. Vani furono i tentativi di seguirlo perché il suo sangue aveva reso scivoloso il *kauwa-auwa*.

Da questa succinta narrazione appare evidente che il *kauwa-auwa* rappresentava per gli indigeni un vero e proprio *Axis mundi*, un centro e un luogo di comunicazione tra i vari piani cosmici, simboleggiato presso altri popoli anche da montagne e alberi. Per gli Achilpa la migrazione verso nord, con l'abbandono di villaggi e luoghi familiari, era la ciclica origine di una minacciosa destabilizzazione dell'ordine comunitario, che metteva

in pericolo la sopravvivenza nello stare al mondo. Da qui la necessità di piantare un palo che garantisse la prossimità al proprio centro. De Martino spiega il significato di questo atto rituale, tuttavia, non con l'utilizzo di diagnosi "mitologiche", ossia non ritenendo che la causa principale del legame che gli aborigeni hanno con la propria patria tribale sia l'efficacia della mitologia nel fornire al territorio una forma, bensì concentra la sua attenzione sulla eziologia della risposta, e quindi sulla necessità di un riscatto culturale dall'angoscia territoriale che provava una comunità di cacciatori-raccoglitori:

Questa angoscia territoriale è una forma particolare di quell'angoscia esistenziale che altrove definimmo come una situazione storicamente individuata in cui la presenza non è decisa e garantita, ma fragile e labile, e quindi continuamente esposta al rischio di non mantenersi di fronte al divenire, e soggiacente per ciò stesso all'angoscia.¹

De Martino interpreta il rito del palo *kauwa-auwa* grazie a due strumenti ermeneutici utilizzati in *Il mondo magico*: crisi della presenza e riscatto, ossia reintegrazione culturale. Entro questa cornice interpretativa il palo totemico rappresentava per quella comunità lo stabile centro del mondo rispetto agli sconvolgimenti del cambiamento che il tempo porta continuamente con sé. Inoltre piantare il palo totemico reiterava il mito di fondazione di quelle popolazioni, l'*engwura*, connettendo il peregrinare con qualcosa di metastorico, che assume il compito di sostenere l'intera compagine culturale in cui la popolazione è inserita.

Questi elementi che il mito ci fornisce, ci indicano il palo *kauwa-auwa* nella sua funzione di riscattare dall'angoscia territoriale un'umanità peregrinante: piantare il palo *kauwa-auwa* in ogni luogo di soggiorno e celebrare l'*engwura*, significa iterare il centro del mondo, e rinnovare, attraverso la cerimonia, l'atto di fondazione compiuto in *illo tempore*. Con ciò il luogo "nuovo" è sottratto alla sua angosciante storicità, alla sua rischiosa caoticità, e diventa una iterazione dello stesso luogo assoluto, del centro, nel quale una volta, che è la volta per eccellenza, il mondo fu garantito. Nella marcia da sud verso nord delle comitive Achilpa il palo *kauwa-auwa* assolveva dunque il compito di destoricizzare la peregrinazione: gli Achilpa, in virtù del loro palo, camminavano mantenendosi sempre al centro.²

1 E. de Martino, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda*, in *Il mondo magico. Prolegomeni a uno studio del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1973, p. 363.

2 Ivi, p. 270.

L'angoscia sorgerebbe, dunque, dall'impossibilità di stare di fronte al mondo e alla sua storia, dalla necessità di autotrascendersi nella propria finitezza, potremmo dire, tanto che lo stesso de Martino racconta di un episodio occorso ad alcuni membri della tribù, i quali, una volta che un vecchio capo spezzò inavvertitamente il *kauwa-auwa* – destinando la comunità a una sorta di regressione nel caos, e quindi decretando la fine del mondo – si lasciarono morire. Quella comunità, priva del proprio palo totemico, si sentì destinata a una peregrinazione senza centro, e quindi in balia di un'angoscia inestinguibile. In seguito alla malaccortezza del loro capo i membri della comunità vagabondarono per un po' di tempo, per poi infine, prostrati, sedersi a terra e abbandonarsi alla morte. Dunque il palo totemico rappresenterebbe l'unico riscatto mitico al cospetto di questa angoscia territoriale che investe l'uomo nella sua presenza di fronte al mondo.

Ciò che ci ha sorpresi nel leggere questo saggio di De Martino, è la riduzione di tale usanza a un'operazione di prassi condivisa, volta a creare un *ethos* comunitario, da cui è espunto quasi ogni riferimento alla dimensione sacrale³. Su tale atteggiamento appare senza dubbio illuminante e dirimente quanto scritto da Marco M. Olivetti nel suo lavoro sul tempio come simbolo cosmico. Ebbene il tempio – luogo nascente dall'atto del *temnein*, del tagliare, del separare – non è un *luogo sacro*, bensì un *luogo del sacro*. Se assumiamo il sacro, infatti, come l'orizzonte entro cui appaiono i singoli contenuti sacri, le singole ierofanie, da una parte si rende ragione del presentarsi del tempio come simbolo cosmico, e nel contempo si impedisce l'interpretazione “funzionalista”, volta a rendere il pensiero mitico-religioso una determinata funzione o struttura del pensiero, come ci sembra ponga in atto nella sua interpretazione de Martino⁴.

3 Sulla difficoltà di de Martino a prendere congedo dalle posizioni storicistiche crociane *de iure*, quando in realtà lo aveva già compiuto *de facto*, si veda C. Pasquinelli, *Quel nomade di de Martino*, in “La Ricerca Folklorica”, Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi, n.13, Apr. 1986, pp. 57-59. Per una collocazione di questo saggio di de Martino entro la sua grammatica ermeneutica si veda: F. Frascogna, *Relazione di commento al testo di Ernesto de Martino: “Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda”*, in “Antrocom”, vol. 4, n. 2, 2008, pp. 165-168.

4 Cfr. M.M. Olivetti, *Il tempio simbolo cosmico. La trasformazione dell'orizzonte del sacro nell'età della tecnica*, Abete, Roma 1967, p. 17. Evitiamo qui di esporre le critiche e le obiezioni sollevate contro la metodologia demartiniana da Benedetto Croce ed Enzo Paci sul versante filosofico, e da Raffaele Pettazzoni e Mircea Eliade da quello della storia e della fenomenologia delle religioni, che pur sarebbero importanti da citare, ma che ci porterebbero su sentieri non centrali ai fini della presente trattazione. Lo stesso De Martino le include come appendici all'edizione del '73 del suo *Il mondo magico*.

1. *Nei pressi del sacro*

Prendendo spunto dall'aspetto "spaziale" del mito trattato da de Martino, cerchiamo di interpretarlo invece a partire da quanto scrive Mircea Eliade, nel suo classico *Il sacro e il profano*, e quindi da una prospettiva non funzionalistica, ma di fenomenologia della religione. È necessario premettere, innanzitutto, quale sia lo *ou eveka* di Eliade, ciò che rappresenta il ricercato per mezzo delle interrogazioni dei miti riportati nella sua opera. L'intento dichiarato è quello di aiutare il lettore moderno a comprendere la pienezza di senso dei sistemi religiosi arcaici, che, lungi dall'essere il frutto fantastico di ingenui popoli semi-selvaggi, rappresentano il prodotto di una costruzione significativa che risponde a una propria logica e a una validità fondantesi sulla decisione umana, declinantesi in un mondo organizzato attorno a simboli.

La prima fondamentale affermazione, che dobbiamo prendere in considerazione adesso, è quella secondo la quale per l'uomo religioso lo spazio non è omogeneo. Questo significa che ci sono dei settori, delle differenziazioni, delle difformità qualitative all'interno di quello che noi moderni siamo abituati a chiamare "spazio", e che per l'uomo religioso questa disomogeneità esprime soprattutto una fondamentale contrapposizione tra lo spazio sacro, che è l'unico veramente "esistente", vale a dire l'unica realtà, e tutta la restante distesa "informe" che lo circonda. Inoltre l'aspetto su cui soffermare l'attenzione è quello della divisione qualitativa dello spazio, che deve essere intesa come una vera e propria creazione, una fondazione del mondo. Chiaramente tutto ciò non va inteso come una speculazione teorica, ma si attesta piuttosto come un'esperienza fondamentale anteriore a qualsiasi riflessione sul mondo. È proprio questo, quindi, l'autentico significato del rinvenimento del punto fisso che possa fungere da orientamento rispetto allo svolgersi degli eventi della vita quotidiana. Ma questo posizionamento del centro, che non è affatto arbitrario, è tale grazie a una ierofania, a una manifestazione del sacro. Con la ierofania non viene solo interrotta l'omogeneità dello spazio, ma si dà la creazione, o quantomeno la rivelazione di una realtà assoluta rispetto alla non realtà, rispetto alle effimere manifestazioni del quotidiano, per cui la manifestazione del sacro crea il mondo nel suo essere, vale a dire la ierofania rivela un punto fisso assoluto, un centro. L'uomo religioso, conseguentemente, fa di tutto per stare vicino al centro, ossia per trovare protezione e per vivere nel mondo organizzato come cosmo.

È opportuno qui ricordare quale sia il metodo che Eliade ritiene adeguato per riuscire a trovare un accesso comprensivo nei confronti di esperienze

vissute dei popoli religiosi. In un saggio, che avremo modo di esaminare a fondo più avanti, egli ricorda che il simbolismo architettonico, come quello del palo spostato durante la migrazione, non può essere adeguatamente compreso a partire da modelli esplicativi fondantisi sui principi delle scienze empiriche, che procedono sostanzialmente attraverso un metodo riduttivo⁵. L'affermazione di un indù, per esempio, secondo cui la sua casa si trova al centro del mondo, nel momento in cui la si sottomette alla prova della riduzione scientifica, con il sostanziale intento di demistificarla, evidentemente si mostrerà assurda, poiché tutte le case pretendono di essere centro del mondo; ma la stessa affermazione può essere accettata a partire dalla sua credenza, ossia dalla sua esperienza di fede come una verità vissuta e quindi come una realtà spirituale effettiva. Dobbiamo senza esitare allontanare l'idea che la tribù degli Achilpa, conficcando il palo, avessero l'idea di rimanere immobili nel centro; al contrario dobbiamo cercare di cogliere il sostrato ontologico-esistenziale che sottostà a questa condotta, in virtù della formazione di una significatività cosmica che accompagna l'azione sacralizzante di reiterazione del rito. Rispetto a questa realtà spirituale, frutto di un'esperienza vissuta, lo studioso dei fenomeni religiosi si trova di fronte alla necessità di mettere da parte la considerazione scientifica dello spazio, orientato sulla geometria, per cercare di comprendere il darsi dello spazio in virtù di un'esperienza di altro genere.

Stare entro uno spazio sacro significa, allora, situarsi all'interno di una condizione in cui il lasciar essere, l'affidarsi alla ierofania, diviene fondante di ogni intenzionalità vissuta entro la quotidianità dell'essere-nel-mondo al cospetto degli enti utilizzabili intramondani, per utilizzare il linguaggio dell'analitica esistenziale heideggeriana. L'aver spazio entro un luogo sacro vuol dire abbandonarsi alla contemplazione attraverso lo sforzo dell'attenzione che fonda, nella passività della ricezione, tutte le attività intenzionali del mondo profano. Nel luogo sacro sono presenti e si manifestano simboli che delimitano lo spazio e lo aprono a significati che rimandano a un senso infinito e incondizionato, il quale fa sì che si dia lo spazio del quotidiano. Questa lunga citazione di Bernhard Casper enuncia magistralmente la posta in gioco:

Il fatto che il luogo sacro, visto a partire dall'intenzionalità dell'esserci che apre lo spazio, *si eventualizzi*, accade grazie al fatto che diviene manifesto l'*essere-limitato* di ciò che è spaziale a causa del venir interessati da qualcosa che è *più di qualcosa di spaziale*. Tutto questo può essere portato al linguaggio

5 M. Eliade, *Centre du monde, temple, maison*, in G. Tucci (a cura di), *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Is.M.E.O., Roma 1957, p. 58.

nell'esserci e nell'esserci-l'uno-con-l'altro, spaziale per mezzo del suo essere-nel-mondo, della sua corporeità e della sua mortalità, per mezzo di se stesso, solo grazie al fatto che un *delimitare* abbia luogo all'interno della stessa spazialità. Lo spazio delimitato nello spazio, o il luogo delimitato dallo spazio, divengono simboli del trovarsi coinvolti dallo spazio inteso come qualcosa di più che spaziale. Il posto sacro come il non-luogo diviene simbolo, in vista del quale il nostro esserci e l'esserci-l'uno-con-l'altro, che trascende se stesso, può accadere come corpo vivente sul fondamento che ci lascia essere, ossia che ci dà spazio. Questo accade in un movimento dell'oltrepassarsi, di andare oltre se stessi da ciò che è innanzitutto abituale, ma nella sua pura immanenza di spazialità senza ordine e senza senso.⁶

Cerchiamo di "urbanizzare" quanto testé citato. L'evento dello spazio sacro accade grazie al *temnein*, a un gesto di limitazione, a un confine tracciato. Tale confine, che è da intendere come soglia o porta, è ammissibile a partire dalla possibilità di lasciarsi coinvolgere da qualcosa che non è una mera spazialità, ma qualcosa di qualitativamente differente dalla presenza nella spazialità ordinaria. E questo differente viene a manifestarsi in un mondo abitato da un essere umano che ha una lingua, un corpo mortale e condivide il suo destino con altri esseri umani. Entro questo orizzonte di senso il luogo sacro è ciò che permette a una natura finita di aprirsi a qualcosa che va oltre se stesso, di aprirsi a una significatività satura d'essere rispetto all'abituale indifferenza dei posti quotidiani.

Tracce evidenti di questa concezione, che possiamo ormai ritenere abbandonata nel nostro moderno mondo desacralizzato, la troviamo nella presenza delle chiese e delle cattedrali nei centri delle città. Appare evidente che stare al cospetto di un simile monumento oggi non sembra più necessario per lo svolgimento della normale e consueta vita civile, ma dobbiamo tener presente che per l'uomo religioso la chiesa o il tempio stabilivano una soluzione di continuità: con la sua soglia si indicava la distanza tra due modi d'essere, tra il profano e il religioso. La soglia rappresenta, come detto, il limite, la frontiera che separa e contrappone due mondi ed è il punto del paradosso, è la comunicazione tra questi mondi eterogenei. Come vedremo anche la soglia dell'abitazione rivestiva il medesimo ruolo. In alcune culture la soglia è addirittura il luogo del giudizio, il luogo del vero nei confronti di ciò che ha invece l'aspetto dell'effimero, il luogo in cui è possibile comunicare con gli dèi rispetto al luogo degli affari quoti-

6 B. Casper, *Raum und heiliger Raum. Zur Phänomenologie des heiligen Ortes*, in G. Riße, H. Sonnemans, B. Theß (a cura di), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Bonifatius, Paderborn 1996, p. 266.

diani⁷. Il tempio dunque è soprattutto un'apertura verso l'alto che assicura la comunicazione con un mondo ulteriore. La delimitazione dello spazio sacro presenta un'irruzione all'interno del mondo profano di una porzione di territorio che diventa qualitativamente diverso rispetto a quello profano. Per questo motivo il tempio la chiesa la moschea sono la casa di Dio e anche la porta del cielo. Un ulteriore aspetto da rimarcare è che la costruzione di questo tempio non è lasciata all'arbitrio dell'uomo, ma rispetta determinati segni evocativi. Per esempio l'apparire di un animale da sacrificare, o un evento causato da una manifestazione, rendono una pietra una testata d'angolo. In ogni caso gli uomini non sono liberi di scegliere il posto sacro, ma lo devono individuare attraverso una ricerca, un'ermeneutica di segni misteriosi. D'altro canto lo stesso spazio, una volta individuato, deve essere consacrato. Il rituale che porta alla consacrazione dello spazio risulta efficiente ed efficace nel momento in cui riproduce l'opera degli dèi. Quindi non è e non può essere il santuario a consacrare un luogo, ma è la sacralità del luogo dov'è avvenuta la ierofania a determinare la costruzione del santuario. Proprio per tale motivo abbiamo la necessità di prendere in considerazione la differenza qualitativa presente all'interno di un territorio che stabilisce un centro cosmico all'interno dello spazio profano⁸.

Zona caotica non-organizzata, zona infida perché non si conoscono i suoi limiti e la sua struttura, lo spazio profano si oppone nettamente allo spazio sacro poiché quest'ultimo, che ha confini netti, è perfettamente strutturato ed è centro, ossia è concentrato. Il sacro è qualcosa di completamente altro rispetto al profano, conseguentemente non appartiene al mondo profano e viene da altrove, trascendendo questo mondo qui. È per tale motivo che il sacro rappresenta il reale per eccellenza, e una manifestazione del sacro è sempre un'apparizione dell'essere. In questo senso ogni spazio consacrato rappresenta un'apertura verso l'aldilà, verso il trascendente ed è palese che in una determinata epoca l'uomo non poteva vivere senza queste aperture verso il trascendente, senza una via sicura di comunicazione con l'altro mondo, ritenuto reale perché sacro, ossia abitato dagli dèi. Vedremo che ciò portava a una declinazione edificativa concreta, per esempio sotto la forma di un foro nel corpo del santuario o dell'abitazione. Certamente non è demandato all'umano arbitrio la costituzione di luoghi del sacro, ma è l'uomo che dimensiona lo spazio sacro, che può ordinarlo in seguito a ierofanie e a condizione di celebrare riti specifici. Chiaramente non c'è bisogno

7 *Unten den Linden wird es recht gesprochen!* dicevano i Germani, presentandosi sotto i tigli per prestare giuramento.

8 M. Eliade, *Centre du monde, temple, maison*, cit., p. 60.

sempre di una teofania o di una ierofania propriamente detta, un segno qualunque basta per indicare la sacralità di un luogo: l'inseguimento di un animale selvatico e la sua successiva cattura può portare all'elevazione di un santuario, o un toro liberato, trovato dopo qualche giorno e sacrificato sullo stesso posto, indurrà a innalzare un altare che sarà il centro del villaggio da costruire⁹.

Se lo spazio sacro è il luogo in cui la comunicazione tra questo mondo e l'altro, tra il basso e l'alto, tra il mondo degli uomini e quello degli dèi si rende possibile, allora i luoghi sacri richiamano una rappresentazione del cosmo strutturata in tre zone cosmiche, il cielo la terra e la regione sotterranea. Ora se il luogo consacrato rappresenta la soglia, il passaggio da una zona a un'altra, ciò che è qui simboleggiato, a ben vedere, non è tanto un passaggio, quanto una rottura, perché il passaggio dalla terra al cielo rappresenta chiaramente una interruzione dell'ordine ontologico. Nel considerare questa simbologia di rottura, e le immagini a essa riferite, Eliade indica come chiarificatore il significato dei nomi delle città reali mesopotamiche: il senso del nome Babilonia, *Bâb-ilâni*, è quello di "porta degli dèi", poiché era lì che essi discendevano sulla terra. Al contempo queste città arcaiche erano il luogo in cui insisteva il legame con le regioni sotterranee: sempre Babilonia era costruita sulla *bâb-apsî*, la porta di Apsû, ossia la porta sulle acque del caos precedenti la creazione¹⁰. Questo essere punto di intersezione tra le diverse zone cosmiche, rendeva i templi o le città consacrate il centro del mondo, poiché era qui che passava l'asse dell'universo. Eliade elenca diversi esempi in cui si dà una omologazione del tempio o della città reale con la montagna cosmica, intesa come il punto più "vecchio" del mondo, poiché è lì che è cominciata la creazione. Molto spesso il centro del mondo viene stabilito per mezzo dell'innalzamento di una colonna cosmica e della disposizione attorno a essa di tutto il mondo abitabile. Accanto a questa idea di asse del mondo e di centro del mondo si sviluppano in tutte le religioni molte immagini cosmologiche, rappresentate da montagne cosmiche, città sante, santuari venerati¹¹.

9 Ivi, p. 62.

10 Ivi, p. 63.

11 Il grande fenomenologo della religione Geo Widengren evidenzia il significato simbolico del santuario: la torre del più noto tempio assiro-babilonese si chiamava *Etemenanki*, che significava "la casa che costituisce il fondamento del cielo e della terra"; inoltre egli ricorda che il complesso del tempio, è-*kur*, conteneva un'alta torre, *siqurat*, e che i due termini nella lingua sumerica significavano anche montagna e vetta della medesima (cfr. G. Widengren, *Fenomenologia della religione*, tr. it. L. Tosti e G. Pascal Gandolfo, EDB, Bologna 2020, pp. 465-466).

Il centro è dunque il luogo di un grande significato cosmogonico, poiché è lì che ogni creazione ha avuto luogo, sia che si tratti di cosmogonia sia che si tratti di antropogonia. Il centro, lo abbiamo accennato, è il luogo in cui si effettua una rottura di livelli, dove lo spazio diventa sacro e quindi reale per eccellenza. Una creazione si dà, infatti, solo lì dove c'è una sovrabbondanza di realtà, detto altrimenti una irruzione del sacro all'interno del mondo. La stretta conseguenza è che ogni costruzione e fabbricazione deve avere come modello esemplare la cosmogonia: la creazione del mondo diviene l'archetipo di ogni gesto creatore umano, quale che sia il suo piano di referenza. Il mondo va governato attraverso una precisa sistematizzazione, consistente nell'opposizione tra una parte ordinata, deputata a essere abitata, ossia quella del cosmo, e quella circostante, che può essere sconosciuta o semplicemente indeterminata, abitata da demoni o stranieri, che rappresenta il caos. La parte caotica, non abitata, può essere sempre trasformata grazie alla sacralizzazione e resa cosmo grazie alla ripetizione rituale della cosmogonia. In fondo questo atteggiamento lo adottavano anche i primi conquistatori spagnoli e portoghesi, allorché si impadronivano in nome di Cristo dei territori che avevano scoperto e conquistato: piantare una croce in quel territorio significava una nuova nascita di quelle terre. La consacrazione del luogo significa allora, a tutti gli effetti, una ripetizione della cosmogonia. Ecco perché gli Scandinavi, quando si impossessarono dell'Islanda, non considerarono quell'atto un'opera originale e nemmeno un lavoro umano e profano, dato che la loro impresa non era altro che una ripetizione di un atto primordiale, ossia la trasformazione del caos in cosmo per mezzo dell'atto divino della creazione. Anche nell'India vedica un territorio era legalmente acquisito solo in seguito all'erezione di un altare del fuoco dedicato ad Agnis.

Ma l'aspetto più interessante per il nostro discorso riguarda il simbolismo che incontriamo nel momento in cui si intende costruire una casa. In India, prima di posare la prima pietra, l'astrologo indica il punto di fondazione, che si trova al di sopra del serpente che sostiene il mondo. Il mastro muratore taglia un palo e lo introduce nel suolo esattamente nel punto designato, al fine di conficcare bene la punta nella testa del serpente. In seguito una pietra d'angolo è posta al di sopra del palo, così che si trovi esattamente al centro del mondo¹². Ebbene questo atto di fondazione non fa nient'altro che ripetere l'atto cosmogonico: il serpente simbolizza il caos, l'amorfo e il non-manifesto, per cui decapitarlo equivale a un atto di creazione, il passaggio dal virtuale, dall'amorfo al formale.

12 M. Eliade, *Centre du monde, temple, maison*, cit., p 66.

Va tenuto a mente che quest'ultimo esempio indica non solamente la modalità di costruzione di un tempio o di una città sacra, ma quello di una semplice casa. Ciò vuol dire che la ripetizione della cosmogonia e il simbolismo del centro non sono simboli significativi esclusivamente per l'architettura sacra, ma anche quando si tratta di costruire una dimora comune, atto che per noi moderni è esclusivamente profano. Per l'uomo delle società arcaiche, o tradizionali come dice Eliade, la costruzione di una casa, e quindi la dimora per la vita quotidiana, non è un atto profano. La casa è consacrata nella sua struttura architettonica così come lo è un tempio. Del medesimo avviso è un altro illustre fenomenologo della religione come Gerardus van der Leeuw, il quale a proposito dello spazio sacro afferma:

È quel luogo che diventa località quando l'effetto della potenza vi si riproduce o viene rinnovato dall'uomo. È la località del culto; non importa se casa o tempio; infatti la vita domestica è anch'essa una celebrazione che sempre si ripete, nel corso regolare dei pasti, del lavoro, delle purificazioni, eccetera. Questo spiega perché l'uomo si attacchi con ostinata persistenza ai luoghi ove ha preso posizione una volta.¹³

Dobbiamo quindi cercare di esercitare una necessaria *epoché*, mettendo tra parentesi le nostre predeterminazioni naturali riguardo il senso e il significato della costruzione di una casa, se vogliamo davvero comprendere la *Lebenswelt*, che sorregge col suo orizzonte di senso l'edificare in quelle società.

Lasciamo per ora da parte una questione fondamentale che qui emerge, vale a dire se sia il simbolismo dell'abitazione umana a derivare da quello del santuario oppure il contrario, e concentriamoci su di un altro aspetto molto importante ed enigmatico, riguardante l'origine di tutti questi simbolismi cosmologico-architettonici concernenti il centro del mondo sia per i santuari che per le abitazioni. Come accade per i fatti culturali (mitologie, strutture sociali ed economiche, civilizzazione materiale), e per le concezioni cosmologiche, le loro applicazioni all'interno di un simbolismo culturale architettonico hanno una storia, ossia sono trasmesse da una cultura all'altra e non necessariamente hanno subito delle alterazioni, degli arricchimenti e degli impoverimenti. C'è sicuramente da tener conto del fatto che l'utilizzo di forme e tecniche architettoniche consolida molto spesso un simbolismo già presente all'interno di una cultura; in al-

13 G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, tr. it. V. Vacca, Bollati Boringhieri, Torino 1975, p. 309.

tre parole un apporto esteriore veicolato storicamente si sovrappone a un fondo di credenze autoctone, dando luogo a nuove espressioni architettoniche¹⁴. Ci si potrebbe a buon diritto chiedere per quale motivo si debba pensare a una reiterazione di gesti sacralizzanti per una costruzione che in fondo è dedicata alla vita quotidiana, ossia che si pone certamente in relazione, e tuttavia distinta rispetto ai luoghi religiosi. Bisogna però partire dall'assunto che l'uomo religioso è consapevole di vivere entro un cosmo aperto, che significa fundamentalmente due cose: che egli è in comunicazione con gli dèi; che egli partecipa alla santità del mondo. In questo senso l'uomo religioso sente sempre di abitare il centro di uno spazio sacro, un centro che non è fine a se stesso, ma è sempre aperto a una comunicazione ulteriore.

In tale orizzonte Eliade indica una continuità tra centri simbolici, che investono interamente l'essere e l'autocomprensione dell'uomo religioso: il corpo, la casa e il cosmo sono strettamente connessi in un rimando continuo alla pienezza dell'essere chiamata sacro. Il passaggio dal corpo alla casa e al cosmo ha una funzione fondamentale nelle religioni arcaiche, e ha attecchito nelle religioni più sviluppate per inserirsi infine all'interno della civiltà odierna. Il corpo per la religione indiana è una situazione che si assume, ossia un pensiero condizionato. La colonna vertebrale è il pilastro cosmico, i respiri sono i venti e l'ombelico il cuore e il centro del mondo. Questo vuol dire che l'uomo si cosmizza, ossia si inserisce all'interno di una situazione esemplare a cui è destinato dalla sua creazione, riproducendo su scala umana tutto quel sistema di condizionamenti propri del cosmo e anche i suoi ritmi. Ma il passaggio deve essere inteso anche in senso contrario: il tempio e la casa sono considerate anche come un corpo umano. Ecco, allora, che in molte tradizioni architettoniche si parla dell'occhio del duomo. Inoltre un elemento fondamentale che collega la casa e il corpo umano è l'apertura superiore, per la casa quella del camino, per il corpo umano l'apertura che si trova in cima al cranio da cui

14 M. Eliade, *Centre du monde, temple, maison*, cit, pp. 70-71. Molto interessante a questo riguardo è il saggio dell'antropologo Wilhelm Schmidt, *Der heilige Mittelpfahl des Hauses*, in "Anthropos", vol. 35/36, n. 4/6, Jul.-Dec., 1940/1941, pp. 966-969, che si concentra sulla struttura architettonica di costruzioni presenti in culture arcaiche agro-pastorali, aventi al centro un palo con funzione sacrale: "Questo palo centrale è di solito in relazione, in parte aperta e in parte nascosta, con il mitico albero del mondo che, partendo dalla terra, arriva fino al cielo sommo o addirittura in alcuni casi con le sue radici arriva fino agli inferi. Il rapporto degli uomini con esso è in alcune culture amichevole, in altre, come spesso nella cultura matriarcale, meno amichevole, quasi ostile. Questo conferisce al sacro palo centrale della casa un nuovo significato profondo e alto", p. 969.

esce l'anima nel momento della morte. Questo è il motivo per cui in molti riti, per accelerare il momento del trapasso, si tolgono le tegole dal tetto, affinché l'anima si separi più velocemente dal corpo. Chiaramente tutte queste esperienze dell'uomo religioso sono lontane dalla nostra capacità comprensiva, non solo perché la morte è stata desacralizzata, ma perché non si vive più all'interno di un cosmo e in questa maniera non ci si rende più conto di avere un corpo, o meglio, non ci si rende conto che avere un corpo e stabilirsi in una casa equivale ad assumere una situazione esistenziale all'interno del cosmo. Per l'uomo religioso, secondo Eliade, si abita il corpo come si abita una casa o il cosmo, per cui un territorio abitato, un tempio, una casa, un corpo sono dei cosmi, ma tutti conservano un'apertura per il passaggio, comunicando con qualcosa che lo trascende. Tutto ciò porta in una religione acosmica come la religione indiana a considerare l'apertura verso l'alto non più un passaggio, ma la trascendenza, ossia l'abolizione del cosmo, la libertà assoluta, per cui il superamento della condizione umana si traduce in senso figurato nell'abbandono della casa, ossia del corpo personale deputato a essere dimora. "L'immagine dello spiazzamento del tetto significa l'abolizione di qualsiasi situazione, la scelta della libertà assoluta anziché dell'insegnamento del mondo, il che implica, per il pensiero indiano, l'annullamento del mondo condizionato"¹⁵. Appare evidente che tutto questo non ha alcun riscontro all'interno della visione profana della vita: il corpo è spogliato di qualsiasi significato religioso e spirituale, così come la casa. Il cosmo per gli uomini moderni privi di religiosità è diventato inerte e muto, ossia non trasmette più alcun messaggio, non è portatore di alcun mistero. Eliade fa riferimento anche al cristianesimo delle società industriali, soprattutto delle città, in cui i valori cosmici che erano ancora presenti all'interno del medioevo sono ormai andati perduti. Solamente nelle culture contadine è possibile avere questi riferimenti cosmici, mentre per i cristiani delle città moderne la liturgia cosmica, il mistero della partecipazione della natura al dramma cristologico, restano fenomeni inaccessibili. L'esperienza religiosa non ha più alcuna apertura cosmica in quanto è divenuta strettamente privata: la salvezza è un problema che investe solamente la relazione tra l'uomo e il suo Dio, nel migliore dei casi l'uomo è responsabile oltre che davanti a Dio al cospetto della storia. In questa relazione il cosmo non ha più alcun posto. E questo ci fa ritenere che il mondo, anche per un cristiano autentico, non è più considerato opera di Dio.

15 M. Eliade, *Il sacro e il profano*, tr. it. E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 112.

2. *La tana dei moderni*

Dopo aver esposto, per quanto succintamente, la necessità per l'uomo religioso di collocarsi entro uno spazio, urbano e privato, che abbia continuamente un legame di prossimità con il centro cosmico, prendiamo come emblema dell'abitare moderno quanto Kafka ci narra nel suo racconto *La tana*. Come esplicita anche il titolo in tedesco – *Der Bau*, da *bauen*, costruire – la tana pensata da Kafka non è qualcosa di scoperto casualmente dall'essere che la abita, bensì è una costruzione, ossia frutto dell'ingegno del suo abitatore. Nel racconto l'arte profusa nel dissimulare il reale ingresso e nel costruire il reticolo di cunicoli che collegano le varie piazzeforti, sono motivo di orgoglio e di vanto del progettista; e tuttavia ogni orgoglio non può che risuonare esclusivamente nell'isolamento in cui si confina l'abitante della tana, impossibilitato a condividere con un suo simile l'architettata *securitas* del suo nascondiglio¹⁶. In quanto costruzione, opera d'ingegno e non frutto di rinvenimento fortuito, alla tana possono essere applicate le considerazioni di un teorico dell'architettura come Joseph Rykwert, il quale, entro la cornice concettuale che rimarca la necessità dell'artificio, scrive che ogni artefatto costruito rappresenta un commento all'istituzione sociale a cui esso dà alloggio¹⁷. Detto altrimenti, l'ipotesi che proponiamo è che la tana rappresenti la forma e lo stile dell'abitare della modernità. L'anonimità del costruttore/abitante della tana – elemento che accomuna il protagonista del racconto a tanti altri nella produzione letteraria kafkiana – risponde infatti a una delle caratteristiche preminenti dell'abitante della città secolare, quella dell'anonimità, così come descritta dal teologo battista Harvey Cox nel suo *The secular city*¹⁸. Detto ciò, le questioni che vogliamo conclusivamente porre sono le seguenti: chi è che alberga la tana, in quale contesto sociale è costruito questo artificio, e che cosa la differenzia dalla casa eretta dopo aver infilzato la testa del serpente, che abbiamo descritto precedentemente?

16 “Tutti questi sono calcoli molto faticosi, e la gioia che il cervello intelligente ha di se stesso è talvolta l'unico motivo perché si continui a calcolare” (F. Kafka, *La tana* [1923-1924], in *Racconti*, a cura di E. Pocar, Meridiani Mondadori, Milano 1970, p. 510).

17 J. Rykwert, *La necessità dell'artificio*, tr. it. di R. Pedio, Mondadori, Milano 1995, p. 5.

18 Si vedano soprattutto il capitolo II, *La forma della città secolare*, e il capitolo III, *Lo stile della città secolare*, di H. Cox, *La città secolare*, tr. it. A. Sorsaja, Vallecchi, Firenze 1968. Cox inoltre afferma che, nella moderna società secolarizzata, l'essere umano si trova a poter fare a meno di sostegni sacro-religiosi, affidandosi esclusivamente a se stesso.

Abbiamo surrettiziamente introdotto un concetto, quello di secolarizzazione, senza aver fornito la necessaria giustificazione del suo utilizzo. Possiamo parzialmente rispondere a tale questione, affermando che la secolarizzazione può essere ritenuta (anche) una soggettivizzazione ontologica, o meglio una ipseizzazione, in cui la pienezza dell'essere non è da cercare nell'oltre che delimita la dimensione profana, ma nell'interiorità della propria capacità di autoaccertamento, che in ultima istanza fuga ogni dubbio di *insecuritas*¹⁹. Ecco una prima risposta al triplice quesito: alberga la tana colui che cerca in un rintanamento la certezza della propria sopravvivenza, e quindi vede il proprio isolamento come condizione preliminare di ogni possibile salvezza. E tuttavia, la certezza che il soggetto raggiunge non può mai essere quella concessa dal *pleroma* del sacro, ossia la certezza dell'essenza del reale, ma solo l'accertamento di sé, della propria essenza, con una connessa difficoltà a trovare ragione della realtà fuori di sé. Qui l'abitare la tana – che in maniera illuminante, sgombrando il campo da ogni suggestione etologica, Pietro Citati riporta alla coscienza profonda di Kafka e al rapporto con la propria scrittura²⁰

19 Olivetti è dell'avviso che “La filosofia moderna che ha scoperto il soggetto e insieme ha scoperto il tempo, trova l'estremo sviluppo dei suoi presupposti nell'identificazione di temporalità e soggetto, ma non riesce, anzi proprio per questo non riesce a raggiungere il divenire, lo sviluppo” (M.M. Olivetti, *op. cit.*, p. 48). Questa essenziale differenza della concezione temporale, che “informa” lo spazializzarsi dei luoghi, traccia il *discrimen* fondamentale tra il tempo sacrale e quello proprio alla modernità. In quest'ottica appare paradigmatico l'atteggiamento di mancata (ri-)soluzione della propria situazione da parte del costruttore/abitante della tana, che non ritiene il suo artefatto in grado di poter opporsi alle traversie a cui sarà costretto nel tempo: “Ad almeno mille passi di distanza da questo buco si trova, coperto da uno strato spostabile di musco, il vero accesso alla tana che è sicuro come può essere sicura qualcosa al mondo; si sa, qualcuno potrebbe montare sul musco o urtarlo e allora la mia tana sarebbe aperta, e chiunque ne abbia voglia [...] può penetrarvi e distruggere tutto per sempre”. (F. Kafka, *La tana*, cit., p. 509).

20 Cfr. P. Citati, *Kafka*, Adelphi, Milano 1987, soprattutto il capitolo XII, «La tana», «Indagini di un cane», p. 321 ss. Anche Silvano Petrosino sottolinea questa elezione di Kafka della letteratura a propria “casa” (cfr. S. Petrosino, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2007, p. 109 ss). Una ulteriore precisazione la dobbiamo a Giuliano Baioni, il quale riporta questo illuminante passo da una lettera di Kafka: «Io scrivo per me, soltanto per me, così come fumo o come dormo. È una funzione quasi animale, tanto è intima e personale» (G. Baioni, *Kafka. Letteratura e ebraismo*, Einaudi, Torino 2008, p. 185). Roberto Calasso invece ritiene il racconto una sorta di testamento, che va letto come una “catena deduttiva” che discende da un enunciato contenuto nei suoi diari: “La mia cella di prigionie-

– è metafora dell'impossibilità di trovar conforto nell'incontro con altri esseri, che si manifestano solo come minaccia o nutrimento, ossia qualcosa che trova la propria ragione nella mia soggettività. Ecco il motivo fondamentale per cui il protagonista di *La tana* non riesce ad allontanarsi dal suo centro: immobilizzato dalla sua storia individuale, rimane incapace di trovare appigli e ausili per allontanarsi dalla tana. Il centro è la coscienza dei moderni, l'unico "luogo" dove è possibile rimanere isolati al cospetto delle proprie certezze cogitate. Non vi è una chiamata da uno spazio ulteriore che possa far pensare di dare senso al dare spazio frutto di un ingegno architettonico che scava continuamente gallerie, costantemente in pericolo di crollare. Al di là dell'eventuale pericolo che può portare, l'altro non trova alcuna considerazione significativa all'interno del mondo di colui che scava la propria tana. L'altro non è mai un *socius*, tantomeno un amico, tutt'al più un nemico.

Se, dunque, la casa, così come il corpo e il tempio, per l'uomo religioso era delimitata non tanto da mura, ma da soglie, che rendevano possibile l'attraversamento, perché aprivano un costante passaggio di livelli, la tana, con i suoi cunicoli intercomunicanti, non è altro che un reticolo chiuso in sé, che rimane sospeso in una dimensione irrelata con il resto del mondo. In altri termini, la tana non può mai divenire un luogo cosmizzato, perché incapsulato entro la propria dimensione. Eppure, in questa costruzione letteraria di Kafka che rispecchia la costruzione abitativa, irrompe l'estremo pericolo, che si avvicina in maniera non prevista, ossia non avvertita in lontananza, dall'abitante della tana: il rumore è uno dei sensi che indicano la passività del soggetto, lo privano del controllo della fonte e rimandano la ricezione a un'alterità che può anche rimanere non percepibile visivamente e quindi incontrollata e incontrollabile²¹.

ro – la mia fortezza”, riferendosi alla scrittura (cfr. R. Calasso, *K., Adelphi*, Milano 2002, pp. 179-180).

21 Kafka aveva già trattato questo aspetto peculiare dell'udito, quando, narrando dell'astuzia di Ulisse che voleva ascoltare il canto delle Sirene legato all'albero della sua nave dai propri compagni di avventura. L'eroe della civiltà occidentale, che grazie al suo "multiforme ingegno" aveva ingannato il ciclope Polifemo, accecandolo e fuggendo dal suo antro, vide delusa la sua aspettativa, perché le Sirene al suo passaggio tacquero: "Le sirene possiedono un'arma ancora più temibile del canto, cioè il loro silenzio. Non è avvenuto, no, ma si potrebbe pensare che qualcuno si sia salvato dal loro canto, ma non certo da loro silenzio. Nessun mortale può resistere al sentimento di averle sconfitte con la propria forza e al travolgente orgoglio che ne deriva" (F. Kafka, *Il silenzio delle sirene* [1917], in *Racconti*, cit., p. 428). Su questo tema si veda il volume di G. Baioni, *op. cit.*, p. 235 ss.

Ma forse, come scriveva il poeta dei poeti, “dove c’è pericolo cresce anche ciò che salva”²². È all’interno di questa prospettiva che vogliamo leggere un passo famoso e nello stesso tempo sovente trascurato di *Sein und Zeit*, lì dove Heidegger nomina, del tutto inaspettatamente, la voce dell’amico:

La connessione del discorso con la comprensione e la comprensibilità diviene chiara da una possibilità esistenziale che appartiene al discorrere stesso, cioè dall’ascolto [...] L’ascoltare è costitutivo per il discorrere. E come la fonetizzazione linguistica ha il suo fondamento nel discorso, così la percezione acustica si fonda sull’ascolto. Ascoltare, per l’esserci in quanto con-essere, è l’essere esistenzialmente aperti per l’altro. L’ascolto costituisce anzi l’apertura primaria e propriamente detta dell’esserci per il suo più proprio poter-essere, come l’ascolto della voce dell’amico che ogni esserci porta presso di sé.²³

Pur non volendo, né potendo, entrare qui nelle pieghe di una ponderazione critica intorno al passo citato, sorprende che questo esplicito tributo al poter essere pienamente se stesso avvenga per mezzo della caratterizzazione ontologico esistenziale dell’ente che noi siamo grazie all’ascolto, inteso come apertura primaria; e inoltre che tale ascolto abbia la propria continua scansione, diurna e notturna potremmo dire, nell’eco della voce dell’amico che ciascuno, in quanto esserci, porta con sé. Ciò che qui maggiormente sorprende non è tanto il riferimento all’amicizia, virtù da sempre prediletta dai filosofi, quanto il fatto che a riferirsi a tale coesistenziale apertura sia il filosofo che, nonostante il rifiuto della centralità del soggetto e della sua priorità teoretica nel rapporto col mondo, rimane per molta critica il cantore della solitudine nullificante dell’angoscia come momento disvelativo dell’essere del *Dasein*, e che ha anche descritto la morte come la possibilità più propria, incondizionata e insuperabile di tale ente. Per utilizzare le parole di uno studioso già citato, Heidegger è colui che non è riuscito a concepire fondamentalmente una storia come divenire, ma che identifica tempo e sé, attraverso le reiterazioni delle estasi, rimanendo quindi anch’egli irretito dal dogma della modernità della identificazione di soggetto e

22 “Wo aber Gefahr ist,/ wächst Das Rettende auch”, F. Hölderlin, *Patmos*, in *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1977, p. 666.

23 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *Gesamtausgabe* vol. 2, a cura di W.-F. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, p. 217. Su questo passo di Heidegger si vedano gli studi di H. Zaborowski, *La voce dell’amico e il suo silenzio. Verso la dimensione etica di Essere e tempo*, tr. it. M.A. Colluto, “Idee”, n. 55 (2004), pp. 97-126; F. Fédier, *La voce dell’amico. Sul prodigio dell’ascolto*, tr. it. C. Greppi, Marinotti, Milano 2009.

tempo²⁴. Invece questo passo ci indica una breccia sempre aperta nel fondo di questa chiusura nel sé: l'esserci deve a una ricezione passiva la sua stessa possibilità di articolare la propria dizione del mondo, la sua partizione. Ritroviamo qui *mutatis mutandis*, quanto riportato nel passaggio di Casper: è il darsi di qualcosa che trascende il mio dominio che mi dà la possibilità del *temnein*, e quindi di organizzare la mia quotidianità. Qui è grazie alla voce che io percepisco – quella che porto con me quotidianamente, quella dell'amico – che il *Dasein*, questo ente che è pura possibilità, che si dà l'occasione di giungere a se stesso. È quindi ancora una volta un foro, un passaggio, che permette la comunicazione tra diversi livelli.

È noto che il racconto di Kafka è giunto a noi incompleto. Non sappiamo che cosa si celava dietro quel rumore percepito dall'abitante della tana, non sappiamo se la situazione ontica dell'esposizione alla propria passività avrebbe condotto alla scoperta del più proprio poter essere, ossia se quel rumore, in fondo, più che l'approssimarsi di un nemico, non si sarebbe rivelato essere appunto la voce dell'amico (non di *un* amico, si badi bene, ma *dell'*amico), ossia una voce che cerca di stanare l'essere incapsulato nella tana, per aprirlo al suo proprio poter essere.

24 M.M. Olivetti, *op. cit.*, pp. 47-49.

ALTROVE

Ontologia ed etica tra Kafka e Levinas

Sergio Labate

Abstract

There could be no Burrow if there were no elsewhere. Everything in the burrow starts with life, but life simply isn't there. The burrow is precisely this: the effort to give a form of space to the life that is elsewhere. As also happens in the house of Levinas: another attempt to give a form of space to the radical separation between ontology and ethics. With a fundamental difference: in Kafka the burrow is formed starting from a primacy of thought, in Levinas starting from the primacy of the sensible.

Keywords: Ethics, Separation, Levinas, Sensibility, Thought

Udii sonare una tromba in lontananza e domandai al servo che cosa significasse. Egli non lo sapeva e non aveva udito niente. Presso il portone mi trattenne e chiese: 'Dove vai, signore?'. 'Non lo so' risposi. 'Pur che sia via di qua, via di qua, sempre via di qua, soltanto così posso raggiungere la mèta'. 'Dunque sai quale è la tua mèta' osservò. 'Sì' risposi. 'Te l'ho detto. Via-di-qua (Weg-von-hier); ecco la mia mèta'¹.

1. *Un prologo in due racconti: l'altrove*

È curioso come sia in Kafka sia in Levinas appaiano a un certo punto dei cani. In Levinas il cane ha un nome: Bobby. Compare dentro la memoria desolata del campo di prigionia nazista, dove si era costretti ad essere “soltanto quasi-uomini, un gruppo di scimmie”. Una vita fenomenologicamen-

1 F. Kafka, *Der Aufbruch* [1921], in *Beim Bau der chinesischen Mauer* [1914-1924]; tr. it. di E. Pocar, *La partenza*, in F. Kafka, *Racconti*, Mondadori, Milano 1970, p. 454.

te *ridotta* (“tutto accadeva tra parentesi” scrive Levinas)². Cosa hanno in comune l’internamento e il rintanarsi? Certo non la libertà della scelta. Ma in entrambe le esperienze ne va di un certo rapporto spaziale: c’è un luogo in cui si prende spazio *a partire da un altrove*. La presenza di quel luogo è così istituita da qualcosa il cui unico indizio è di non esser-qui. È per il fatto di essere circondati che si prende spazio. Essere internati, essere confinati, essere rintanati: in tutti i casi il significato è chiaro. Si tratta di stare dentro qualcosa la cui definizione è dovuta a ciò che si aggira nell’intorno: “non eravamo più nel mondo”, così chiosa Levinas. Il mondo è *altrove*, eppure è così urgente da definire i confini e l’intenzione che trasformano quello spazio in un luogo. Che lo rendono abitato da prigionieri e da animali. Il mondo è *tutt’altro*, ma non è *distante*.

In questa tana subita e non agita, a un certo punto compare un cane randagio. Figura dell’alterità assoluta, perché viene da *altrove* e non è qualcuno tra noi: “appariva durante le adunate del mattino e ci attendeva al ritorno, saltellando e abbaiano felicemente. Per lui – questo è fuori discussione – siamo stati degli uomini. Il cane che riconobbe Ulisse, il quale, sotto false sembianze, ritornava dalla sua odissea, era forse parente del nostro cane? No! No! Laggiù si trattava di Itaca, della patria. Qui invece si trattava di *nessun dove* (*Ici, ce fut nulle part*)”.

Questa scena fulminante non descrive un’eccezione dell’etica, ma l’etica come filosofia prima nella sua purezza: un’etica del nessun dove, in cui non è possibile né lecito alcuna sintesi ontologica. Ecco perché il cane e non l’essere umano. Perché è solo da nessun dove che si dà un’etica ripulita di ogni agnizione ontologica. Non si tratta dunque di lavorare per addomesticare l’*altrove*. L’*altrove* ha uno statuto spaziale irriducibile: non è un altro dove, ma è un nessun dove. Nel luogo della disperazione assoluta, è lo sguardo del cane Bobby che permette ancora all’essere umano di funzionare come un essere allotropo empirico-trascendentale³. Ogni spaziatura ontologica – a partire da quella tana tutta umana che Levinas designa come *Dimora* – è destinata al suo fallimento dalla trascendentalità dell’*altrove*. Lo spazio dell’altro è l’*altrove*. Per questo è importante, nelle pagine che

2 E. Levinas, *Il nome di un cane o il diritto naturale*, in E. Levinas, *Difficile Liberté*, Albin Michel, Paris 1963; tr. it. di S. Facioni, *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 193-194 (tutte le citazioni che seguono sono tratte da qui).

3 “L’uomo nell’analitica della finitudine è uno strano allotropo empirico-trascendentale, dal momento che è un essere tale che in esso verrà acquistata conoscenza di ciò che rende possibile ogni conoscenza” (M. Foucault, *Le Mots et le choses*, Gallimard, Paris 1966; tr. it. di E.A. Panaitescu, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 2016, p. 343).

seguiranno, tenere presente che l'uso ricorrente delle categorie di ontologia ed etica sarà fatto seguendo letteralmente le definizioni levinassiane. L'ontologia è la scienza di una sostanza che si rapprende in se stessa, senza bisogno di altro. L'etica è la scienza prima in cui l'altro appare segnato dal suo rifiuto di essere. La tesi di queste pagine è che questa opposizione necessaria, che indica anche un legame altrettanto necessario, è spazializzata nella tana: una costruzione dell'umano per cui dove c'è ontologia non deve esserci etica e dove c'è etica è necessario non ci sia ontologia, ma anche dove non può esserci ontologia se non c'è altrove etica e non può esserci etica se non c'è qui dove siamo ontologia.

In Kafka il cane giunge quasi alla fine, come la tana. Un piccolo racconto in cui Kafka prova come sempre a costruire la propria autobiografia sotto forma di un "cane tra i cani". Tutta la scrittura di Kafka è un gigantesco sforzo per fare in modo che le parole rendano la sua vita quella di "un cane normale", né più né meno. La domanda da porre a Kafka è la stessa fatta a Levinas. Perché il cane? Perché nei suoi ultimi racconti l'animale è la figura della normalità dell'essere umano? Per certi versi la risposta si distende e si fa chiara nel (poco) tempo che trascorre tra questo racconto e il racconto dedicato alla tana. L'animale rimanda infatti a una mostruosità che pervade l'umano e lo circonda, lo aggredisce, gli gira intorno. Il *mostro* dell'alterità, di ciò che sta in nessun dove e che ci costringe a identificarci nel sicuro delle tane. Il cane tra i cani finisce male, perché c'è ancora una "piccola falla, un leggero malessere"⁴ che lo disturba. Quella piccola falla è un vizio d'umanità che rende anche questo racconto un'ennesima autobiografia fallita: un cane ricercatore non è anche lui che un allotropo empirico-trascendentale. Un essere la cui animalità ritorna alla curiosità disturbante di chiedere conto a se stesso, di se stesso: "era il mondo a rovescio? Dove mi trovo? Che cosa era successo?"⁵. Bisogna riprovare; riscrivere un'ennesima autobiografia eliminando questa piccola falla, questo vizio d'umanità. Descrivere il mondo alla rovescia, ma dal punto di vista di un animale che non possa riconoscersi, non ceda alla tentazione del farsi uomo. Un animale che sia pura immagine del suo sforzo di vivere, nient'altro. Che non possa dimenticare di aver costruito una casa nell'*altrove*.

4 "Una piccola falla, un leggero malessere che mi prendeva in mezzo alle più solenni manifestazioni popolari, a volte persino negli ambienti più familiari, anzi, non a volte, ma molto spesso il solo aspetto di un mio caro simile, o quell'aspetto visto da un'angolazione in qualche modo nuova, mi rendeva a un tratto impacciato, spaventato, desolato, mi gettava nella disperazione" (F. Kafka, *Forschungen eines Hundes* [1922]; tr. it. di E. Pocar, *Indagini di un cane*, in *Racconti*, cit., p. 458).

5 Ivi, p. 464.

2. Kafka e Descartes, la tana e il pensiero

All'apparenza il protagonista della tana risponde a questi requisiti⁶. Un animale senza nome e raccontato nel suo incontaminato sforzo di vivere. Ma anche quest'ultima autobiografia sarà destinata al fallimento. Perché lo sforzo di vivere non è la vita, ma è il pensiero di come fare per poter vivere. Certo, nella tana l'animale scolpisce le sue sembianze tramite lo sforzo del vivere. Del suo corpo conosciamo soltanto la parte che costruisce e che agisce e lavora. Il corpo dell'animale è scolpito dal proprio sforzo fino a coincidere con esso: l'animale che scava. Ma questa coincidenza finisce per essere così sottile da sembrare assai più una disincarnazione. L'immagine paradossale di *un animale senza carne*, costretto a stare nei panni di un corpo funzionale, di un corpo che altro non è che uno strumento, un dispositivo, una macchina (che scava), una *fronte*⁷. Questo macchinico in cui si rivela non è affatto autonomo, libero dalla pesantezza della carne vivente. Anticipando un riferimento cartesiano con cui ci confronteremo tra pochissimo, si potrebbe dire che l'animale della tana risponde alla perfezione all'esigenza cartesiana soddisfatta col *cogito*: trovare una "sostanza immateriale"⁸. In entrambi i casi questa sostanza immateriale non è espressione di singolarità né tanto meno di godimento⁹.

Ma in Kafka c'è l'*altrove*. Lo sforzo della sostanza immateriale è infatti mosso dal pensiero della vita che brulica tutt'intorno. Il suo sforzo di vivere sta tutto nel prevedere la vita e dargli una forma. Non una forma qualsiasi, ma una forma di *spazio*. La tana è precisamente questo: lo sforzo di dare una forma di spazio alla vita che è *altrove*. Così tutto nella tana prende le mosse dalla vita, ma semplicemente la vita non è lì.

Bisogna spiegare con cura in che senso quella forma di spazio che è la tana prende le mosse dalla vita. Si potrebbe semplicemente risolvere la questione sostenendo che la vita che brulica tutt'intorno dà *origine* alla

6 Cfr. F. Kafka, *Der Bau* [1923] in *Beim Bau der chinesischen Mauer* [1914-1924]; tr. it. di A. Pocar, *La tana*, in *Racconti*, cit., pp. 509-547. Per una contestualizzazione della tana all'interno della biografia kafkiana cfr. M. Boulby, *Kafka's End: A Reassessment of The Burrow*, in "The German Quarterly", 55, 1982, pp. 175-185.

7 "Per tali lavori, non possiedo altro che la fronte" (F. Kafka, *La tana*, cit., p. 512).

8 La citazione estesa si trova in *infra*, nota 18.

9 Non per caso coincide con la fronte: "Per un lavoro come questo dispongo solo della fronte. Con la fronte per migliaia e migliaia di volte, di giorno e di notte, mi sono scagliato contro la terra, ero felice se mi ferivo a sangue perché questa era la prova del fatto che la parete cominciava a compattarsi, e in questo modo, come forse mi si concederà, mi sono meritato la mia piazzaforte" (ivi, p. 512).

tana. Oppure che ne sia quanto meno *la causa finale*, trasformando forse il racconto di Kafka in un trattato ontoteologico. Tutte queste ipotesi, pur legittime, non sono del tutto soddisfacenti. Nelle pagine di Kafka non è in questione né la trascendenza dell'incondizionato né quella dell'origine. La nostra ipotesi è che per comprenderne pienamente il senso dobbiamo tornare semplicemente a ciò che Kafka racconta, valorizzando due caratteri emergenti.

In primo luogo, il fatto che ciò che costringe l'animale a scavare la propria tana non ha bisogno di mostrarsi in alcun modo. Non è un deuteragonista, semplicemente perché non è *accanto* al protagonista, ma gli è tutt'intorno. È pura natura. L'*altrove* è popolato di ombre e sospetti di animali, di terreni frananti e senza la consistenza necessaria, di prede e di predatori. Contiene in sé la trascendenza enigmatica dei mostri, di cui però non c'è segno né traccia, se non uno strano sibilo che si direbbe essere *nulla*¹⁰. Sono tutte figure della *physis*. È solo tenendo ferma questa dimensione naturale che possiamo accedere al significato autentico assegnato all'*altrove* in questo racconto. In che termini possiamo descrivere questa *physis* che sta *tutt'intorno, in nessun dove*? Mi pare che queste parole di Haraway – non direttamente riferibili a Kafka – possano aiutarci a rispondere alla domanda:

La natura non è un luogo fisico in cui recarsi, non è un tesoro da custodire o conservare in banca, non è un'essenza da proteggere o violare. [...] Non è l'alterità che offre origine, materie prima e servizi. Né madre né curatrice, né schiava né matrice, la natura non è risorsa o mezzo per la riproduzione dell'uomo. *E tuttavia la natura è un topos, un luogo.*¹¹

Il secondo carattere che vorremmo tener fermo è così quello per cui il rapporto tra l'animale della tana e il suo *altrove* non si può dire se non in termini topici. La forma di luogo della tana non è una delle tante, ma è l'unica tra le manifestazioni possibili del rapporto con l'*altrove* qui significato. Dell'*altrove* non sappiamo altro se non che sia un *topos*, appunto. La sua localizzazione è l'unica significazione che possiamo apprendere. È in quanto *altrove* e non soltanto “alterità che offre origine” che la sua azione

10 “Che cos'è, in fondo? Un leggero sibilo, udibile soltanto a lunghi intervalli, un nulla...” (F. Kafka, *La tana*, cit., p. 535).

11 D. Haraway, *The Promises of Monsters. A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others*, in L. Crossberg, C. Nelson, P. A. Treichler (a cura di), *Cultural Studies*, Routledge, New York 1992, pp. 295-337; tr. it. di A. Balzano, *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità appropriata*, Derive & Appropi, Milano 2019, p. 40, corsivo nostro.

non può essere interpretata secondo l'ordine della "funzione meta-"¹². Non perché non sia una funzione. Per quanto ne possiamo sapere, l'*altrove* è ciò che fa accadere (la costruzione della tana), nulla di altro. L'*altrove*, se appare, è proprio perché svolge una funzione. Al di fuori della storia della tana, non c'è *altrove*. Ma questa necessaria concretizzazione funzionale si arresta sull'orlo della metafisica. Nel dimorare all'interno della tana non si dà né oltrepassamento né transito possibile, infatti¹³. Anzi, la funzione dell'*altrove* sembra essere in questo caso di arrestare ogni eventualità di oltrepassamento o di transito. Di scongiurare "la possibilità di passare"¹⁴. Accentuando un tratto della modernità a cui faremo riferimento tra poco, è la minaccia della metafisica a far funzionare il discorso di Kafka. È la funzione dell'*altrove* a far accadere l'esser qui della tana. L'essere (dell') *altrove* non è una conseguenza della costruzione della tana, ma l'intenzione stessa per cui l'animale [di] Kafka si sforza. Abbiamo dunque un primo effetto: lo sforzo di vivere produce un *Dasein*, un esser-qui¹⁵. Questo spazio in cui finalmente l'animale può esistere è tale solo perché ciò *per cui* si vive è tenuto fuori di qui. Non c'è in Kafka un'ontologia della vita, ma c'è l'ontologia e *altrove* c'è la vita. Non potrebbe esserci ontologia se si mettesse in dubbio l'*altrove* della vita.

È proprio a questo punto che conviene introdurre un brevissimo corpo a corpo tra l'animale (di) Kafka e il *cogito* di Descartes. Entrambe sostanze immateriali, ma con irriducibili strutture della personalità. Mentre il soggetto kafkiano articola se stesso tramite un incessante discorso paranoico, il *cogito* cartesiano lo fa tramite la messa in sicurezza del narcisismo.

In fin dei conti, la struttura del sé del *cogito* non è che un "oggetto sé esaltato" o un "sé grandioso"¹⁶. Per quanto lo spettro del dubbio entri dentro la stanza di Descartes, non è contro di lui che si agita. Il dubbio meto-

12 Sul tema cfr. C. Canullo, *L'âge herméneutique de la raison et la «fonction méta»*, in S. Bancalari, J. de Gramont, J. Leclercq (a cura di), *Jean Greisch, les trois âges de la raison*, Hermann, Paris 2016, pp. 22-37.

13 Cfr. S. Breton, *Réflexions sur la fonction méta*, in "Dialogue", n. 21, 1981, pp. 45-56.

14 C. Canullo, *Su un possibile significato della "funzione meta-"*, in C. Danani, B. Giovanola, M.L. Perri, D. Verducci (a cura di), *L'essere che è, l'essere che accade*, Vita & Pensiero, Milano 2014, p. 32.

15 "In Kafka's narrative, the protagonist in its burrow is a model example of absolute Dasein or being before communication, dialogue or encounter with another" (L. Stahman, *Franz Kafka's "The Burrow" as Model of Ipseity in Levinasian Theory*, in "Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal", vol. 37, 2004, p. 21).

16 Cfr. H. Kohut, *The Analysis of the Self*, International University Press, New York 1976; tr. it. di S. Adamo Tatafiore, *Narcisismo e analisi del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1976.

dico riguarda – alla fine dei conti – *tutto l'altro*. È perché tutto l'altro è in dubbio che il *cogito* può trovarsi nella piena evidenza. Sono due i caratteri non paranoici del *cogito* che conviene brevemente rimarcare.

Il primo è quello che segna, per stessa ammissione cartesiana, la distanza con la verità antica di Agostino¹⁷. Mentre in quest'ultimo la certezza dell'“io esisto” ricavata tramite l'esperienza dell'inganno è funzionale alla scoperta di “una qualche immagine della Trinità” in noi¹⁸, per Descartes la certezza del *cogito* serve in sé, come *principio primo della metafisica*: “La ricerca degli antecedenti resta legittima e fruttuosa, ma, quanto alla posta in gioco essenziale, vana: ciò che conta non sta nell'enunciato ma nella dignità di principio che l'interpretazione metafisica, con Descartes, per la prima volta gli accorda”¹⁹.

Sta in questo primato dell'ontoteologia, cioè di un principio dei principi che separi ontologia ed etica secondo un dentro e un fuori, la mossa non paranoica della modernità cartesiana. Il dentro è il territorio della certezza tanto quanto il fuori è il territorio del dubbio. Questa partitura spaziale non è in alcun modo dissociabile. E ad essa corrisponde quella tra ontologia ed etica perché il territorio del dubbio è il luogo del tutt'altro, dove vi è tutto ciò la cui sostanza procede dalla sostanza immateriale del *cogito*. C'è etica, perché le sue sostanze sono sempre investite da un dubbio sulla propria natura ontologica (un animale mi minaccia? C'è

17 Il riferimento è al celebre passo della *Civitas Dei*, XI, 26: “In base a queste verità, non si debbono temere gli argomenti degli accademici che dicono: e se t'inganni? Se m'inganno, sono. Ciò che non è, infatti, non può neppure ingannarsi; perciò se m'inganno, sono. Poiché dunque, se m'inganno, sono, come posso ingannarmi della mia esistenza, quando, se m'inganno, è certo che io esisto? Senza dubbio nel conoscere che esisto non m'inganno, poiché, se m'ingannassi, esisterei come colui che s'inganna, ne consegue che io non m'inganno neppure quando conosco di conoscere; come infatti io conosco di essere, così conosco di conoscermi” (Agostino, *Civitas Dei*; tr. it. di L. Alici, *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2001, p. 549). Per una attenta e originale ricostruzione della questione cfr. C. Esposito, *Da Descartes ad Agostino*, in “Questio”, n. 6, 2006, pp. 307-333.

18 “Ritengo che in realtà egli [Agostino; S.L.] se ne serva per provare la certezza del nostro essere e poi per far vedere che vi è in noi una qualche immagine della Trinità, perché noi siamo, sappiamo che siamo e amiamo questo essere e questa scienza che è in noi; invece io me ne servo per far conoscere che questo io, che penso, è una *sostanza immateriale* che non ha nulla di corporeo, e sono due cose molto diverse” (Descartes a Colvius [14 novembre 1640]; tr. it. di G. Belgioioso, *Tutte le lettere. 1619-1650*, Bompiani, Milano 2005, p. 1333 cn).

19 J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Puf, Paris 1986; tr. it. di F.C. Papparo, *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, Guerini e Associati, Milano 1998, p. 150.

davvero un animale che mi minaccia?). C'è ontologia, perché la sostanza al riparo nella coincidenza col proprio pensiero espelle e proietta il dubbio fuori di sé: tutto ciò che è qui ha certezza di essere. Nessuna minaccia può angustiarlo: il *cogito* è una tana senza buco, mentre l'animale kafkiano è una creatura liminale, sa bene che solo dall'esterno si può finalmente contemplare la *stabilitas regni*²⁰.

Il secondo carattere non paranoico è quello per cui alla scansione tra dentro e fuori corrisponde anche un confine tra la certezza e il dubbio. Il dubbio non è solo la condizione dell'altro dal *cogito*, è proprio ciò per cui questo altro è tale. È precisamente per questo che, in Descartes, esiste solo un modo affinché l'alterità non sia revocata nel dubbio: farsi specchio del *cogito*. La funzione di ciò che è *altrove* è di assecondare il suo narcisismo. Solo facendosi specchio del *cogito* potrà essere recuperata dal sequestro del dubbio. Il pensiero è così una tana, ma affatto differente da quella costruita da Kafka: lo è non perché ci mette al riparo dall'incontrollabile eccesso dell'*altrove* ma piuttosto perché ci mette al riparo dal suo *dubbio*. All'ontologia del *cogito* non si oppone un'etica dell'*altrove*, cioè uno spazio irriducibile alla presenza, eppure così reale da costringerci all'internamento. Scrive Descartes: “Da ciò conobbi che ero una sostanza della quale tutta l'essenza o natura non è che di pensare, e che, per essere, non ha bisogno di alcun luogo”²¹.

Cerchiamo di operare una sintesi. Se ci limitassimo a questa conclusione cartesiana, il *cogito* è anche il risultato di un processo di astrazione dal *luogo* e dal suo *bisogno*. Dunque, potremmo semplicemente sostenere che si manifesta da subito quel tratto della modernità che ha sacrificato il luogo alla grande alleanza tra il soggetto e il tempo. Ma è proprio così? In realtà il luogo ritorna, in una forma affrancata dal bisogno. Val la pena qui recuperare la celebre distinzione heideggeriana tra *spazio* e *luogo*. Se il luogo è lo spazio abitato, allora il luogo per eccellenza sarà quello che permette la comprensione dello spazio come spazio *per sé*. Il *cogito* si

20 “La tana mi protegge forse più di quanto non abbia mai pensato o mi arrischi a pensare quando sono al suo interno. Arrivavo al punto che talvolta mi veniva il puerile desiderio di non rientrare affatto, ma di sistemarmi nelle vicinanze dell'entrata, di passare la vita a sorvegliarla e di considerare sempre, con mia grande gioia, quanta sicurezza potesse darmi la tana se fossi dentro” F. Kafka, *La tana*, cit., p. 520. In effetti tutto il racconto di Kafka si potrebbe interpretare come un trattato politico sulla nozione di regno. Sulla nozione medievale di *Stabilitas regni* cfr. S. Manganaro *Stabilitas regni. Percezione e durata dell'azione politica nell'età degli Ottoni*, il Mulino, Bologna 2018.

21 R. Descartes, *Discours de la méthode* (1637); tr. it. di L. Urbani Ulivi, *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano 2002, p. 151.

affranca dal bisogno per assumere esso stesso la funzione che trasforma lo spazio in luogo. Così è probabile che per Descartes quel riferimento non serva tanto a eliminare ogni filosofia del luogo, quanto a *addomesticarla*, riportandola all'interno del primato metafisico del principio: non è il *cogito* che ha bisogno di un luogo, ma è il luogo che ha bisogno di un *cogito* per potersi comprendere come tale. Il vero affrancamento riguarderebbe così il *bisogno* molto più del *luogo*. Ma se le cose stanno così, se un luogo è ancora concesso, il suo tratto decisivo è che debba essere sottomesso al principio: che debba essere *qui*. Non può esserci altro luogo al di fuori del *cogito*. Non può esserci *altrove*. È proprio questo il tratto non paranoico della modernità cartesiana: l'esigenza di controllo è risolta fin dall'inizio, nella misura in cui l'*altrove* è sottoposto a un dubbio in grado di delocalizzarlo e l'unico modo che resta all'*altrove* per eludere tale annientamento è farsi abitare dal *cogito*.

In Kafka il processo è rovesciato, seguendo il canone dell'esperienza psichica della paranoia²². Il primo carattere di quest'esperienza psichica è infatti un'alterazione della struttura ontologica d'identificazione, non riuscendo più a operare la distinzione tra la propria identità ontologica e le proprie identità di ruolo: “la paranoia mette in luce anche la dinamica della nostra struttura identitaria, cioè la relazione normale che si stabilisce tra il polo ontologico della nostra identità e le identità di ruolo. Essa procede da una adesione identitaria che ogni volta fa sì che l'identità di ruolo sia messa in causa e tutto il suo intero essere sia pateticamente in gioco”²³. Che cosa è infatti continuamente rimesso in gioco nel delirio dell'animale kafkiano? Cosa è sottoposto al dubbio metodico? Precisamente il suo intero essere. Dinanzi all'evidenza di ciò che non si vede e che si aggira *altrove*, colui che abita la tana si scopre *mortale*: “è proprio nel muschio oscuro che sono mortale (*sterblich*) e lì nei miei sogni un ceffo bramoso si aggira grufolando senza interruzione”²⁴.

Che conseguenze ha questo carattere paranoico sul nostro discorso? Se il dubbio metodico viene rivolto verso di sé sistematicamente e senza mar-

22 Per una bibliografia introduttiva delle interpretazioni psicanalitiche del racconto in questione si rimanda a V. Baldi, *Nella tana dell'inconscio. Una lettura psicoanalitica di un racconto di Kafka*, in “Allegoria”, n. 65-66, 2012, p. 156.

23 G. Charbonneau, *Fenomenologia della paranoia*, in “Rivista sperimentale di Freniatria”, n. 3, 2013, p. 172. Cfr. anche S. Freud, *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia* (1915), tr. it. di C. Musatti, *Ossessione Paranoia Perversione. Raccolta di scritti*, Bollati Boringhieri, Torino 1978, pp. 187-266.

24 F. Kafka, *La tana*, cit., p. 509 (tr. modificata).

gini residui, allora l'unica cosa che permette la paranoia è la fissazione dell'*altrove*. Rovesciando la modernità cartesiana, l'animale kafkiano si definisce adesso non tanto per il suo narcisismo ma per la sua insicurezza. L'unica certezza è che vi sia qualcosa o qualcuno che ci minaccia: c'è qualcosa di *intollerabile* nel pensiero dell'*altrove*²⁵. Sopra, nel mondo da cui metto distanza. Ma anche intorno, nel sottomondo in cui mi sono rifugiato. Bisogna però approfondire ancora il carattere di questa certezza dell'*altrove*. In quanto tale, ciò che è *altrove* non potrà mai essere qui, non potrà mai essere presente. È qualcosa che satura il visibile e lo circonda senza potersene mescolare. Propriamente non è qualcosa che si possa agitare nell'*altrove* e del quale si possa sentire l'affanno vicino, al di là del muschio o della terra fatta argine. Non è la certezza di un altro essere, ma di un altro luogo²⁶ la cui funzione è però necessaria. La sua evidenza non può avere un carattere ontologico o fenomenologico ma soltanto un carattere etico. Intendo qui per etica – come del resto vedremo tra poco – nient'altro che la filosofia prima di Levinas. L'idea cioè che l'alterità sia possibile solo come altrimenti che essere. Al di là della tana, *altrove*. E che l'ingombro dell'alterità sia ciò che *dà luogo* e in cui può radicarsi l'ontologia del medesimo, la tana, *Il y a*²⁷. L'evidenza di ciò che non si può sapere e che permette il sapere paranoico che costruisce l'esser qui dell'uomo. Se l'animale kafkiano potesse davvero sapere, allora guarirebbe. Ecco perché, riproponendo un altro carattere fondamentale del delirio paranoico, l'animale kafkiano affida questa evidenza funzionale dell'*altrove* alla struttura narrativa del proprio pensiero:

25 “Se non per difendersi, se non per isolarsi, perché mai inventarsi una tana? È la prima domanda a cui l'autore della tana non risponde. Ma un inizio di risposta è inevitabile e inoppugnabile: se occorre una tana questo implicava che qualcosa del mondo sulla superficie della terra fosse intollerabile” (R. Calasso, *L'animale nella foresta*, Adelphi, Milano 2023, p. 71).

26 “La tana prende forma all'avvicinarsi della vecchiaia. Dà la sensazione di avere un tetto sopra di sé. Allora si pensa: “sono a casa” – e invece si è sempre a casa loro, di quegli “esseri all'interno della terra”, quei nemici di cui da sempre avevano parlato le leggende” (ivi, p. 63).

27 L'utilità ermeneutica della nozione levinassiana di *Il y a* nella letteratura kafkiana è una delle grandi intuizioni di Blanchot e non manca di agire nelle sue pagine: «Nel suo libro *De l'existence à l'existant*, Emmanuel Lévinas ha messo in “luce” sotto il nome di *il y a* questa corrente anonima ed impersonale dell'essere che precede ogni essere, l'essere che è già presente nel seno del dissolvimento, che nel fondo dell'annientamento ritorna ancora ad essere come la fatalità dell'essere, il niente come l'esistenza: quando non c'è niente, c'è dell'essere» (M. Blanchot, *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris 1981; tr. it. di A. Ferrara, *Da Kafka a Kafka*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 47).

la paranoia rimane eminentemente narrativa: essa produce un discorso permanente e ciò contrariamente a certe forme di schizofrenia nelle quali la perdita della narratività del sé (e del mondo) impedisce l'accesso a ciò che si può vivere e provare. Questa possibilità narrativa la differenzia da altre forme di psicosi nelle quali non è più possibile alcun racconto di sé. [...]. La paranoia non manca certo di storie, nel senso comune del termine; essa ne produce continuamente.²⁸

Tutto il racconto di Kafka è la narrazione attraverso cui colui che è costretto alla condizione del dubbio permanente del proprio essere – il mortale – produce la propria dimora prendendo spazio da ciò che la giustifica, separando l'ontologia della tana dall'etica dell'*altrove*.

Ma c'è un ultimo aspetto che vorremmo sottolineare. Come tutte le strategie paranoiche, anche questa è per sua essenza difensiva. Non è orientata alla soddisfazione del proprio *conatus essendi*, ma alla prevenzione della propria sopravvivenza, attraverso l'anticipazione intellettuale delle potenze avverse. L'animale kafkiano si produce una tana che è insieme la scena della propria esistenza e la distanziamento del proprio vivere. Per questo è un *mortale* molto più che un *vivente*. Il suo strumento principe non può che essere il pensiero, molto più che il godimento. È in questo senso che il confronto precedente con Descartes manifesta il proprio valore euristico. Kafka rovescia la fondazione narcisistica del *cogito*, ma rimane incagliato dentro il primato epistemico moderno del pensiero. Il ruminare paranoico della sua narrazione è ipermoderno, certamente. Ma è anche una critica al moderno, nella misura in cui il pensiero s'increspa delle tinte del fallimento e del dubbio, tanto quanto affida all'*altrove* l'unica certezza possibile: che vi sia un altro da cui difendersi, da cui prendere spazio. La tana non è il luogo della gioia, ma il luogo della minaccia pensata, narrata e così espulsa sempre di là dall'essere e dall'apparire. Scrive Kafka: “Tutti questi son calcoli davvero faticosi, e la soddisfazione che la mente astuta prova nei confronti di se stessa a volte è l'unico motivo che induca a non smetter mai di calcolare”²⁹.

L'ipermodernità di Kafka produce non tanto un pensiero che riflette su di sé – come nella modernità cartesiana – ma un pensiero che si trasforma in tecnica. Sia l'edificazione sia l'abitazione della tana appaiono così dominate dalla tentazione kafkiana per eccellenza: quella della “mente burocratica”³⁰. Una moltiplicazione delirante di pensieri esemplari (regole) che serve a tenere a bada ciò che temiamo.

28 G. Charbonneau, *Fenomenologia della paranoia*, cit., p. 162.

29 F. Kafka, *La tana*, cit., p. 510.

30 Sul tema cfr. R. Heinemann, *Kafka's Oath of Service: "Der Bau" and the Dialectic of Bureaucratic Mind*, in “PML”, n. 11, 1996, pp. 256-270. Sul rapporto

Eppure, c'è un altro modo per pensare questo rapporto tra ontologia ed etica in forma differente, pur restando nei termini assoluti con cui l'abbiamo posto (intendo con ciò conservando un'assoluta irriducibilità tra loro). È lo stesso Kafka a suggerirlo: "Come si può gioire del mondo se non quando ci si rifugia in esso?"³¹.

3. "Tutto – in un certo senso – è nel luogo"

Uno dei passaggi più controversi della filosofia di Levinas si trova all'interno di *Totalité et Infini* ed è dedicato all'ontologia della separazione³². La sua difficoltà consiste nel fatto che in quelle pagine viene delineata una filosofia della soggettività la cui funzione filosofica appare essere propeudeutica a ogni etica dell'*altrove*. Più precisamente: l'etica è ciò appare facendo esplodere questo egoismo radicale del Medesimo, contestandone il principio autarchico:

Riferita al pensiero di Levinas, l'espressione 'ontologia della separazione' potrebbe sembrare imprecisa se non addirittura forzata; tuttavia, se solo si guarda con attenzione ai testi levinasiani fino a *Totalité et Infini*, ci si accorge che, in realtà, il tema fondamentale della sua riflessione – l'idea della relazione etica tra il Medesimo e l'altro – si basa sulla separazione radicale tra i due soggetti. In particolare, Levinas ritiene che il Medesimo si ponga per sé ancor prima di entrare in relazione con l'altro, e che quest'ultimo debba essere concepito come assolutamente separato, dal momento che la sua alterità è irriducibile al soggetto.³³

Ora, non è tanto il significato interno – seppur decisivo – alla dottrina levinasiana a interessarci in questa sede³⁴, quanto il fatto che *molti* (ma

tra architettura e burocrazia in Kafka cfr. G. Cuozzo, *Castelli di carta. Kafka e la filosofia della burocrazia*, Jouvence, Milano 2019.

31 F. Kafka, *Die Züräuer Aphorismen* (1917-18); tr. it. di R. Calasso, *Aforisma di Züräur*, Adelphi, Milano 2004, p. 30.

32 Ci riferiamo a E. Levinas, *Totalité ed infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haye 1961; tr. it. di A. Dall'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990; pp. 155-178 (*Sezione seconda. D: La dimora*). Per un'introduzione al tema rimando a G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, Puf, Paris 1994, pp. 92-120 (il secondo capitolo dal titolo: *Le sujet séparé. Comme sujet jouissant*).

33 S. Galanti Grollo, *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 27.

34 Sul tema rimandiamo a E. Levinas, *La Séparation*, in *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Grasset, Paris 2011, pp. 259-289;

non *tutti*) dei caratteri evocati da Levinas sono analoghi a quelli con cui Kafka dipinge la sua creatura all'interno della tana, a partire dalla necessità che la sintesi del soggetto con se stesso – ciò che Levinas definirà come *psichismo* – si manifesti sotto forma topica. Già per questo la figura levinassiana del Medesimo è assai più prossima al soggetto paranoico di Kafka piuttosto che al *cogito* cartesiano. Se quest'ultimo costruisce strategie per abitare se stesso, sia in Levinas che in Kafka appare una soggettività che deve *separarsi* per poter identificarsi: costruirsi una tana o una dimora è precisamente il modo di attuare questa separazione *radicale*. Ciò che è in gioco è ovviamente un paradossale rapporto col mondo: nella modernità cartesiana – come già spiegato – il *cogito* è un riparo dal mondo, nella modernità kafkiana (e levinassiana) il soggetto si produce un riparo dal mondo e lo può fare solo prendendogli spazio, trasformando una parte del mondo in un luogo da abitare. Una topica della soggettività non sarebbe possibile senza questa irriducibile presenza del mondo. Si tratta in fondo di opporre all'assedio di un mondo una difesa sotto forma di uno *spazio concesso*. La tana di Kafka e la dimora di Levinas non si comprenderebbero al di fuori di questa dialettica *mondana*. Scrive Levinas:

L'identificazione del Medesimo nell'io non si produce come una monotona tautologia: "Io sono io". L'originalità dell'identificazione, irriducibile al formalismo di A è A, sfuggirebbe così all'attenzione. Bisogna fissarla non riflettendo sull'astratta rappresentazione di sé da parte di un sé. Bisogna partire dalla relazione concreta tra un io e un mondo. Questo, estraneo e ostile, dovrebbe, logicamente, alterare l'io. Ora, la loro vera ed originaria relazione, nella quale appunto l'io si rivela come il Medesimo per eccellenza, si produce come soggiorno nel mondo. Il modo dell'io contro l'altro del mondo consiste nel soggiornare, nell'identificarsi esistendo in esso come a casa propria. L'io, in un mondo, a prima vista, altro, è tuttavia autoctono. È anzi proprio il mutamento di questa alterazione. Trova nel mondo un luogo ed una casa. Abitare è appunto il modo di consistere; non come il famoso serpente che si appropria di sé mordendosi la coda, ma come il corpo che, sulla terra che gli è esteriore, consiste e può. La propria casa non è un contenente, ma un luogo nel quale io posso, nel quale, pur dipendendo da una realtà altra, io sono, nonostante questa dipendenza, o grazie ad essa, libero. Basta camminare, fare, per appropriarsi di ogni cosa, per prendere. Tutto, in un certo senso, è nel luogo. [...] La possibilità di possedere, cioè di sospendere proprio l'alterità di ciò che è altro solo a prima vista ed altro rispetto a me – è il modo del Medesimo. Nel mondo sono a casa

tr. it. di S. Facioni, *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège philosophique*, Bompiani, Milano 2012, pp. 245-275; F. Vitale, *La fenomenologia dell'abitare in Levinas*, in S. Facioni, S. Labate, M. Vergani (a cura di), *Levinas inedito. Studi critici*, Mimesis, Milano 2015, pp. 49-65.

mia, poiché esso si offre o si rifiuta al possesso (ciò che è assolutamente altro non si rifiuta semplicemente al possesso, ma lo contesta e, appunto per questo, può consacrarlo).³⁵

Il compito del Medesimo è di trovare nel mondo una dimora e una casa. Ma è un compito che si produce solo “contro l’altro del mondo”, scrive Levinas. Ecco il secondo carattere che lo avvicina a Kafka. L’alterità del mondo non ha ancora a che vedere con la signoria del volto: l’esperienza *primitiva* si fa di un mondo che si nasconde e, per questo, non può che manifestarsi come “estraneo e ostile”. Qual è dunque il modo per salvarsi dalla sua estraneità e ostilità? Costruire un “porto sicuro” mettendo così a distanza l’estraneo. L’altro non viene esorcizzato, è semplicemente spostato. Grazie alla dimora, l’estraneità dell’altro sta anche *altrove*.

Questo spostamento è reso possibile da una strategia che l’animale paranoico non aveva però previsto. Ciò che *altrove* si conferma estraneo, dentro la dimora diventa oggetto di godimento e di possesso. È la stessa terra ciò di cui è plasmata la tana e ciò di cui è fatto il mondo. Eppure, se in Kafka questa promiscuità reclama l’incessante elevazione di confini, in Levinas si tratta di un modo differente di entrare in relazione. Il Medesimo è l’animale che è in grado di prendere possesso dell’alterità sospendendone l’ostilità. Il mondo si abita e l’elementale si domina, attraverso la possibilità di possedere, che è precisamente “il modo del Medesimo”.

Ma perché l’animale paranoico non può immaginare il proprio rapporto con l’*altrove* nel modo del possesso? Per un motivo piuttosto semplice: perché nella tana si rifugia l’animale che pensa, mentre nella dimora abita l’io-di-godimento (*le-moi-de-la-jouissance*)³⁶. La sostanza immateriale kafkiana viene così sostituita da una soggettività che si caratterizza per un materialismo estremo. Letteralmente, non fa altro che compiersi felicemente in sé, essendo fatta di pulsioni, bisogni, soddisfazioni ed egoismi. Lo sforzo di vivere – ciò che dà luogo sia alla tana sia alla dimora – produce la *vita*, non il suo *pensiero*³⁷.

35 E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., pp. 35-36.

36 “Nel godimento io sono assolutamente per me. Egoista senza riferirmi ad altri – sono solo senza solitudine, innocentemente egoista e solo. Non contro gli altri, non sulle mie – ma assolutamente sordo nei confronti di altri, al di fuori di qualsiasi comunicazione e di qualsiasi rifiuto di comunicare – senza orecchie come ventre affamato” (*ibid.*, p. 135). Sul tema cfr. C. Ciocan, *La phénoménologie levinassienne du corps dans Totalité et Infini*, in “Les Études philosophiques”, n. 108, 2014, pp. 127-160.

37 “La sensibilità va descritta dunque non come un momento della rappresentazione, ma come il fatto del godimento” (E. Levinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 137).

Non è un caso che ciò che accade dentro “la dimora” descritta dal filosofo francese è affidato a una semantica del concreto e della produzione la cui ricorrenza è uno dei motivi di maggior interesse dell’intero volume di *Totalité et Infini*. Per limitarci all’unica citazione che abbiamo scelto di riportare, Levinas suggerisce la necessità di “partire da una relazione *concreta* tra un io e un mondo” e definisce tale relazione nei termini di ciò che “*si produce* come soggiorno nel mondo”. Ciò che in Kafka veniva guadagnato tramite un processo d’incessante astrazione dal mondo è invece recuperato dal filosofo francese attraverso la dimensione sensibile dell’io. Sono la fame e la sete di un corpo che permettono d’abitare il mondo attraverso un’intenzionalità positiva e non semplicemente difensiva. La tana non è più un luogo di astrazione ma un luogo di godimento³⁸.

C’è un ultimo elemento di distinzione tra i due autori che può essere interessante rilevare. In entrambi i casi il luogo abitato è uno spazio rimediato contro qualcosa o qualcuno. Quest’ostilità che circonda sia la tana sia la dimora è la conseguenza affettiva dell’irriducibilità etica di ciò che è e non può non essere in sé estraneo. Abbiamo individuato nell’*altrove* e nella sua etica il luogo dell’estraneità irriducibile. Ma in Kafka l’*altrove* è un’ennesima figura filosofica della “notte delle vacche nere”. Nel buio che circonda l’animale, ogni estraneo è un sospettato, ogni rumore è una minaccia. Al contrario la via sensibile che presiede e mobilita la relazione concreta tra l’io e il mondo s’accompagna a una stratificata fenomenologia dell’estraneità. Nell’*altrove* si dà distinzione. C’è l’elementale, c’è la presenza liminare della Donna, c’è infine l’estraneità radicale di chi contesta il possesso come modo originario dell’abitare. Alla sovrabbondanza fenomenologica dell’estraneità non si accompagna però una moltiplicazione delle forme di produzione della relazione col mondo. *Altri* non si rivela per via differente rispetto alla sensibilità del godimento e del possesso – ciò per cui il mede-

È tutta in questa divergente finalità ultima la distanza tra la tana di Kafka e la dimora di Levinas.

- 38 Dal punto di vista della critica levinassiana, quest’elemento è di estremo interesse: è proprio su questo intreccio tra sensibilità e godimento che si gioca la discontinuità con *Altrimenti che essere*. In questo caso la via *sensibile* scelta da Levinas sarà una via *breve*: l’alterazione dell’io avverrà ancora nelle sue viscere e nella sua pelle – confermando così la diffidenza verso ogni forma di concettualizzazione – ma non avrà più necessità di *prodursi attraverso l’ipostasi del godimento*. Si potrebbe dire che in *Totalità e infinito* vi sia una fenomenologia del sensibile che prepara l’etica, mentre in *Altrimenti che essere* c’è posto solo per una metafisica del sensibile. Sul tema cfr. Y. Murakami, *La demeure, un autre «autrement qu’être»*. *Lévinas et la psychopathologie*, in C. Ciocan (a cura di), *Levinas 100*, Zeta Books, Bucharest 2007, pp. 241-264.

simo costruisce una dimora. Piuttosto si rivela per via sottrattiva: perché *appare* nel mondo come colui che si sottrae sia al godimento sia al possesso. C'è uno scarto che accade nel passaggio tra gli strati dell'estraneità. Ma questo scarto accade sempre alla stessa soggettività che abita il mondo nella forma della sensibilità e non della contemplazione o dell'astrazione.

I due paradigmi con cui ci siamo confrontati non hanno una rilevanza esclusivamente filosofica. Essi, per molti versi, inducono a riflettere su alcune tendenze più generali attraverso le quali attribuiamo significati all'esperienza concreta dell'abitare una casa. Ne segnalo, come possibili aperture finali, almeno due.

Innanzitutto, la necessità sempre più urgente di ricondurre l'intenzionalità concreta dei vissuti dell'abitare da un principio di conoscenza a un principio di godimento. A me pare che le nostre case divengano sempre più tane nella misura in cui la nostra relazione di senso con esse sia sempre più legata alla contemplazione e meno al godimento. È uno dei rischi più forti dell'approccio securitario applicato al tema concreto dell'abitare e all'ipertrofia della tecnica nelle nostre aspettative su cosa debba essere una casa. Non siamo in fondo così distanti dall'animale kafkiano: misuriamo le nostre case sulla loro capacità di *separarci* dall'*altrove* e siamo in grado di goderne solo attraverso forme di *contemplazione* (che probabilmente andrebbero approfondite ulteriormente nei termini di *feticismo*). Ma che vuol dire, propriamente, godere di una casa? Si può godere di un luogo o il luogo è sempre ciò *a partire da cui* godere? L'intuizione levinassiana mi pare possa essere utile. Una casa è tale quando dentro di essa s'instaura una relazione concreta col mondo, non una sua esclusione. Non c'è contrapposizione tra la casa e il mondo, ma una incessante trasformazione in cui il centro diventa la nostra capacità di trasformare la dipendenza dalle cose in lavoro, godimento e relazione di senso con esse. Più che un luogo, la casa è l'esperienza della trasformazione attiva e sensibile del mondo.

Infine, vorremmo contribuire a problematizzare la questione del rapporto tra la casa e l'*altrove*. Ancora una volta il confronto tra Kafka e Levinas può essere stato un buon punto di partenza. Come sottolineato, entrambi propongono un'etica dell'*altrove* che è irriducibile a ogni ontologia della tana/dimora (tanto da rappresentarne addirittura la condizione di possibilità). Ma mentre nel primo questa irriducibilità prende la forma di una spazialità – tra la tana e l'*altrove* non può che esserci discontinuità, pur nella contiguità per cui l'*altrove* lambisce da ogni lato la tana e opprime il suo abitante – in Levinas l'*altrove* non è da un'altra parte ma è un altro modo di stare dentro la relazione concreta col mondo. Si potrebbe spiegare più sem-

plicemente così: mentre la tana è nascosta e al riparo dal mondo, abitare la casa vuol dire stare alla luce: “Tutto, in un certo senso, è nel luogo”, scrive Levinas. Sugerendoci di immaginare il rapporto tra la casa e il mondo non secondo una logica d’opposizione ma facendo esplodere il piano d’immanenza. Tutto può essere ospitato nella casa, compreso l’*altrove*. Non è per nascondersi dal mondo che abitiamo una casa, ma per poterne godere e, così facendo, per poter lasciare lo spazio per un’etica assoluta, al di là dell’essere. Un’etica dell’*altrove*.

“LA TANA”: DESAFÍOS KAFKIANOS PARA LA FENOMENOLOGÍA DEL HABITAR

Roberto Rubio

Abstract

Dwelling is one of the main human experiences. According to phenomenology, the relevance of such an experience consists in the fact that it intersubjectively configures one's own world as a home world (*Heimwelt*) and distinguishes it from the alien world (*Fremdwelt*). To dwell is to build the home as such. Home building, for its part, has been considered phenomenologically from two opposing possibilities: on the one hand, calculating thinking and the uncritical realization of technical potentialities; on the other hand, a meditative thinking, characterized by the depowering of the calculating reason and the orientation towards a poetic way of dwelling.

Now, a particularly influential description of home building is offered by Kafka's text posthumously entitled “Der Bau”, which was diversely entitled in Spanish: la construcción (the building), la obra (the work), la guarida (the burrow), la madriguera (the den).

In the present paper, I will try to contrast Kafka's description with the phenomenological approach to dwelling, considered especially regarding Husserl and Heidegger. I will carry out this contrast in two steps: first, I will highlight descriptions contained in Kafka's tale that call into question central propositions and premises of the phenomenological approach. Second, I will outline possible lines of response, from phenomenology to Kafka's challenges.

Keywords: The burrow, Kafka, Phenomenology, World, Dwelling

1. *Introducción*

El habitar es una de las experiencias fundamentales del ser humano. La filosofía fenomenológica se ha ocupado de ello con especial interés, principalmente mediante autores como Husserl y Heidegger. Husserl describe cómo se configura intersubjetivamente el mundo propio en cuanto mundo hogareño (*Heimwelt*), vivido en contraste con el mundo extraño o ajeno (*Fremdwelt*) y cómo subyace a ello la posibilidad de una experiencia racional común del mundo uno y único para todas y todos. Para Heidegger, por

su parte, el habitar se articula con el construir y el pensar como experiencias fundamentales. Asimismo, Heidegger describe el contexto epocal del habitar actual aludiendo a dos modos de experiencia confrontados: por un lado, el pensar calculador y el ejercicio acrítico de las potencialidades técnicas; por otro, el pensar meditativo, caracterizado por el depotenciamiento de la razón calculante y la orientación hacia una manera poética del habitar.

Las descripciones fenomenológicas, tanto de Husserl como de Heidegger, enfatizan la estructura horizónica del habitar humano. Tal habitar es descrito como un “estar en”, o bien como una intencionalidad de horizonte. Esto quiere decir que está dirigido primariamente no hacia cosas u objetos, sino hacia horizontes de sentido y validez que posibilitan la aparición de cosas, eventos, de las y los otros y de nosotras y nosotros mismos. Conforme a tal descripción, los diversos horizontes están integrados en un horizonte universal, al que denominamos “el mundo”. De acuerdo con esto, habitar es, en definitiva, proyectar un mundo de sentido y estar arraigadas y arraigados en él.

Ahora bien, una descripción particularmente influyente sobre el habitar y la construcción del hogar es la que nos ofrece el texto de Kafka que fue titulado de manera póstuma como “Der Bau”. Ese título puede traducirse al español de diversas maneras: la construcción, la obra, la guarida, la madriguera... La polisemia del título anticipa la complejidad de la narración: se trata del relato de la construcción incesante de una guarida subterránea por parte de un animal con características de tejón y topo y con capacidades humanas de introspección, planificación racional, expresión de sentimientos y destrezas constructivas sofisticadas. El carácter intrincado, laberíntico y claustrofóbico de la construcción está en directa correspondencia con el carácter paranoide y obsesivo del constructor, quien construye y reconstruye su hogar con ansiedad y angustia ante la amenaza de la intrusión inminente de enemigos desconocidos.

El relato kafkiano describe un modo de habitar que va a contrapelo del enfoque fenomenológico: no plantea la figura del mundo como totalidad última de sentido compartida intersubjetivamente, sino más bien la de una construcción fragmentaria, inacabada e inacabable, realizada por un individuo ambiguo, entre animal y humano, que no podemos identificar con claridad. Tampoco propone la dinámica de formación de sí mismo como un habitar y construir poético que se distancia de la razón calculante. Por el contrario, el proceso de construcción de la guarida – es, decir, la vida del protagonista – aparece como una tarea de planificación y cálculo constantemente expuesta al fracaso. En lugar de presentar la serena elaboración de la propia mortalidad y finitud por parte del protagonista, el relato expone

la creciente radicalización de sus inseguridades, obsesiones y ansiedades frente a la amenaza de otros que pueden irrumpir tanto desde fuera como desde dentro de la guarida.

Podría decirse que Kafka nos propone una versión extrema y enfermiza de la experiencia del habitar en cuanto construcción del hogar. Ahora bien, esa descripción extrema parece representar en gran medida las ansiedades e inseguridades de nuestro modo actual de estar en el mundo. Ella parece ser, por tanto, más cercana a nuestro presente que la descripción husserliana acerca de la experiencia racional y empática del mundo común y que la propuesta heideggeriana acerca de una manera poética del habitar. En este sentido, el relato *Der Bau* pone en entredicho la fenomenología del habitar y la desafía en sus pretensiones descriptivas fundamentales.

A continuación, analizaremos los planteos centrales de Husserl y Heidegger respecto al habitar. Luego de ello, abordaremos los contrastes y desafíos que plantea, frente a ellos, el relato kafkiano.

2. Aproximaciones fenomenológicas al habitar

Siguiendo a Klaus Held, podemos afirmar que el mundo es “el tema fundamental de la fenomenología”¹. En cuanto condición general de todo aparecer con sentido, el mundo es la instancia de relevancia fenomenológica por excelencia. Asimismo, según el enfoque fenomenológico, lo que habitualmente llamamos “el ser humano” se caracteriza por su relación constitutiva con el mundo. Esa relación es descrita en términos de “habitar”. La concepción fenomenológica sobre el habitar se enfoca, pues, en la experiencia de *habitar el mundo*.

Consideremos, a continuación, las aproximaciones husserliana y heideggeriana a dicha experiencia.

2.1. Husserl

Husserl² desarrolla sus indagaciones acerca del habitar principalmente en el marco de su teoría sobre el mundo de la vida. Mediante la noción de

1 K. Held, *Der biblische Glaube*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2018, p. 35.

2 Los textos de la *Husserliana* (Nijhoff, Den Haag) se citarán utilizando la sigla “Hua”, seguida del volumen indicado en números romanos. La paginación se indicará del siguiente modo: el número de la versión en alemán, seguido por el número de la traducción al español (si hubiera), separados por “/”. Para *Experientia y Juicio* se utilizará la sigla “EU”.

“mundo de la vida” (*Lebenswelt*), refiere al horizonte general de nuestra vida diaria, el cual articula y orienta no solamente nuestras experiencias corporales y perceptivas habituales, sino también las rutinas de la praxis cotidiana³. El interés de Husserl por describir y analizar esta estructura de la experiencia guarda relación directa con su diagnóstico de época respecto a la crisis marcada por el despliegue del proyecto cientificista en Europa y por la consecuente falta de problematización de los fines prácticos a los que sirven la ciencia y la tecnología. La denuncia husserliana acerca de la crisis de las ciencias y la cultura europeas dirige la atención hacia el “olvidado fundamento de sentido” (Hua VI, 48/91). La idea de base es que el proyecto cientificista y la actitud teórico-científica se asientan sobre el estilo de vida pre-científico correspondiente a la praxis cotidiana y que, sin embargo, impulsan la tendencia a ignorar dicho origen. En otras palabras, Husserl plantea que la actitud natural y su horizonte, el así llamado “mundo de la vida”, son el fundamento de sentido de la actitud teórico-científica y que, sin embargo, resultan marginalizados en el ejercicio de dicha actitud.

El análisis concerniente al mundo de la vida no apunta hacia individuos aislados dirigidos hacia objetos en un tiempo y lugar objetivados, sino más bien hacia una comunidad intersubjetiva e histórica que comparte un suelo de experiencias e interactúa sobre la base de un horizonte común de intereses y fines. El mundo vital posee un doble carácter, es a la vez el suelo predado de toda experiencia y el horizonte que regula expectativas y proyecciones de fines⁴.

Ahora bien, un aspecto central de la experiencia del mundo de la vida, tal como Husserl la describe, consiste en que dicho mundo es vivido como propio, en tensión con una dimensión, por principio desconocida, de lo extraño y ajeno. El mundo de la vida aparece como un ámbito familiar de prácticas, motivaciones y fines compartidos, como una dimensión de normalidad. Se trata del hogar. El proceso de constitución del mundo de la vida es, pues, la construcción del hogar, del mundo hogareño (*Heimwelt*). Pero a la vez el mundo hogareño aparece rodeado de un ámbito de alteridad: el mundo extraño, ajeno o extranjero (*Fremdwelt*)⁵. En este sentido, afirma Klaus Held:

3 Véase especialmente Hua XXXIX, 145-150, EU, 23-35/29-42.

4 Respecto al mundo de la vida en este doble carácter, ver R. Walton, *Intencionalidad y horizonticidad*, Aula de Humanidades, Bogotá 2015, pp. 351-382; A. Steinbock, *Home and Beyond*, Northwestern University Press, Evanston 1995, pp. 104-123.

5 Cf. Hua XXXIX, 339-344; Hua XV, 214-218, 428-437.

Lo familiar se destaca como tal recién mediante el contraste con lo “extraño”. Solo luego del conocimiento de un “mundo extraño”, el mundo propio, que hasta ahora era el único mundo, puede ser experimentado como “lo nuestro propio”, esto es, como “mundo familiar”; solo ante el trasfondo del encuentro con lo extraño, lo familiar se vivencia también *como* lo natal, *como* en casa.⁶

Para entender la relación entre el mundo hogareño y el mundo extraño, tal como la describe Husserl, hay que tener en cuenta cuatro planteos fundamentales. En primer lugar, el planteo según el cual la vivencia primera de mundo que cada una y cada uno realiza es la de un ámbito familiar y normal, ampliable indefinidamente. Afirma Husserl:

La habitación como el primer mundo circundante próximo con los entes que están allí, en familiaridad, y que eventualmente entran y salen. Ampliación de esa esfera próxima, despliegue y reelaboración de los horizontes, de los objetos individuales y de todo el mundo circundante próximo. Desarrollo de (...) nuevos transcurso de apariciones: el abandonar la habitación, el callejón, luego nuevos callejones, iteración, constitución del pueblo o la ciudad (Hua XV, 429).

Conforme a esta ampliación “en forma de anillos” (*ibid.*)⁷, desde el ámbito más próximo – caracterizado por el cuerpo propio y los otros cercanos o familiares en la espacialidad de la habitación y la casa-, hacia lugares, personas y cosas más distantes, experimentamos inicialmente el mundo circundante como “el” mundo, único y singular.

El segundo planteo por considerar es el siguiente: la ampliación de normalidad va de la mano con la posibilidad de lo anormal, es decir, lo que no se deja coordinar con el mundo familiar. Es importante tener en cuenta aquí que, según Husserl, lo que en principio no es integrable en mi mundo próximo y circundante, no es, sin embargo, completamente incomprensible: “Por cierto, todo lo que es aún extraño, aún incomprensible, tiene un núcleo de familiaridad, sin el cual no podría ser experimentado, ni siquiera como extraño” (Hua XV, 432). La característica básica con la que aparece lo extraño y ajeno es la de “cosa espacial en general” (Hua XV, 432).

El tercer planteo para considerar es el siguiente: la experiencia de lo extraño o anormal se puede articular, gracias a la puesta en juego de la empatía, como la experiencia de otras y otros en sus respectivos ámbitos de familiaridad. Es decir, podemos experimentar otras culturas y otros pue-

6 K. Held, *op. cit.*, p. 70.

7 Con esa formulación, Husserl remite, aunque sin nombrarla, a la doctrina estoica de la *oikeiosis*. Ver K. Held, *op. cit.*, p. 73.

blos. En este caso, el “afuera” de nuestro mundo familiar no es un horizonte vacío que puede ser determinado por la prolongación de nuestro estilo habitual de experiencia. Se trata, en cambio, del “mundo extraño” (cf. Hua XV, 430-432)⁸.

En cuarto lugar, hay que considerar el siguiente planteo: con la experiencia de otra cultura se enfatiza la experiencia del mundo familiar. El ámbito próximo y el estilo habitual de experiencias son vividos como propios por contraste con el mundo ajeno. En virtud de ello, puede decirse, siguiendo a Klaus Held, que esta experiencia contrastiva del mundo familiar es, a la vez, la vivencia del carácter finito de dicho mundo. Sostiene Held: “Lo que hace propiamente finito al mundo familiar debe ser aquello por lo cual lo nuevo en el mundo extraño es para nosotros incomprensible y nos sorprende”⁹.

La concepción del habitar que se desprende de las descripciones husserlianas puede formularse del siguiente modo: habitar es, ante todo, habitar mundo. La manera primaria de habitar mundo consiste en vivenciar el mundo familiar mediante un estilo de experiencia que se puede ampliar indefinidamente, a modo de círculos concéntricos, delineando nuevos ámbitos de familiaridad que incorporen otros lugares, personas y cosas. Así, el mundo familiar y sus ampliaciones son vividos inicialmente como “el” mundo. Sin embargo, la experiencia de otras culturas hace palpable el carácter finito y limitado del mundo familiar, a la vez que acentúa su carácter de “propio” y “nuestro”.

Cabe preguntarse aquí si para el enfoque husserliano la distinción entre el mundo hogareño y el mundo extraño anula la posibilidad de una experiencia común y unificada de mundo. La respuesta es clara: según Husserl, no solo experimentamos el contraste entre el mundo propio y el mundo ajeno, sino que también somos capaces de realizar la experiencia de “el” mundo, como uno y el mismo para todas y todos. Se trata del “mundo en sí” (Hua XV, 437) o mundo objetivo. Como bien afirma Osswald¹⁰:

el mundo deviene objetivo en tanto y en cuanto es correlato de una experiencia progresivamente unánime (*einstimmig*). En otras palabras, cuando es correlato de una intersubjetividad que abarque *idealiter* a la humanidad en su conjunto. La objetividad del mundo depende, entonces, de la comunalización de las mónadas, para usar la expresión de *Meditaciones cartesianas*, y ella, a su vez, de la empatía.

8 Véase también Hua I, 159-162/202-207.

9 K. Held, *op. cit.*, p. 76.

10 A. Osswald, *El hogar y lo extraño. Una aproximación sobre el habitar: entre la fenomenología y el psicoanálisis*, en “Nufen”, n. 10 (3) 2018, p. 73.

La crítica husserliana a la objetivación del mundo correspondiente al proyecto científicista no conduce a una propuesta relativista. Conforme a su enfoque racionalista, la fenomenología husserliana subraya el avance progresivo de la humanidad hacia una experiencia concordante o unánime (*einstimmig*) del mundo, basada en el mecanismo fundamental de la empatía.

2.2. Heidegger

Para analizar la concepción de Heidegger acerca del habitar conviene considerar desarrollos correspondientes a dos momentos de su itinerario filosófico. En primer lugar, los planteos sobre el estar-en-el-mundo y la aperturidad, expuestos en la obra “Ser y Tiempo” (1927). En segundo lugar, los planteamientos sobre el habitar realizados en la década del 50, plasmados en textos tales como “Construir, habitar, pensar” (1951), “... poéticamente habita el hombre...” (1951) y “Serenidad” (conferencia de 1955, publicada en 1959).

a. El enfoque de *Ser y Tiempo*

Como es sabido, las descripciones ofrecidas en *Ser y Tiempo* se concentran en un modo de ser al que Heidegger denomina “Dasein”. Una de las formulaciones con las que Heidegger caracteriza al *Dasein* es “estar en el mundo”. El sentido fundamental del “estar en” es el de habitar o residir:

El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el “en” originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; “in” [en alemán] procede de *innan-*, residir, *habitare*, quedarse en; “an” significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo* (SZ 73/80).¹¹

El pasaje citado muestra los principales énfasis con los que Heidegger desarrolla en *Ser y Tiempo* su concepción acerca del habitar. Por “habitar” entiende Heidegger una experiencia dirigida hacia el mundo, es decir, hacia el horizonte universal de sentido que funge como ámbito general para

11 Los textos de la Edición Integral de las obras de Heidegger (*Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M) se citarán utilizando la sigla “GA”, seguida del número correspondiente. La paginación se indicará del siguiente modo: el número de la versión en alemán, seguido por el número de la traducción al español (si hubiera), separados por “/”. En el caso de *Ser y Tiempo* (GA 2), se utilizará la sigla “SZ”.

la aparición de los entes. No se trata de una acción aislada, sino más bien de un estilo de experiencia. En otras palabras, el habitar es un conjunto de actividades y pasividades habituales, reiteradas, rutinarias. Además, el habitar se vincula al mundo como un cultivar (*colere*), lo que implica cuidar con esmero y dedicación (*diligere*) el ámbito que se habita. La acepción fundamental de “cultivar”, en este contexto, es la de cultura. Habitar mundo consiste, pues, en desarrollar la pertenencia a un contexto cultural significativo a través del ejercicio de ocupaciones habituales.

El ámbito de experiencia donde Heidegger localiza primariamente el habitar es la cotidianidad, entendida como un campo de experiencia que involucra el uso de herramientas y útiles, por una parte, y la toma de decisiones y la realización de acciones orientadas hacia fines propios, tanto a nivel individual como colectivo, por otra. En otras palabras, Heidegger entiende el habitar como el conjunto de experiencias práctico-instrumentales habituales que conforman la vida diaria.

La concepción de Heidegger sobre el habitar y la correspondiente orientación hacia la cotidianidad son parte de su crítica a los enfoques que privilegian la experiencia teórico-científica dirigida a objetos. En distancia crítica con descripciones fenomenológicas que parten de experiencias teórico-objetivantes, Heidegger se enfoca en el “estar en” en cuanto habitar. Se trata de una relación no objetivante con un contexto de pertenencia previamente dado. Por su parte, el mundo, en cuanto instancia correlativa al habitar, es el medio inobjetivo previamente dado que opera como trasfondo o contexto de la experiencia habitual. Como horizonte de las experiencias instrumentales y prácticas cotidianas, el mundo es a la vez el “en dónde” (*worin*) de la auto-comprensión de los agentes prácticos y el “respecto a lo cual” (*woraufhin*) de la relación con los entes intramundanos, primariamente los útiles (cf. SZ §18).

Ahora bien, el habitar, entendido como la inmediata y regular experiencia de mundo, no solo es descrito y analizado con vistas a la fórmula “estar en el mundo”, sino también con respecto a la noción de aperturidad (*Erschlossenheit*). En la terminología de *Ser y Tiempo*, *erschliessen* (abrir) y *entdecken* (descubrir) refieren respectivamente a dos experiencias articuladas entre sí, a saber: la relación con el mundo en cuanto horizonte general de sentido y ámbito para la aparición de entes y la relación con los entes que aparecen a partir de nuestra relación con el mundo (cf. SZ §§ 16, 18, 44). Desde tal enfoque, el encuentro (*Begegnung*) con los entes consiste en el descubrimiento de estos a partir de nuestra aperturidad dirigida al mundo.

Conforme a lo anterior, habitar mundo es abrir mundo. Heidegger detalla la estructura de tal experiencia de mundo indicando tres exis-

tenciales: el comprender (*Verstehen*), el encontrarse (*Befindlichkeit*) y el discurso (*Rede*). Comprender mundo consiste en proyectar, sobre el fondo del entramado de significatividad llamado “mundo”, posibilidades de ser. Tales posibilidades, aplicables a mí y a otros como yo, son significativas conforme a la estructura del “por mor de” (*Worumwillen*), es decir, tienen el sentido de fines prácticos. Por su parte, el encontrarse en el mundo es la experiencia de arraigo en un ámbito predado de vivencias. El mundo funge como suelo fáctico en el cual nos encontramos ya siendo. La manera de dirigirnos al mundo como suelo fáctico es la afectividad o disposición anímica, organizada en temples de ánimo. Por último, el discurso es la capacidad de articular, esto es, de coordinar y expresar, las significaciones. Las posibilidades de ser, proyectadas y vivenciadas al modo de la afectividad, pueden ser comunicadas gracias a esa capacidad. El habitar involucra, pues, la auto-anticipación en posibilidades, el arraigo en el suelo de vivencias mediante la afectividad y la configuración de un ámbito común a través de la capacidad de articulación y comunicación.

Al situar primariamente al habitar en la cotidianidad, Heidegger destaca su carácter de familiaridad. El mundo es el ámbito de lo familiar y habitual, de lo propio. En otras palabras, se trata del hogar. Sin embargo, la experiencia cotidiana del “estar en casa” es asociada por Heidegger directamente con la “decadencia” del *Dasein* cotidiano. El *Dasein* impropio, caído, es aquel que toma como referencia para su auto-proyección el modo de ser de los útiles, y por tanto se instrumentaliza, o bien se orienta hacia el modo de ser de las cosas presentes, y entonces se reifica. Heidegger alerta sobre las posibilidades de instrumentalización y reificación del *Dasein* en el ejercicio de la vida cotidiana (cf. SZ §§ 27, 40). Frente a ello, ve en la experiencia de la angustia (*Angst*) la posibilidad de interrumpir la tendencia decadente de la vida cotidiana y dar paso a una recuperación de la autenticidad de la existencia. En la angustia, según Heidegger, experimentamos al mundo en su carácter inhóspito, en su inhospitalidad (*Unheimlichkeit*)¹²:

La angustia trae al *Dasein* de vuelta de su cadente absorberse en el “mundo”. La familiaridad cotidiana se derrumba. El *Dasein* queda aislado, pero aislado en cuanto estar-en-el-mundo. El estar-en cobra el “modo” existencial del *no-estar-en-casa*. Es lo que se quiere decir al hablar de “inhospitalidad” (SZ 251/ 211, con modif.)

12 Sigo aquí a A. Osswald (*El hogar y lo extraño*, cit., pp. 78 s.) quien prefiere la traducción al español de *Unheimlichkeit* por “inhospitalidad” y no por “desazón”, como aparece en el texto traducido por J. E. Rivera.

Ahondar en los motivos por los cuales Heidegger asocia el “estar en casa” con la impropiedad del *Dasein* va más allá de los propósitos de este artículo. Baste con decir que el *Leitmotiv* de la finitud del *Dasein* es desarrollado preferentemente por Heidegger bajo influencia de la antropología cristiana de Lutero y Kierkegaard con vistas a la experiencia autoanticipatoria de la propia muerte. Desde ese enfoque, la vida cotidiana y el régimen habitual de experiencia son vistos como obstáculos para la experiencia radical de sí mismo.

b. El enfoque posterior a *Ser y Tiempo*

El segundo momento de relevancia respecto a la concepción heideggeriana del habitar corresponde al así llamado “pensar del Ereignis” (*Ereignis-Denken*). Esta línea de pensamiento, iniciada durante la década de los 30 y desarrollada hasta el final de la vida de Heidegger, se caracteriza por el descentramiento respecto al *Dasein* y el reforzamiento de las instancias de ocultamiento e inaccesibilidad en la descripción de la apertura de mundo. Si en *Ser y tiempo* la descripción se enfoca en el *Dasein* como modo de ser fundamental, ahora el planteo se concentra en el acontecimiento (*Ereignis*) de surgimiento de mundo, descrito como la puesta en relación de diversas instancias ontológicas. Estas instancias, nombradas por Heidegger como “cielo”, “tierra”, “mortales” y “divinos”, pueden articularse de diferentes maneras y dar así lugar a configuraciones de mundo y de *Dasein* diversas. Dicho de otro modo, si en *Ser y Tiempo* la estructura del *Dasein* como “estar en el mundo” era el punto de partida de los análisis, ahora el surgimiento de una determinada configuración del *Dasein* es considerado a partir de instancias previas.

Este descentramiento del enfoque respecto al *Dasein* va de la mano con el énfasis en instancias ontológicas que por principio exceden las capacidades de acceso interpretativo del *Dasein*, tales como la tierra y los divinos (cf. GA 7, 151/131, 175/150). Otro aspecto del descentramiento consiste en que ahora el énfasis está puesto, ya no en la auto-referencia práctica, sino en la experiencia de las cosas como centros de reunión de las instancias ontológicas elementales. La experiencia de la jarra, analizada en la conferencia “La cosa”, o la del puente, considerado en la conferencia “Construir, habitar, pensar”, son ahora los casos paradigmáticos para describir el surgimiento de mundo.

En este nuevo marco de pensamiento, Heidegger continúa llamando “habitar” a la experiencia primaria de mundo. Pero, ¿qué entiende ahora por “habitar”? En la conferencia “Construir, habitar, pensar”, se afirma lo siguiente:

La antigua palabra *bauen* [construir], con la cual tiene que ver *bin* [soy]. contesta: “*ich bin*” [soy], “*du bist*” [eres] quiere decir: yo habito, tú habitas. El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres *somos* en la tierra es el *Buan*, el habitar. Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar. La antigua palabra *bauen* significa que el hombre *es* en la medida en que *habita* (...) (GA 7, 149/129)

Al igual que en *Ser y Tiempo*, el habitar es considerado un rasgo fundamental de nuestro modo ser. En la nueva terminología, referida a la estructura de la Cuaternidad, el habitar es presentado del siguiente modo:

En el salvar la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos, en el conducir de los mortales acaece de un modo propio el habitar como el cuádruple cuidar la Cuaternidad. Cuidar [*schonen*] quiere decir: custodiar la Cuaternidad en su esencia. (GA 7, 153/132, con modif.)

La experiencia del habitar es descrita ahora de un modo más complejo que en *Ser y Tiempo*, pues la descripción apunta a la pluralidad de instancias ontológicas elementales. La idea de fondo es la siguiente: ocurre *Dasein*, esto es, surge históricamente la configuración *Dasein*, cuando se vinculan las cuatro instancias elementales. Para aclarar de qué manera ocurre esa reunión o vinculación, Heidegger plantea el cuidar (*Schonen*) como característica distintiva del habitar. El cuidado de la Cuaternidad a través del habitar consiste en relacionarse con cada una de las cuatro instancias en un modo en que puedan instanciar como tales. Así, “salvar” la tierra, “recibir” al cielo, “esperar” a los divinos y “conducir” la propia mortalidad son los modos de relación afines a la Cuaternidad como tal (cf. GA 7, 132/152).

Ahora bien, la puesta en juego de esas cuatro instancias, es decir, la articulación de la Cuaternidad, recibe el nombre de “mundo”: “A este juego de espejos de la simplicidad de tierra y cielo, divinos y mortales [...] lo llamamos mundo (cf. GA 7, 181/156). Conforme a ello, el ocurrir del *Dasein* y el surgimiento del mundo son un mismo y único acontecimiento. El habitar mundo ya no es descrito entonces como la proyección del horizonte universal de sentido y el arraigo en él por parte del *Dasein*, sino como la reunión de instancias elementales – reunión por la cual surge el mundo y el *Dasein* con él-.

En sus textos de los años 50, Heidegger caracteriza al habitar como construcción y en última instancia como producción poética. La poesía es, para Heidegger, “*el construir por excelencia*” (GA 7, 193/165) Por construir entiende Heidegger el proceso en el cual aparece un lugar (*Ort*) como dimensión de accesibilidad y en él aparecen las cosas con su respectiva espacialidad circundante (cf. GA 7, 156 s./135 s.). A las cosas, entendidas

en este sentido, les corresponde el modo de aparecer por el cual algo se muestra desde su lugar y con su espacialidad y remite a las instancias ontológicas elementales. Así, “el puente *coliga* según *su* manera cabe sí tierra y cielo los divinos y los mortales. Según una vieja palabra de nuestra lengua, a la coligación se la llama “*thing*”. El puente es una cosa y lo es *en tanto* que la coligación de la Cuaternidad” (GA 7, 155/134).

Asimismo, para Heidegger el poetizar es el modo eminente del construir – y por tanto, del habitar – dado su carácter de producción. En cuanto *Dichtung* (*poiesis, productio, Hervorbringung*) la poesía es, según el enfoque heideggeriano, el movimiento consistente en traer algo delante (*pro-ducere*) hacia un ámbito de accesibilidad y en tensión con lo inaccesible u oculto¹³. El planteo de Heidegger apunta a lo siguiente: la experiencia de las cosas en cuanto tales, esto es, la experiencia del aparecer *in statu nascendi*, ocurre de modo eminente con la configuración poética del lenguaje. Al acceder al poema, recibimos indicaciones o señales desde la matriz misma del lenguaje. Esas señales son orientaciones para dejar que las cosas sean y que el mundo surja junto con ellas. En este sentido, la dimensión de lo hogareño corresponde al lenguaje en su potencia poética, pues gracias al lenguaje aparecen las cosas y el mundo como tales. A ello refiere la conocida frase del *Carta sobre el Humanismo*: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada” (GA 9, 313/259).

En su concepción sobre el habitar realizada después de *Ser y Tiempo*, Heidegger vuelve a abordar la tensión entre el hogar, por una parte, y lo inhóspito, por otra. Su aproximación a dicha temática se desarrolla especialmente en relación con la poesía de Hölderlin y con la tragedia griega. De Hölderlin, lector de Píndaro y de Sófocles, toma Heidegger la caracterización del ser humano como *deinoteron*, a la que traduce como “lo más inhóspito” (cf. GA 53, 73, 76-83, 87, 112 s.) Y en la figura de Antígona encuentra Heidegger el caso ejemplar del *deinon pathein*, es decir, del tomar para sí la inhospitalidad constitutiva, encubierta en el modo cotidiano y regular de la existencia. Antígona es “el ser humano más fuera de casa y con ello lo más inhóspito de todo lo inhóspito” (GA 53, 129).

Según el enfoque heideggeriano, la inhospitalidad constitutiva consiste en un estar fuera de casa (*Unheimischsein*), toda vez que la manera cotidiana de vivir ha invertido la relación con la dimensión natal del lenguaje:

13 Para un análisis detallado sobre la concepción heideggeriana de la productividad, ver R. Rubio, *La concepción ontológica de Heidegger sobre la producción*, en “Gregorianum”, n. 91 (2) 2011, pp. 343-369.

El hombre se comporta como si fuera él el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es éste el que es y ha sido siempre el señor del hombre. Tal vez, más que cualquier otra cosa, la inversión, llevada a cabo por el hombre, de esta relación de dominio es lo que empuja a la esencia de aquél a estar fuera de casa. (GA 7, 148/128, con modif.)

Heidegger plantea que la dimensión natal u hogareña del lenguaje queda encubierta por el uso técnico e instrumental del lenguaje. La búsqueda del hogar, esto es, el intento por recuperar el acceso poético a las cosas, solo puede ser experimentada si se asume la condición de inhospitalidad y la penuria imperante: “La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que tienen que aprender primero a habitar” (GA 7, 163/142).

La tensión entre el cotidiano “estar en casa”, correspondiente a la experiencia instrumental del lenguaje, por un lado, y el asumir la inhospitalidad y el estar fuera de casa a la búsqueda de la potencia poética del lenguaje, por otro, es localizada por Heidegger en la época actual y asociada al contraste entre dos modos pensar: el pensar calculador y el pensar meditativo. “Hay así dos tipos de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa” (*Gelassenheit*, GA 15/19).

A la racionalidad técnica y al trato instrumental con los entes contrapone Heidegger la posibilidad de un acceso sereno a las cosas que recupere el misterio del mundo. El pensar meditativo, que inquiere sobre la esencia técnica del presente, va de la mano con la tarea de instalar poéticamente el acontecimiento de las cosas.

3. Irritaciones y desafíos kafkianos

El cuento redactado por Kafka entre 1923 y 1924, ya a finales de su vida, y publicado de manera póstuma con el título “Der Bau” dado por Max Brod, es una reflexión punzante e incómoda acerca del habitar. Consideremos, a continuación, las incomodidades e irritaciones que provoca.

a. Irritaciones e incomodidades

La primera incomodidad viene dada por la ambigüedad de su título. Si bien no fue un título dado por Kafka, la expresión “Der Bau” y el verbo “bauen” aparecen reiteradamente en el texto. “Der Bau” es una expresión polisémica, difícil de traducir. La expresión significa la construcción, la obra. Puesta en el contexto del relato, se puede traducir también como la

madriguera, la guarida, el refugio, el hábitat. A ello refieren las traducciones del título en inglés (*the burrow*) y en italiano (*la tana*). Entre las ambigüedades del título destacan dos: por una parte, refiere no solo a un producto o resultado (la obra producida), sino también al proceso mismo. Este énfasis aparece también en otro cuento de Kafka, titulado “Durante la construcción de la muralla china” (*Beim Bau des chinesischen Mauer*). Por otra parte, el título, entendido con vistas al conjunto del texto, remite a la vez a una obra de construcción técnica (con túneles, una plaza de armas, laberintos, etc.) y al refugio o madriguera de un roedor.

Una aclaración precisa de la polisemia del título es ofrecida por Castore:

(1) la madriguera es una construcción (Bau), lo que en este caso significa que, siendo a la vez un proceso y un objeto, es también la obra ejemplar de la vida de su constructor – y una sustitución de la misma-; (2) está destinada a ser una vivienda, un hogar; (3) no sólo proporciona un refugio sino que (4) es también algo así como una fortaleza (...); (5) pertenece al orden de la edificación y, sin embargo, (6) es también una excavación, un pozo, una obra de excavación; (7) tiene forma de laberinto, al menos en algunas de sus partes; pero (8) es también una ruina, ya que abarca los restos de “intentos de construcción abortados”.¹⁴

La segunda incomodidad e irritación está generada por la ambigua figura del/de la protagonista. Se trata de un tipo de topo o tejón con características humanas.

¿Qué clase de criatura es el constructor de esta madriguera? En términos generales, es un híbrido de hombre y animal, un carnívoro grande, peludo y sin cola, con una poderosa cúpula en la frente que constituye su principal herramienta. Sus deseos y necesidades son estrictamente los de un animal. Sin embargo, sus poderes de razonamiento abstracto e introspección y la diferenciación sensible de su vida emocional están a un alto nivel humano. Es un artista ingeniero, experto en discutir los problemas de su oficio, con pasión por una meticulosa y a menudo irritantemente pedante exactitud.¹⁵

Podríamos decir que el/la protagonista es un individuo peculiar, un individuo para el que no hay especie. Por su ambigüedad e hibridez, es indefinible. No hay otras ni otros como él.

14 A. Castore, *Incomplete and Self-Dismantling Structures: The Built Space, the Text, the Body*, En, *Errans: Going Astray, Being Adrift, Coming to Nothing*, ed. Ch.F.E. Holzhey y A. Wedemeyer, ICI Berlin Press, Berlin 2022, p. 112.

15 H. Weigand, *Franz Kafka's "The Burrow" ("Der Bau")*: *An Analytical Essay*, en “PMLA”, n. 87 (2) 1972, p. 152.

La tercera incomodidad es provocada por la manera de habitar que describe el relato. Nuevamente, nos encontramos frente a una ambigüedad irritante. En el relato, el habitar no es otra cosa que construir el hogar y en tanto tal una tarea que corresponde a la vida entera. Pero no se trata, como podría esperarse, de un proceso por el cual se genere un “nosotros” comunitario escalable desde unidades menores (la casa familiar) hasta niveles más abarcales (la comuna, la nación, etc.). El hogar no es aquí un lugar para la vida en común, sino más bien una obra de defensa contra la amenaza constante de posibles intrusos. La falta de eficacia en la construcción de la guarida respecto a la constante amenaza de intrusos es tema de una reiterada auto-recriminación:

Se tiene la sensación de no haber preparado nunca la obra para defenderse contra un ataque; uno abrigaba esa intención, por supuesto, pero, en contra de lo que dicta la experiencia acumulada durante toda una vida, el peligro de un ataque y, por consiguiente, los dispositivos de defensa parecían algo remoto o, mejor dicho, no tanto remoto (¡cómo iba a ser eso posible!), como de un rango muy inferior a los dispositivos necesarios para una vida pacífica.¹⁶

La idea de la construcción del hogar como tarea de vida adquiere una forma retorcida: se trata de la actividad constante de construcción y reconstrucción de la fortaleza subterránea, una actividad en la cual se le va la vida al/ a la protagonista. Más que una consumación de la vida, el trabajo de construcción y reconstrucción de la madriguera es una acelerada aproximación a la muerte¹⁷.

Además, el relato describe una retorcida manera de experimentar lo propio y lo ajeno. El/la protagonista solo parece estar tranquilo respecto a su construcción, la cual funge como hogar, refugio y defensa, cuando está fuera de ella. Durante sus incursiones hacia el exterior, es decir, estando fuera de casa, siente, por breves momentos, la tranquilidad del hogar. Y una vez de regreso en el hogar, se impone la angustia y la ansiedad ante potenciales

16 F. Kafka, *Obras completas*. Galaxia, Barcelona 2003, p. 935.

17 Distintos intérpretes, entre los que destaca Walter Benjamin, han señalado la enfermedad y el deterioro físico de Kafka durante la redacción del relato “Der Bau” como claves de lectura de dicho relato. Ver W. Benjamin, *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, en *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (a cura di), Suhrkamp, Frankfurt a.M 1991, II.2, pp. 431-432; A. Horn, *Language and paranoia: a response to J M Coetzee’s reading of Kafka’s The burrow*, en “Acta Academica”, n. 39 (2), 2007, pp. 68-84; H. Hiebel, *Die Zeichen des Gesetzes. Recht und Macht bei Franz Kafka*, Wilhelm Fink Verlag, München 1983, pp. 55-58.

enemigos, reforzada por los ruidos que surgen abruptamente. Lo propio está constantemente bajo amenaza y requiere una vigilancia obsesiva. Lo extraño adopta aquí la forma del intruso, el invasor, el enemigo. Sin embargo, la figura de lo extraño se retuerce aún más en el relato, pues si bien el/la protagonista inicialmente consideraba que los ruidos y los intrusos provenían desde fuera del refugio, luego comienza a pensar que pueden provenir desde dentro y que los intrusos podrían ser antiguos habitantes del lugar subterráneo donde ha construido su refugio.

Para algunas y algunos intérpretes, la ansiedad y obsesión del/ de la protagonista pueden ser caracterizados como paranoia:

El relato *La madriguera* hace explícita la estructura paranoica del pensamiento racionalista, una estructura de pensamiento que pretende controlar una realidad incommensurable, pero que, por otro lado, tiende a retirarse de esta realidad hacia su propia construcción lingüística si la realidad exterior resulta demasiado amenazadora.¹⁸

Lo propio como ámbito de dominio y control está continuamente puesto en riesgo. De allí la ansiedad y la angustia que dominan la vida del/ de la protagonista. Su destreza técnica está al servicio de un obsesivo y paranoide de aseguramiento de lo propio. Junto con ello, la figura del intruso – interno y externo – se vuelve también una obsesión. La intrusión del extraño – al igual que la muerte – es esperada y rechazada al mismo tiempo.

b. *Contrastes y desafíos respecto a la fenomenología*

A continuación, analicemos algunos contrastes fundamentales que el cuento de Kafka establece respecto a la fenomenología y los desafíos que le plantea.

En primer lugar, la noción de mundo no orienta la descripción kafkiana del habitar. La construcción de la guarida es siempre fragmentaria y oscila entre el construir y el reconstruir. No hay una totalidad de sentido que oriente la tarea de edificación del hogar.

En segundo lugar, la racionalidad que exhibe el/la protagonista está escindida. Si por una parte se pone de relieve la planificación y el cálculo preciso de el/la protagonista en las labores de construcción, por otra se evidencia su fragilidad anímica frente a la inminente intrusión del extraño. La racionalidad técnica convive con rasgos obsesivos y paranoides. En lugar de una racionalidad práctica, arraigada en el suelo natal y orientada hacia el horizonte comunitario del mundo circundante, el cuento presenta una racionalidad fracturada, en la que convive la destreza técnica con la carencia

18 A. Horn, *Language and paranoia*, cit., p. 71.

de empatía y la consecuente incapacidad para proyectar un espacio vital compartido. Así, frente a la figura husserliana de los anillos concéntricos como niveles de ampliación del mundo propio, se erige la figura kafkiana de los laberínticos túneles como defensa contra lo extraño¹⁹.

En tercer lugar, el relato kafkiano describe una experiencia enfermiza de la finitud. La intrusión del extraño – en última instancia, la muerte – es anticipada obsesivamente y desata ansiedades y angustias. La amenaza del intruso, desde fuera y desde dentro, lleva progresiva y aceleradamente al colapso de el/la protagonista. El gesto paranoide de construir y reparar incesantemente la madriguera para conjurar el riesgo de la intrusión, a sabiendas de su improbable éxito, contrastan con la serenidad y el desapego que caracterizan la actitud meditativa descrita por Heidegger.

Ahora bien, algunos intérpretes sostienen, a diferencia de lo que se ha planteado aquí, una directa afinidad entre los enfoques de Kafka y de Heidegger respecto del habitar²⁰. Thomas Wegman afirma: “Al tratar acerca de la relación entre el habitar y el reflexionar, *Der Bau* anticipa una lección posterior de Heidegger, titulada *Bauen, Wohnen, Denken* (1952)”²¹. La idea de Kafka que anticiparía planteos de Heidegger es la siguiente: “*Wohnen* no tiene una definición adecuada (...). El habitar no es algo que pueda ser pensado: cuanto más se intente reflexionar sobre el asunto del habitar, menos se podrá residir realmente”²².

19 Respecto a la figura del laberinto en el cuento de Kafka, afirma Wegman: “Kafka recurre a la imagen del laberinto para describir esta difuminación de los límites entre el yo y el mundo exterior, haciendo que el habitante de la madriguera hable de la angustiada confusión y consternación que siente en este entorno supuestamente familiar. El laberinto, que no distingue entre principio y fin, no tiene una lógica causal, sino que es una amalgama de los innumerables pasadizos de la madriguera y del laberíntico mundo interior de su habitante, presa de una serie interminable de observaciones y reflexiones sobre ellos” (T. Wegman, *The Human as Resident Animal: Kafka's "Der Bau" in the Context of His Later Notebooks and Letters*, en “*Monatshefte*”, n. 103 (3) 2011, p. 368).

20 Cf. *Ibid.* y R. Chacana, *La morada de Kafka*, en “*Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*”, n. 9 (31), 2014, pp. 3-9. Chacana afirma que la íntima conexión que Kafka plantea entre las y los protagonistas de sus cuentos, por una parte, y los lugares en que estas y estos habitan, por otra, puede conectarse con la noción ontológica de morada que Heidegger presenta en *Carta sobre el Humanismo*. Sin embargo, Chacana no profundiza en ello. En concreto, no muestra cuáles serían las relaciones y afinidades entre ambos enfoques – el de Kafka y el de Heidegger – que permitirían justificar tal conexión.

21 T. Wegman, *The Human as Resident Animal*, cit., p. 350 s.

22 *Ivi*, p. 351.

Frente al planteamiento de Wegman, cabe realizar la siguiente precisión: Heidegger denuncia la aproximación instrumental hacia el habitar, basada en la previsión y el cálculo. En tal sentido, considera que una reflexión acerca del habitar en cuanto finalidad del construir tergiversa la unidad íntima entre el habitar y la construcción del hogar. El habitar, por tanto, no puede ser pensado apropiadamente desde una reflexión calculadora. Ahora bien, esto no quiere decir que para Heidegger la cuestión del habitar y de la construcción del hogar sean ajenas a todo pensar. Muy por el contrario: el pensar meditativo, ese otro modo de pensar respecto al cálculo y la previsión instrumentales, es la manera que Heidegger propone para abordar y acoger la cuestión del habitar y del hogar. En la senda de dicho pensar, *Bauen, Wohnen* y *Denken* (construir, habitar y pensar) entran en convergencia.

La relación entre los enfoques de Kafka y de Heidegger requiere de un abordaje más complejo y atento a los matices que el que ofrece Wegman. Es preciso mencionar aquí la siguiente situación: por una parte, el relato kafkiano contrasta con la propuesta heideggeriana de un pensar meditativo que acoja al construir y al habitar. Por otra parte, sin embargo, el relato sobre las ansiedades y tensiones que aquejan al habitante y constructor de la madriguera puede ser considerado como una crítica al modo de habitar realizado en actitud instrumental y como una presentación radicalizada de sus paradojas. Sobre esto volveré en las conclusiones.

Teniendo en cuenta lo expuesto en esta sección, se podría decir que Kafka ofrece una visión retorcida e irritante del habitar. Pero también puede afirmarse que la atracción que genera su relato se debe a que nos sentimos de alguna manera identificados en él. En la historia de ese peculiar animal vemos, como en un espejo algo deformado, las ansiedades e inseguridades de nuestro diario vivir. En comparación con ese relato, los planteos de Husserl sobre el habitar racional del mundo común fundado en la empatía o las reflexiones de Heidegger acerca del habitar poético y del pensar meditativo parecen descripciones más bien ingenuas acerca del presente y sus posibilidades. En otras palabras, el texto kafkiano pone en cuestión a la fenomenología del habitar y la desafía en sus pretensiones descriptivas fundamentales.

¿Cómo puede responder la fenomenología a este desafío?

Desde el enfoque fenomenológico, se podría replicar del siguiente modo: el cuento de Kafka tiene en cuenta las características centrales del habitar humano, de hecho, parte de ellas, pero exagera ciertos rasgos y presenta una versión patológica, extrema. Así, por ejemplo, se plantea que habitar es construir el hogar, pero ya no desde un suelo compartido y hacia un proyecto común, sino como un ejercicio exclusivamente individual y

refractario a toda socialidad. Esto conduce a situaciones paradójicas: el/la protagonista es un individuo sin especie, sin comunidad. La tarea de construcción del hogar no es vivida como la ampliación creciente del ámbito de lo propio, sino más bien como el intento de asegurar defensivamente lo propio ante el temor a perderlo por la amenaza de lo extraño y desconocido. El hogar aparece entonces como un sitio de exclusión y auto-defensa: es el refugio, la guarida.

Continuando con la posible respuesta desde la fenomenología, cabe señalar que el relato tiene en consideración también otro aspecto fenomenológico del habitar, a saber: la finitud. La frase heideggeriana que describe el habitar como “estar en la tierra como mortal” (GA 7, 149/129) puede aplicarse al roedor que cava sus túneles esperando la intrusión de lo extraño. Sin embargo, el relato extrema un rasgo de esa experiencia de finitud y presenta una conducta patológica: la angustia ante la inminencia de la muerte da lugar a delirios paranoides que refuerzan el aislamiento de el/la protagonista. El/ella no logra experimentar lo otro en su diferencia y aceptarlo. En cambio, lo internaliza y sufre esa contradicción interiorizada e irresuelta. En este sentido, afirma Horn: “En el círculo de lo externo e interno, el enemigo externo es reemplazado por el interno, por la presión y la angustia, y se convierte en síntoma, en enfermedad y *thanatos*”²³.

4. *Conclusión*

El relato *Der Bau (La tana)* presenta evidentes contrastes con la concepción fenomenológica acerca del habitar. La identificación que nos genera con su sufrido protagonista plantea un desafío de credibilidad a las descripciones fenomenológicas. Comparados con el relato kafkiano, la defensa racionalista de la empatía por parte de Husserl y la propuesta de un habitar poético, ofrecida por Heidegger, parecen planteos ingenuos y desconectados con nuestro presente.

Sin embargo, el texto de Kafka está más cerca del enfoque fenomenológico de lo que parece a primera vista. El relato parte de características centrales destacadas por la fenomenología como, por ejemplo, la identificación del habitar con la construcción del hogar, entendida como una tarea inherente al vivir. Cabe mencionar también la caracterización kafkiana del habitar como la tensión entre la experiencia de lo propio y de lo extraño, donde lo extraño advenidero es, en última instancia lo más propio, esto es, la muerte.

23 A. Horn, *Language and paranoia*, cit., p. 74.

Pero si esto es así, ¿por qué la diferencia de enfoques entre Kafka y la fenomenología? Lo que ocurre es que Kafka, si bien tiene en cuenta las características mencionadas, opera una retorsión: exagera ciertos rasgos de la experiencia del hogar y genera con ello un efecto de paradoja. Lo que resulta especialmente atractivo del relato y genera identificación con nuestro presente son precisamente las paradojas del habitar. Cabe mencionar aquí, siguiendo a Neumann²⁴, que Kafka cultiva en sus escritos un tipo peculiar de paradoja que puede denominarse “paradoja de deslizamiento” y que consiste en una tensión que no llega a fijarse en una contradicción, sino que da lugar a renovadas inversiones y retorsiones, es decir, a deslizamientos de sentido. Türk localiza esta operación escritural en “La tana”, señalando que allí Kafka “narra el paradójico intento de eliminar la irritación mediante la autoirritación y de alcanzar un estado de seguridad estable”²⁵. Asimismo, Türk hace notar, respecto de el/la protagonista, que “la seguridad que su protección le otorga, debilita su resistencia y le hace menos vigilante”²⁶.

Podemos decir, pues, que la descripción kafkiana no inhabilita el enfoque fenomenológico, sino que ofrece una versión extrema – radicalizada hasta la paradoja – de ciertos rasgos y tendencias del habitar. El relato muestra una experiencia patológica, enfermiza, del habitar, donde las obsesiones, ansiedades y conductas paranoides fracturan la racionalidad práctica de un mundo compartido y obturan la posibilidad de aceptar vitalmente la propia finitud. Aspectos destacados por la fenomenología, tales como la relevancia del mundo, el rol de la finitud en la experiencia del hogar y la tergiversación del habitar en la actitud instrumental, no quedan anulados por el relato kafkiano. Por el contrario, Kafka nos confronta con estos aspectos de una manera radical mediante el recurso a la paradoja.

24 Cfr. G. Neumann, *Umkehrung und Ablenkung: Franz Kafkas 'Gleitendes Paradox'*, in “DVJS”, n. (4) 1968, pp. 702–744.

25 J. Türk, *Rituals of Dying, Burrows of Anxiety in Freud, Proust, and Kafka: Prolegomena to a Critical Immunology*, en “The Germanic Review: Literature, Culture, Theory”, n. 82 (2) 2010, pp. 151.

26 *Ivi*, p. 152.

LA TANA

Enrico Alleva

Abstract

Burrows, dens, recovery sites are briefly reviewed in Vertebrates, particularly Mammals. Ethologically, they host complex phenomena (early experience; imprinting; onset sensory-motor capabilities; steps of emotional and cognitive performances; etc.).

The area immediately surrounding the burrow is the critical scenario where offspring survival strategies are socially implemented.

The wider area around the burrow is marked/defended by conspecifics competing for trophic resources.

Keywords: Burrow, Early experiences, Animals, Territorialism, Mammalian Development

La tana come rifugio, come nido dove allevare i piccoli (nel caso più paradigmatico cuccioli di mammiferi). Ma anche altro, molto altro: la tana come punto focale di uno spazio territoriale che sia in grado di provvedere una sufficiente quantità e qualità di alimenti da poter nutrire generosamente una cucciolata. Questo è un principio che da biologo evoluzionista ed etologo ci tengo a sottolineare: la tana come luogo nascosto perché deve fornire protezione fisica e termica, riparo da un mondo che i neonati non hanno avuto ancora il modo, né l'estro, di assaporare con i loro sensi, alcuni dei quali ancora ottusi e tutti da rodare. Un insieme tiepido (ancora la capacità di termoregolare è immatura, vicariano i genitori) che guaisce, uggiola, sollecita latte e cure, tanto materne quanto paterne.

La tana insomma è semplicemente l'epicentro di una zona sufficientemente ricca di nutrienti, ma anche protetta da potenziali predatori (e dunque questo crea problemi nella selezione del sito, che spesso deve essere nascosto, a volte molto difficilmente accessibile); e non dobbiamo antropomorficamente immaginarci la tana come un luogo che celi alla vista di predatori sanguinari. Un luogo nascosto semplicemente al senso visivo, come negli umani. Nel caso di orsi, gatti e felini in genere, spesso il predatore

più terribile e specializzato è un maschio adulto (non il genitore genetico) della stessa specie, che vuole eliminare i cuccioli altrui dato che con l'interruzione dell'allattamento si produrranno rapide e potenti cascate di eventi neuro-ormonali che riporteranno rapidamente la femmina a essere fertile; in questo modo il maschio, una volta eliminati i geni in competizione coi propri, di un altro maschio della sua stessa specie, avrà agio di propagare trionfalmente i suoi. Una competizione all'interno della medesima specie (*intraspecifica*) solo apparente contraddizione alla teoria darwinista originale de *L'origine delle specie* (1859); tanto da costringere Charles Darwin stesso a dedicare qualche anno dopo un successivo volumetto "accessorio" per spiegarla sensatamente alla comunità scientifica dei suoi tempi ottocenteschi. Per gli etologi e gli evolucionisti in generale la tana, se scavata (e non naturale ricettacolo) necessita di un terreno facile da scavare o di un riparo sufficientemente capiente e soprattutto protettivo. Ricordiamo che, nei mammiferi soprattutto, la tana deve essere celata anche da un punto di vista olfattivo, ovverosia non deve far percepire gli odori non solo dei cuccioli o dei genitori che ospita, ma anche dei loro olezzanti escrementi. Odori che ne sveleranno la presenza a predatori dall'olfatto spesso sopraffino. Per questo, in alcune specie, i genitori si affannano a rimuovere escrementi e resti di cibo e a ripulire regolarmente la tana. In altre specie, per esempio nei mammiferi carnivori mustelidi, la strategia è invece quella di cambiare regolarmente di tana spostando la nidiata, in modo tale che il ricovero non raggiunga mai un livello di profumo/odore tale da poter attirare qualche gassosa piuma olezzante e succulenta portata dal vento verso qualsivoglia predatore che passi a tiro di narice. Una volta scavata, una tana rimane patrimonio di tanti successivi abitanti della stessa specie, ma può anche essere abitata, una volta abbandonata, da altre specie. Ai nostri climi laziali non è difficile trovare delle tane di istrice, magari in condominio con quelle di tasso, quando non più o meno permanentemente occupate da volpi.

Nella mia oramai lunga esperienza di naturalista, per ben tre volte mi è capitato di trovare tane sotterranee di volpe co-abitate durante il giorno da rapaci notturni, gli allocchi: che appena cala l'imbrunire escono con un guizzo parabolico rapidissimo da sottoterra per andarsi a posare saettanti sul ramo di un albero. Mi viene in mente un aneddoto personale. Nei pressi di Roma, lungo la via Aurelia, avevo individuato un mio percorso naturalistico che raggiungevo con il mio mezzo di trasporto di allora, una vespetta di 50cc di cilindrata. Avevo 17 anni. Il mio gioco era sedermi in un campo, di fronte alla poco visibile tana di volpe che si scorgeva a malapena in fondo a una scarpata, andandomi a sedere esattamente davanti al ramo sul quale sapevo che l'allocco, quando usciva come un silenziosissimo proiettile

dalla tana, si sarebbe posato. L'attesa era confortante, anche perché dalla non lontana via Aurelia, meno trafficata allora, i suoni giungevano indistinguibili. A un certo punto i grilli cominciarono a cantare (ora 1); passato un certo tempo vedevo uscire il primo pipistrello (ora 2), seguito da altri della sua e altrui specie di chiroteri. Trascorsa ancora una quindicina/ventina di minuti, rapido come una schioppettata, con quel suo volo prima parabolico e poi elegantemente ondulato, l'alocco usciva con grande balzo dalla tana e dopo circa 150 metri si veniva a posare sul suo consueto rametto (noi etologi tecnici chiamiamo questi posatori abituali *roosting site*).

Il gioco è andato avanti a lungo e consisteva nell'avvicinar la mia testa sempre più vicina a questo basso ramo dove l'animale atterrava. Piano piano ci siamo vicendevolmente avvicinati, credo di essere arrivato a una trentina di cm al massimo. Lui atterrava quasi accanto al mio viso, mi scrutava con sguardo sonnacchioso, si guardava pigramente attorno e poi con tutta calma volava via, a caccia di piccoli roditori e grossi insetti, come sua natura imponeva. Questa, la mia tana di volpe occupata dall'alocco, mi è rimasta più impressa nel mio cuore etologico.

Ma la tana è anche molto, molto di più. È il luogo dove genitori e figli strutturano la loro unità familiare, dove avvengono inevitabili ma necessarissimi *imprinting* olfattivi, dove piccoli che assaporano il mondo prima attraverso il naso e mediante una delicata particolare sofisticatissima sensazione termotattile, per poi cominciare a schiudere la rima palpebrale, a sollevare in non poche ore le palpebre finché l'occhio non è completamente aperto. Quando la circonferenza oculare si distende rotonda nel buio della tana. Ma, soprattutto in alcune specie, le capacità visive matureranno dopo un certo numero di ore, al massimo un paio di giorni. E la semi-oscurità protettiva della tana sarà violata da curiose e improvvisi sensazioni mai prima provate. Questa meravigliosa acquisizione del proprio Sé biologico, del riconoscimento rapido e progressivo della propria specie attraverso il contatto con genitori e fratelli (in alcune specie, nel reticolo sotterraneo del sistema-tane abbondano zie, zii, cugini e parenti assortiti) nell'ambiente umido, reso ancor più umido dallo scambio del latte materno, è lì dentro, dove si creeranno quelle esperienze precoci (*early experiences*) che saranno la base dell'intera traiettoria comportamentale dei piccoli, che in quella tana sono stati partoriti. Lì allora vengono tracciate linee di base sensoriale, emotiva e cognitiva sulle quali si accumuleranno nel tempo esperienze biologiche individuali che proprio da esse prendono slancio nel confronto continuo con gli accadimenti più o meno traumatici della vita vissuta.

Ci sono poi gli animali che vivono in colonie. Sono tanti. Spesso, anche in questo caso la tana non perde mai fino in fondo, anzi, mantiene

molto vigorosamente, la funzione e sensazione di unità familiare, pur in composti, gruppi sociali a nidificazione coloniale; esistono per esempio degli esempi africani di sorveglianza collettiva della zona attorno all'accesso alle tane sotterranee: ma soprattutto queste tane così ravvicinate, se non addirittura in comune, sono importanti per i primi contatti sociali dei piccoli, una volta che abbiano aperto gli occhi e iniziato ad avere una loro capacità motoria tale da permettere loro di muoversi sempre più agilmente all'interno della tana, per poi cominciare a esplorarne con circospetta curiosità i dintorni: ma ben mantenendo sempre nel sottofondo della mente la direzione della tana, rifugio verso il quale orientare anche con forzosa immediatezza i propri spostamenti di ritorno – quando non di fuga precipitosa.

A partire dall'orifizio spesso mimetizzato della tana, o da qualche suo imbocco, magari molteplice, il corpo e la mente del cucciolo cominceranno a spennellare una conoscenza attiva del mondo extra-tana, come una serie di cerchi concentrici il cui fulcro geometrico rimarrà l'entrata (o le entrate). È su questa soglia, su questo limite conoscitivo ma anche e soprattutto emozionale, che un soggetto vergine alla conoscenza del mondo assaporerà un crescente numero di novità che però con la ripetizione perderanno la loro intrinseca essenza di novità (*novelty*), per poi essere utilmente degradati a stimoli consueti, abituali e perciò sempre meno attraenti. Il fenomeno è noto come "abituazione" (*habituation*) ed è ovviamente evento animale molto generalizzato; ma che nel caso dei cuccioli che esplorano l'ecosistema circostante, la tana prende una tonalità del tutto particolare. Per esempio, quello del progressivo svezzamento dalla lattazione è un fenomeno orribilmente ridotto nella narrazione para-scientifica a puro scambio nutrizionale, quando invece si tratta di una fenomenologia complessa, con aspetti psicoaffettivi importanti (permanenza del legame affettivo con la madre e di protezione sociale da parte degli adulti in genere).

Componenti di legame empatico (*bonding*) fondamentali, che molto utilmente dall'etologia sono penetrate nella psicanalisi e viceversa, con un molto fruttuoso andirivieni che tuttora prosegue molto promettente in questi anni, fenomeni dicevamo come attaccamento (*attachment*) e perdita (*loss*) fanno parte di quel bilanciamento tra offerta e richiesta di nutrimento che gradualmente si sposta verso una apparente autonomia del piccolo. Ed è l'area circostante la tana il naturale palcoscenico di questo progressivo affiancamento esistenziale, di questa magistrale "crescita" di un Io animale che proprio si afferma coagulando crescente sicurezza personale. In realtà, in molte specie vertebrate, la richiesta di cibo si tramuta progressivamente in un attaccamento non di rado petulante del piccolo

che insegue affannosamente, e qualche volta rumorosamente, la madre (o altri adulti), ma in realtà è un legame che permette al piccolo appena uscito dalla tana di accompagnarsi da vicino a genitori e parenti. Attraverso le loro reazioni, per esempio la paura per un certo odore di predatore o per certe minacciose forme volanti nel cielo o per il saettante infido movimento dell'erba solcata da un serpente, comprenderà i rischi senza nemmeno il pericolo di correrli davvero.

La lettura empatica delle paure degli adulti, per la quale provano esasperata attenzione i cuccioli che si avventurano inesperti sul limitare della tana, fa parte di quel corredo ineludibile di strategie per sopravvivere appena si è fuori dalla protezione fisica "tanesca". E magari per tutta la vita successiva. Nella maggior parte delle specie, i cuccioli escono molto progressivamente dalla tana. Spesso essi trascorrono un lungo periodo al suo interno, per poi avventurarsi in esplorazioni (solitarie o accompagnate da adulti) per periodi progressivamente sempre più lunghi. Assaporando il gusto pericoloso dell'autonomia.

1. La tana come capitale di un'area familiare: il territorio e la necessità di salvaguardarlo

Se la decisione di dove scavare (o scegliere una tana già pronta), come dicevamo, è legata alle risorse trofiche della zona dell'area circostante, che devono essere sufficienti ad allevare una cucciolata, alla possibilità di scavarla in un substrato sufficientemente morbido (e qui le diversissime zampe e unghie delle tante specie ovviamente avranno un loro livello specie-specifico di durezza aggredibile del substrato), dalla pressione predatoria in quelle località, per ricordare solo alcuni dei principali fattori di base. Ma il problema filosofico, e anche profondamente bio-evolutivo, si rivela quando andiamo a tentare una definizione di "zona circostante la tana". Se la tana deve essere dinamicamente provvista di quest'area esistenziale per la sopravvivenza degli adulti e dei cuccioli, evidentemente altri individui della stessa specie – dunque certamente competitori accaniti per le medesime risorse trofiche e altre – ne devono essere tenuti lontani.

Questo fenomeno, ben noto come *territorialismo* impone di lasciare segni manifesti della presenza di un "gruppo residente abituale" in quella zona, il che nei mammiferi significa marcare olfattivamente le varie strade di accesso che puntano verso la tana; un segnale olfattivo che funge da barriera (la parola confine è troppo truce antropomorfa per essere usata) e che avvisi un conspecifico che la zona è già occupata e dunque "di-

fendibile” e attivamente difesa. È straordinaria la varietà di segnali olfattivi che, per limitarci ai mammiferi, classe di vertebrati tradizionalmente provvisti di una tana-difesa. Questi segnali di barriera olfattiva trovano modi diversissimi di essere messi in opera. Oltre a spruzzi di urina che proprio nella stagione degli accoppiamenti e dell’allevamento dei cuccioli in tana assume un odore particolarmente acre e distintivo, fino alla presenza di ghiandole che producono sostanze sebaceo-oleose che vengono spalmate su rocce, bastoni, arbusti, rametti e quant’altro in modo tale da segnalare che il territorio è già stato precedentemente occupato. Queste ghiandole possono essere contenute nella zona “lacrimale”, nelle zone ano-genitali, qualche volta dietro la mandibola o all’inguine oltre che in varie altre parti del corpo che fungono da stick di riserva: ovvero di sintesi o di accumulo in quanto, come tutti i profumi, devono essere regolarmente risomministrati dato che perdono nel tempo la fragranza originaria. Non mi dilungo su come l’evoluzione darwiniana abbia “fantasiosamente” prodotto questi odori da emanare e spalmare, sostanze particolarmente resistenti soprattutto alla pioggia ma anche ad altri agenti atmosferici, in modo che il segnale di barriera permanga il più a lungo possibile. Diciamo che attorno alla tana, anche a qualche decina di metri di distanza o più, si avvolge e conchiude un anello olfattivo all’interno del quale si svolgono vicende animali a loro modo rinchiuso in un recinto di vincolo genetico, olezzante ricettacolo di vita in comune che scrivono sussurrando una loro pittoresca, separata storia di famiglia (o di comunità).

Tutto quanto detto sopra per spiegare che la tana riduzionisticamente e architettonicamente o ingegneristicamente considerata ha certamente un ruolo protettivo, mimetico, meccanico, anche termo-regolatorio. Ma che anche, o forse soprattutto, è un luogo dove un cervello o mente infantile, con il loro bravo corredo di capacità sensoriali, emotive, cognitive, sociali e popolazionali, viene progressivamente maturando. Dunque, il luogo buio e secluso è una base esistenziale fondamentale per tutta quella che sarà la reattività biografica degli individui che l’hanno abitata. Solo per limitarci all’*imprinting*, la preparazione evolutiva (*preparedness*) della mente del piccolo impone un modello specie-specifico, ovvero il comprendere a quale specie si appartenga proprio principalmente attraverso l’esposizione ai genitori, ma anche col corredo delle prime esperienze sociali con fratelli e sorelle. Questo *imprinting* avrà un effetto di lunga durata perché l’animale, una volta adolescente e poi adulto, produrrà ormoni che promuoveranno il desiderio di accoppiarsi e stabilire un legame più o meno permanente con un individuo del sesso opposto: ebbene anche allora, il metro sul quale effettuare le varie selezioni del partner e infine la scelta finale (almeno

per quell'anno), risiede proprio in quei contatti precoci avuti all'interno della tana, che fungono da riferimento conoscitivo di base. Insomma, ci si accoppierà con un essere che da vicino ricordi chi ha condiviso fin dalla propria nascita l'oscurità felice del comune ricovero primigenio.

2. *Altre tane*

Fin qui ci siamo addentrati, ma soprattutto concentrati, sulle più classiche delle tane: quelle dei mammiferi. Ma anche i nidi degli uccelli mantengono essenzialmente le stesse caratteristiche di quelle dei mammiferi. Nel caso di nidi aerei, la differenza principale consiste nella necessità di edificare il nido grazie al trasporto di bastoni e bastoncini di varie dimensioni, dai grandi costituenti arborei dei nidi di avvoltoi, aquile, aironi e tante altre specie di uccelli di grandi dimensioni, ai finissimi fili di erba secca e morbide pagliuzze delle specie ornitiche di piccole dimensioni. Forse ancor più che nei mammiferi, questi nidi esposti alle intemperie sono foderati all'interno con materiale morbido e accogliente: soprattutto che funga da isolante termico e che si asciughi rapidamente dopo una pioggia anche torrenziale. Le varie specie dimostrano capacità straordinarie, tanto nello stile di confezionamento del rivestimento interno del nido, quanto nella scelta dei materiali più adatti. Un'operazione che richiede investimento energetico e dispendio metabolico notevole agli adulti in fase riproduttiva.

I materiali per il rivestimento interno variano da piccole piume, anche di altre specie ornitiche raccolte al suolo o al volo nel vento, a morbidi muschi di varia natura e tessitura, da brandelli appiccicosi e collosi di tela di ragno; fino a strutturare un substrato morbido, accogliente, a prova degli agenti atmosferici esterni tipici di quella latitudine, altitudine e caratteristiche geografiche e atmosferiche locali. Alcuni studi hanno addirittura rivelato che qualche specie di uccelli (Paridi, ma anche altri) utilizzerebbero erbe aromatiche tali da repellere i naturali parassiti che normalmente infestano i pulcini fin dalla nascita: in altre parole, fungerebbero da sistemi antipulci e antipidocchi, salvaguardando le energie e il metabolismo dei piccoli nidacei in crescita.

Ai nostri climi, i nidi di pendolini e scriccioli consistono in pendule o fisse "palle di muschio", finemente rivestite al loro interno di materiali dei più vari e dei più raffinati, prodotti di una scelta attenta e "meditata". In particolare, nel caso dei maschi di scricciolo, essi costruirebbero una serie di "palle", nascoste nel fogliame rampicante o in qualche cavità di roccia o fessura di muro, provvisti di un buco circolare di entrata centrale: questi

nidi “multipli”, edificati da un singolo soggetto maschile, fungerebbero da elementi architettonici “attraenti” per le femmine della loro specie. Offrendo così potenziali ripari di varie fogge e forme leggermente differenziate, cosicché alla fine sia la femmina a scegliere il nido, e perciò il maschio, di suo definitivo gradimento. Quello col quale accoppiarsi e allevare i comuni nidiacei. Per noi etologi, e ancor più per noi specialisti neuroetologi evolutivisti, la costruzione del nido non si limita a un mero atto ingegneristico, architettonico, secondo alcuni appassionati di spunti filosofici, financo estetico. Infatti, per la femmina osservare un maschio che le saltella attorno corteggiandola con un bastoncino (futura parte di nido) ben saldo nel becco è un preciso segnale che scatena nel cervello e nel restante corpo femminile una complessa serie di reazioni metaboliche. Essere infatti esposta alla vista di un maschio che la corteggia ostentando del materiale da nido nel becco, è un segnale (*releaser*) tale da fa scatenare una serie di rilasci, e accumuli, di agenti ormonali, peptidici, neurotrofici, ecc.

È questa complessa cascata sequenziale e coordinata di segnalazioni neuroendocrine che metterà in azione alcuni complicati processi metabolici all’interno del corpo della femmina, quelli che faranno “confezionare” al proprio interno un uovo, con tanto di guscio; prodromi anche di successivi profondi cambiamenti comportamentali come il restare per giorni o settimane bloccati immobili per ore a covare le uova, più avanti a nutrire affannosamente i piccoli, ecc. Nel gergo tecnico etologico, viene descritto come “comportamento ritualizzato” questo aggirarsi vistosamente e voluttuosamente del maschio che trasporta materiale da nido sotto gli occhi attenti e perspicaci della femmina. Si tratta dunque di un misto tra un atto “scopistico” (*goal-directed*), ovvero la realizzazione materiale della struttura nido, frammisto a una esibizione etologica che rappresenta un atteso segnale intraspecifico di sincronizzazione comportamentale, neurale ma anche e forse soprattutto endocrina.

Generalmente i nidi ornitici hanno una forma a coppa, pur con eccezioni, come già accennato per i nidi sferici o ovali. Un nido ben strutturato e di notevoli dimensioni, a suo modo peculiare, quasi una tana protetta, è quello della comune gazza. Esso consta di due semisfere sovrapposte con una entrata circolare lungo l’equatore della sfera risultante. È un nido robusto, protetto, blindato. Se cerchiamo una spiegazione funzionale per questa caratteristica e peculiare struttura sferica, innanzitutto dobbiamo osservare che si tratta di nidi collocati a un’altezza di qualche metro da terra, piuttosto bassi rispetto alla media degli altri corvidi, il che di per sé già spiegherebbe la necessità di una maggiore protezione fisica. Inoltre, i nidiacei dal caratteristico piumaggio bianco-nero lucido sarebbero facilmente scor-

gibili anche da lontano dai predatori, se fossero adagiati nel classico nido a coppa “a cielo aperto”. Infine, il gruppo tassonomico cui appartiene la gazza si è specializzato nel predare uova e nidiacei di altre specie di uccello; di conseguenza ha la necessità nutrizionale di far coincidere il periodo di massima necessità di cibo per i piccoli nidiacei di gazza (quando stanno preparandosi a lasciare il nido, oramai maturi per l’involo, coincidente con il peso corporeo massimo del nidiaceo) con quello della massima disponibilità di uova e neonati appena schiusi delle altre specie ornitiche. Questo “costringe” le gazze a nidificare in anticipo rispetto alla grande quantità delle altre specie di uccelli, e dunque i loro nidi sono edificati e abitati già alla fine dell’inverno, quando gli alberi sono spogli perché iniziano proprio allora a spuntare le foglie. Il loro nido è dunque facilmente scorgibile, su un albero ancora spoglio del fogliame. Un nido sferico ben protetto risulta quindi maggiormente camuffato, oltre che di ben più difficile accesso da parte di malintenzionati predatori.

Questa digressione sul nido aperto della gazza è utile a riflettere su un principio bioevolutivo darwiniano, di base. Ovvero che forme, dimensioni, collocamento sterico e altre caratteristiche specie-specifiche del ricovero per uova e nidiacei (o per cuccioli mammiferi) appunto dipendono dal contesto ecologico all’interno del quale una determinata specie si è affermata nel tempo. In altre parole, la grande varietà di tane, nidi e ricoveri dipende essenzialmente dalla *nicchia ecologica* attraversata da una specie nel corso della propria evoluzione (processo di *speciazione*).

Non poche specie di uccelli, infine, nidificano a terra. I sotterfugi che l’evoluzione darwiniana ha messo in atto per salvaguardarne la sicurezza sono molteplici. Vanno da colorazioni mimetiche di uova e pulcini, al comportamento di “falsa ala rotta” che il genitore in cova mette in atto per distrarre potenziali predatori in pericoloso avvicinamento. Con una reazione che ha dell’artistico e soprattutto del teatrale, mi è capitato più di una volta nelle mie escursioni naturalistiche di trovarmi improvvisamente di fronte a un succiacapre che svolazzava simulando goffi brevi saltelli e rendendo ben visibile una (falsa) ala rotta: in maniera tale da dirottare la mia attenzione, o quella di un altro potenziale predatore, allontanandolo di qualche decina di metri dal nido costruito sul terreno. Un inganno straordinariamente efficace, perpetuato con un’abilità che ha dello stupefacente.

È una difesa estrema, e da lungo tempo gli etologi si chiedono quanto ci sia, probabilmente molto, di reazione automatica o semi-automatica, innescata dalla paura indotta, mentre si cova, dall’appropinquarsi di un predatore, o quanto (probabilmente molto poco se non nulla) si verifichi invece di una sorta di atto “intenzionale” che promuova la salvezza della

prole, realizzata con tanta rutilante maestria di volo simulato. Esiste infatti un settore (minoritario) dell'etologia contemporanea (detto *intenzionalismo*), il cui primigenio propugnatore è stato l'etologo e mammologo Marc Bekoff, che con qualche violazione del principio del "Rasoio di Occam" prevede atti intenzionali animali, pur di difficile dimostrazione sperimentale.

Ovviamente, rapaci notturni – come gufi e civette, colombi, rondoni e altre centinaia di specie di uccelli – sfruttano cavità naturali quali tane-nidi. Ma alcune caratteristiche di fondo legate alla costruzione del nido, di cui abbiamo parlato prima relativamente al comportamento ritualizzato di trasporto del materiale, permangono. Anche nel comune colombo di città, l'atto del maschio di corteggiare la femmina tenendo stretto nel becco un ago di pino o un pezzo di penna sfrangiata innesca quei meccanismi neuro-endocrini necessari alla sincronizzazione riproduttiva. Il nido del colombo ha un arredamento interno minimale, quasi misero. Il comune rondone, invece, impasta la propria saliva collosa con qualche materiale catturato al volo per creare una sorta di rozzo muretto che trattenga le uova dallo scivolare via. I nidi di rondini e balestrucci hanno la loro consistenza architettonica e uno dei limiti alla presenza zoogeografica di queste specie insettivore sembrerebbe legata alla disponibilità di quel tipo di substrato (per esempio, sabbia a grana fine) che permetta l'impasto salivare con il quale sarà plasmato un nido più o meno racchiuso.

I rettili necessitano di nidi davvero particolari, dato che trattandosi di esseri omeotermi, ovvero incapaci di produrre calore corporeo, devono sfruttare il calore ambientale per far "covare" le loro uova, ora oblunghe, ora sferiche. Sono provvisti di sensori raffinati, tali da percepire, calcolare, stimare, i punti, magari sotto una tegola (gechi) o sotto un sasso (lucertole, ramarri, serpenti, ecc.) dove poi il calore dell'emissione solare, anche riverberata dalla pietra, promuoverà autonomamente lo sviluppo dell'embrione all'interno dell'uovo. Qualche serpente sfrutta invece il calore prodotto dalla putrefazione, fermentazione che produce calore esogeno, e perciò "inietterà" le proprie uova o in prossimità di letame in via di "maturazione" o infilandole direttamente in quelle zone dove naturalmente fuoriescano dal terreno o dalle rocce sbuffi di aria calda. Alcuni di queste zone geologicamente emittenti calore naturale rappresentano delle vere Mecche per gli erpetologi interessati a censire o osservare specie anche rare di serpenti. Vere *nursery* geologicamente riscaldate che concentrano fessure e pertugi.

Anche i pesci costruiscono nidi, sia pure generalmente di architettura e fattura meno complessa di mammiferi o uccelli. Da qualche "vaschetta" scavata sul fondo ghiaioso o sabbioso di un corso d'acqua, dove la femmi-

na deporrà le uova e il maschio immediatamente le irrorerà con una nuvola vibrante di spermatozoi opalescenti, a nidi “a nassa” come quelli degli spinarelli o a quelli, ben noti agli acquariofili dilettanti, di varie specie di pesci Ciclidi; o al nido galleggiante composto di bolle d’aria tenute insieme da una saliva collosa, caratteristici dei Pesci combattenti del Siam.

Questo mio breve saggio si è quasi del tutto involontariamente dipanato partendo dalla complessità funzionale e relative regolazioni neuro-etologiche dei mammiferi, dove gli aspetti di protezione psicologica strutturante ben si fondano nel costruito di un ricovero che accolga e protegga; per poi proseguire con le non di rado altamente estetiche ed elaborate realizzazioni dei nidi di uccello e per terminare con gli anfratti scelti con cura e sfruttati in modi diversificati da rettili di forme, dimensioni e abitudini molto variegati.

In conclusione, come non ricordare che tante specie, anche invertebrate, di animali sfruttano, costruiscono, abitano ricoveri essenziali alla loro sopravvivenza. Dall’umile ragno al grillo canterino, che scava una tana di morte suicidaria dove trillando attirerà una femmina cannibale che una volta divoratolo chiuderà nella sua tana-tomba protettiva le uova del maschio appena fecondate a protezione dei piccoli grillini in fieri. Straordinarie restano le varietà costruttive delle vespe, che assumono forme che approssimano quando non superano l’estro artistico della specie umana. Formicai e alveari sono altre punte di attività di costruzione coordinata e continuativa (specie *eusociali* di insetti) tali da stimolarci sottili ma profonde riflessioni sulle capacità animali di produrre ricoveri adatti e straordinariamente protettivi grazie all’attività collettiva di insiemi viventi legati da stretti vincoli genetici.

La specie umana da millenni edifica strade e piramidi, templi e cinte murarie. Il nostro strapotere di *Homo sapiens sapiens* è manifesto. È indubitabile, è forse crescente, probabilmente molesto al resto del Pianeta che ci ospita. Ci piace chiudere però il testo ricordando che il sommesso lavoro dei castori costruttori di dighe, che allagano e così proteggono l’entrata delle loro tane, ma anche l’insieme numeroso, ravvicinato ed esteso delle turrice colonie di termiti africane, hanno anch’essi avuto il potente effetto di cambiare biotopi ed ecosistemi, quando non plasmando nel tempo e con notevole potenza, paesaggi non-umani e relative orografie. Anche i ricoveri animali, insomma, hanno e da ben prima di noi, dato forma e sostanza al nostro mondo così materialisticamente terrestre.

ABITARE L'ESTIMITÀ

La casa, la tana, la zona

Alessandro Calefati e Felice Cimatti*

Abstract

The present paper analyzes three different models of organization of the living space – home, burrow and zone – through the two interconnected operation of inclusion/exclusion on one side, and the relationship between human and non-human on the other side. The main thesis of the paper is that each of these models is co-present with respect to the others, despite the fact that one or the other emerges from time to time, through thresholds of in-differentiation.

Keywords: Home, Burrow, Zone, Animality, Extimacy

1. *La casa*

八雲立つ出雲八重垣妻ごみに八重垣作るその八重垣を
(*Yakumo tatsu / Izumo yaegaki / tsumagomi ni / yaegaki*
tsukuru / sono yaegaki o)
L'ottuplice recinto di Izumo / ove s'alzano otto nubi; erigo
l'ottuplice recinto / per ivi ritirarmi con la mia sposa. Oh
quell'ottuplice recinto!
(*Kanajo, Ki no Tsurayuki*)

Si potrebbe ritenere significativo che il primo *waka*¹ della tradizione poetica giapponese sia la celebrazione, per mezzo della parola efficace,

* Il saggio è stato progettato in modo comune, tuttavia i paragrafi 1 e 3 (*La casa* e *La zona*) sono scritti da Alessandro Calefati, mentre il paragrafo 2 (*La tana*) è scritto da Felice Cimatti.

1 Compare come primo in diverse versioni, sia nel *Kojiki* [古事記、*Resoconti di questioni antiche*], sia nel *Nihon Shoki* [日本書紀、*Cronache del Giappone*], per essere poi ripreso anche nella prefazione in lingua giapponese [仮名序、*Kanajo*] del *Kokin Waka Shū* [古今和歌集、*Raccolta di poesie giapponesi antiche e mo-*

della costruzione della propria dimora a Izumo ad opera del dio Susanō no Mikoto². Un “ottuplice recinto” che permette a Susanō di consacrarsi al suo interno con la propria sposa, la principessa Kushinada. In un’altra versione del testo rispetto a quella riportata in esergo al paragrafo, presente nel *Kojiki*, il compilatore fa dire a Susanō che le pareti che egli erigerà per la propria dimora saranno “molte” e, soprattutto, “salde”, per contrastare la quantità altrettanto considerevole di nubi minacciose innalzate dalla terra di Izumo per opporsi alla sua opera di costruzione divina³. Orientarsi alla lettura dei caratteri di una simile operazione di edificazione della dimora – in un senso generale – permetterà di indicare, pur se in maniera provvisoria, alcuni elementi attorno ai quali lemmi come “casa” o “dimora” andranno a strutturarsi.

Ad avere a che fare con la casa, come dispositivo metafisico, sembra che ci si trovi di fronte a una doppia opposizione: da un lato si hanno la stabilità e la durezza del gesto istituyente delle pareti domestiche, contro la minacciosa mutevolezza ed evanescenza delle nubi all’orizzonte, nonché il collimare della terra e dell’atmosfera; dall’altro va definendosi una soglia stabile in grado di discriminare tra un interno e un esterno, dimensioni spaziali ritagliate proprio nel porsi di un simile dispositivo e non esistenti prima di questo stesso gesto. In realtà non può esistere un esterno senza un preliminare gesto che istituisce un interno. Così, il valore del *prima*, in cui tutto era in tutto senza differenziazioni, viene cancellato nel momento in cui vengono innalzate le pareti domestiche, realizzando lo spazio interno della casa. Prima non aveva senso chiedersi alcunché a proposito di uno spazio interno e proprietario – non c’era infatti un’intimità da possedere. Ora le pareti divengono superfici che

derne] scritta da Ki no Tsurayuki). Il termine *waka* [和歌] richiama, per contrasto rispetto alla poesia in lingua cinese [詩、*shi*], la poesia scritta in lingua giapponese. In particolare, quello posto in esergo è un *tanka* [短歌、poesia breve], in quanto composto da una struttura di 5-7-5-7-7 more [音、*on*]. Cfr. E. Miner, H. Odagiri, R. E. Morrell (a cura di), *The Princeton Companion to Classical Japanese Literature*, Princeton University Press, Princeton 1985.

2 Cfr. P. Zanotti, *Introduzione alla storia della poesia giapponese. Dalle origini all’Ottocento*, Marsilio, Venezia 2012. Per le differenti versioni del componimento in lingue occidentali, tra le quali quella qui citata, cfr. Ki no Tsurayuki, *Prefazione Giapponese (Kanajo)*, in I. Sagiya (a cura di), *Kokin Waka Shū. Raccolta di poesie giapponesi antiche e moderne*, Ariete, Milano 2000, pp. 38-62, p. 41; P. Villani (a cura di), *Kojiki. Un racconto di antichi eventi*, Marsilio, Venezia 2006, p. 51; Yasumaro no Ō, *The Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697. Volume I*, W.G. Aston (traduzione di), The Japan Society, London 1896, p. 53-54.

3 Cfr. *Kojiki*, cit., p. 51.

permettono di riconoscere un simile spazio come una cosa nel mondo per mezzo della sua istituzione, benché la loro qualità essenziale sia proprio quella di restare inavvertite per chi si trova al loro interno: la casa è un luogo chiuso nel senso che istituisce lo spazio interiore, ossia non esteriore; eppure questa sua chiusura si presenta, per l'animale-umano nel suo quotidiano agire e comportarsi, come la forma naturale dell'abitare – almeno per l'umano non più nomade, che in effetti ha un rapporto diverso con lo spazio esterno⁴. Nel disporsi a questa chiusura inapparente, si potrebbe avvertire un comportamento della casa analogo a quello del linguaggio quotidiano, conferendo un senso inedito alla nota espressione heideggeriana per la quale “il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo”⁵ e alla relativa impressione di custodia che questa formula sembrerebbe manifestare. Tuttavia, è possibile osservare nella figura della casa presentata nel mito di Susanō l'indizio di un fuori che ha i tratti del cielo, nell'istante in cui esso è collocato, per mezzo dell'esclusione, ai confini del domestico. In un'epoca come quella contemporanea, infatti, dove i confini nazionali sono naturalizzati nel momento stesso del loro tracciamento sulla mappa, anche in luoghi – come il mare o il cielo – non certo adatti al porsi di pareti divisorie stabili, si fa largo uso di esempi derivanti dall'attività degli uccelli migratori per superare il senso di chiusura di tali confini. Gli uccelli migratori, infatti, non conoscendo patria e non essendo edotti circa l'esistenza della cartografia, hanno la tendenza a scavalcare le frontiere nazionali senza porsi particolari questioni di diritto e di cittadinanza, e senza che il diritto, per converso, ponga loro domanda alcuna. Si dice allora che, così come l'uccello migratore, anche l'animale-umano dovrà sconfessare l'esistenza di simili confini, dimenticando però che essi, pur essendo tracciamenti arbitrari di linee nello spazio fisico, in grado di individuare un territorio sulla mappa, sono allo stesso tempo catture del comportamento umano all'interno di prassi abitudinarie, e che queste si innestano come seconde nature nella carne viva⁶. Lo si affermava poco sopra, ma sarà forse necessario chiarire

4 Cfr. R. Dyson-Hudson, N. Dyson-Hudson, *Nomadic pastoralism*, in “Annual review of anthropology”, n. 9, 1980, pp. 15-61; O. Brednikova, O. Tkach, *What Home Means to the Nomad*, in “Laboratorium: Russian Review of Social Research”, n. 2, 2010, pp. 72-95.

5 M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 267-315, p. 267.

6 Da questo punto di vista è interessante quanto scrive Sferrazza Papa: “questo è il registro simbolico sul quale i muri, che rappresentano l'elemento materiale e tattico di un più ampio ordine di discorso, si fondano: evitando che una società entri in contatto con i suoi nemici, con chi vuole distruggerla, invaderla, penetrar-

re le conseguenze dell'istituzione del domestico: quei confini posti una volta, cancellando il proprio *prima* – il tutto al di qua del differenziato e dell'indifferenziato in senso ontologico –, divenendo primi in senso logico, cancellano contemporaneamente il gesto del proprio tracciamento, dando luogo a una seconda natura per via della quale diviene impensabile la loro soppressione *ex abrupto*.

Essere innanzi alla casa, come innanzi al linguaggio continuando ad affermare un omomorfismo di struttura tra i due, significherà così tentare di comprendere come riferirsi al fuori pur trovando “naturale” abitare una simile interiorità. La casa e il linguaggio, infatti, sono simili in questo: proprio come la casa stabilisce dei confini tra l'interno e l'esterno, così come tra il proprio e ciò che non è proprio, in linea di principio a sua volta appropriabile; il linguaggio istituisce una frammentazione nel *continuum* tra gli esseri per mezzo dei nomi, distinguendo tra soggetti e oggetti, dando luogo a una quantità indefinita di individui orfani di uno spazio comune in cui vivere delle reciproche metamorfosi. È allora proprio nel senso di familiarità che l'abitare uno spazio domestico conferisce che l'analogia tra casa e linguaggio trova forse il proprio senso. Fare una fenomenologia della casa, infatti, significherà, tra le molte cose, ricordare come la famiglia, pur essendo il luogo dell'abitare per eccellenza – “dove c'è famiglia c'è casa”, recitava un noto *slogan* televisivo –, si presenti spesso *anche* come un agente irritativo, sito dell'insofferenza di un corpo che vibra con ogni altro corpo, catturato suo malgrado da prassi sociali specifiche. Lo sperimentare una tale irrequietezza di fronte allo stare, semplicemente, nello spazio proprietario, individualizzato, della dimora o del linguaggio, non deve essere confuso con un'incapacità di distensione o con quella noia che “non solo allontaniamo quotidianamente, ma che anche [...] non lasciamo che [disponga] di noi in quanto [stato] d'animo”⁷. Riuscire nell'impresa di annoiarsi, insomma, chiusi nelle pareti del domestico è un lusso che non ci si concede. Si tratta, piuttosto, di quella strana condizione consegnata all'animale-umano – unico animale

la per farla a pezzi dal di dentro, essi incarnano la logica salvifica che la teologia affida al cielo: separare una volta per tutte gli uomini dai loro pericoli. Una società murata, ormai lo sappiamo, pretende di essere il paradiso in terra. E per questo pretende di tracciare una separazione ontologica, teologica e politica fra chi sta *dentro* – civili, beati, cittadini – e chi deve rimanere *fuori* – barbari, dannati, migranti” (E.C. Sferrazza Papa, *Le pietre e il potere. Una critica filosofica dei muri*, Mimesis, Milano-Udine 2020, p. 156).

7 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, a cura di C. Angelino, Il Nuovo Melangolo, Genova 2005, p. 109.

per cui le distinzioni tra dentro e fuori assumano un *sensu orientato* – per la quale il fuori è esperito assieme con angoscia e desiderio. Angoscia perché il fuori è il luogo in cui dimora il pericolo, per opposizione al *comfort* al quale è consegnato l'animale-umano nella domesticazione e nella progettazione degli spazi. Desiderio perché ogni regione progettata al fine di raggiungere un massimo di *comfort*, per annullare lo scarto tra i modi d'espressione dei corpi, finisce per essere riconosciuta come un dispositivo ortopedico⁸, una matrice del negativo atta a spezzare la possibilità stessa dell'incontro con l'impensato del mondo⁹.

Lo spazio ortopedizzato che la casa predispone, tuttavia, non è solamente affare del corpo, ma anche, per così dire, della mente, della sua possibilità di immaginare, ed è tale che, anche lì dove ci si trovasse di fronte a un cumulo di pietre sparse e si intuisse il loro stato lavorato, si penserebbe:

dev'esser stata una casa perché nessuno erigerebbe un tal mucchio di pietre lavorate e irregolari. E se si domandasse: come fai a saperlo? potrei solo dire: me lo insegna la mia esperienza con gli uomini. Anzi, perfino là dove costruiscono veramente delle rovine, ricalcano le forme di case crollate.¹⁰

Siamo così sempre fronteggiando una forma stabilita, tratteggiata per mezzo di quei percorsi che l'abitudine scava nei solchi dell'immaginazione¹¹. Anche questo si intende nell'indicare nella casa un dispositivo metafisico, un dispositivo astratto che impone all'immaginazione uno ed un unico possibile tra gli infiniti dell'esperienza. Cosa permette, infatti, di inferire l'esistenza di una regola che impone all'abitare la forma dei suoi confini se non una abitudine di qualche genere? Si è qui già consegnati a riconoscere aspetti individuali di esistenza, prima ancora di provare a sperimentare

8 Si pensi, in questo senso, alla casa come alla corda che lega l'albero nel noto frontespizio del saggio *L'orthopedie* (1741) di N.A. de Boisregard, la cui illustrazione è riprodotta anche all'interno di *Sorvegliare e punire* di M. Foucault.

9 Si tratta qui di leggere l'operazione istitutiva delle pareti domestiche come un tipo di decomposizione che, in modo simile a ciò che avviene con le forze reattive, separa “la forza attiva da ciò che è in suo potere” sottraendole “in parte o in tutto, il potere” e facendo in modo “che la forza attiva si unisca a esse [le forze reattive] e diventi reattiva modificando il proprio senso” (G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia e altri scritti*, Einaudi, Torino 2002, p. 85).

10 L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d'oro” di Frazer*, Adelphi, Milano 1975, p. 46.

11 Se è vero, dunque, che la familiarità – in quanto fondatrice di una regola di condotta, per mezzo dell'abitudine – è ciò che “fonda” la nostra autopercezione in quanto esseri umani, soggetti distinti da un mondo altrimenti oggettivo, allora “essere umani vuol dire appunto non avere mai dubbi sul mondo, sulla sua domesticità” (F. Cimatti, *Assembramenti*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022, p. 28).

delle alternative nate dall'apertura al campo e all'incontro. Un problema, quello della precedenza logica dell'individuo, che è difficilmente aggirabile. Si pensi a quel che scriveva Peirce:

mi sembra che la scienza moderna e la logica moderna richiedano principi molto diversi da quelli del cartesianismo: noi non possiamo cominciare con il dubbio totale. Dobbiamo cominciare con tutti i pregiudizi che agiscono in noi nel momento in cui intraprendiamo lo studio della filosofia. Questi pregiudizi non li possiamo eliminare con una massima, poiché sono tali che non ci è mai venuto in mente di poterli mettere in discussione. Quindi questo scetticismo iniziale sarebbe mero autoinganno, e non dubbio reale; e nessuno che segua il metodo cartesiano sarà mai soddisfatto finché non abbia formalmente ritrovato tutte quelle credenze a cui ha formalmente rinunciato.¹²

Uscire dalle pareti del domestico, come all'aria aperta, allora, non potrà certo significare far finta che queste pareti non siano mai esistite, che il dispositivo metafisico che esse costituiscono non abbia mai generato degli effetti; e non significherà nemmeno che questi effetti – in quanto effetti prodotti sulla facoltà immaginativa – siano stati unicamente riflessi di un'impostazione logico-formale del discorso. Al contrario, le conseguenze dell'immaginare l'abitare unicamente in termini di spazi chiusi, interni, separati da un esterno pullulante, e per ciò stesso inquietante nel suo essere senza una forma riconoscibile, sono principalmente affettive. Ossia, questo "uscire" dovrà conservare in sé il proprio carattere transitivo, all'infinito, operando in senso immanente all'interno di ogni tentativo di istituzione simbolica del tracciamento cartografico – immaginazioni, pratiche e concetti che siano anche dei modi del divenire.

12 C.S. Peirce, *Pensiero-segno-uomo*, in C.S. Peirce, *Opere*, a cura di M.A. Bonfantini, Bompiani, Firenze-Milano 2021, pp. 73-110, pp. 81-82. Si ricordi, inoltre, che un simile passaggio peirceiano, pur facendo riferimento all'*epochè* cartesiana, capace di ritrovare al fondo del dubbio l'immagine cogitante dell'io, reca anche una critica alla possibilità di accedere a un'"esperienza pura" così come formulata da William James (Cfr. W. James, *Un mondo di pura esperienza*, in *Saggi sull'empirismo radicale*, a cura di L. Taddio, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 27-50), per quanto la critica si presenti in una forma forse ingenerosa, se si considera, innanzitutto, il tipo di empirismo "radicale" a partire dal quale l'argomento di James si sviluppa: "l'empirismo radicale, come io l'intendo, rende piena giustizia alle relazioni di congiunzione, senza tuttavia considerarle, come tende sempre a fare il razionalismo, vere in qualche modo superiore, come se l'unità delle cose e la loro varietà appartenessero decisamente a ordini diversi di verità e di vita" (ivi, p. 29).

2. *La tana*

“Un animale” scrive Paul Valery, “è una trasformazione travestita da oggetto o essere”¹³. Partiamo da questa premessa, l'animale non umano è movimento, nel senso che il suo essere coincide con il suo divenire¹⁴. Anche quando è lentissimo, quando è immobile, quando è in letargo. Siamo abituati a pensare, con la nostra tipica mancanza di immaginazione, che tutti i viventi siano alla fine simili a noi e che quindi più o meno abbiano i nostri stessi bisogni. Ed il primo bisogno umano, anche per il nomade, è un riparo, una capanna, un tetto, anche solo di frasche e foglie. Per questa ragione ci viene facile pensare ai rifugi animali come a delle case. Ma c'è una grande differenza fra il rifugio animale, anche quello più organizzato e una casa umana. Come sempre, basta cambiare esempio, e questa faccenda della “casa” animale perde ogni somiglianza con quelle umane. Facciamo un primo esempio, affatto straniante, di un'entità non umana, il prione¹⁵. Si tratta di agente patogeno di natura proteica e con elevata capacità moltiplicativa, responsabile di molte terribili malattie, come ad esempio il tristemente celebre morbo di Creutzfeldt-Jakob. Il *prion* – acronimo di *proteinaceous infectious only particle* – è stato coniato da Prusiner per sottolineare l'ipotesi che l'agente infettivo sia composto soltanto da proteine, senza la presenza di acidi nucleici (DNA e RNA). Chiediamoci ora: qual è la “casa” di un prione? La sua capacità infettiva è un effetto della sua capacità di autoreplicarsi una volta entrato in un organismo vivente¹⁶. La “casa” è allora lo stesso processo infettivo. Vale lo stesso, cambiando esempio, prendendo un virus che è composto da un filamento di materiale genetico racchiuso in una capsula proteica¹⁷. Il virus si “riproduce” (ammesso che sia un vivente) nella cellula che ha infettato; ma questo significa che la distinzione metafisica fra interno ed esterno – che è la distinzione senza la quale non ha più senso parlare di casa – non è più operativa nel caso del virus, dal momento che se la casa è il luogo della vita e dell'intimità, per il virus questo luogo è fuori di sé, in un'altra cellula. Per il virus non c'è interno che non sia

13 P. Valery, *Quaderni*, vol. IV, Adelphi, Milano 2002, p. 459.

14 Cfr. F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

15 S. Prusiner, *Madness and memory: the discovery of prions – a new biological principle of disease*, Yale University Press, New Haven 2014.

16 Un modello straordinario di questo processo si può leggere in L. Penrose, R. Penrose, *A self-reproducing analogue*, in “Nature”, n. 179, 1957, pp. 1183-1183.

17 Cfr. G. Witzany (a cura di), *Viruses: essential agents of life*, Springer, Berlin 2012; F. Cimatti, *Il postanimale. La natura dopo l'antropocene*, Derive Approdi, Roma 2021.

anche immediatamente esterno e viceversa, ch  appunto l'esterno – cio  la cellula "infettata" – coincide con lo spazio pi  intimo, l'interno ossia la riproduzione, dello stesso virus.

Cambiamo ora esempio, e prendiamo in considerazione un alveare. Ogni alveare   il rifugio delle api che ci "vivono", che qui assistono la regina e allevano le larve, secernono il miele e la cera, e cos  via. La funzione biologica dell'alveare   permettere lo sviluppo di un altro alveare. Le api di questo alveare non sono che una tappa della vita delle api. L'alveare non   fatto per durare nel tempo, appunto perch  la sua funzione   temporanea. Da notare la radicale differenza fra un alveare cos  come lo fanno realmente le api, e l'alveare come lo fanno gli esseri umani, le arnie: l'arnia   fatta come una casetta, con il tetto spiovente e un piccolo davanzale. Non solo l'arnia   progettata per venire incontro alle esigenze produttive umane (l'arnia non   la casa delle api,   una piccola fabbrica, in cui per di pi  le operaie non vengono pagate), essa   anche la proiezione sul mondo animale delle esigenze e delle aspettative umane. L'alveare non   il punto di arrivo della comunit  delle api, e un momento di passaggio nell'infinito percorso vitale delle api.

Per non parlare di tutti quegli organismi viventi per i quali il concetto stesso di casa non ha alcun senso: qual   la casa di una zanzara? Di una acciuga? Di una balena? Il rifugio animale vale principalmente come protezione temporanea o come luogo protetto in cui allevare la discendenza. In questo senso tutti gli animali sono intrinsecamente nomadi, proprio perch  la loro vita coincide con il movimento. Se ora torniamo ad osservare l'alveare, capiamo perch  ai nostri occhi appaia come qualcosa di informe: perch  non vediamo mura, confini, porte. Il rifugio animale, anche quello destinato ad essere usato a lungo,   sempre appena abbozzato, provvisorio, proprio perch  pu  essere abbandonato in ogni momento. Questo significa che non   un punto d'arrivo bens  solo un momento di passaggio. Cos' , invece, una casa? Per provare a rispondere a questa domanda prendiamo in considerazione lo zoo, perch  mostra in modo evidente come l'umano non solo pensa che cosa sia la sua casa, ma anche quella degli animali non umani. La gabbia, allora, andrebbe intesa come il dispositivo generatore non tanto della casa, quanto dell'IDEA stessa della casa.

Lo zoo esiste, in effetti, perch  gli esseri umani non sopportano la libert  degli animali. Proprio perch  gli animali, diversamente dagli uomini, non hanno bisogno di case, e quindi si muovono liberamente per il mondo. Non esiste propriet  privata nel mondo animale. Gli animali non hanno cose da difendere, a parte il loro corpo e i loro figli – se vivono con loro.   importante ribadirlo: gli animali non hanno casa perch  non hanno cose. Mentre la casa contiene le "nostre" cose. Senza casa non c'  nulla che sia "nostro".

Il mondo naturale è di tutti. Certo, esiste quello che gli etologi chiamano il “territorio” di un animale. Ma non è affatto una casa, non è destinato a durare nel tempo, non è recintato né tanto meno è costruito per tenere fuori gli altri viventi. Una casa, al contrario, ha la funzione di tenere fuori dalle proprie mura tutte le altre forme di vita (a parte la nostra, ovviamente, e qualche animale possibilmente castrato e mansueto): insetti, topi, uccelli, perfino quei vegetali che non ci piacciono (le cosiddette erbe infestanti, che sono erbe come tutte le altre, solo che non le vogliamo). Da questo punto di vista la casa è quell’invenzione tipicamente umana che ha come scopo principale quello di tenere lontani gli animali.

L’animale, nello zoo, è in gabbia. E questa non è una condizione fortuita di qualche animale sfortunato, al contrario, è la definizione dell’animale non umano: è un animale (non umano) quel vivente ristretto in uno spazio delimitato. In questo senso anche l’animale che vive libero nella savana, in realtà vive ormai in un parco “naturale”, che è appunto uno spazio più o meno ampio delimitato dal filo spinato o dalle videocamere di sorveglianza. Anche le possenti balene vivono in uno spazio artificiale, dal momento in cui gli oceani sono diventati riserve ittiche. Lo zoo, quindi, è antico quanto l’uomo, è contemporaneo al gesto con cui l’umano afferma sé stesso come uomo. La prima azione di Adamo in quanto uomo – e con questo gesto smette per sempre di essere un animale come tutti gli altri – è infatti assegnare un nome ai viventi del cielo e della terra: “Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus agri et universis volatilibus caeli, adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea; omne enim, quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius” (*Genesis* 2, 19).

Il nome è come la gabbia dello zoo (qui è evidente il nesso metafisico fra il nome e la casa: entrambi sono meccanismi di inclusione/esclusione¹⁸, ossia meccanismi che producono la differenza fra interno ed esterno); una volta che quel vivente è diventato un “leone”, ad esempio, diventa un oggetto particolare, che così può venire individuato come entità a parte, rispetto al resto del mondo naturale. La casa, come la gabbia dello zoo, difende l’essere umano non dai pericoli, bensì dalla vita. Un animale, come il leone, instancabilmente ricorda all’umano due cose importanti¹⁹: che gli animali, nonostante tutto, si muovono, e se non li fermiamo entrano anche a casa nostra, perché animale, in fondo, non vuol dire altro che non esiste alcuna casa, e tantomeno la casa come oggetto di proprietà di qualcuno. Gli

18 Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005; F. Cimatti, *Una vita, indeterminatamente. Sulla relazione fra linguaggio e diritto*, in “Giornale di Metafisica”, n. 2, 2021, pp. 485-499.

19 Cfr. F. Cimatti, *Filosofia dell’animalità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

animali – quegli stessi animali che vediamo nei documentari naturalistici, oppure da dietro il vetro di un'automobile mentre gli passiamo vicini in un parco "naturale" – non vivono chiusi ed impauriti nelle case. L'animale è libero, ossia, è animale chi non ha bisogno di una casa in cui vivere. Ecco perché li rinchiudiamo negli zoo, perché invidiamo la loro libertà. Così, per punirli, li mettiamo dietro a delle sbarre.

Il mondo, per un animale, si presenta come uno spazio aperto. È uno spazio aperto e infinito anche quando trascorre tutta la sua esistenza attaccato ad uno scoglio, come una cozza. È aperto perché non ci sono limiti al suo movimento, alla sua possibilità di spostarsi, di immaginare una vita dovunque. "Con tutti gli occhi" scrive Rainer Maria Rilke nella ottava delle *Elegie duinesi*, "vede la creatura l'aperto". Perché anche l'animale più impaurito vede il mondo (lo vede anche quello cieco, perché l'aperto non si percepisce, l'animale è questa indefinita e fiduciosa apertura verso il mondo) come uno spazio impensabilmente disponibile alla vita. Soprattutto l'animale è "libero da morte. Questa noi solo la vediamo; il libero animale / ha sempre dietro di sé il tramonto / e a sé dinanzi Dio, e quando va, va / nell'eterno, come le fonti vanno"²⁰. L'animale, appunto, è libero e non ha paura, se non quella banale e ovvia di essere mangiato. Se non ci sono pericoli l'animale è a posto con il mondo. L'animale non ha paura della paura. Questo vuol dire essere libero. E libertà vuol dire, appunto, non avere bisogno di una casa.

Torniamo allora ai ripari degli animali, ad esempio il "nido" di rami e frasche su cui dormono gli scimpanzè. Un riparo fatto per durare una notte, e per essere abbandonato al mattino. Non è una casa, non è "progettato" per durare a lungo, come le case degli umani che gli sopravvivono per secoli. Un "nido" che non lascia tracce durature, che verrà subito riassorbito dalla foresta. Perché le costruzioni animali sono temporanee. Sono fatte – anche quelle più elaborate – per essere prima o poi abbandonate.

E ancora, una volpe alleva i suoi cuccioli nascosta al riparo di una tana scavata sotto la radice di un albero. È un riparo, un nascondiglio, non è una casa. Mentre quest'ultima segna un arresto nel movimento vitale, un luogo che pretende di tirarsi fuori dal circuito della vita (che infatti è pulito, senza altri animali che non sia l'uomo, isolato rispetto al tempo atmosferico, tendenzialmente autosufficiente), la tana non è una tappa del percorso vitale della volpe. Il movimento animale è sinuoso e continuo, talvolta si ispessisce, per poi riprendere la sua corsa, perché – come scrive Rilke – quando "va, va / nell'eterno, come le fonti vanno".

20 R.M. Rilke, *Elegie duinesi*, Il Melangolo, Genova 1985, p. 91.

Il modello del movimento animale, del suo essere una vita che vive solo nel suo essere vitale, è allora lo stormo. Lo stormo non ha bisogno di fermarsi presso nessuna casa, perché lo stormo – come un movimento perfetto – è la sua stessa casa, proprio perché non ha bisogno di nessuna casa, perché è puro movimento, puro desiderio, pura vita.

3. *La zona*

Libertà da che cosa? Certamente e senza esitazioni: da tutto! E qui la chimera sta a destra. Libertà per che cosa? Certamente e ancora una volta: per tutto! E qui essa sta a sinistra. Soltanto la terza libertà esce dall'orizzonte dell'etica speculativa. E ubbidisce alla domanda: libertà con chi?

(Walter Benjamin, *La terza libertà*)²¹

“Libertà con chi?” si chiede Walter Benjamin in questo frammento sulla terza libertà, un movimento che tenta di fuggire di fronte alle due possibilità date della libertà negativa (“libertà *da* che cosa”) e della libertà positiva (“libertà *per* che cosa”)²². L’ipotesi che si vuole sostenere è che questo terzo genere di libertà apra alla questione dell’abitare, perché se abitare “significa incessantemente oscillare tra una patria e un esilio”²³, questa oscillazione permette, di volta in volta, nuove disponibilità a lasciarsi incontrare dal mondo nelle sue varie fasi. Una simile disponibilità, tuttavia, non va confusa con una apertura soggettiva, con un volontarismo che decide dei propri contatti con l’altro, con il darsi delle proprie occasioni. Al contrario, l’incontro sfugge sempre al soggetto, è il mondo che diviene a sé stesso nelle sue differenze, nei suoi assembramenti che sono anche delle trasformazioni. Il terzo genere di libertà è dunque una questione di giunture tra corpi che non sono altro che metamorfosi del mondo, frangimenti *delle* e *nelle* sue pieghe, ripiegate l’una di fronte all’altra e per questo, nel loro processo di individuazione, per certi versi e momentaneamente, avversarie. Si tratta di problemi topologici, del modo in cui lo spazio prende forma divenendo sé stesso.

21 W. Benjamin, *La terza libertà. A proposito del romanzo di Hermann Kesten*, Un uomo dissoluto, in W. Benjamin, *Opere complete. III. Scritti 1928-1928*, Einaudi, Torino 2010, pp. 275-277.

22 Cfr. I. Berlin, *Libertà*, Feltrinelli, Milano 2010.

23 G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer; IV, 2*, Neri pozza, Vicenza 2014, p. 123.

In questo modo la casa, la tana e la zona rispondono in maniera differente alla domanda dell'abitare: "con chi?". Se la *casa* orienta e organizza lo spazio interiore del soggetto e quello esteriore delle cose, arrestando il movimento della vita (libertà *da* cosa), e la *tana* è sinuosità animale, disponibilità infinitamente aperta a quella stessa vita altrimenti chiusa tra le mura del domestico (libertà *per* cosa), come si configura la *zona*? Pensando alle zone di esclusione attorno alle centrali nucleari di Chernobyl o di Fukushima Dai-ichi, esse, proprio come la casa, si modellano come luoghi circoscritti che allo stesso tempo istituiscono e separano un interno da un esterno. Solamente che, rispetto a ciò che avviene con la casa, questo interno e questo esterno pongono l'umano in una posizione del tutto inedita rispetto al suo connaturato antropocentrismo: ad essere escluso dalla zona è l'umano, divenendo per ciò stesso esterno, mentre ad esservi incluso, cioè interno, è tutto ciò che con l'umano non si compone, o meglio non *dovrebbe* comporsi. Quel che è posto dentro la zona è ciò che trova la sua vigenza nell'esclusione dal mondo umano, cioè di quel che per esso sembra non avere senso, dal momento che non si può comporre con una vita supposta incontaminata; ossia ciò che è terribile o pericoloso da osservare o da sentire per occhi e orecchie umane. Si pensi a quel passaggio del *Bagavadgītā* in cui Arjuna viene esposto, terrorizzato, alla vista dei "molteplici volti" di Kṛṣṇa – "vedendo ciò che mai si è visto prima, sono orripilato; la mia mente fremito di paura. O dio mostrami quella forma di prima; grazia, Signore degli dèi, tu che hai fatto dell'universo la tua dimora!"²⁴ –, in cui nessun osservabile sembra più comporsi con le abitudini della vista, in cui le cose, non più riconoscibili, divengono sovrabbondanti rispetto ad ogni dimensione umana.

Una simile sovrabbondanza vitale è data dalla *agency* che ora, con timore, è attribuita alle cose e che prima non veniva loro riconosciuta. Una *agency*, questa, che non riguarda per nulla il soggetto individuato nella sua forma, ma si dà come possibile "passaggio metamorfico da una natura all'altra"²⁵, come soglia di una contaminazione possibile. Ciò che con la zona si cerca di operare, allora, è l'esclusione di una tale ontologia dell'impurità dal mondo umano, riconsegnando quest'ultimo a una idea di natura pura e incontaminata. Una natura pacificata che esclude da sé ogni genere di corruzione dei corpi. Questo è tanto vero che nella figura dell'abitare propria della zona di esclusione non è presente alcuna forma di vita umana, anzi essa è resa possibile proprio previa espulsione da sé di tutto ciò che è

24 A.-M. Esnoul (a cura di), *Bhagavadgītā*, Adelphi, Milano 2021, p. 125.

25 F. Cimatti, *Assembramenti*, cit., p. 100.

umano²⁶ – e anche qualora un singolo essere umano dovesse rimanere al suo interno, potremmo davvero continuare a dirlo umano? Forse il postumano comincia proprio con la vita impossibile – in senso amministrativo-poliziesco prima ancora che sanitario – all'interno della zona di esclusione. Una zona che, allora, assume per la vita umana la forma di un'ipotesi che solo la fantascienza – e il materialismo più intransigente²⁷ – sembra in grado di pensare: chi popola il “mondo-senza-di-noi”?²⁸ Per Eugene Thacker “grazie all'utilizzo di modelli predittivi avanzati, abbiamo immaginato cosa accadrebbe al mondo se l'essere umano si estinguesse. [...] il mondo-senza-di-noi non può coesistere con l'umano mondo-per-noi, perché il mondo-senza-di-noi è la sottrazione dell'umano dal mondo”²⁹. Eppure, di fronte alla zona di esclusione una simile distinzione si fa più flebile: da una parte non abbiamo bisogno di immaginare un mondo futuro senza di noi, perché vi sono zone in cui questa assenza dell'umano non solo è immaginabile, ma è già pienamente attuale; d'altra parte il mondo-senza-di-noi all'interno delle zone di esclusione è possibile solamente perché vi sono zone di inclusione, luoghi addomesticati che, per mantenere la terminologia di Thacker, potremmo chiamare “mondo-per-noi”. La zona di esclusione è così il luogo della presunzione dell'umano di poter circoscrivere la contaminazione a zone preposte e, al contempo, il luogo del proliferare di metamorfosi che possono includere, trasformandolo e decomponendolo, l'umano stesso³⁰.

La zona di esclusione è infatti il regno della metamorfosi, in cui tutti quegli enti – dai funghi ai materiali radioattivi – generalmente considerati inerti, o comunque non dotati di una *agency* propria, non fanno che mescolarsi e sperimentare le proprie combinazioni possibili. Una simile imma-

26 Si noti che tanto in inglese quanto in giapponese la resa del termine “zona di esclusione” è “No Man's Zone” e “Mujin chitai” [無人地帯], zona senza uomini.

27 J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2010.

28 Cfr. A. Weisman, *Il mondo senza di noi*, Einaudi, Torino 2008. Per l'uso del concetto di “mondo-senza-di-noi” cfr. E. Thacker, *Tra le ceneri di questo pianeta. L'orrore della filosofia, la filosofia dell'orrore*, Nero, Roma 2018.

29 Ivi, p. 11.

30 Si pensi, a tal proposito, alla *Trilogia dell'Area X* di Jeff Vandermeer, in cui la zona di esclusione non fa che allargarsi, includendo nelle sue metamorfosi sempre nuovi enti e territori sottratti alla domesticazione antropica, includendo lo stesso umano: “– E se li fuori non ci fosse più il mondo? Oppure sì, ma non come lo conosciamo? O non ci fosse nessun modo per raggiungerlo? – disse Grace, proprio mentre viveva in un mondo così ricco e pieno” (J. Vandermeer, *Accettazione*, in J. Vandermeer, *Trilogia dell'Area X*, Einaudi, Torino 2018, p. 741 [corsivo nostro]).

gine non può che risultare terrorizzante dalla prospettiva umana, proprio come avveniva per Arjuna di fronte alle metamorfosi di Kṛṣṇa. Ma non è necessario assumere il punto di vista di Kṛṣṇa per comprendere cosa significhi la possibilità di abitare un simile mondo-senza-di-noi, basta provare a pensare come un fungo o un animale, i cui affetti, i cui possibili concatenamenti, sono del tutto aperti all'immanenza di un simile spazio virtuale metamorfico. Uno spazio di inevitabile generazione e corruzione dei viventi, in cui l'umano non è altro che una possibilità tra le varie che assume il mondo nella sua morfogenesi. Pensare il reticolo che costituisce la zona, la possibilità attuale di un mondo-senza-di-noi che tuttavia non smette di essere implicato in un-mondo-con-noi, un mondo che anche includendo singoli esemplari umani non farebbe che sottrarli a ciò che si crede di sapere di una umanità auto-domesticata, assume così su di sé l'immagine di una nuova terra, una terra in cui è ormai impossibile pensare l'umano chiuso nella casa dell'essere.

Per pensare la zona può essere utile, infine, partire da un concetto di Jacques Lacan, di cui è nota la passione per la topologia³¹: l'estimità (*extimité*). La topologia è la teoria geometrica degli spazi continui, cioè di quegli spazi le cui trasformazioni non ne interrompono appunto la continuità. Uno spazio estimo è uno spazio in cui la distinzione fra interno ed esterno è solo relativa e temporanea. Nel *Seminario XVI. Da un Altro all'altro* (1968-1969), la nozione di estimità viene discussa a proposito della sessualità umana intesa come una sessualità propriamente inumana, nel senso che non risponde ad una finalità biologica. Si tratta infatti di una sessualità pulsionale, non istintuale. Questa peculiare sessualità è basata sulla nozione di "interdetto", ossia sul principio edipico della "castrazione", in base a cui ogni godimento è ammesso purché non sia quello con l'unico oggetto veramente desiderato – nel caso di Edipo sua madre Giocasta: quella che Lacan chiama "logica freudiana", pertanto, "ha introdotto" che la "logica del sesso rientra in un solo termine [...] il quale corrisponde alla connotazione di una mancanza e si chiama" appunto "castrazione"³². Si pone ora una questione: questa "mancanza" è esterna o interna rispetto alla sessualità umana? Non può essere esterna, perché questa stessa sessualità deriva da questo originario "meno"; non può però essere nemmeno interna, proprio perché si tratta di un meno in senso logico, e nei corpi animali non c'è

31 J.-D. Nasio, *Introduction à la topologie de Lacan*, Payot, Paris 2010; M. Milanaccio, *Topisteria. Un percorso attraverso la topologia di Lacan*, Mimesis, Milano 2022.

32 J. Lacan, *Seminario XVI. Da un Altro all'altro (1968-1969)*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2016, p. 220.

niente del genere (i corpi sono sempre pieni). Ecco allora entrare in campo la nozione di estimità: si tratta di ammettere “che la stessa dialettica del piacere, vale a dire ciò che essa comporta come livello di stimolazione al contempo ricercato ed evitato, come giusto limite e come soglia, implica la centralità di una zona, diciamo così interdotta, perché il piacere vi sarebbe troppo intenso”³³. In questa zona – è questo il punto – vige “quell’interdetto al centro che insomma costituisce ciò che ci è più prossimo, pur essendo rispetto a noi esterno. Bisognerebbe usare il termine *extime* per designare ciò di cui si tratta”³⁴. È questa la zona, il fuori di noi che non cessa di attrarci al suo interno; un interno, però, che desideriamo troppo per poterci sostare a lungo, quindi, un interno che non smette mai di spingerci verso l’esterno. Nelle zone di interdizione, ossia nelle zone dove l’umano non può più entrare liberamente in conseguenza di azioni anch’esse umane, si gioca la possibilità di immaginare un modo non antropocentrico di abitare il mondo. La zona, cioè, è il divenire-tana della dimora dell’uomo.

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*

L'ART D'HABITER COMME TECHNIQUE DE SUBJECTIVATION

Marco Assennato

Abstract

The aim of the article is a radical rethinking of the relationship between architecture and dwelling, starting with a critique of the famous lecture Martin Heidegger gave in Darmstadt in 1956. In the foreground comes the question – central to architecture – of the technical modification of the environment and thus of our ability to inhabit the planet.

Keywords: Architecture, Technique, Poetry, Building, Utopia

1. *Domus/aedes*

« Habiter est aussi étrange et monstrueux qu'être » – écrit Benoît Goetz¹. Comme on le sait, selon Émile Benveniste, les langues indo-européennes peuvent désigner l'habiter à travers des termes qui, bien que tous deux dérivés de la racine **dem*, indiquent des significations incomensurables : d'une part, le latin *domus*, ce qui fixe une appartenance, un enracinement, une origine ethnique et territoriale, c'est-à-dire le fait d'être avec les membres de sa *familia* et de sa *gens* (sens que l'on retrouve en partie dans les formes adverbiales du grec *oikos*) ; d'autre part le grec *domos* qui signifie l'objet construit, l'édifice que l'on habite et que les latins disaient avec le mot *aedes*. En ce sens, selon Benveniste, « la valeur propre de *domus* n'a rien de commun avec celle de *aedes* et, par conséquent, *domus* ne peut avoir été un terme d'architecture »². D'une part les raisons du construire, de l'édification, d'autre part les usages et coutumes, les raisons de l'*habitus*, en somme. Confondre ces deux niveaux est *étrange et monstrueux*.

1 B. Goetz, *La dislocation. Architecture et philosophie*, Verdier, Paris 2018, p. 162.

2 E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 1. Économie, parenté, société*, Gallimard, Paris 1966, p. 299.

On sait aussi que Martin Heidegger a proposé en 1951, dans une célèbre conférence aux architectes allemands, la thèse inverse : seul celui qui sait habiter (*wohnen*) peut construire (*bauen*). Selon un commentaire récent de Giorgio Agamben, la position de Heidegger pourrait être résumée comme suit : « l'homme est un être qui construit parce qu'il habite, mais cet être unitaire de l'homme est menacé par une désorientation essentielle, qui met chaque fois en péril l'unité de la construction et de l'habitation. Dans cette perspective, l'architecture pourrait être définie comme la tentative de réunir les deux sens de la racine indo-européenne **dem*, construire et habiter. Construire signifie vérifier ou réaliser une appartenance sociale, un être-chez-soi, et, inversement, appartenir à un contexte social, être-chez-soi, habiter signifie construire »³.

L'abîme qui s'interpose « entre l'art de construire et l'art d'habiter » et la vieille polémique sur la dimension essentiellement technique ou éthico-morale de l'habiter, me semblent encore receler des pistes de réflexion intéressantes. Il n'est donc peut-être pas inutile de reprendre le raisonnement à partir d'ici, en changeant légèrement de perspective. Je propose d'interroger la question de l'habitation – abri, refuge, tanière, maison – à partir du champ de relations sémantiques et théoriques qui lie ensemble deux autres mots : *technique* et *architecture*. Cela nous permettra d'ouvrir le raisonnement sur ses conséquences éthico-politiques.

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi l'idée générale d'habiter concerne les architectes, ni deviner en quoi le problème de l'architecture inclut une dimension technique. La technique « habite », en effet, le nom même de l'architecte : celui qui *comprend, connaît le principe* (l'*arkhê*) du commandement sur la technique (*tekhnê*). *Arkhnôn tôn tekhnôn est dominus* de ceux qui appliquent les techniques, les *tekhnites*, les ouvriers⁴. La double nature de l'architecture qui naît, selon Vitruve, de *fabrica* et *ratiocinatione*⁵, se manifeste donc par la connaissance rationnelle des techniques et par l'exercice concret du commandement sur les techniciens⁶. D'autre part, selon Roberto Masiero, l'*arkhê* ici évoqué indique « ce qui s'impose par principe, parce qu'il est évident, logique, élémentaire »⁷. L'activité du

3 G. Agamben, *Abitare e costruire*, texte en ligne : <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-abitare-e-costruire>. Pour la conférence de Heidegger Cf. M. Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, Paris 1958 (*Bâtir habiter penser*, p. 170-193).

4 V. Ugo, *Fondamenti della rappresentazione architettonica*, Progetto Leonardo, Bologna 1990, p. 9.

5 Vitruve, *De Architectura* I, 1, 3-11 et 1.

6 V. Ugo, *Fondamenti della rappresentazione architettonica*, cit., p. 9.

7 R. Masiero, *Estetica dell'architettura*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 13.

constructeur reflète alors une forme de commandement qui se tient dans les limites de ce qu'il est logique et techniquement possible de faire. Or, cette idée de l'*arkhé* comme commandement rationnel sur les techniques, montre de toute évidence un mouvement de pensée parallèle au *politique* – classiquement compris comme technique du gouvernement et du commandement sur les savoirs qui modifient la réalité⁸.

Mais arrêtons-nous un instant sur la deuxième partie du mot architecte : *Tekhnê/tecton*. Ici le dilemme entre les options de Heidegger et Benveniste réapparaît. Comme le relève encore Roberto Masiero, le mot *tecton* dérive de la racine $\sqrt{*tak-}$ de laquelle naissent aussi les mots *technique, toit, tectonique, tissu*. Cette racine se déploie en une pluralité de directions : le sanscrit *taksan*, le persan *takhsh*, le grec *teycho* qui indiquent le fait de construire, de fabriquer. De la même racine naît le latin *texere*, qui veut dire encore une fois fabriquer mais dans le sens d'*entrelacer, de tisser* qui assume la signification figurale d'ordre, union, proportion entre les parties. Et encore le grec *toichos* qui signifie *bâtiment* mais aussi *mur, paroi, abri* donc. En partant d'*abri*, nous pouvons nous déplacer à travers le mot latin *tegere*, lui aussi dérivé de la racine $\sqrt{*tak-}$. *Tegere*, comme le grec *stégein*, signifie *couvrir, protéger*. *Tegumen* est la couverture, mais aussi l'armure, le casque pour les soldats à la guerre. Et, encore, il peut signifier *toit* ou *voûte*. « Devient *toge* – écrit Masiero – *l'habit* utilisé par les romains pour des fonctions civiles ou religieuses particulières. L'*habit* indique, à son tour, le vêtement [...] mais aussi le fait d'habiter, d'avoir sa propre demeure. Habiter est un avoir, avoir un toit, avoir des habitudes, avoir une manière d'être »⁹. Donc, cette *technique* contient le sens de construire, de fabriquer mais aussi celui d'habiter, d'avoir des coutumes et une demeure. Construire et habiter se donnent à nouveau dans un entrelacement complexe, un tissu, une trame. Mais cette trame n'a rien d'apaisée. Au contraire, son interprétation génère des conséquences éthiques et politiques de premier ordre.

2. *Technique et Poésie*

Revenons au texte de Heidegger. Le *Darmstädter Gespräch*, fut convoqué en Allemagne pour réunir les architectes et les ingénieurs face au problème de la reconstruction du pays détruit par la guerre. Mais, de façon

8 Cf. J. Derrida, *Adesso l'architettura*, Scheiwiller, Milano 2008, p. 84.

9 R. Masiero, *Estetica dell'architettura*, cit., p. 13-14.

plus profonde, se trouve la nécessité urgente de reformuler des *fondements spirituels et économiques* assez résistants pour affronter l'avenir¹⁰ : loin de se limiter à la simple dimension plastique, en somme, la question était de savoir « quelle *pensée* doit présider au renouvellement architectural de cette terre désolée »¹¹. Avant le nazisme, l'Allemagne avait été maison ouvrière, lieu d'utopie : spartakiste et social-démocrate, elle avait produit des expérimentations puissantes, emportées par la vague noire de la bataille d'Hitler. Darmstadt commence sous le double signe de la crise de la *Stimmung* de Weimar et de la fin des illusions portées par la *Kultur* allemande. Toute la *Kultur* : aucune trace expressionniste, aucun *Baukunst* n'avait résisté à l'épreuve du temps. Dirigé par Otto Bartning, qui était un enfant du *Bauhaus* de Gropius, participèrent au colloque Hans Scharoun, Ernst Schweizer, Rudolf Schwarz, Paul Bonatz et d'autres représentants de l'architecture centre-européenne.

Martin Heidegger est parfaitement conscient de l'enjeu. Il s'agit de creuser dans le poison qui infecte à la racine l'architecture et d'interroger radicalement « l'incapacité de l'homme moderne à habiter »¹². Pour ce faire, Heidegger articule son raisonnement en tendant la matière architecturale entre deux polarités extrêmes : la question de la technique et la question de l'habiter. En ce sens, il me semble qu'une analyse correcte du texte heideggérien présuppose au moins la lecture simultanée de deux autres écrits. Le premier est le texte de la conférence prononcée par Heidegger à l'École Technique Supérieure de Munich, en 1953, dans le cadre de la série *Les arts à l'époque de la technique*, organisée par l'Académie Bavaroise des Beaux-arts et intitulée, précisément, *La question de la technique*¹³. Le deuxième est la conférence consacrée à l'analyse d'une citation de Hölderlin dont le titre est « *L'homme habite en poète* »¹⁴.

10 Cf. M. Barison, *Eterotopie. Gropius, Heidegger, Scharoun*, dans F. Filippuzzi, L. Taddio (Dir.), *Costruire, abitare, pensare*, Mimesis, Milano 2010, p. 81-133.

11 *Ibid.*, p. 98.

12 G. Agamben, *Abitare e costruire*, cit. ; sur la question de la modernité comme espace inhabitable cf. F. Dal Co, *Teorie del moderno. Architettura, Germania, 1880/1920*, Laterza, Roma 1982 et *Abitare nel moderno*, Laterza, Roma 1982. Voir aussi M. Cacciari, *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Adelphi, Milano 1980.

13 Cf. M. Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, Paris 1993 : *La question de la technique*, pp. 9-48 et *Bâtir habiter penser*, p. 170-193. « L'homme habite en poète », dans *Essais et conférences* Gallimard, Paris 1993, p. 224-245.

14 F. Hölderlin, *Œuvres*, La Pléiade, Gallimard, Paris 1967, p. 939-941, dans le texte *En bleu adorable...* ainsi traduit, le poète dit : « Telle est la mesure de l'homme. / Riche en mérites, mais poétiquement toujours, / Sur terre habite l'homme ».

Les thèses heideggériennes sont bien connues. Contre toutes les « conceptions anthropologiques » selon lesquelles la technique est *instrumentum* – l'ensemble des dispositifs, des moyens, qui permettent à l'homme de poursuivre sa propre activité pour atteindre certaines finalités – Heidegger pense la *technè* comme modalité du rapport que les hommes établissent avec l'*alêtheia*, qui est ensemble vérité et production – ou production comme vérité de l'être sur terre. La vérité se tient alors dans une relation indissociable avec les *formes du faire* – qui sont des manières d'habiter la terre. Or, comme on le sait, Heidegger oppose deux formes du *faire* : *poésie-ars* et *technique moderne*. L'origine grecque et le développement moderne se déploient ici pour souligner l'écart entre le point d'émergence de notre rapport à la vérité et la tradition (moderne) qui en découle. L'originaire faire-poétique des grecs était un appel et une mise en écoute des forces fondamentales de la *physis*, un être en accord avec l'écartèlement des puissances du *Quadriparti* (*Das Geviert*) : l'être comme rapport entre les hommes, les dieux, la terre et le ciel. Mais l'histoire de la modernité prends une autre forme, selon Heidegger qui est, ici, lecteur attentif de Karl Marx : « le dévoilement qui régit totalement la technique moderne – écrit Heidegger – a le caractère d'une interpellation (*Stellen*) au sens d'une pro-vocation. Celle-ci a lieu lorsque l'énergie de la nature est libérée, que ce qui est ainsi obtenu est transformé, que le transformé est accumulé, l'accumulé à son tour réparti et le réparti à nouveau commué. Obtenir, transformer, accumuler, répartir, commuer sont des modes du dévoilement »¹⁵.

La différence entre *poiesis* et *tekhne moderne* se détermine alors comme aporie inévitable, une forme fondamentale de conflit éthico-politique : « Le questionnement heideggérien – écrit Massimo Cacciari – construit son chemin selon une double perspective. D'un côté, il pense le pro-duire dans le sens des Grecs, comme un faire-advenir à la présence, un conduire-hors ; de l'autre, la *tekhne* moderne ne se déploierait plus dans le sens de la *poiesis*, mais vaudrait comme provocation, *Herausfordern*, comme une provocation face à la nature, conçue exclusivement comme fonds (*Bestand*) calculable-manipulable-transformable »¹⁶. Deux manières d'habiter la terre se font face donc, comme souligné par Heidegger lui-même, dans la conférence sur Hölderlin, là où il affirme que la poésie est « la puissance fondamentale de l'habitation humaine »¹⁷.

15 M. Heidegger, *Essais et conférences*, cit., p. 22.

16 M. Cacciari, *Dran. Méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, L'éclat, Paris 1992, p. 17.

17 M. Heidegger, *Essais et conférences*, cit., p. 244.

Comment réactiver cette puissance fondamentale, contre la *Wille zur Macht* des sciences et des techniques qui ont transformé notre terre au point d'en ébranler les équilibres écologiques ?

C'est encore Hölderlin qui apparaît dans la réponse heideggerienne. « Là où il y a danger, là aussi croît ce qui sauve »¹⁸ : là où la technique moderne prend racine, on peut se souvenir, par opposition, d'une relation authentique à la vérité et à l'être et redécouvrir une *technique* capable d'être poésie, un retour par réaction à *la Vérité de la Forêt-Noire*, de l'habitat naturel de l'homme. Le bûcheron qui construit une maison, ou l'artisan qui façonne une coupe sacrificielle dévoile la chose à produire, ce qui ne se produit pas de soi-même et qui n'est pas encore devant nous, selon son propre projet qui *laisse-être-et-préserve l'être et les puissances de la nature*¹⁹ : *Dichterisch wohnet der Mensch...*

3. Darmstadt

La conférence de Heidegger, intitulé *Bauen, Wohnen, Denken*, aura une influence décisive et durable dans la culture architecturale européenne en particulier par la redécouverte de la question du *Lieu* en contra-position à la géométrisation de *l'Espace*²⁰. En 1975 le texte de la conférence sera publié dans un numéro spécial de la revue d'architecture, *Lotus International*, consacré au thème de *la Maison*²¹, fomentant, comme le note Manfredo Tafuri, des espoirs déduits d'une utilisation superficielle du texte, parmi des architectes qui prétendent traduire le langage fortement métaphorique de Heidegger en dimensions directement opérationnelles²². L'année 1975 est, d'ailleurs, l'un de ces passages de crise de la théorie de l'architecture moderne, qui aura comme point de synthèse le *postmodernisme* de la Bien-

18 *Ibid.*, p. 47.

19 *Ibid.*, p. 43.

20 Cf. C. Norberg-Schulz., *Genius loci: towards a phenomenology of architecture*, Rizzoli, New York, 1980 et Kenneth Frampton, « Vers un régionalisme critique. Pour une architecture de résistance », in L. Dousson et L. Viala (dir.), *Art, architecture, recherche. Regards croisés sur les processus de création*, Éditions de l'Espérou, coll. « Les carnets de la recherche », Montpellier 2016, p. 11-39. Pour les influences sur les architectes européens tout au long du xx siècle Cf. C. Bonicco-Donato, *Heidegger et la question de l'habiter : une philosophie de l'architecture*, Parenthèses, Marseille 2019.

21 M. Heidegger, *Costruire, Abitare, Pensare*, in « Lotus International », numero speciale *La Casa*, 9, 1975, p. 38-43.

22 M. Tafuri, *Storia dell'architettura italiana. 1944-1985*, Einaudi, Torino 1986, p. 241.

nale de Venise de 1980²³. Mais que dit Heidegger aux architectes allemands réunis à Darmstadt ?

L'intervention possède le mérite indiscutable de souligner les implications théoriques de l'art de bâtir. Le philosophe allemand propose cependant une stratégie qui se fonde, comme l'a remarqué Marcello Barison, sur la « prise de distance de l'architecture du début XXème siècle [...] interprétée comme simulacre de la volonté de puissance qui accompagne l'Occident à la mort »²⁴. L'interprétation rationaliste-objectiviste de la *poiësis* grecque propre à l'architecture moderne, se traduit dans la tentative de « dominer rationnellement la spatialité de la *res*, la déterminer et la codifier de manière à la prédisposer à un usage social contrôlé et partagé, planifié à l'avance par l'architecte *als Produzent* »²⁵. L'inversion heideggérienne du rapport entre *Bauen* et *Denken*, répond au projet moderne en proposant un détachement indépassable de toute forme d'*épistémè* rationaliste²⁶. *Bâtir, Habiter, Penser* est, en ce sens, le contrepoint du canon théorique fondamental de l'architecture moderne, c'est-à-dire de l'idée d'architecture comme réflexion sur l'usage de la machine, reformulation dans un sens humaniste des rapports entre théorie, technique et pratique.

Il est impossible – a écrit Marcello Barison à propos du texte de Heidegger – de remettre encore à la technique la réponse à une catastrophe qui puise dans le nihilisme intrinsèque à la technique sa racine métaphysique fondamentale. Heidegger prend la parole pour sermonner les *constructeurs à venir* : si nous nous obstinions à penser l'habiter comme le simple produit du construire, en clé essentiellement technique, nous ne pourrions d'aucune manière puiser à ces ressources essentielles qui nous permettent de *sortir de la pénurie* qui connote le séjour des mortels sur la terre.²⁷

La manière de procéder de Heidegger est bien connue : habiter et bâtir ne sont pas l'un à l'autre simplement dans une relation de fin et de moyen. Au contraire : « c'est seulement quand nous pouvons habiter que nous pouvons construire »²⁸. La chaîne étymologique *Bâtir-Buan-Bauen-Habiter* permet à Heidegger de proposer une idée d'habitation comme capacité de cueillir et d'accueillir la vérité dévoilée de la Nature. Habiter c'est être

23 Cf. M. Tafuri, F. Dal Co, *Architettura contemporanea*, Electa, Milano 1976, p. 389-416.

24 M. Barison, *Eterotopie. Gropius, Heidegger, Scharoun*, dans F. Filippuzzi, L. Taddeo (Dir.), *Construire, abitare, pensare*, cit., p. 97.

25 *Ibid.*, p. 108.

26 *Ibid.*, p. 105.

27 *Ibid.*, p. 99.

28 M. Heidegger, *Bâtir habiter penser*, cit., p. 191.

sur terre, habiter la terre. L'habitation c'est l'être (*Sein*) de l'homme, le trait fondamental de la condition humaine. Cela permet à l'architecture – dans un double renversement théorique – d'imaginer une forme de construction qui porte à la présence l'appartenance originare de l'homme à la Terre. Ici à travers le bâtir, l'habiter, dévoile les puissances fondamentales de l'être.

Le problème de Heidegger est celui d'un sujet qui risque d'oublier ce sens originel, authentique de l'habiter, la Terre comme demeure²⁹ : un sujet incapable d'habiter est le sujet du déracinement, des vérités relatives. A l'*habitant* enraciné de Heidegger s'oppose le *voyageur* nomade de l'âge de la technique, celui qui *n'est jamais chez-soi* : « que signifie – écrit Cacciari – *ne-pas-être-chez-soi*, ne pas être habitant ? Nous, les Sujets, qui rendons mathématisable la nature, qui violentons la terre au-delà du possible, nous sommes non-habitants. Pour nous, Sujets, seul vaut le déracinement essentiel de la technique, de la volonté de pouvoir »³⁰. Heidegger pense qu'il faut récupérer cette capacité ancestrale d'habiter la Terre contre l'esprit technique, contre l'éthique des *passants*, chercher une forme d'habiter et donc de bâtir capable de faire retour à la « mutuelle appartenance entre l'homme et le paysage, l'homme et la demeure »³¹.

C'est donc la puissance productive qu'il faut refuser, pour une résignation consciente où puisse surgir une idée d'*habiter* comme *reddition* et *recueillement* de l'homme dans « une proximité qui lui rend proche la distance de l'origine »³². Ici, rien ne se laisse plus réduire à la raison du calcul : ici on peut seulement s'*abandonner*, « dans la libération de la terre, dans l'accueil du ciel, dans l'attente des divins, dans la conduite des mortels » parce que là « l'habitation se révèle comme le ménagement quadruple du Quadriparti »³³. Bâtir est ici « enclure et soigner, notamment cultiver un champ, cultiver la vigne. En ce dernier sens *Bauen* est seulement veiller, à savoir sur la croissance, qui elle-même mûrit ses fruits. Au sens d'enclure et soigner, *Bauen* n'est pas fabriquer »³⁴. Une bonne technique ne modifie pas l'environnement, ne touche pas à la *physis* : elle laisse s'exprimer la puissance de la Nature, sa force, « qui elle-même mûrit ses fruits »³⁵. Toute une anthropologie et une politique, au sens large d'une idée de la relation

29 Cf. M. Cacciari, *Eupalinos ou l'architecte*, dans « Critique. Revue générale des publications françaises et étrangères », 476-477, 1987, pp. 88-89.

30 *Ibid.*, p. 91.

31 *Ibid.*, p. 93.

32 M. Barison, *cit.*, p. 108.

33 M. Heidegger, *Bâtir habiter penser*, *cit.*, p. 178.

34 *Ibid.*, p. 174.

35 *Ibid.* Cf. M. Heidegger, *La question de la technique*, *cit.*, p. 20.

des hommes entre eux et avec le monde, est ici en train de se construire. Et, nous l'avons déjà vu, toute une conception de la vérité.

Or, même si l'on voulait utiliser le discours de Heidegger pour replacer la culture architecturale contemporaine dans son contexte d'époque, on ne pourrait que donner raison à Manfredo Tafuri, et Massimo Cacciari, qui ont longuement médité sur ce texte³⁶. En effet, en remontant aux sources du problème de l'architecture, en nommant le nihilisme technique qui a présidé à son développement, on pose le thème urgent de son accomplissement (et donc de la nécessité radicale de repenser notre rapport à l'habiter) en annulant d'un coup « comme des régressions romantiques toutes les tentatives de réintégration et de retour »³⁷. Ce n'est qu'ainsi, en définitive, que « la tradition qui va de Nietzsche à Heidegger peut être interprétée sérieusement »³⁸. En d'autres termes, tout *retour métaphysique* n'est rien d'autre que nostalgie :

Heidegger – selon Cacciari – éloigne tellement de nous l'idée de construire-habiter qu'il rend très problématique et sa mise en pratique et la nostalgie même. Il ne fait aucun doute que Heidegger reste à l'écoute. Mais cette écoute ne perçoit que le silence. Car ce qui parle n'est pas l'habiter, mais seulement la *crise* de l'habiter. Décrivant les conditions de l'habiter (...) il rappelle l'impuissance infinie des abris maquillés en demeure, des villes tatouées en lieux.³⁹

4. *Repenser la technique*

Pour autant qu'elle soit déformée et tirée par les cheveux, la leçon du philosophe allemand – ici dans la spécificité architecturale, mais l'on pourrait dire de même quant au politique – a creusé les cadres conceptuels européens, en s'imposant comme occasion générale de réflexion. On peut reconduire à cela différentes interprétations naturalistes généralement préoccupées de ne pas infecter par l'intervention humaine la santé hypothétique d'un *environnement* préexistant et de « désespérément trouver, dans le mobile, du stable »⁴⁰. Comme nous l'a dit Judith Revel :

36 Cf. M. Cacciari, *Nihilismo e progetto*, dans « Casabella », 483, 1982, p. 50-51 ; *Progetto*, dans « Laboratorio Politico », 2, 1981, p. 88-119 et *Adolf Loos e il suo angelo*, in A. Loos, *Das Andere*, Electa, Milano 1981, p. 9-34.

37 M. Tafuri, *Storia dell'architettura italiana*, cit., p. 239.

38 *Ibid.*

39 M. Cacciari, *Eupalinos*, cit., p. 90.

40 M. Serres, *Habiter*, Le Pommier, Paris 2021, p. 12.

Aujourd'hui et bien qu'il faille pour cela se résoudre à sortir de la philosophie au sens strict, force est de reconnaître qu'un certain nombre de discours prônant la décroissance comme contre-pied face à une économie capitaliste jugée insupportablement violente sont largement et parfois explicitement inspirés par la pensée heideggérienne.⁴¹

Mais Heidegger n'était pas le seul philosophe présent à Darmstadt. Y participa également José Ortega y Gasset, qui fit une intervention très différente. Ortega lui-même revient, quelques années plus tard, sur ces journées et en clarifie l'enjeu : « la conférence de Heidegger et la mienne portaient sur le même argument : la technique [...]. Dans le même lieu, à distance de quelques heures et sur le même argument, Heidegger et moi avons dit approximativement le contraire »⁴². Heidegger, comme l'on sait, proposa aux architectes une intense inversion du rapport entre *habiter* et *construire*, pour laquelle, en dernière instance, l'homme *construit parce qu'il habite, c'est-à-dire en tant qu'il est originellement habitant de la Terre*.

Ortega y Gasset contesta radicalement l'hypothèse heideggérienne : non, l'homme n'habite pas *déjà* la terre, avant de construire. « A l'origine – écrit Ortega – l'homme se trouve, oui, sur la Terre, mais il n'habite pas – *wohnt* – en elle. C'est précisément ceci qui le distingue des autres êtres – minéral, végétal, animal »⁴³. Ortega démontre sa thèse de manière pragmatique : tous les animaux habitent des régions spécifiques du globe, tandis que l'homme les habite toutes et « le fait que l'homme habite là où il veut, sa planétaire ubiquité signifie bien sûr qu'il manque proprement d'*habitat*, d'un espace où il puisse habiter tout à fait naturellement. Et, en effet, la Terre est pour l'homme originellement inhabitable – *unbewohnbar* »⁴⁴. Dans la lutte pour son existence, l'homme interpose entre soi et l'*environnement* des créations, des productions, des transformations qui rendent sa vie possible. De plus : l'homme sent l'espace extérieur, la nature, comme hostile, dangereux, troublant (et magnifique). Et seule « la technique, seul le construire – *bauen* – assimile l'espace à l'homme, l'humanise »⁴⁵. Ainsi, au fond nous vivons dans des environnements qui sont depuis toujours artificiels.

41 J. Revel, *Michel Foucault : repenser la technique*, dans « Tracés », 16, 2009/1, p. 147.

42 J. Ortega y Gasset, *Intorno al colloquio di Darmstat del 1951*, dans F. Filippuzzi, L. Taddio, *Costruire, Abitare, Pensare*, cit., p. 69.

43 *Ibid.*, p. 75.

44 *Ibid.*, p. 76.

45 *Ibid.*

Ortega à Darmstadt propose un paradigme de la technique comme *approximation* : l'homme construit pour habiter et il y arrive *approximativement*, c'est-à-dire qu'il ne trouve jamais la solution définitive. Rien d'absolu : seulement des tentatives. En pleine considération de la *finitude* de notre mise en œuvre, Ortega pense que « l'être de l'homme est effort, insatisfaction, désir intense de quelque chose que l'on ne possède pas [...]. L'homme a toujours aspiré à *wohnen* (habiter), mais il n'y est jamais totalement arrivé. Sans habiter, il n'arrive pas à être. Pour cette raison, il dirige ses efforts vers ce but et il *produit* des bâtiments, des routes, des ponts »⁴⁶. Plus qu'une idée humaniste de la technique, comme on peut voir, ce qu'Ortega propose aux architectes, c'est une considération de la technique comme phénomène humain. Donc, une autre option traverse Darmstadt.

L'histoire de la vérité est l'histoire de la construction de l'homme lui-même. Une histoire politique et éthique. La fin de la métaphysique à travers la technique, signifie au fond aussi la *fin de la peur* dans le rapport entre l'homme et le monde. La possibilité d'habiter partout, d'être, au final, *sujets nomades* : « Qui est parvenu – écrit Nietzsche – ne serait-ce que dans une certaine mesure, à la liberté de la raison, ne peut rien se sentir d'autre sur terre que voyageur – pour un voyage, toutefois qui ne tend pas *vers* un but dernier : car il n'y en a pas »⁴⁷. Contre l'*aurore* annoncée, néanmoins, la tradition philosophique se rebelle. De cette rébellion Heidegger est un interprète très raffiné. C'est la tradition de la domination qui parle à travers le philosophe de la forêt noire : le pouvoir se réduit à transcendance, il devient un système de *arcani principii*, qui habitent les profondeurs chthoniennes ou les voutes des cieux. Ainsi fonctionne la vérité du pouvoir. Heidegger considère essentiellement impossible le surgissement joyeux et productif de la vie du *Dasein*, des hommes sur terre.

5. La dernière utopie

Avançons dans le temps. Aujourd'hui la société automatisée a durci le problème, rompant l'équilibre reproductif du cercle économique et plongeant le monde dans une spirale entropique catastrophique. La *question de la technique* se radicalise. Habiter la terre, semble aujourd'hui, assumer les caractères d'une utopie. Comme l'a écrit Achille Mbembe « la

46 *Ibid.*, p. 79.

47 F. Nietzsche, cit., p. 335. Sur l'habiter comme passage, et l'éthique du nomadisme cf. B. Goetz, *La dislocation*, cit. et *Théorie des maisons. L'habitation, la surprise*, Verdier, Paris 2011.

question est de savoir s'il est possible de *repolitiser le temps*, c'est-à-dire d'apprendre à habiter la Terre par-delà le désir d'apocalypse et les pulsions du nihilisme et de la technolâtrie »⁴⁸. Cela comporte une redéfinition radicale du rapport à la technique, capable d'en intégrer les objets et les puissances dans un espace de lutte politique : « la Terre – écrit Mbembe – en tant qu'unité politique globale n'existe qu'en tant qu'utopie. Elle doit être imaginée, convoquée, assemblée, créée et animée. Sur le plan politique le nom Terre est une utopie, la dernière utopie »⁴⁹. L'héritage heideggérien atterrit inévitablement dans des formes négatives de pensée : penser un avenir *durable* signifie gérer la déconnexion future entre l'humanité et l'infrastructure technique qui recouvre la planète, freiner la délirante volonté de puissance de l'homme : « il s'agit non plus – selon Pierre Caye – d'être maître et possesseur de la nature mais d'empêcher les processus de croissance économique de basculer dans la destruction créatrice »⁵⁰. Si à travers Heidegger et Ortega nous pouvons apprendre à déconstruire les marges du discours moderne, c'est aujourd'hui le canon de Darmstadt, qu'il faut déconstruire. Dans cette perspective, il faut alors, comme l'indique Achille Mbembe « s'interroger sur la manière dont les formes complexes de vie pourraient être reproduites, (...) rendues durables (...) à l'ombre d'une catastrophe cosmique potentielle »⁵¹. Cela veut dire, pour Mbembe, trouver la manière de travailler l'« insurmontable paradoxe » qui « gît au cœur de l'aventure humaine sur terre : la production, l'accueil et l'aménagement du vivant auront chaque fois nécessité la destruction de ce même vivant »⁵².

Dans un article dédié à la comparaison entre Martin Heidegger et Michel Foucault, Judith Revel repère trois objections que l'on peut, me semble-t-il, partager : à propos de la relation sujet /objet ; à propos de la conception de la vérité ; sur la question de l'accumulation. C'est à la suite des cours au Collège de France dédiés à la gouvernementalité, dans les années soixante-dix, que Foucault entreprend le questionnement des *techniques du sujet*, « c'est à dire – explique Revel – un questionnement sur la manière dont les sujets se rapportent à eux-mêmes et rendent ainsi possible le rapport à autrui »⁵³. L'analyse foucauldienne pointe l'attention sur l'ensemble des

48 A. Mbembe, *La communauté terrestre*, La Découverte, Paris 2023, p. 158.

49 *Ibid.*, p. 72.

50 P. Caye, *Critique de la destruction créatrice*, Les Belles Lettres, Paris 2015, p. 67.

51 A. Mbembe, *La communauté terrestre*, cit., p. 119.

52 *Ibid.*, p. 91.

53 J. Revel, cit., p. 140. Cf. M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard, Paris 2004 et M. Foucault, *Le gouver-*

expériences qui élaborent le sujet et en produisent la transformation : la vie est ici décomposée et recomposée par toute une série de techniques, et devient ainsi œuvre d'art, objet d'une *teknê de subjectivation*.

La question de la *tekhne* – écrit Revel – se situe donc non seulement au croisement du rapport à soi et du rapport aux autres, mais n'est pas dissociable d'une *expérience* (...). *Soi*, dans ce contexte, (...) c'est la matière même de l'expérimentation de la *tekhne* et c'est même le résultat, le produit sans cesse remis à l'ouvrage, modifié, plié à la logique créative d'un devenir sans terme.⁵⁴

La *technique*, *l'art*, la *production* – les trois mots qu'on peut utiliser pour traduire *tekhne* – ne sont que des pratiques d'existence qui engagent les hommes dans des gestes constituants, d'invention, de création et de transformation. Foucault se dit étonné par toute conception qui limite la technique – dans sa dimension productive ou artistique – à « quelque chose qui n'ait plus de rapport qu'avec des objets et non pas avec les individus ou avec la vie (...). Pourquoi – demande-t-il – un tableau ou une maison sont-ils des objets d'art, mais non pas de notre vie ? »⁵⁵. C'est donc ici que naît la première critique foucauldienne à Heidegger :

Le premier point – écrit Revel – est *ce sur quoi* porte la technique. Pour Heidegger, la technique ne concerne que des *objets*. C'est toujours un travail *sur quelque chose*. Le premier point aveugle du questionnement heideggérien de la technique c'est donc le *sujet* entendu à la fois comme acteur et comme matière de sa propre pratique, c'est-à-dire non pas comme une entité ou une chose mais comme un devenir.⁵⁶

Un devenir qui est le moteur de l'histoire et sans lequel l'histoire se réduit – comme pour Heidegger – à un déroulement du destin. En réintroduisant la subjectivité dans notre discours, entre l'habitation et la technique, l'invention de l'habitation devient un art, un faire, une pratique expérimentale qui modifie l'environnement et au sein de laquelle se jouent des enjeux politiques décisifs. Contre les visions catastrophistes du destin de la modernité qui font des sujets les victimes populaires des sociétés industrielles et postindustrielles, les sujets sont ici des acteurs qui gardent une

nement de soi et des autres. Cours au collège de France 1982-1983, Gallimard, Paris 2008.

54 J. Revel, cit., p. 140.

55 M. Foucault, *Dit et écrits*, t. II, 1976-1988, Gallimard, Paris 2001, p. 1211. Cit. par J. Revel, *op. cit.*, p. 145.

56 J. Revel, cit., p. 144.

inventivité poétique dans la grisaille stéréotypée du quotidien, et une capacité politique adroite à rouvrir les dynamiques de l'histoire. Les multiples rapports qu'entretiennent les habitants avec leur monde environnant – de résistance, de transformation d'inventivité et d'expérimentation – ont été au centre d'une riche tradition de pensée⁵⁷ qu'il faudrait peut-être relire, à la lumière des problèmes que pose la crise écologique.

D'autre part cette récupération de la subjectivité au cœur même de la question de la technique nous permet une relecture féconde de la relation entre les hommes et les artefacts : « il est possible – écrit Mbembe – d'envisager la question de la technologie à partir d'une perspective où les humains feraient partie de la catégorie des *êtres vivants aux prises avec des objets animés et inanimés* »⁵⁸. Mais si « l'unité fondamentale » d'analyse n'est plus le simple objet technique, ni le sujet humain « face à l'objet technique », alors, selon Mbembe, la technologie devient « l'arc qui relie » les univers des humains et les univers non-humains. Les objets techniques « ne sont plus des choses qui nous sont extérieures. *Ils sont des éléments centraux des systèmes nerveux de l'humanité contemporaine, les doubles de sa chair, notre deuxième Terre* »⁵⁹.

Le deuxième point de contraste est la conception de la vérité. Comme nous l'avons vu dans les textes heideggériens, la vérité est un *dévoilement* et jamais une création humaine. Lever un voile qui cache une vérité pré-existante et absolue – la vérité de l'habiter – et non pas « inventer un mode d'existence nouveau »⁶⁰. Par rapport à la Nature, il s'agit chez Heidegger d'en libérer les forces, et voici la véritable production technique. Jamais la production humaine ne peut être puissance de création, d'innovation. Pour Foucault, en revanche, la *tekhnê* est le domaine du travail créatif dans l'histoire, domaine entrelacé à la « morsure du pouvoir sur les existences et à la capacité paradoxale des hommes à produire, à innover ce qu'ils sont »⁶¹ :

Ici donc – écrit Revel – la vérité existe mais elle n'est pas une donnée de Nature à dévoiler. Elle ne se dit que de jeux historiquement déterminés qui font

57 H. Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Grasset, Paris 1947 et *Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, L'Arche, Paris 1961 ; M. de Certeau, *L'Invention du quotidien*, 1. : *Arts de faire* et 2. : *Habiter, cuisiner*, Gallimard, Paris 1990 (1^{re} éd. 1980). Voir aussi I. Illich, *L'art d'habiter*, in *Dans le miroir du passé : conférences et discours, 1978–1990*, Descartes & cie., Paris 1994.

58 A. Mbembe, *La communauté terrestre*, cit., p. 149.

59 *Ibid.*, p. 151.

60 J. Revel, cit., p. 146.

61 *Ibid.*, p. 146-147.

rentrer quelque chose – un discours ou une pratique – dans un système de règles qui l'identifient précisément comme *vrai* ou comme *faux* à un moment donné. Il n'existe donc aucune perspective de surplomb du monde – en deçà, au-delà, au-dessus, derrière – fût-ce celle d'un voilement, d'un oubli ou d'un déni. Quant à la *tekhné*, elle est précisément ce qui caractérise le rapport à soi comme pratique d'innovation, comme invention de formes d'être nouvelles et absolument immanentes. Elle est, pour ainsi dire, une subjectivation, une ontologie.⁶²

La troisième remarque porte sur la question de *l'accumulation*. Comme nous l'avons vu, la référence à *l'accumulation* permet à Heidegger de caractériser le passage à la technique moderne – le passage de la technique poétique des anciens Grecs, de la *tekhnê* comme *art*, à la technique comme *mise en danger du dévoilement* des modernes, à l'industrie. Et c'est donc par rapport à *l'accumulation* que l'on est, selon Heidegger, dans le danger de l'offuscation, de l'occultation, de la perte de vérité. Ce clivage, selon Foucault, s'est produit avec la traduction de l'éthique des Grecs, fondée sur les techniques de soi en *morale* chrétienne : le résultat en est le rejet de la *tekhnê*.

Celle-ci – écrit Revel – devient au mieux synonyme d'une pratique de transformation du monde qui prend sur elle le poids du péché originel (la technique comme labeur, comme souffrance, comme marque de notre éloignement hors de la vérité de Dieu) ; et, au pire, la marque de (...) l'oubli de la nature humaine, de la dépravation, de la destruction d'un monde que nous ne sommes pas capables de préserver dans l'aveuglement qui est le nôtre⁶³

Il n'est certes difficile de distinguer, dans la pensée heideggérienne, cette matrice théologique chrétienne. Et il s'agit, bien sûr, d'anti-modernisme. Et comme dans toute approche antimoderne, on doit enregistrer l'absence d'interrogation sur ce qui relie la *production* à la *possession*, la *poiesis* et la *proairesis*. On parle d'accumulation, de sur-consommation, mais jamais de la spécificité de cette approche, qui assume en soi la possession, la propriété privée de ce qui est en même temps transformé par le projet humain. Se taire sur la propriété et sur l'exploitation c'est se taire, encore une fois, sur la nécessité de transformer le monde⁶⁴. Tout simplement. Or, pour Fou-

62 *Ibid.*

63 *Ibid.*, p. 143.

64 Cf. sur l'ample débat qui s'est enfin réouvert sur ce thème : P. Crétois, *La Part Commune*, Amsterdam, Paris 2020 et *La copossession du monde. Vers la fin de l'ordre propriétaire*, Amsterdam, Paris 2023 ; F. Graber, F. Locher (dir.), *Posséder la nature. Environnement et propriété dans l'histoire*, Amsterdam, Paris 2018 ; B. Coriat (dir.), *Le retour des communs. La crise de l'idéologie propriétaire*, Les Liens qui Libèrent, Paris 2015.

cault, nous dit Revel⁶⁵, il faut certes reconnaître les excès d'une accumulation économique sans limites, mais on ne peut pas se limiter à cela. Il s'agit aussi d'*exploitation*, de rapports de pouvoir et de propriété, des dispositifs de contrôle qui traversent la technique, et aussi de la possibilité de retourner ce dispositif et de le réinvestir par les mouvements de subjectivation, par les *techniques de soi*. Réintroduire la question de la critique de la propriété, nous permet d'élargir davantage le discours : « la question décisive – écrit Mbembe – est de savoir comment articuler une démocratie du vivant qui prendrait la multiplicité et la durabilité comme le point de départ d'un nouveau projet de libération non plus du sujet humain tout seul, mais du sujet vivant dans toute son étendue. Une telle politique serait nécessairement fondée sur l'en-commun »⁶⁶. L'accumulation est liée à la production et donc elle est traversée par des rapports de pouvoir, modifiables et non pas destinaux – précisément parce que c'est de politique qu'il s'agit ici :

Accumulation – écrit Revel – est le nom d'une stratification des processus de subjectivation : la *tekhne* – en tant que travail de soi sur soi, en tant qu'invention – exige une inscription dans le temps, s'accumule, fraie des possibilités nouvelles, elle expérimente sur le bord d'un être dont on n'a jamais fini de prolonger le champ d'immanence. La logique de l'accumulation est chez Foucault celle du travail de la critique, de l'ouverture à la nouveauté de l'expérimentation.⁶⁷

65 J. Revel, cit., p. 148.

66 A. Mbembe, *La communauté terrestre*, cit., p. 151.

67 J. Revel, cit., p. 148.

SITTLICHKEIT E BAUKUNST “COME” SECONDA NATURA

La filosofia dell’architettura hegeliana e l’edificio come estereiore interiorità di un vincolo etico

Matteo Cavalleri

Abstract

The essay draws a relationship between the dwelling dimension of Hegel’s *Sittlichkeit* and the philosophy of architecture presented in the *Aesthetics*, both of which are seen as spiritual expressions of second nature. Central to the analysis is the consideration of the building – analysed in its historical conceptual evolution – as a place of self-knowledge for the spirit, which is expressed through a continuous modification of the relationship between internality and externality. A topicality within which the aesthetic representation of an ethical bond that supports the emergence of *Einzelheit* is highlighted.

Keywords: G.W.F. Hegel, Architecture, Ethical life, Externality, Second nature

1.

Nel paragrafo dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* che ne inaugura la trattazione, Hegel definisce lo spirito oggettivo nei termini di una *topica* costruita attorno ai concetti di interno ed esterno/estereiore¹:

1 Il movimento di pensiero che si struttura attorno al rapporto di interno ed esterno è una presenza costante nel sistema hegeliano. Non se ne può dare compiutamente traccia in questa sede, ma è forse utile richiamare l’uso della coppia fatto da Hegel nel delineare la struttura della *Wirklichkeit*, ove la necessità dell’attualizzazione si manifesta come dinamica relazione di unione di interno ed esterno: «quando si hanno *tutte le condizioni*, la cosa deve diventare; e la cosa è essa stessa una delle condizioni; giacché dapprima, come alcunché d’interno, è essa stessa soltanto un presupposto. Questa realtà *svolta*, come l’alternarsi coincidente dell’interno e dell’esterno, l’alternarsi dei loro movimenti opposti, che sono riuniti in un unico movimento, – è la *necessità*» (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830]*, Erster Teil, *Die Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, Band 8, a cura di E. Moldenhauer, K.M. Michel, Suhrkamp Verlag,

Lo spirito oggettivo è l'idea assoluta, ma essente soltanto *in sé*. Poiché lo spirito oggettivo è con ciò sul terreno della finitezza, la sua vera razionalità conserva in sé l'aspetto della fenomenicità esteriore [*äußerlichen*]. Innanzitutto, la volontà libera ha in sé immediatamente le differenze consistenti nel fatto che la libertà è la sua destinazione ed il suo fine *interno*, e si relaziona ad una oggettività *esteriore* [*äußerliche*] già data. Tale oggettività si scinde nell'elemento antropologico dei bisogni particolari, nelle cose particolari esterne [*äußeren*], che sono per la coscienza, e nel rapporto tra le singole volontà, che sono consapevoli di sé in quanto diverse e particolari. Questo aspetto costituisce il materiale esteriore [*äußerliche*] per l'esistenza della volontà.²

Lo spirito oggettivo è quindi, primariamente, una relazione spaziale, ovvero il *luogo* dove la volontà è chiamata a “realizzare il proprio concetto”³ – ovvero la libertà che la caratterizza in quanto volontà, una libertà che non è da possedere, ma è da attuare in quanto *proprium* ontologico della stessa volontà⁴ – “nell'aspetto esteriormente oggettivo, affinché esso sia come un mondo determinato da quel concetto”⁵. La volontà, da Hegel identificata come l'*Ausgangspunkt* del farsi del diritto in quanto elemento spirituale⁶, si presenta dunque come la scaturigine di un processo atto a riarticolare il rapporto tra interno ed esterno, nel tentativo di superare, nell'eticità, la polarizzazione⁷ che, agli occhi di Hegel, caratterizza la moralità (intesa

Frankfurt a.M. 1970, § 147, p. 288; tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 148).

2 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [1830]*, Dritter Teil, *Die Philosophie des Geistesin*, in *Werke*, Band 10, a cura di E. Moldenhauer, K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1970, § 483, p. 303; tr. it. *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 2000, p. 353. D'ora in avanti si citerà quest'opera con la sigla *Enz*, seguita dal numero del paragrafo, dalla pagina dell'edizione tedesca e, tra parentesi, di quella dell'edizione italiana.

3 Ivi, § 484, p. 303 (p. 353).

4 Cfr. ivi, § 483 *Anmerkung*, p. 302 (p. 352): “Se il sapere dell'idea – cioè il sapere per cui gli uomini sanno che la loro essenza, il loro scopo ed oggetto, è la libertà – è sapere speculativo, questa idea stessa è in quanto tale la realtà effettiva degli uomini: non quella ch'essi *hanno*, ma quelli che essi *sono*”.

5 Ivi, § 483, p. 303 (p. 353).

6 Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, Band 7, a cura di E. Moldenhauer, K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1986, § 4, p. 46; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 27: “Il terreno del diritto è in genere l'elemento *spirituale*, e suo più prossimo luogo e punto di partenza la *volontà*, la quale è *libera*”. D'ora in avanti si citerà quest'opera con la sigla *GPhR*, seguita dal numero del paragrafo, dalla pagina dell'edizione tedesca e, tra parentesi, di quella dell'edizione italiana.

7 Cfr. Ivi, § 33 *Anmerkung*, p. 87 (p. 45).

kantianamente⁸). Un processo in forza del quale “l’uomo, di fronte alle circostanze esterne, del destino e di tutto ciò che egli immediatamente è, deve comportarsi in modo da fare *proprio* ciò, da togliergli la forma di un esserci esterno. [Assumendo, *N.d.A*] la necessità esterna con libertà, e con la stessa libertà sostenerla e portarla al suo fine”⁹. Queste parole – tratte dalla *Propedeutica filosofica*, ma latrici di una posizione che Hegel mantiene anche nell’evoluzione sistematica del suo pensiero – non solo sanciscono il ruolo fondamentale giocato dalla relazione tra libertà e necessità nel delineare la successione delle sfere della *Filosofia del diritto*, ma confermano l’essenza stessa dell’accezione hegeliana di libertà, ovvero la sua dimensione oggettiva, il fatto di esistere come “regno della libertà realizzata”¹⁰ nel diritto e nelle istituzioni etiche. La libertà, infatti, non si connota semplicemente come un gesto soggettivistico, come una liberazione personale dal gioco cieco del destino, bensì si configura come un percorso di fedeltà al gesto in forza del quale l’individuo moderno rielabora il dato esterno a sé e ne nega l’estraneità, percorso che sfocia nel compimento del fine libero della necessità, ovvero nell’effettualità della libertà e nel suo divenire mondo oggettivo: *ethos*. Nell’eticità – sfera ul-

-
- 8 Sulla complessa relazione tra moralità ed eticità in Hegel e sul suo confronto con la filosofia pratica kantiana, cfr. J. Ritter, *Moralität und Sittlichkeit*, in Id., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969, pp. 281-309; C. Cesa, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 147-178; U. Rameil, *Sittliches Sein und Subjektivität. Zur Genese des Begriffs der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie*, in “Hegel Studien”, n. 16, 1981, pp. 123-162; L. Siep, *Was heißt “Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit” in Hegels Rechtsphilosophie?*, in “Hegel Studien”, n. 17, 1982, pp. 75-96; A. Peperzak, *Hegels Pflichten- und Tugendlehre*, in “Hegel Studien”, n. 17, 1982, pp. 87-117; A.W. Wood, *Hegel’s Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 195-255; A. Nuzzo, *Rappresentazione e concetto nella “Logica” della “Filosofia del diritto” di Hegel*, Guida, Napoli 1990; M. Alesio, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla Filosofia del diritto*, Milano, Guerini e Associati, 1996, pp. 23-69; J.F. Kervégan, *L’effectif et le rationnel. Hegel et l’esprit objectif*, Vrin, Paris 2007, pp. 309-380; L. Cortella, *L’etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Genova, Marietti, 2011; G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, cit., pp. 153-185; A. Ferrarin, *Il pensare e l’io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016 e M. Cavalleri, *La libertà nella necessità. Saggio sullo spirito oggettivo hegeliano*, ETS, Pisa 2019, pp. 131-184.
- 9 G.W.F. Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, in *Werke*, Band 4, a cura di E. Moldenhauer, K.M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1986, p. 262; tr. it. *Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, Sansoni, Firenze 1951, p. 65.
- 10 *GPhR*, § 4, p. 46 (27).

tima del diritto, che scaturisce dal diritto astratto e dalla moralità e, allo stesso tempo, le fonda e media – la libertà non si esplica solamente come istanza coscienziale, ma si concretizza come luogo e dimora esteriori¹¹, da abitare, nei quali l'individuo – il cittadino e la cittadina – trova le condizioni indispensabili per ottenere l'attualizzazione della propria “*destinazione soggettiva alla libertà*”¹². Tale dimensione *spaziale* della libertà etica è suggerita da Hegel stesso, nel momento in cui individua, seppur in via dubitativa, una familiarità etimologica tra la *Sittlichkeit* (eticità) tedesca e l'*ethos* greco: “*Sitte – êthos – gli antichi non sapevano nulla della coscienza – Riemer: êthos ion. êthos – abitudine, uso – preferibilmente dimora in Erodoto – consuetudine dell'uomo – Sitte – che non derivi da Sitz [sede, dimora]?*”¹³. L'eticità, ricalcando l'evoluzione subita dal significato originario di *ethos* nella filosofia aristotelica, si configura infatti come l'“ordinamento tradizionale e consuetudinario della vita nel quale chi vi dimora lo abita come il mondo che forma la sua propria vita”, come “il mondo vitale istituzionalizzato di coloro che lo abitano come cittadini”¹⁴ che diviene riconoscibile proprio grazie alla sua sedimentazione istituzionale, oggettiva. Ma tale oggettività, e qui sta la specificità hegeliana, non si pone come mero esterno, bensì “forma” l'interiorità stessa del singolo, la rende reale. La sfera dell'eticità si costruisce come la relazione d'unione¹⁵ – e in tale specifica forma di relazione si esprime l'essenza della necessità come legame – tra gli individui e le istituzioni, tra interno ed esterno, comportando “l'*unità* e la *verità* di entrambi questi momenti astratti [diritto astratto e moralità, *N.d.A.*], l'idea del bene realizzata nella *volontà riflessa* entro di sé e nel *mondo esteriore*; – così che la libertà intesa come la *sostanza* esiste altrettanto come *realtà* e *necessità*, quanto come *volontà soggettiva*; l'*idea* nella sua esistenza universale in sé e per sé”¹⁶. L'individuo è libero, quindi, perché riconosce fuori di sé un'esteriorità spirituale, una sostanzia-

11 Cfr. su questo aspetto le puntuali notazioni in R. Morani, *Hegel e l'eticità come dimora dello spirito tra affermazione e crisi*, in Id. (a cura di), *Lo spazio dell'abitare e la genesi della metropoli nel pensiero filosofico da Kant al Novecento*, Orthotes, Napoli 2022, pp. 65-100.

12 *GPhR*, § 153, p. 303 (p. 138).

13 Ivi, § 151 *Notiz*, p. 302.

14 J. Ritter, *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, in Id. (a cura di), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg 1974, voll. II, p. 486.

15 Cfr. M. Riedel, *Dialettica nelle istituzioni. Sulla struttura storica e sistematica della Filosofia del diritto di Hegel*, in F. Chiereghin (a cura di), *Filosofia e società in Hegel*, Verifiche, Trento 1977, p. 48.

16 *GPhR*, § 33, p. 87 (p. 45).

lità etica razionale e libera, che ha sostituito, inculturandola, quella della natura e che è la medesima che lo costituisce. Un'esteriorità, un altro reale, nel quale l'individuo, per la forza di un legame che è necessario in quanto liberante, si trova presso di sé nell'altro da sé. Un'esteriorità dove il soggetto non viene risucchiato in un estraneo procedere dello spirito o sciolto in una istituzionalità disumanizzata e disumanizzante, poiché l'interno che lo caratterizza si ritrova nell'esterno, in forza di un movimento che non può che essere bidirezionale. È infatti impossibile isolare interno ed esterno, a partire da entrambi i poli, poiché la loro compenetrazione reciproca, come dettato dalla logica di movimento del concetto stesso, implica che "l'alterità [sia, *N.d.A.*] inclusa come essenziale termine di riferimento del moto autodeterminativo in cui il principio soggettivo si esteriorizza e ritorna in sé dal suo esser-altro"¹⁷. L'essere umano è quindi libero quando riconosce questa relazionalità necessaria ed è capace di "atti che attestano la libertà dello spirito"¹⁸, in quanto, attestando la sostanzialità di quest'ultima, conferma tanto l'essenza della propria autocoscienza – che non preesiste al fatto di sapersi libero – quanto il mondo oggettivo, esterno, nel quale abitare ed educarsi a volere la stessa libertà.

L'abitare un esterno nel quale si rivela, e si custodisce, un interno sembra dunque caratterizzare la ripresa hegeliana dell'eticità. Una ripresa dell'ethos classico che non può che formularsi come un suo ripensamento radicale, in forza dei guadagni indiscutibili, in termini di riconoscimento della particolarità soggettiva, della modernità¹⁹. Un progetto, quello di Hegel, che si esprime come una biunivoca correzione tra modernità – di cui va superata l'astrattezza del dover essere morale – e classicità – dove da correggere è l'agglutinante sostanzialità etica, incapace di garantire il diritto alla libertà soggettiva –, nell'orizzonte di un potente esperimento di autocritica del moderno²⁰:

17 Morani, *Hegel e l'eticità come dimora dello spirito tra affermazione e crisi*, cit., p. 80.

18 E. Cafagna, *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, in "Etica & Politica", XIV, n. 2, 2012, p. 72.

19 Cfr. *GPhR*, § 124 *Anmerkung*, p. 233 (p. 107): "Il diritto della *particolarità* del soggetto, di trovarsi appagato, ovvero, il che è lo stesso, il diritto della *libertà soggettiva*, costituisce il punto di svolta e centrale nella differenza tra l'*antichità* e l'*età moderna*".

20 Cfr. L. Cortella, *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002; T.C. Luther, *Hegel's Critique of Modernity. Reconciling Individual Freedom and the Community*, Lexington Books, Lanham 2009 e R. Williams, *The Inseparability of Love and Anguish: Hegel's Theological Critique of Modernity*, in A. Nuzzo (ed.), *Hegel on Religion and Politics*, Suny, Albany 2013, pp. 133- 156.

messa a confronto con l'eticità antica, la novità della concezione hegeliana deriva dall'aver concepito una forma inedita di *eticità universale*: le istituzioni familiari e sociali, ma soprattutto quelle politiche, sono diventate per l'uomo moderno la sua vera dimora, la sua casa, il luogo abituale, in cui è presso di sé nell'esser-altro e in cui realizza l'universalità della libertà.²¹

Dare concretezza e radicamento abitativo all'elemento universale dell'eticità – nella quale la libertà diviene “*mondo sussistente e natura dell'autocoscienza*”²² – costituisce quindi la sfida della trattazione hegeliana, che si affida per l'occorrenza al concetto di *seconda natura*²³. Un concetto, quest'ultimo, che demarca l'aspetto esteriore ed oggettivo della

21 Morani, *Hegel e l'eticità come dimora dello spirito tra affermazione e crisi*, cit., p. 71.

22 *GPhR*, § 142, p. (p. 133).

23 Sul concetto hegeliano di *zweite Natur* cfr. A. Peperzak, “*Second nature*”: *Place and Significance of the Objective Spirit in Hegel's Encyclopedia*, in “*Owl of Minerva*”, XXVII, n. 1, 1995, pp. 51-66; N. Rath, *Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Waxmann, Münster 1996; R. Bonito Oliva, *La “seconda natura” in Hegel*, in L. Fonnesu, B. Henry (a cura di), *Diritto naturale e filosofia classica tedesca*, Pacini, Pisa 2000, pp. 135-154; V. Verra, *Storia e seconda natura in Hegel*, in Id., *Su Hegel*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 75-81; C. Cesa, *La “seconda natura” tra Kant e Hegel*, in D. Giovannozzi, M. Veneziani (a cura di), *Natura*, Olschki, Firenze 2008, p. 485-502; I. Testa, *Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space*, in “*Critical Horizons*”, X, n. 3, 2009, pp. 341-370; C. Senigaglia, *Geist als Zweite Natur?*, in “*Hegel-Jahrbuch*”, 2011, pp. 129-136; S. Lumdsen, *Habit, Sittlichkeit and Second Nature*, in “*Critical Horizons*”, XIII, n. 2, 2012, pp. 220-243; C. Menke, *Zweite Natur. Kritik und Affirmation*, in M. Völk, O. Römer, S. Schreull (eds.), “*Wenn die Stunde es zulässt*”. *Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*, Westfälisches Dampfboot, 2012, pp. 154-171; C. Menke, *Hegel's Theory of Second Nature: The “Lapse” of Spirit*, in “*Symposium*”, XVII, n. 1, 2013, pp. 31-49; F. Ranchio, *Dimensionen der zweiten Natur. Hegels praktische Philosophie*, Meiner, Hamburg 2016; A. Novakovic, *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2017; E. Magri, *Zweite Natur und Sittlichkeit. Über Hegels Auffassung von Inhabitanz*, in T. Oehl, A. Kok (eds.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 213-232; G. Chiurazzi, *Seconda natura. Da Lascaux al digitale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2021, pp. 90-101; D. Emundts, *Gewohnheit als zweite Natur. Hegels Fundierung einer antiken Denkfigur in seiner Logik*, in J. Christ, A. Honneth (eds.), *Zweite Natur. Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2022, pp. 55-74 ed E. Cugini, *La libertà che si realizza. Critica immanente e seconda natura a partire da Hegel*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022.

libertà etica, affrancandolo dall'«astratto decidere»²⁴ del libero arbitrio, e ne sancisce una normatività che ha la medesima forza e presenza della natura²⁵, pur non essendo più immediatamente naturale: l'eticità è infatti “il mondo dello spirito prodotto movendo dallo spirito stesso, come una seconda natura”²⁶.

La seconda natura, quindi, oltre a sedimentarsi in istituzioni, abitudini²⁷, pratiche condivise, *Gesinnung* soggettiva – centrali quella religiosa e quella politica – si definisce anche come “*spirito* vivente e sussistente come un mondo”²⁸, allargando così il proprio significato all'intera *Bildung*, ovvero a “tutto il mondo della cultura, in quanto libera formazione dell'uomo. Seconda natura è quindi tutto quel che non è riducibile alla prima natura e che le si sovrappone, le si aggiunge, costituendone una modificazione”²⁹. L'opera d'arte, appare chiaro, incarna le caratteristiche di questa natura seconda spirituale, in quanto è sì un prodotto del fare e del pensare dell'uomo, ma che mantiene e possiede una sua “autonomia oggettiva”³⁰. Nell'o-

24 *GPhR*, § 13 p. 64 (p. 34). Sulla critica hegeliana al libero arbitrio cfr. A. Peperzak, *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Springer Science+Business Media, Dordrecht 2001, pp. 204 ss.

25 Cfr. G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift*, a cura di D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, p. 124: “L'etico, in quanto immediato, ha la stessa imperiosità dell'esistenza che è (sole, luna, stelle)”.

26 *GPhR*, § 4, p. 46 (p. 27).

27 Cfr. *Enz*, § 410 *Zusatz*, p. 189 (p. 243): “[l', *N.d.A.*] abitudine [...] non è una natura *immediata*, *prima*, dominata dalla singolarità delle sensazioni, ma piuttosto una *seconda natura*, *posta dall'anima*, ma pur sempre una *natura*, un qualcosa di posto che assume la figura d'un immediato”. Fondamentale qui evidenziare come nella *Gewohnheit*, ovvero nell'abitudine, risuoni il verbo *wohnen*, abitare, riconfermando così anche per questa via l'elemento spaziale, la dimensione abitativa, dell'eticità. Un abitare, nota Morani, animato da una tensione trasformativa, e non solo passiva, in quanto “attivo plasmare e adattare alle proprie esigenze un luogo inizialmente estraneo, impadronirsene gradualmente e trasfigurarlo nel *proprio ambiente*, nella propria dimora” (Morani, *Hegel e l'eticità come dimora dello spirito tra affermazione e crisi*, cit., p. 76).

28 *GPhR*, § 151, p. 301 (p. 137).

29 Chiurazzi, *Seconda natura. Da Lascaux al digitale*, cit., p. 91.

30 Ivi, p. 95. L'allargamento del significato della seconda natura alla *Bildung* e all'arte – che indubbiamente deve fare i conti con una difficoltà sistematica, in quanto Hegel utilizza il concetto di seconda natura in particolar modo nella sfera dello spirito soggettivo e in quello dello spirito oggettivo – è condiviso, oltre che da G. Chiurazzi, anche da A. Novakovic, che instaura una relazione tra la seconda natura e il concetto di *Bildung* elaborato da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* (cfr. Novakovic, *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, cit., p. 17), e da R. Pippin, per il quale il concetto di seconda natura diventa utile, con riferimento

pera artistico-culturale, infatti, il lavoro del soggetto consta nel partecipare a una relazione riflessiva, tesa sia a costituire un mondo spirituale sia a rifletterlo. Ed è in questo nuovo contesto semantico che la *Baukunst*, oggetto della filosofia dell'architettura hegeliana – una delle sezioni meno studiate non solo dell'*Estetica*, ma dell'intero sistema hegeliano³¹ –, può

specifico anche alla *Sittlichkeit*, per cogliere l'aspetto moderno dell'arte (cfr. R. Pippin, *What Was Abstract Art? (From the Point of View of Hegel)*, in S. Houlgate (ed.), *Hegel and the Arts*, Northwestern University Press, Evanston, 2007, p. 252). Detto ciò – oltre al fatto che la *Bildung* può essere proprio intesa come una cerniera tra la sfera dello spirito oggettivo e quella dello spirito assoluto, in quanto “anticipa” nell'eticità il ruolo svolto dall'arte e dalla filosofia – Hegel utilizza l'espressione “seconda natura” anche nella sezione sull'architettura dell'*Estetica*, in un passaggio relativo all'arte del giardino (cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke*, Bände 13-14-15, a cura di E. Moldenhauer, K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1970, Band 14, p. 349; tr. it. *Estetica. Secondo l'edizione di H.G. Hotho, con le varianti delle lezioni del 1820/21, 1823, 1826*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2012, p. 1733. D'ora in avanti si citerà quest'opera con la sigla *VÄ*, seguita dal numero romano del volume, dalla pagina dell'edizione tedesca e, tra parentesi, di quella dell'edizione italiana). Infine, per un inquadramento della relazione tra *Bildung* e arte cfr. J.-I. Kwon, *Kunst und Geschichte. Zur Wiederbelebung der orientalischen Weltanschauung und Kunstform in Hegels Bildungskonzeption*, in D. Köhler, E. Weisser-Lohmann (eds.), *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, in “Hegel-Studien”, n. 38, 1998, pp. 147–161; A. Gethmann-Siefert, *Die Kunst (§§ 556-563)*, in H. Drüe, A. Gethmann-Siefert, Ch. Hackenesch, W. Jaeschke, W. Neuser, H. Schnädelbach (eds.), *Hegels «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000, pp. 317-374; J.-I. Kwon, *Hegels Bestimmung der Kunst: die Bedeutung der “symbolischen Kunstform” in Hegels Ästhetik*, Fink, München 2001; J.-L. Kwon, *Hegels Bestimmung der “formellen Bildung” und die Aktualität der symbolischen Kunstform für die moderne Welt*, in A. Gethmann-Siefert, L. de Vos, B. Collenberg-Plotnikov (eds.), *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*, Fink, München 2005, pp. 159-174; M. Giosi, *L'estetica di Hegel e la Bildung. Annotazioni*, in “Studi sulla formazione”, n. 15, 2012, pp. 163–172; A.L. Siani, *Hegel e il diritto dell'arte*, in F. Iannelli, *Arte, religione e politica in Hegel*, ETS, Pisa 2013, pp. 223-237 e F. Iannelli, *Die Kunst der ästhetischen Bildung bei Hegel*, in T. Oehl, A. Kok (eds.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 481-503.

31 Questi i pochi studi specificamente dedicati alla trattazione hegeliana dell'architettura: S. Agacinski, *Architecture et métaphysique dans l'Esthétique de Hegel*, in “Le Cahie”, n. 4, 1987, pp. 147-151; J. Whiteman, *On Hegel's Definition of Architecture*, in “Assemblage”, n. 2, 1987, pp. 6-17; W. Kluxen, *Mensch und Erde: Über Architektur im Ausgang von Hegel*, in C. Jamme, F. Völkel (eds.), *Kunst und Geschichte im Zeitalter Hegels*, Meiner, Hamburg 1996, pp. 151-166; D. Kolb, *The Spirit of Gravity: Architecture and Externality*, in W. Maker (ed.), *Hegel and*

assumere un interesse peculiare, fornendo, attraverso un'analisi della morfologia e dell'ontologia dell'edificio, nonché della sua abitabilità, una plastica rappresentazione sia della logica della relazione tra interno ed esterno caratteristica dell'eticità sia di quella della tensione tra prima e seconda natura. Da ultimo, lo studio dell'evoluzione dall'architettura simbolica a quella gotica, per il medio di quella classica, approntata da Hegel nell'*Estetica* può offrire un'utile problematizzazione della trasfigurazione moderna dell'eticità proposta nella *Filosofia del diritto*.

2.

L'*Estetica* hegeliana presenta un'analisi dell'evoluzione storico-speculativa – come sempre, in Hegel, mai esauribile in un incedere puramente cronologico – del concetto di architettura, che per la prima volta viene trattata come specifico oggetto di analisi filosofica³². Un concetto che si esprime nella propria *Entwicklung* come “auto-presenza conoscitiva dello spirito”³³. L'architettura, infatti, edifica per lo spirito “l'ambiente esteriore

Aesthetics, SUNY, Albany 2000, pp. 83-95; R.D. Winfield, *The Challenge of Architecture to Hegel's Aesthetics*, in W. Maker (ed.), *Hegel and Aesthetics*, cit., pp. 97-111; D. Kolb, *Hegel's Architecture*, in Houlgate (ed.), *Hegel and the Arts*, cit., pp. 29-55; J.C. Berendzen, *Institutional Design and Public Space: Hegel, Architecture, and Democracy*, in “Journal of Social Philosophy”, n. 2, 2008, pp. 291-307; H. Ladha, *Hegel's Werkmeister: Architecture, Architectonics, and the Theory of History*, in “October”, n. 139, 2012, pp. 15-38; M. Pagano, *Arte simbolica e architettura*, in M. Farina, A.L. Siani (a cura di), *L'estetica di Hegel*, il Mulino, Bologna 2014, pp. 115-129; L. Parrish, *Tensions in Hegelian Architectural Analysis. A Re-Conception of the Spatial Notions of the Sacred and Profane*, in “Proceedings of the European Society for Aesthetics”, n. 6, 2014, pp. 276-285; N. Hebing, *Die Außenwelt der Innenwelt. Hegel über Architektur*, in “Verifiche”, n. 1/2, 2016, pp. 105-149; F. Valagussa, *Hegel e l'architettura gotica*, in “Verifiche”, n. 1/2, 2016, pp. 297-319; H. Friesen, *Die Anfangsgründe der Architekturtheorie bei Hegel*, in S. Feldhusen, U. Poerschke (eds.), *Theorie der Architektur. Zeitgenössische Positionen*, Bauverlag, Berlin 2017, pp. 40-71; S. Houlgate, *Architecture*, in G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, a cura di V. Birgit Sandkaulen, De Gruyter, Berlin-New York 2018, pp. 151-168; M. Farina, *Architettura e teoria dell'opera. Hegel tra classicismo e modernità*, in “Acme”, n. 1, 2019, p. 183-198; L.L. Moland, *Externality as Symbol: Architecture*, in Id., *Hegel's Aesthetics: The Art of Idealism*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 152-177 e M. Zhao, *A Comparative Study of Kant's and Hegel's Aesthetics of Landscape*, in “Journal of Landscape Research”, n. 6, 2021, pp. 10-12.

32 Cfr. Kluxen, *Mensch und Erde: Über Architektur im Ausgang von Hegel*, cit., p. 155.

33 Hebing, *Die Außenwelt der Innenwelt. Hegel über Architektur*, cit., p. 106.

del punto centrale”; una centralità abitata dallo spirito ove, tramite una “connessione” che è propriamente esterna, si allestisce l’“ordine esteriore” della soggettività, nella quale lo spirito “si riflette” in vista di un “accordo esteriore”³⁴ con sé stesso, ovvero con la propria interiorità. Questo edificare prende le mosse da una doppia immediatezza, da superare (e trattenere, seppur rideclinata in forza di un contesto relazionale differente): la materia inorganica, alla quale occorre dare una forma, e il bisogno dell’uomo di proteggersi. L’inizio concettuale del costruire, che è sempre anche storico³⁵, è quindi determinato da Hegel fondamentalmente come “riduzione dello spazio privo di misura” – che acquisirà contenuto e proporzione solo grazie alle forme del costruire e, soprattutto, della qualità ontologica dell’abitare e dell’abitante –, come “particolarizzazione dello spazio generale”, “delimitazione della natura organica” e allestimento di un “ambiente chiuso” per un soggetto³⁶. Sebbene ciò non sia ancora architettura – “una capanna non è ancora un oggetto dell’arte bella”³⁷ – e, quindi, non sia ancora un far abitare lo spirito, nella trattazione speculativa sull’inizio dell’arte del costruire questa doppia immediatezza, nell’essere superata, costituisce il *Boden* per lo sviluppo delle determinazioni propriamente architettoniche: l’architettura simbolica, classica e gotico-romantica. Un’evoluzione nella quale l’architettura si affranca – secondo una scansione dialettica che scompagina quella classica hegeliana³⁸ – dal suo valore d’uso immediato o, meglio, conservandolo, lo supera concettualmente. Operazione, quest’ultima, possibile solo grazie al tener fermo come punto di riferimento della propria attualizzazione la relazione tra interno ed esterno: la funzione strutturale di “lavorare la natura esterna, ancora spiritualmente estranea, in modo che diventi per l’uomo un mondo esterno spiritualmente determinato”³⁹, il lato esterno della propria interiorità, e, quindi, intimo, nel quale riconoscere, rispecchiata e riflessa, la propria essenza spirituale. Ma affinché ciò accada

34 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst I. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1820/21 und 1823*, in *Gesammelte Werke*, Band 28,1, a cura di N. Hebing, Meiner, Hamburg 2015, S. 445, Hotho; tr. it. *Lezioni di estetica. Corso del 1823. Nella trascrizione del 1823*, a cura di P. D’Angelo, Laterza, Bari-Roma, 2000, p. 200. D’ora in avanti si citerà quest’opera con la sigla *VPhK*, seguita dalla pagina dell’edizione tedesca, dal nome del trascrittore e, tra parentesi, di quella dell’eventuale edizione italiana.

35 Cfr. *ivi*, p. 446 (201).

36 *Ivi*, p. 446 (202)

37 *Ibidem*.

38 Cfr. Farina, *Architettura e teoria dell’opera. Hegel tra classicismo e modernità*, cit., p. 191.

39 Kluxen, *Mensch und Erde: Über Architektur im Ausgang von Hegel*, cit., p. 158.

è fondamentale che il prodotto del lavoro sia riconosciuto come *opera*, avente una realtà in quanto opera e non più in quanto semplice natura. Qui risiede la fondamentale funzione conoscitiva svolta dall'architettura intesa come seconda natura, che permette quindi di generare “una relazione riflessiva tra noi e ciò che produciamo”, in forza della quale l'opera diviene “un'immagine specchiante di noi stessi”⁴⁰. Quindi, solo se alla finalità legata al bisogno – che quindi è estrinseca all'edificio – subentra, o si media, una finalità che è intrinseca all'edificio stesso, ovvero quella di permettere allo spirito di conoscersi – e, quindi, di realizzarsi nella sua libertà effettiva – l'architettura corrisponde pienamente al proprio concetto e i suoi manufatti divengono “assolutamente spirituali”⁴¹ nel loro uso. Proprio come le istituzioni politiche lo sono se permettono ai cittadini di scorgere in loro stesse la medesima sostanza spirituale che li costituisce e che solo in esse può trovare la realizzazione effettiva della propria libertà e soggettività; soggettività attualizzata che, parimenti, fornisce alle istituzioni “la propria attivazione, il proprio mantenimento”⁴².

L'affrancamento dall'uso inizia, paradossalmente, con la sua piena negazione. Anzi, Hegel inaugura la sua trattazione dell'architettura proprio dall'analisi di una forma architettonica avulsa dal valore d'uso. La prima forma architettonica, infatti, è quella simbolica – ipostatizzatasi in opere come la Torre di Babele o i templi egizi – definita da Hegel anche come *autonoma*, poiché “è quella in cui la separazione tra un'opera che racchiude e una figura soggettiva non è ancora presente, e in cui invece l'intero scopo risiede nell'opera architettonica”⁴³. È un'architettura che presenta una “mescolanza di scultura e architettura”, si presenta infatti come una “scultura inorganica”⁴⁴ dalla quale promana – per via del fatto che in essa “risiede una qualche universalità, che ha da mostrarsi nel materiale anche mediante la forma”⁴⁵ – una tensione centripeta che, in forza del suo essere espressione del sacro, richiama a sé gli uomini. Li riunisce, ma non li accoglie, in quanto completamente chiusa in sé; attorno a lei, infatti, “i popoli devono convergere per unirsi sotto l'idea generale del divino che l'edificio

40 Chiurazzi, *Seconda natura. Da Lascaux al digitale*, cit., p. 97.

41 Hebing, *Die Außenwelt der Innenwelt. Hegel über Architektur*, cit., p. 112.

42 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831*, a cura di K.H. Ilting, Fromman-Holzboog, Stuttgart 1973-1974, IV, p. 641.

43 *VPhK*, p. 447, Hotho (p. 203)

44 *Ibidem*. Puntualizza a tale avviso Pagano: “la prima forma dell'architettura è [...] una specie di scultura inorganica, nel senso che non raffigura direttamente lo spirito nella sua forma corporea, ma produce appunto una forma che lo simboleggia” (Pagano, *Arte simbolica e architettura*, cit., p. 125).

45 Cfr. *ivi*, p. 448, Hotho (p. 204).

simboleggia⁴⁶: debbono rispecchiarsi in lui, poiché l'architettura simbolica "deve per sé dare da pensare, destare mediante la sua espressione rappresentazioni universali"⁴⁷. Rappresentazioni suscitate da una commistione ancora sostanziale di natura e spirito, in quanto nelle opere dell'architettura simbolica – nelle quali la "massa [inorganica, *N.d.A.*] principale viene lasciata così com'è"⁴⁸ – si esprime la "difficile lotta dello spirituale per trovare espressione all'interno dei significati naturali"⁴⁹. Ciò che permette di introdurre l'elemento determinate della negazione in una tale commistione di naturale e spirituale è l'architettura funeraria sotterranea egizia⁵⁰, che nasce in "relazione a un regno della morte" nella quale "vediamo la figura scultorea separarsi dalle costruzioni inorganiche circostanti"⁵¹. Nelle tombe, infatti, "le opere non esprimono più se stesse, ma sono poste in relazione a un altro, che racchiudono"⁵², manifestando così plasticamente il fatto che "la differenza dello spirito si fissa di contro al corporeo"⁵³. L'architettura, quindi, muta il proprio rapporto con la finalità, che non è più intrinseca al proprio corpo, e diviene invece "il corpo per quell'anima immortale [...] si finalizza a qualcosa che è significativo per sé, per qualcosa di soggettivo"⁵⁴, per qualcosa a sé estrinseco. E qui si situa il passaggio all'architettura classica, che è sì "autonoma per sé", ma in quanto "serve da recinto per un altro, per il dio"⁵⁵. Questa è una "vocazione" insita nel concetto stesso di *Baukunst*, che è chiamata a "erigere [...] la natura esterna come recinto", un edificio che "non reca più in se stesso il proprio significato, bensì lo trova in altro, nell'uomo con i suoi bisogni e i suoi scopi propri della vita familiare, allo Stato, al culto ecc., ragion per cui esso rinuncia all'autonomia delle costruzioni"⁵⁶. Con l'architettura classica l'architettura, quindi, attua finalmente il concetto di "casa"⁵⁷ – la cui espressione più adeguata è

46 Kluxen, *Mensch und Erde: Über Architektur im Ausgang von Hegel*, cit., p. 159.

47 *VPhK*, p. 448, Hotho (p. 204).

48 Ivi, p. 452, Hotho (p. 210).

49 Farina, *Architettura e teoria dell'opera. Hegel tra classicismo e modernità*, p. 188.

50 Sulla dimensione mitologico-simbolica della cultura egizia cfr. M. Pagano, *Hegel. La religione e l'ermeneutica del concetto*, ESI, Napoli 1992, pp. 109-119 (unitamente a Id., *Arte simbolica e architettura*, cit.).

51 *VPhK*, pp. 452-453, Hotho (pp. 210-211).

52 Ivi, p. 453, Hotho (p. 211).

53 Ivi, p. 453, Hotho (p. 211).

54 *Ibidem*.

55 *Ibidem*.

56 *VÄII*, p. 270 (p. 1595).

57 Ivi, p. 305 (p. 1659).

il tempio come casa del dio – e, con essa, quello di bellezza – impossibile da raggiungere nelle autonome, di per sé stanti, dimensioni gigantesche degli edifici dell’architettura simbolica –, che risiede nell’“adeguatezza che, svincolatasi dal miscuglio immediato con l’organico, lo spirituale, il simbolico, benché sia a loro servizio, collega tuttavia una totalità in sé conchiusa che lascia trasparire in maniera chiara da tutte le proprie forme il suo unico obiettivo e che ha trasfigurato nell’armonia dei propri nessi, all’insegna della bellezza, ciò che è meramente conforme allo scopo”⁵⁸. L’essenza della bellezza, dunque, è la piena funzionalità della forma; una forma, però, che è vincolata allo scopo secondo una “rigida finalità”, poiché, a differenza di quanto avviene nella scultura – “nella quale la figura umana è quella in se stessa massimamente conforme a un fine ed è l’unica espressione dello spirito” – lo scopo “non è tratto dalla natura”, ma “appartiene puramente all’intelletto”, abbandonandosi, quindi, “all’arbitrio”⁵⁹. Rispetto all’architettura simbolica, animata solo da “forme organiche”, ciò che viene meno è proprio la vitalità dell’organico in sé, che “viene tramutato in qualcosa che serve a un fine”, viene “abbassat[o] a forme strumentali”, a “meri sostegni”⁶⁰. L’elemento organico naturale, dunque, scompare, viene piegato alla “mera intellettualità del bisogno”⁶¹, ovvero quello di ospitare la statua del dio, secondo il “rapporto meccanico del racchiudere”⁶², che esige la presenza di qualcosa che sostenga – le colonne – e che venga sostenuto – il tetto – uniti dal vincolo della connessione, la cui determinazione meccanico-intellettuale principale è quella dell’angolo retto, in forza della quale “un sostegno viene posto ad angolo retto sotto quel che esso sostiene”⁶³. Il tempio si manifesta allora come un esterno – caratterizzato da una bellezza funzionale, frutto di un costruire intellettuale-meccanico – appositamente edificato per un interno sacro, di cui la statua è l’unica rappresentazione. Emerge qui la natura differenziante, limitante e astrante, oltre che dell’intelletto⁶⁴, del meccanismo, ovunque sintomo, nel sistema hegeliano, di estrinsecità e irrelatezza, anche quando, ossimoricamente, agisce come “meccanismo spirituale”:

58 Ivi, p. 303 (p. 1653).

59 *VPhK*, pp. 454-455, Hotho (p. 214).

60 Ivi, p. 453-454, Hotho (p. 212).

61 Ivi, p. 453, Hotho (p. 212).

62 Ivi, p., 455, Hotho (p. 215).

63 Ivi, p., 456, Hotho (p. 216).

64 Cfr. *GPhR*, § 7 *Anmerkung*, p. 55 (p. 31): “il vero e speculativo [...] è quello nel quale ricusa di penetrare l’intelletto, che sempre appunto denomina il concetto il non-concepibile”.

Come il meccanismo materiale, così anche il meccanismo spirituale consiste in ciò che i termini, che si riferiscono fra loro nello spirito, rimangono estrinseci reciprocamente e rispetto allo spirito stesso. Maniera meccanica di immaginarsi, memoria meccanica, abitudine, operazione meccanica significa- no che in quello che lo spirito comprende o fa manca la particolare penetrazione e presenza appunto dello spirito.⁶⁵

Nel tempio classico, costruito per alloggiare il dio, ciò che manca è quindi proprio la penetrazione da parte dello spirito dell'esterno. Il tempio racchiude lo spirito, ma lo spirito non abita il tempio.

Sovrapponendo le triadi sistematiche dell'architettura con quelle dell'eticità, potremmo dire che l'architettura classica agisce come la società civile – che è “*stato esterno – stato della necessità e dell'intelletto*”⁶⁶ – differenziando, polarizzandola fino alla sua apparente perdita, una sostanzialità originaria, fusionale – quella organico simbolica dell'architettura autonoma, corrispettivo di quella etica della famiglia –, in forza della risposta intellettuale a un bisogno. La corrispondenza tra la sfera dell'architettura classica e quella della società civile non si esaurisce, quindi, nel condividere la medesima funzione sistematica, ovvero nell'essere entrambe secondo termine. Ma si approfondisce nella comune natura strumentale, ove la funzionalità esplicita di rispondere a un bisogno – ospitare la statua del dio, da un lato, e gestire il sistema dei bisogni, dall'altro – comporta un riferimento consustanziale ed esclusivo all'azione dell'intelletto, ovvero a una tendenza scidente e discriminante che, lasciata al proprio puro meccanismo, conduce al “grado della *differenza*”⁶⁷ – quello in cui i due lati della differenza permangono irrelati per mancanza di penetrazione spirituale –, rappresentato dalla perdita dell'autonomia simbolica dell'edificio, da un lato, e dell'unione di interiore ed esteriore dell'eticità, dall'altro. Per questo Hegel può definire la società civile “*stato esterno*” – ove le istituzioni sono percepite solo come esterno – e, soprattutto, “*stato dell'intelletto*” – ovvero prodotto solo dall'azione dell'intelletto, incapace di reggere la natura relazionale della libertà fattasi idea nella *Sittlichkeit*. Detto ciò, compito concettuale dell'architettura romantica è – al pari dello Stato – quello di ricomporre la scissione che anima il tempio classico in un edificio, la cattedrale gotica, che “si mostri autonomo pur in questa strumentalità”⁶⁸, nel quale ritornino “le forme organiche” e ven-

65 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik*, a cura di F. Hogemann, W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1981, p. 133; tr. it. *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, Laterza, Bari 1981, vol. II, p. 808.

66 *GPhR*, § 183, p. 340 (p. 155).

67 *Ivi*, § 181, p. 338 (p. 154).

68 *VÄII*, p. 271 (p. 1599).

ga “mantenuta la finalità”⁶⁹; dove il valore d’uso, quindi, superi la propria pura funzionalità e divenga momento per l’auto-conoscersi dello spirito. Da ciò segue un’ulteriore ricalibrazione della topica interno-esterno, poiché la cattedrale: “acquisisce il compito di far trapelare nella forma e nell’assetto del proprio edificio e nella misura in cui ciò è architettonicamente possibile, il contenuto dello spirito, del quale la costruzione è recinto, e di far individuare da parte di un simile contenuto la forma dell’interno e dell’esterno”⁷⁰. Interno ed esterno si ridispongono l’un l’altro in forza della novità radicale – l’incarnazione – del contenuto spirituale del cristianesimo. Spirito e natura si compenetrano in modo che l’interno definisca, come un volto che vi trape-la, l’esterno: “nella facciata la determinatezza viene espressa attraverso l’interno. Le interruzioni esterne hanno la loro determinazione a partire dall’interno”⁷¹. E la capacità penetrativa dello spirito è tale che il movimento insito nella “devozione” [*Andacht*] del credente diviene isomorfo a quello del costruire⁷²: il “duomo” – che Hegel identifica in una “volta [...] determinata per l’interiorità”⁷³ – è un luogo che, con la sua forma, con la sua esteriorità, invita a “fare silenzio, a rientrare in se stessi”, in quanto “si sente che qui c’è uno scopo più alto”⁷⁴. Un rientrare in se stessi che implica un passaggio nell’oggettivo dell’architettonico – in forza della cui grandiosità “il carattere effimero del singolo, la sua transitorietà, vengono [...] presentati sensibilmente”⁷⁵ –, proprio come nell’*Andacht* – che è un’attività pensante, intreccio del doppio movimento di *Aufhebung* ed *Erhebung* – il soggetto ritrova il contenuto dell’assoluto, poiché, “ricolmo del suo oggetto”, “rinuncia alla sua particolarità soggettiva”⁷⁶ e si scopre se stesso – “unire me, quale me in Dio, con me stesso”⁷⁷ – in quanto già animato da questa oggettività: “[È, *N.d.A.*] mio dovere elevarmi al di sopra della mia particolarità e *sovrastarla*. Devo comportarmi oggettivamente nella religione, poiché è in questione il

69 *VPhK*, p. 458, Hotho (p. 220).

70 *VÄll*, p. 336 (p. 1709).

71 *VPhK*, p. 459, Hotho (p. 221).

72 Cfr. *VÄll*, p. 337 (p. 1713): “I pilastri divengono sottili, slanciati e si innalzano [...]; allo stesso modo in cui l’animo, mosso e inquieto nella propria devozione, si separa dal terreno della finitezza, e si eleva e trova pace unicamente in Dio”.

73 *VPhK*, p. 459, Hotho (p. 220)

74 Ivi, p. 126, Ascheberg.

75 *VPhK*, p. 459, Hotho (p. 221).

76 C. Melica, *La comunità dello spirito in Hegel*, Verifiche, Trento 2007, p. 105.

77 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, T. 1, a cura di W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1993, p. 332; tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, vol. I, a cura di R. Garaventa, S. Achella, Guida, Napoli 2008, p. 372.

mio essere *oggettivo*⁷⁸. Tuttavia, la devozione non agisce solamente nella sfera del culto, poiché “anche lo spazio stesso rappresenta l’*Andacht* di una comunità che si riunisce”⁷⁹. Ciò è reso possibile dal fatto che l’interiorità qui non è solo ospitata, ma lo spazio interno è divenuto interiorità, è un’interiorità spirituale – “l’esserci dell’interiorità”⁸⁰ –, che determina, entrando nella fibra stessa dell’inorganico, la propria esteriorità. Lo spirito, a differenza che nel tempio classico, abita la cattedrale, la pervade. Ciò comporta il superamento del principio classico, intellettualisticamente modulato, del meccanismo orizzontale del tetto ad angolo retto, che copre in quanto grava e chiude, verso l’arco a sesto acuto, che chiude in quanto apre, poiché si nega e supera sia come elemento che finisce – a differenza della colonna del tempio greco, “che deve finire in quel punto”⁸¹ – sia come struttura che pesa, per il fatto che, inclinandosi, si trasforma in un altro da sé, restando però sé stesso. L’arco a sesto acuto, infatti, “procura una copertura che quasi non chiude”⁸², ove il pilastro non termina, ma si intreccia con un altro pilastro, senza smettere di essere tale: “Possiede questo carattere l’arco acuto, l’incontrarsi delle colonne. È il modo in cui si toccano i rami degli alberi intrecciandosi in una volta”⁸³. La cattedrale gotica viene concettualizzata da Hegel grazie a un reiterato riferimento al bosco e all’albero, in forza non di un semplice espediente retorico, ma di una caratteristica ontologica dell’edificio stesso: “il tipo del gotico è nuovamente la forma naturale, che qui deve essere una forma del solenne racchiudere”⁸⁴. Nell’architettura gotica vi è quindi una ripresa dell’elemento naturale, dopo il suo annullamento nel classico, ma in forza di una sua intrinseca spiritualizzazione (che non può assumere i toni di una semplice mimesi naturalistica): “la materia viene elaborata e rielaborata sino ai propri limiti più estremi. La pietra non viene soppressa, bensì piuttosto *conservata in quanto negata*, ossia spiritualizzata. [...] lo spirito mostra la propria potenza non sopprimendo la materia, bensì forzandone e varcandone quasi i limiti, restando all’interno della materia stessa, trasfigurandola”⁸⁵. La

78 G.W.F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 18, a cura di W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1995, p. 230. Sulla critica hegeliana al soggettivismo religioso, cfr. S. Achella, *Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano*, La città del sole, Napoli 2010, pp. 223-243.

79 Hebing, *Die Außenwelt der Innenwelt. Hegel über Architektur*, p. 131.

80 H. Heimsoeth, *Zum Begriff des „Romantischen“ in Hegels Ästhetik*, in “*Studia Estetyczne*”, n. 4, 1967, p. 91.

81 *VPhK*, p. 457, Hotho (p. 218).

82 Valagussa, *Hegel e l’architettura gotica*, cit., p. 307.

83 *VPhK*, pp. 458-459, Hotho (p. 220).

84 Ivi, p. 458, Hotho (p. 220).

85 Valagussa, *Hegel e l’architettura gotica*, cit., p. 308.

cattedrale diviene così simbolo del medesimo processo che porta all'emersione dell'eticità moderna come seconda natura che, per Hegel, può essere inteso come il risultato di un progressivo processo di spiritualizzazione e oggettivazione, di coltivazione, dell'antropologia. Tale processo è infatti il compimento di una natura "spiritualmente" incompiuta: "deve rendere consapevole la vita, l'ordinamento e la volontà di una comunità e farne oggetto della volontà individuale, di una comunità in cui gli individui si possono sviluppare come tali"⁸⁶. Sviluppo che riconferma la dinamica tra interiorità ed exteriorità: nell'evoluzione verso l'*ethos* la natura organica non soccombe infatti a una necessità esterna di ordine culturale, non è mossa da una forza eterodeterminante, bensì, "il corpo umano deve essere inteso come processo di autocoltivazione o, con espressione hegeliana, di spiritualizzazione"⁸⁷. Ma non solo la cattedrale, per Hegel, acquista questa funzione di consapevolizzazione estetica, esteriore, di un processo di spiritualizzazione che conduce alla creazione, tramite un passaggio nell'oggettività, di una comunità. Questo compito è infatti incarnato anche dall'architettura civile, per il tramite di un'analogia che può essere individuata tra la cattedrale – che è un bosco – e il parco – "che crea di per sé *ex novo* per lo spirito un ambiente come una *seconda natura*, esterna, [...] giunge [...] a modificare il paesaggio naturale stesso e a trattarlo in maniera architettonica"⁸⁸, come "natura trasfigurata dall'uomo a motivo del suo bisogno di avere un ambiente da lui creato"⁸⁹. Sia la cattedrale sia il parco, infatti, oltre ad avere un significato in sé, sono fatti per una comunità che si incontra, ma "in modo che gli uomini si muov[ano] all'intorno nomadicamente", presenti, connessi, ma, allo stesso tempo, liberi e autonomi, poiché "non vi sono sedie, non vi sono banchi"⁹⁰ e una molteplicità di azioni sono concesse, compreso il fatto di "servire a delle passeggiate"⁹¹, compreso il fatto di essere lasciati liberi nella propria *Einzelheit*⁹²: "proprio qui la massima *particolarizzazione*, dispersione e varietà ottengono il più vasto ambito di azione, benché non arrivi a scomporre la totalità in particolarità semplici e singolarità casuali"⁹³. In questa traslazione dal religioso al

86 L. Siep, *La filosofia politica di Hegel*, in "Verifiche", n. 3-4, 1991, pp. p. 225.

87 *Ibidem*.

88 *VÄII*, p. 349 (pp. 1733-1735).

89 Ivi, p. 350 (p. 1735).

90 *VPhK*, p. 458 (p. 220).

91 *VÄII*, p. 349 (1735).

92 Sulla centralità del "lasciar libero" [*Freigabe*] – unitamente ai momenti dell'autonomia, unione e autosuperamento – all'interno dei processi di attualizzazione della libertà in Hegel, cfr. L. Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992., pp. 159-171.

93 *VÄII*, p. 331 (p. 1703).

secolare l'edificio “riceve un nuovo abitante: la divinità esce, l'uomo entra”⁹⁴ e la comunità – che, nell'eticità moderna, è in grado di reggere proprio la particolarizzazione resa vivida nella cattedrale e nel parco⁹⁵ – diviene il nuovo contenuto spirituale, sacro ma secolarizzato, dell'edificio. Ma il sacro, scrive Hegel riprendendo Goethe, è “quel che riunisce in sé gli uomini”⁹⁶, ovvero li riunisce, ma, proprio in forza di ciò, li individualizza. E in questo, in ultima istanza, si manifesta il vincolo etico, pienamente moderno, intrinseco, seppur manifestantesi nell'esteriorità, alla *Baukunst*, ovvero quello che “libera l'uomo dal suo isolamento e gli fornisce, in quanto cittadino socializzato, un luogo d'incontro in cui possa perseguire i suoi contenuti etici, spirituali e allo stesso tempo ove sia reso esteticamente consapevole, attraverso l'aspetto dell'edificio, di non essere limitato alla funzione che riveste per l'insieme politico”⁹⁷.

94 Hebing, *Die Außenwelt der Innenwelt. Hegel über Architektur*, p. 140.

95 Cfr. *GPhR*, § 260, p. 407 (p. 201): “Il principio degli stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'estremo autonomo della particolarità personale, e in pari tempo di ricondurre esso nell'unità sostanziale e così di mantener questa in esso medesimo”.

96 *VPhK*, p. 448 (p. 204).

97 Hebing, *Die Außenwelt der Innenwelt. Hegel über Architektur*, p. 141.

LA TANA – MONDO EUROPA

Mariateresa Giammetti

Abstract

Thinking of the den as a concept declined as an architectural archetype can be representative of an idea of living associated with the image of a safe, intimate and protective place. At the same time, the den can represent the starting point from which human beings are able to draw the lines of a meaningful cartography that can guide their movement in the world. The den-world expands its *temenos*, shifts its thresholds forward: it no longer houses just one single human being, but entire cities, pieces of continents, and whole continents. But what happens to the symbolic forms of architectural space when a den-world is forced to contract its *temenos* to withdraw its thresholds until it itself becomes a threshold space? The article will try to delineate the threshold places of the den-world Europe of today and the possible spatial strategies that could consolidate the architecture, understood as one of the most integral cultural techniques shaping our lives.

Keywords: Trasformation, Architecture, Oscillation, Aesthetic, Useful

1. *Premessa*

Il concetto di tana, se declinato come archetipo architettonico, può essere rappresentativo di un'idea di abitare associata all'immagine di un rifugio sicuro, intimo e protettivo, una sorta di nido. L'archetipo tana è come uno spazio istintivamente riconoscibile come luogo in cui trovare riparo dall'infinito indefinito tagliato fuori dal *temenos* disegnato dalla tana per creare una barriera di protezione rispetto a tutto quanto è diverso da chi o da cosa e o è abituato ad abitarla.

In questo suo distinguere ciò che è dentro da ciò che è fuori, per una sorta di proprietà transitiva, la tana può rappresentare “il punto a partire da cui l'uomo riesce a tracciare le linee di una cartografia significativa che possa

orientare il suo muoversi nel mondo”¹. È come se i caratteri che connotano lo spazio della tana potessero superare le soglie del suo *temenos* per andare ad occupare ed in-formare il mondo che sta fuori, assoggettandolo alle strutture dello spazio fisico e culturale in cui si riconoscono quelli che abitano la tana. La tana-mondo amplia il suo *temenos*, sposta in avanti le sue soglie: non ospita più soltanto un solo essere e o il ristretto gruppo dei suoi affini, ma intere città, pezzi di continenti e continenti interi. Per una tana-mondo che spinge in avanti le sue soglie, altre necessariamente contraggono il proprio spazio, in una sorta di grande *Risiko* che gioca ad occupare ed a sostituire le forme simboliche dello spazio di ciascuna tana con altre. Ad esempio, se inquadrato nella cornice culturale dei paesi che si reggono sulle diverse espressioni del sistema economico di matrice liberista, il linguaggio architettonico della tana-mondo potrebbe essere esemplificato attraverso una sorta di *international style* risultato di una sostanziale autonomia delle tre categorie vitruviane di *firmitas*, *utilitas* e *venustas* e strutturato su tipi edilizi e modelli spaziali nati e sviluppati, prevalentemente, in seno all’orizzonte culturale europeo in cui si riconosce o si abitua a riconoscersi chi fa parte di questa specifica tana-mondo.

Ma cosa accade alle forme simboliche dello spazio architettonico quando una tana – mondo è costretta a contrarre il proprio *temenos* a ritirare le proprie soglie fino a diventare essa stessa uno spazio di soglia? Quella stessa Europa, che è stata tana-mondo, oggi si presenta come un crocevia di culture in continua trasformazione. La soglia è un luogo di passaggio tra due spazi diversi ed è anche il luogo della trasformazione di uno spazio nell’altro. Oltre ad avere una dimensione temporale, quanto dura il tempo della trasformazione, la soglia può avere anche una dimensione culturale legata al tempo interiore che ogni cosa impiega per trasformarsi in un’altra e l’Europa di oggi si trova proprio nella condizione di attraversamento del suo tempo interiore: al di qua della sua soglia c’è la tana-mondo Europa, con le sue forme identitarie in cui ci si è abituati a riconoscersi, ed al di là ci sono non solo le questioni che riguardano la formazione di un nuovo soggetto comunitario, ma anche la nascita di orizzonti culturali europei di stampo post nazionale che tengano conto non solo delle diverse etnie che abitano l’Europa oggi, ma anche delle diversità di approccio ai grandi temi sociali, ambientali ed economici.

L’articolo proverà a tratteggiare i luoghi di soglia della tana-mondo Europa di oggi e le possibili strategie spaziali, che potrebbero trovare risposta

1 Dalle note introduttive al workshop *Abitare i Luoghi. Fenomenologia e Ontologia. La Tana* (Pescara dicembre 2018).

nell'architettura, intesa come una delle più integrali forme di arte/tecnica capace di spazializzare le nostre vite.

2. *La tana-mondo Europa*

Se l'agenda politica europea prevede il sostegno allo sviluppo di una comunità transnazionale, l'effettivo appoggio a queste politiche non è privo di tensioni e contraddizioni. I nazionalismi e gli interessi economici spesso fanno sì che qualsiasi tentativo di costruzione di un soggetto politico europeo realmente unitario appaia come un'imposizione o, nel peggiore dei casi, come uno slogan sconnesso dalle serie consolidate di segni e simboli associati alle identità nazionali.

L'architettura, grazie ai suoi intrecci con l'ordine sociale e con le relazioni tra l'azione sociale e lo spazio² è diventata un terreno di ricerca importante per le nuove espressioni dell'identità post-nazionale.

Quale ruolo ha svolto e svolge l'architettura nella costruzione del divenire europeo? Guardando retrospettivamente i trent'anni dopo la caduta del muro di Berlino nel 1989, la stessa Berlino ha ospitato la costruzione di due nuove architetture: l'intervento di recupero del *Reichstag* progettato da Norman Foster e la *House of One* progettata dagli studi Kuehn Malvezzi.



Fig. 1 House of One, sezione dell'edificio.



Fig. 2 vista della Cupola del Reichstag ambasciate.

2 Cfr. P. Jones, *The Sociology of Architecture: Constructing Identities*, Liverpool University Press, Liverpool 2011.

Il nuovo *Reichstag*, nato con lo spostamento del parlamento tedesco da Bonn allo storico edificio di Berlino, è una delle architetture più significative costruite nella capitale tedesca dal 1945 ed esprime molte delle ambiguità, contraddizioni e tensioni della condizione politico culturale dell'Europa di oggi. In questo edificio così particolare, ogni pietra, ogni muro, ogni finestra è una traccia del presente e del passato della Germania e di come il popolo tedesco si vede nel futuro in un'Europa che si vuole sempre più germanizzata.

Lungo la *Gertraudstraße*, nella ex Berlino est, nel 2006 nasce il progetto della *House of One*, un edificio in cui convivono tre spazi di preghiera per cristiani, musulmani ed ebrei. Dal 2014 è stata avviata una campagna di raccolta fondi per la realizzazione dell'opera, che avrebbe dovuto vedere la posa della sua prima pietra il 14 di questo aprile, ma che è stata rimandata conseguentemente allo scoppio dell'emergenza epidemiologica del Coronavirus. Il completamento del progetto potrebbe trasformare Berlino nel centro europeo del dialogo tra religioni e culture.

Anche se l'architettura non ha offerto una spinta decisiva per la costruzione di un percorso di crescita coeso dell'Europa, tuttavia è uno strumento utile alla ricostruzione dello stato dell'arte degli orientamenti geopolitici europei. Il *Reichstag* e la *House of One* sono la rappresentazione architettonica delle tensioni, a volte contraddittorie, che muovono la geopolitica europea che cerca a fatica di tenere insieme tutto: il cosmopolitismo e l'uropeismo con il nazionalismo, il liberismo economico con la solidarietà sociale, un *blend* che crolla ad ogni scossa, come ha messo in evidenza la grave crisi del Covid-19 e che impedisce ai paesi membri di crescere nell'unione in modo coeso.

In questo scenario gli architetti sono stati spesso intermediari culturali strettamente collegati al capitale, agli interessi immobiliari e alla politica.

L'architettura come arte di stato non è una novità. Molti sociologi si sono occupati di architettura, mettendone in evidenza il carattere celebrativo del potere, a volte, anche nelle sue declinazioni più conservatrici. L'architettura diventa intermediario culturale dello *statu quo*, commissionata e per questo strettamente collegata al potere, nelle sue diverse declinazioni³.

3 Dana Cuff posiziona gli architetti come intermediari culturali strettamente collegati al capitale – in particolare agli interessi immobiliari – e alle élite politiche (Cfr. D. Cuff, *Architecture: The Story of Practice*, MIT Press, Cambridge 1991). Magali Safuri Larson conduce un'analisi sociologica approfondita della figura professionale dell'architetto, catturando in modo cruciale la specificità dell'architettura come produzione simbolica che assume il potere costituito come un elemento dato per scontato (Cfr. M.S. Larson, *Behind the Post-Modern Facade: Architectural Change in Late-Twentieth Century America*, University of California Press, Berkeley 1993).

Il sociologo Paul Jones ha evidenziato come la mobilitazione dell'architettura nei periodi di cambiamento sociale, quando gli Stati sono stati a lungo attivi nel commissionarla, ha offerto un modo per incorporare progetti politici all'interno di forme spaziali socialmente significative. Le architetture, concepite per rispondere a questo tipo di committenza, sono state spesso progettate non solo per ospitare attività di *governance*, ma anche per rappresentare "il cambiamento" e o essere parte di più ampi discorsi di appartenenza. Pertanto, si pone un duplice quesito. Architettura e potere, come i ricchi ed i potenti hanno dato forma al mondo? Architettura e democrazia, come città e paesaggio incarnano valori essenziali condivisi⁴?

Probabilmente è possibile andare oltre questo dualismo dell'architettura superando la logica delle polarità del pensiero binario. In una sua recente riflessione il filosofo Pier Aldo Rovatti tira in ballo la parola oscillazione per sostenere che un pensiero unico e compatto non è oggi sostenibile e soprattutto non è produttivo. Occorre piuttosto tentare di valorizzare i dubbi, le biforcazioni e anche le contraddizioni; costruire dandosi l'idea di oscillazione come tema⁵. Rovatti definisce l'oscillazione come un ibrido che raffigura l'apertura necessaria a ogni pratica di pensiero che si disponga in modo critico di fronte alle chiusure dell'attuale realtà culturale⁶.

Nello spazio dell'oscillazione il caso Berlino con il *Reichstag* da una parte e l'*House of One* dall'altra è l'esatta rappresentazione di un palinsesto sociale e spaziale ibrido, in cui il vero ibrido è l'oscillazione, una buona pratica del pensiero che può aiutare a cercare nuovi nomi anche per l'architettura e per i suoi tipi, in un orizzonte in divenire.

Proprio per la sua dimensione oscillatoria, il palinsesto ibrido non riesce a contenere effetti saldanti e propulsivi che le erano stati affidati durante gran parte del Novecento. Al contrario il carattere che sembra emergere nei progetti dello spazio è il loro potere divisivo nel nome della conservazione di ogni forma di identità/individualità particolare.

Sulla base di queste premesse, lo sviluppo di un ragionamento sulla dimensione oscillatoria dell'architettura europea contemporanea porta alla formulazione di tre domande. Cosa si intende per comunità e per identità nella dimensione oscillatoria del palinsesto ibrido europeo? Riguardo al rapporto tra estetica e politica, se l'architettura è ancora una forma simbolica, di chi o di cosa è simbolo? Come si manifesta e come e se è possibile dare forma ad un'estetica dell'ibrido?

4 P. Jones, *op. cit.*

5 <https://www.scuolafilosofia.it/2018/09/le-nostre-oscillazioni/>

6 *Ibid.*

3. *Cosa si intende per comunità e per identità nella dimensione oscillatoria del palinsesto ibrido europeo?*

Il motto dell'Unione Europea è: Unità nella diversità. Unità non significa necessariamente uniformità, allora cosa può tenere insieme le diversità politiche, economiche, religiose, ambientali? Un punto di partenza potrebbe essere il riconoscimento della centralità della persona umana, che si traduce in una ricerca di confronto, conoscenza dell'alterità. Attraverso la pratica delle diversità, potrebbe nascere una forma diversa di identità che rifugge il conflitto e si riconosce non più per analogie, ma per differenze. La pratica delle diversità non è un tema sconosciuto all'agenda delle politiche culturali europee, che su questo argomento hanno sostenuto filoni di ricerca come gli studi sul multiculturalismo ad esempio.

Uno dei denominatori comuni delle varie interpretazioni del multiculturalismo è la politica del riconoscimento: il multiculturalismo enfatizza il diritto degli individui e dei gruppi minoritari ad essere culturalmente diversi e riconosce e abbraccia le lotte contro l'oppressione imposta dai gruppi dominanti sulle minoranze a causa della loro differenza culturale. Tuttavia, il multiculturalismo si è dimostrato un'arma a doppio taglio che nasconde un rischio potenziale: un riconoscimento latente dell'idea di supremazia culturale di una parte dei gruppi più ricchi ed organizzati sugli altri e sui migranti di prima e seconda generazione. In questo senso il fantasma del colonialismo ha esercitato una certa influenza sul multiculturalismo, rendendo alcuni costumi conservatori intoccabili all'interno della rubrica del multiculturalismo e dando vita ad una società sì multiculturale, ma fatta di gruppi separati, organizzati per restare distinti nel rispetto di un ordine gerarchico organizzativo dei gruppi sociali per diverse ragioni (economiche, razziali, etc.) dominati rispetto ad altri. Su questo tema, l'ex premier inglese David Cameron in un'intervista affermò:

Il multiculturalismo? È fallito. [...] Sotto la dottrina del multiculturalismo di Stato, abbiamo incoraggiato culture differenti a vivere vite separate, staccate l'una dall'altra e da quella principale. Non siamo riusciti a fornire una visione della società alla quale sentissero di voler appartenere. Tutto questo permette che alcuni giovani musulmani si sentano sradicati.⁷

7 http://www.corriere.it/esteri/11_febbraio_05/cameron-multiculturalismo_9ed76d4d-3120-11e0-90b6-00144f02aabc.shtml.



Fig. 3 Quartiere popolare di Chêne Pointu nella *banlieue* di Clichy-sous-Bois, uno dei teatri delle rivolte del 2005



Fig. 4 Vista su un nuovo quartiere della città di Tbilisi in Georgia, crocevia di un'eterogeneità di culture.

Nella misura in cui l'architettura è uno spazio culturale dove i progetti politici tentano di diventare socialmente significativi e dove è forgiata una visione di ciò che è pubblico, qual è stata l'architettura del multiculturalismo? È stata anche e soprattutto quella che ha riguardato tutto ciò che poteva essere inteso come spazio periferico, da *peri-phero* portare intorno, disperdere o stare sul bordo in una posizione che si colloca in una prossimità sufficientemente distante da percepire l'alterità come altro da sé.

Riguardo al multiculturalismo, molti hanno messo in evidenza i suoi limiti nell'orizzonte di una "ristrutturazione delle identità volta a raggiungere un livello paritario di cittadinanza che non sia né meramente individualistico, né un mero tentativo di assimilazione"⁸.

Nel descrivere il suo progetto di una città ideale del XXI secolo, Leonie Sandercock scrive: "Sogno una città [...] dove i cittadini strappano dallo spazio nuove possibilità per immergersi nelle rispettive culture e quelle dei loro vicini, forgiando collettivamente nuove culture e spazi ibridi"⁹.

Gli spazi ibridi di cui parla la Sandercock, hanno come presupposto la conoscenza e soprattutto la pratica dell'alterità-diversità, che rappresentano la base su cui costruire l'inter-culturalità. Le teorie urbanistiche della Sandercock si muovono all'interno di un forum ibrido, un *concept* generale in cui lo spazio fisico, culturale, politico, etc. sono forme a-venire, da progettare attraverso un lavoro sulla *mixité* che passa prima di tutto per un approccio di tipo comparativo/conoscitivo dell'alterità – diversità.

8 N. Meer, T. Modood, *How does Interculturalism contrast with Multiculturalism*, in "Journal of Intercultural Studies", n. 2 (33), Aprile 2012, p. 176.

9 L. Sandercock, in M. Sarraf, *Spatiality of multiculturalism*, Doctoral Thesis, KTH Royal Institute of Technology School of Architecture and the Built Environment, Department of Urban Planning and Environment, Stockholm 2006, p. 16.

In questo processo di adattamento/ibridazione del progetto di architettura con i modelli sociologici, il progetto subisce una crescita in profondità ed estensione, esplicitabile attraverso un accoppiamento tra umano e non-umano, un sodalizio in cui oggetto del progetto non è più solo l'ambiente, il non umano, ma lo spazio fisico e lo spazio culturale si costruiscono insieme, come parti dello stesso progetto di costruzione delle comunità, strutturato su uno scambio osmotico di relazioni e conoscenze tra specialisti e gente comune¹⁰.

Questa modalità estesa di approccio al progetto (*Extended Design Approach*) trova atteggiamenti affini in recenti percorsi di ricerca condotti da alcune facoltà di architettura europee: è questo il caso di alcuni laboratori di ricerca come il LAA (*Laboratoire Architecture Anthropologie*) dell'École Nationale Supérieure d'Architecture de Paris-La Villette ed il Master of Science M-ARCH-T istituito dalla Technische Universität Berlin¹¹.

4. Riguardo al rapporto tra estetica e politica, se l'architettura è ancora una forma simbolica, di chi o di cosa è simbolo?

Nella dimensione ermeneutica del progetto ogni spazio, come insieme di segni, è la sua interpretazione. Come si declina la componente simbolica dell'architettura in relazione al tema dell'identità in uno spazio dove l'architettura è la sua interpretazione, tale che questo suo modo di definirsi attraverso la relazione la renda capace di essere riconosciuta e abitata anche da persone culturalmente molto diverse tra loro?

10 Si potrebbe definire questa idea più estesa del concetto di progetto di architettura come un *extended design approach*, sulla scia degli studi dell'Actor-Network-Theory (ANT), un modello teorico sviluppato da alcuni sociologi francesi tra cui Bruno Latour, nessun soggetto o oggetto è concepibile come un'entità isolata, ma va inserita in una rete complessa di relazioni in cui interagiscono entità *umane e non-umane, materiali e immateriali*. La rete di cui parla Latour è sempre contingente, poiché si modifica a seconda di ogni specifica condizione spazio-temporale.

11 Il lavoro tra antropologia ed architettura condotto dal LAA è finalizzato a conoscere i processi di trasformazione dei territori, per analizzare ciò che tutti gli attori di questi ultimi realizzano in termini di strumenti per pensare, progettare e immaginare in futuro. A partire dall'interazione tra architettura, aspetti sociali e tecnologici, il M-ARCH-T raccoglie l'eredità degli studi tipologici avviati da Oswald Mathias Ungers per inserirsi nel dibattito che molte comunità scientifiche e molti architetti stanno animando sulla progettazione di nuove tipologie di edifici ibridi, come risposta ai cambiamenti di una società transculturale sempre più connessa.

A questo proposito torna utile la classificazione del concetto di segno proposta da Charles Sanders Peirce, per cui i segni possono essere divisi tra icone, indici e simboli. Le icone hanno una relazione diretta con l'oggetto; i simboli hanno un significato connesso all'oggetto per convenzione; l'indice allude all'oggetto, con lui ha qualche qualità in comune, ma il suo portato semiotico resta aperto perché allusivo, indicativo e non direttamente connesso per analogia o per convenzione ad uno specifico significato.

Nella dimensione oscillatoria del palinsesto ibrido europeo potrebbe essere utile ricorrere ad un'idea di simbolo come indice. In questo modo il tema del portato unificante dell'architettura non verrebbe abolito, ma allo stesso tempo non sarebbe stigmatizzato.

Il potenziale simbolico dell'architettura abbandona le mire universalistiche per affidarsi ad una interpretazione relativistica del segno architettonico che si carica di significati diversi in funzione di chi lo abita per offrire una risposta in termini di spazio alle oscillazioni del palinsesto ibrido.



Fig. 5 Cappella Rothko, Houston. Cappella multireligiosa, pensata per ospitare uomini di fedi diverse o semplicemente come stanza del silenzio per la meditazione. Esprime il proprio carattere di spazio ibrido attraverso la sua capacità di accogliere uomini e donne di fedi diverse e che pertanto posseggono modalità diverse di abitare i luoghi della preghiera.

5. Come costruire un'estetica dell'ibrido?

In un suo recente articolo dal titolo *Ricerca Etica e costruzione dello spazio vitale comune*, il teologo Antonio Autiero si sofferma su come riposizionare l'etica, la sua funzione e la sua importanza nello scenario del sapere che tocca la vita e le imprime una forma. Il suo approccio si focalizza sulla necessità di un ritorno dell'esperienza che valorizzi le prassi di vita e il portato del vissuto come momento che entra nella genesi stessa della teoria, in uno spazio condiviso e condivisibile. La sua ricerca si muove sulla linea comune che tiene insieme *ethos* ed *oikos*, etica ed estetica. L'orizzonte della sua riflessione è visibilmente assimilabile alle oscillazioni ibride di cui parla Rovatti:

La peculiarità di questo orizzonte è affidata a un rapporto circolare tra teoria e prassi, nel superamento di logiche unilineari che in passato si muovevano in direzione discendente o ascendente, ma comunque a senso unico: la teoria fonda la prassi, oppure la prassi condiziona e genera la teoria.¹²

Nel tempo ibrido della crisi, in cui si giustappongono scenari di separazione e prospettive di scelta che diventano sempre più impellenti, Autiero trova uno strumento utile a compiere un'operazione cosmetica che tiene insieme bello ed utile, etica ed estetica, che articola in una sequenza semplice, ma quanto mai utile per la ricerca di un'estetica dell'ibrido: a) osare porre la domanda; b) intercettare i bisogni; c) compensare gli interessi.

La sequenza è “uno stile (*ethos*) con cui soggetti singoli e soggetti collettivi si affacciano alle questioni morali”¹³. Ciò che viene elaborato non è una teoria, quanto piuttosto un atlante per navigare a vista nel caos nebuloso della contemporaneità¹⁴.

12 A. Autiero, *Ricerca etica e costruzione dello spazio vitale comune*, in G. Bertin et al. (a cura di), *Abitare l'etica. Dare forma alla vita*, Proget Type Studio, Padova 2019, p. 105.

13 Ivi, p. 106.

14 In premessa si fa riferimento alle teorie dell'agire (*Handlungstheorien*), al 'ritorno dell'esperienza' (*experiential turn*), come cifra costitutiva, categoria attraverso cui l'uomo “coniuga il vissuto con l'esigenza riflessiva, evitando l'identificazione con l'abitudine e rende in definitiva possibile la responsabilità sul proprio agire. [...] L'esperienza di cui parliamo qui, diventa, allora, una specie di costruito dinamico, istintivo e riflessivo, dato e acquisito. [...] Questo è indicato peraltro dalla stessa terminologia. Non a caso, in tedesco, esperienza è *Er-fahrung*, con il richiamo ad una radice che significa viaggiare, camminare, muoversi, indicando quindi una dinamicità intrinseca in tale concetto. Anche il latino *experire* è in grado di esprimere un processo dinamico di rigenerazione, di passaggio da una forma

Il risultato in uscita è che dall'ibrido nasce un ibrido e che tutto questo riesce ad essere percepito come un valore. L'uscita di questa operazione cosmetica non è una struttura chiusa che fonda un ordine, ma una forma aperta che offre un metodo, di cui uno dei valori fondativi sta nella consapevolezza necessaria a chi lo usa affinché la sua applicazione sia efficace.



Fig. 6 L. Vacchini,
progetto di una casa per sé.

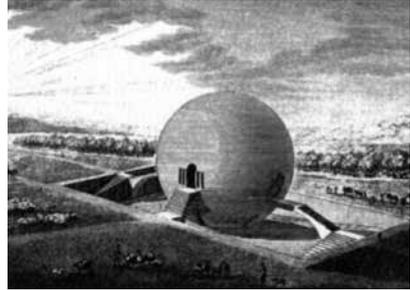


Fig. 7 Claude Nicolas Ledux, progetto
per una casa delle guardie campestri

Nel suo bisogno/scopo di costruire relazioni mettendo insieme razionalità differenti, bisogni legati alla *conditio humana*, arriva ad una forma aperta, ibrida, che attraverso la costruzione di un percorso consapevole di compensazione di tutte queste diversità arriva alla libertà.

L'innovazione del metodo sta nel ricorso alla categoria dell'utile senza cadere in una forma di Umanesimo senza l'umano. Il ricorso alla categoria dell'utile porta alla mente i Rinascimenti. In pieno umanesimo rinascimentale, Leon Battista Alberti nel suo trattato sull'architettura scrive:

Architetto chiamerò io colui, il quale saprà con certa, e meravigliosa ragione e regola, sì con la mente e con l'animo divisare; sì con l'opera recare e fine tutte quelle cose, le quali mediante movimenti di pesi, congiungimenti ed

di percezione e di consapevolezza ad un'altra. [...]L'esperienza non è una sorta di introspezione individuale sul proprio agire, ma grazie all'accompagnamento ermeneutico della ragione critica e della comunicazione competente, essa viene inscritta e inglobata in un circuito di carattere comunitario e assume così valenza universale" (A. Autiero, *Sensus fidelium e magistero dal Concilio ad oggi. Riflessioni teologico-morali*, in A. Rovello (a cura di), *La morale ecclesiale. Tra Sensus fidelium e Magistero*, Cittadella, Assisi, p. 12).

ammassamenti di corpi, si possono con gran dignità accomodare benissimo *allo uso* degli uomini.¹⁵

Nel secolo dei lumi, Francesco Algarotti scrive il suo *Saggio sopra l'architettura*, dove, facendo riferimento alle teorie di Carlo Lodoli, riporta una sua riflessione in merito ai criteri utili a strutturare la composizione dello spazio architettonico:

Niuna cosa metter si deve in rappresentazione che non sia anche in funzione.¹⁶

Adolf Loos, amico di Ludwig Wittgenstein, nel suo *Parole nel Vuoto* scrive:

La condizione fondamentale affinché un oggetto possa meritare la qualifica di bello è che esso non contrasti con la praticità. Non è tuttavia sufficiente che un oggetto sia pratico perché sia bello. A tal fine occorre qualcosa di più. [...] Nulla è superfluo in natura. Il massimo grado di valore d'uso, in armonico rapporto con le altre parti: questo noi chiamiamo pura bellezza. Osserviamo quindi, che la bellezza di un oggetto d'uso si esprime solo in relazione al suo scopo.¹⁷

Quali architetture sono nate da queste teorie? Può essere utile, a tal proposito, guardare ad un progetto di Claude Nicolas Ledux, il *Progetto per una casa delle guardie campestri* (1790). Si tratta di una casa unifamiliare che radicalizza il concetto dell'abitare domestico rappresentandolo sotto forma di nucleo/cellula.

Così come la famiglia è uno dei nuclei della società, la casa traduce in spazio *l'uso* domestico attraverso la forma della sfera. In tempi più recenti, Livio Vacchini nel *Progetto di una casa per sé*, progetta un unico grande spazio, dove non esistono stanze, ma solo ambiti divisi da un solo ambiente centrale che contiene alcune funzioni specifiche dello spazio domestico. Nel soggiorno della casa di Vacchini tutto è spinto al massimo del rigore, lo spazio è così rigoroso che sembra quasi non ci sia più spazio per l'uomo, sembra quasi che l'unico vero intruso sia proprio l'abitante. Tutto questo si sente così tanto, che l'unico oggetto presente in quello spazio che sembra suggerirne un uso domestico è una sedia, una sola, ma è anch'essa vuota. La stesso vale per il progetto di Ledux: il rigore logico

15 L.B. Alberti, *Dell'architettura libri dieci*, Raccolta dei classici italiani di architettura civile da Leon Battista Alberti fino al secolo XIX, Volume primo, Coi tipi di Vincenzo Ferrario, Milano 1833, p. XXI.

16 F. Algarotti, *Saggio sopra l'architettura*, ed. Cons. Venezia 1791-94, Pisa, 1753, Vol. III, p. 491.

17 A. Loos, *Parole nel vuoto*, Adelphi, Milano 2016 (13esima edizione), p. 33.

della composizione spaziale c'è tutto, ma manca l'uomo, tanto è vero che a più di trecento anni di distanza, il carattere domestico di quella casa è ancora a venire. La categoria dell'uso è diventata il mezzo per costruire un Umanesimo senza l'umano. Nel paragrafo *Compensare gli interessi* dell'articolo di Autiero si legge:

Un concetto di etica come scienza del senso e delle regole della vita buona e della felicità per tutti porta a includere il concetto di utilità, mettendolo nell'orizzonte composito del rapporto tra il bene, il bello, il vero, il giusto, l'utile. Su questa lunghezza d'onda, la ricerca etica è massimamente interessata a un *intreccio fecondo tra dimensioni diverse e concomitanti* e può opportunamente concorrere a una compensazione degli interessi su una scala che tiene conto della diversità degli intenti e dei vantaggi che mai possono essere giocati gli uni contro gli altri.¹⁸

Queste parole si reggono su concetti rigorosi, ma non hanno bisogno di radicalizzarsi in una qualsiasi forma di razionalismo purista per trovare applicazione, anzi, ci mettono del loro per essere ibridi, per essere *umani*. Quindi se non è il razionalismo non umano, qual è l'*oikos* di questo *ethos*, quali sono i caratteri formali di questa diversa estetica dello spazio? "In Heidegger emerge soprattutto il nesso tra costruire, abitare e pensare (sono i lemmi con cui egli intitola il suo articolo *Bauen, Wohnen, Denken* del 1951), mediante il quale egli pone al centro del discorso la ricerca del senso (*Denken*) che accompagna l'andamento del costruire e dell'abitare"¹⁹.

Heidegger fa appello ad abilità umane capaci di costruire percorsi per la ricerca del senso che abbiano un qualche valore universale. Nell'architettura contemporanea, però, la scissione tra la componente sintattica e quella semantica dello spazio ha aperto problemi di significazione di non poco conto. Il salto teoretico avvenuto nel Moderno ha proiettato le questioni di significazione dello spazio sul ruolo attivo assolto da chi lo abita nell'esperienza di abitarlo e su un'idea di architettura come genere di scrittura composta da segni dal significato aperto. La *dottrina dell'esperienza sensibile* decostruisce lo *status* metafisico delle arti e fra le arti anche dell'architettura, stabilendo che l'oggetto artistico è la sua interpretazione e si definisce, per buona parte, attraverso la relazione tra l'oggetto stesso ed il suo lettore.

Uno spazio in cui la ricerca del senso avviene attraverso la *dottrina dell'esperienza sensibile* è uno spazio dinamico che è composto ed è usato

18 A. Autiero, *op. cit.*, p. 109.

19 Ivi, p. 110.

in modo da poter cambiare nel tempo, è uno spazio ibrido. Autiero esprime questo carattere dello spazio attraverso la categoria di *spazio liberato*, che contrappone a quella di *spazio occupato*. La categoria di *spazio occupato* insieme all'idea del superamento di un Umanesimo senza l'umano allarga lo sguardo e torna utile per rileggere l'architettura del palinsesto ibrido e l'*oikos* di questo *ethos* può trovare rimando in una riflessione di Mariateresa Di Lascia, quando, nel suo *Passaggio in ombra*, scrive:

Quando aveva pensato a cosa sarebbe stata la sua vita, a quale forma si sarebbe piegata ad avere, se mai ne avesse avuta una, aveva sentito qualcosa ribellarsi dentro di sé, come per una insopportabile imposizione. Allora aveva avuto un solo desiderio: conservare più a lungo possibile la libertà di non avere nessuna forma.²⁰

La libertà di non avere nessuna forma non significa assenza di forma, ma occupazione temporanea di una forma, che per questo assume un carattere ibrido, quello stesso carattere che in-forma l'angelo della storia di Paul Klee, che esprime la sua forma aperta attraverso l'immagine di un ibrido.

20 M. Di Lascia, *Passaggio in ombra*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 87.

DENTRO/FUORI

Scenari di un abitare a-venire

Micol Rispoli, Francesco Rispoli*

Abstract

There are various ways of approaching the design of inhabiting. Many have to do with one idea of architecture abstracted from the specific conditions in which it is set, and another that instead uses precisely these conditions, *les moyens du bord*, as the tools of construction, as does the *bricoleur*. This applies to dwellings, cities and what we still call territories. The climate crisis requires us, now more than ever, to follow Isabelle Stengers' (2018; tr. it. 2021, p. 61) indication: to engage *with* and *for* the world in which we live.

Keywords: Bricolage, Città-rifugio, Città a-venire, Natura/cultura, *Plus ultra/plus intra*

Noi non cesseremo l'esplorazione
e la fine di tutto il nostro esplorare
sarà giungere là onde partimmo
e conoscere il posto per la prima volta.

T. S. Eliot, *The Waste Land*

1. *Premessa*

Gianni Vattimo, in un saggio del 1982 – agli esordi di Vittorio Gregotti alla direzione di Casabella¹ – fa in qualche modo riferimento alla cele-

* Questo scritto è frutto di una stretta collaborazione tra i due autori. La sua stesura materiale è di Micol Rispoli per la seconda e quarta parte e di Francesco Rispoli per la prima e la terza.

1 Gregotti dirige "Casabella" dal n. 478 del 1982 ai nn. 630-631 del 1996. Il saggio di Vattimo si inquadra in uno stimolante dibattito ospitato dalla rivista, all'esordio di Gregotti alla sua direzione, aperto dal saggio di M. Cacciari, *Nihilismo e progetto* (n. 483, 1982, pp. 50-51) che registrerà i contributi di: J. Rykwert, *Chi ha chiuso la porta e gettato via la chiave?* (n. 484, 1982, pp. 48-49); G. Vattimo, *Abitare viene prima di costruire* (n. 485, 1982, pp. 48-49); F. Rella, *I sentieri del*

bre affermazione di Ludwig Wittgenstein: “il nostro linguaggio può essere considerato come una vecchia città: un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi”². In questa analogia Vattimo avverte un’eco aristotelica: “l’architettura, ogni architettura, non attinge ad *archai* ultime, ma si muove in ambiti di *archai* relative”. Il progettare architettonico, al pari di un gioco linguistico, “è quel costruire che può essere tale in quanto già abita, e non viceversa” assume i tratti del crescere “intorno a nuclei esistenti o anche del *bricolage*, che rifa continuamente con ciò di cui già dispone e da cui è disposto”³.

D’altronde il verbo latino *incolère* che designa l’atto originario dell’insediarsi stringe in un nodo *cultura*, *coltura* e *culto*. Così come *abitare* ha la stessa radice di *abito* e *abitudine*. Noi impariamo a parlare per imitazione, esercizio, prova ed errore. Nessuno impara a parlare cominciando dall’alfabeto, dal dizionario, dall’analisi grammaticale e logica, per poi applicare tutte queste regole nella produzione di una frase corretta. Né tantomeno impariamo una lingua standocene seduti in mezzo ai vocabolari.

Abitare un luogo, e non trovarsi semplicemente in uno spazio, si può sempre solo riconoscendo una appartenenza che è memoria, distensione temporale dell’esperienza, *habitus* come consuetudine, familiarità, storicità condivisa. Tutto ciò non è affatto ovvio, soprattutto per l’abitare della modernità che sembra caratterizzato dalla sempre più accentuata astrattezza degli spazi.⁴

Tutto quanto rimanda, come si vede, a un’idea di costruzione dell’abitare che ruota intorno alla pratica del *bricolage*, al rapporto con mezzi e strumenti disponibili, adattati tentativamente prima e abitualmente poi a determinate, insorgenti esigenze. La pratica del *bricolage* citata da Vattimo (1982) è, in questo senso e come si vedrà, l’eco di una riflessione proposta nell’ambito di una comunicazione che ha segnato un vero e proprio *turning point* nella storia del pensiero contemporaneo, una riflessione peraltro coeva ad almeno altri quattro testi che hanno costituito, per diverse ragioni uno dei crocevia cronologici più significativi e produttivi in termini di innesco,

possibile (n. 486, 1982, pp. 48-49); di nuovo M. Cacciari, *Nihilismo e progetto. Risposta alle risposte* (n. 489, 1982, pp. 46-47); M. Scolari, *Ciò che si perde* (n. 493, 1983, p. 38).

- 2 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; tr. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, § 18.
- 3 G. Vattimo, *Abitare viene prima di costruire*, in “Casabella”, n. 485, novembre 1982, p. 49.
- 4 G. Vattimo, *Abitare la biblioteca*, in “aut aut”, nn. 267-268, maggio-agosto 1995, p. 92.

sviluppo e risonanza di discussioni e confronti nella storia del pensiero *tout court* e di quello dell'architettura contemporanea in particolare⁵. In quello stesso 1966, infatti, Robert Venturi pubblica *Complexity and contradiction in architecture*, Aldo Rossi *L'architettura della città*, Michel Foucault *Le mots et les choses*, Vittorio Gregotti *Il territorio dell'architettura*⁶.

Perciò questo saggio si articola in quattro parti. La prima, preliminarmente, dà conto di come la nozione di *bricolage* abbia via via trovato spazio nelle pratiche dell'architettura. La seconda osserva gli effetti di una sempre più asimmetrica distribuzione della ricchezza – e del conseguente disallineamento sociale – e i conflitti in atto o potenziali sottesi all'abitare contemporaneo nella città investita dal progetto *neoliberal*. La terza problematizza le questioni che oggi sono alla base del progetto della città, pone l'accento su un principio di responsabilità nei confronti delle generazioni a venire, sollecita nuove, differenti sperimentazioni nella *scrittura dello spazio* dell'abitare. La quarta, infine, propone un diverso sguardo alla natura in rapporto alle grandi emergenze contemporanee – la crisi climatica *in primis* – per approdare a un più umile e consapevole modo di stare *sulla, con e per* la terra.

2. Prima parte. *Forme del rifugio: abitare la casa/costruire la casa*

Nel suo libro più noto, *L'architettura della città* – che ha influenzato, e ancora influenza, il dibattito sull'architettura in rapporto alla formazione della città storica – Aldo Rossi definisce la città *cosa umana per eccellenza*, citando esplicitamente l'affermazione di Lévi-Strauss al termine del brano che segue:

-
- 5 L'emergere dell'interesse nei confronti del decostruzionismo negli Stati Uniti data dal 1966, in corrispondenza del convegno *The Languages of Criticism and the Sciences of Man* – organizzato a Baltimora dalla Johns Hopkins University – a cui prendono parte tra gli altri Jean Hyppolite, Jacques Lacan, Roland Barthes, Paul de Man e Jacques Derrida. Per il suo intervento al convegno cfr. J. Derrida, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, poi riedito in Id., *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967. Nello stesso anno pubblica un altro testo fondante: Id., *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris 1967.
- 6 R. Venturi, *Complexity and contradiction in architecture*, The Museum of Modern Art, New York 1966; M. Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966; A. Rossi, *L'architettura della città*, Marsilio, Padova 1966; V. Gregotti, *Il territorio dell'architettura*, Feltrinelli, Milano 1966.

Le grandi manifestazioni della vita sociale hanno in comune con l'opera d'arte il fatto che nascono al livello dell'inconscio, e benché siano collettive nel primo caso e individuali nel secondo, la differenza resta secondaria, è anzi soltanto apparente, perché le une sono prodotte dal pubblico, e le altre per il pubblico, e questo pubblico costituisce il denominatore comune di entrambe, e determina le condizioni della loro creazione. Non è dunque in senso metaforico che si ha il diritto di confrontare – come spesso è stato fatto – una città a una sinfonia o a un poema, sono infatti oggetti della stessa natura. Più preziosa ancora, forse, la città si pone alla confluenza della natura con l'artificio. Agglomerato di esseri che racchiudono la loro storia biologica entro i suoi limiti e la modellano con tutte le loro intenzioni di creature pensanti, la città, per la sua genesi e per la sua forma, risulta contemporaneamente dalla procreazione biologica, dall'evoluzione organica e dalla creazione estetica. Essa è, nello stesso tempo, oggetto di natura e soggetto di cultura, individuo e gruppo, vissuta e sognata: cosa umana per eccellenza.⁷

Tristes tropiques è pubblicato in Francia nel 1955 e la sua traduzione in Italia nel 1960. Rossi scrive nel 1966. Nel 1962 Lévi-Strauss aveva già pubblicato *La pensée sauvage*, la cui traduzione italiana giunge due anni dopo. Vi si legge, tra l'altro, un passo decisivo:

Oggi per *bricoleur* si intende chi esegue un lavoro con le proprie mani, utilizzando mezzi diversi rispetto a quelli usati dall'uomo del mestiere [...] Il *bricoleur* è capace di eseguire un gran numero di compiti differenziati, ma, a differenza dell'ingegnere, egli non li subordina al possesso di materie prime e di arnesi, concepiti e procurati espressamente per la realizzazione del suo progetto: il suo universo strumentale è chiuso, e, per lui, la regola del gioco consiste nell'adattarsi sempre all'equipaggiamento di cui dispone, cioè a un insieme via via 'finito' di arnesi e materiali, peraltro eteroclitici, dato che la composizione di questo insieme non è in rapporto col progetto del momento, né d'altronde con nessun progetto particolare, ma è il risultato contingente di tutte le occasioni che si sono presentate di rinnovare e arricchire lo *stock* o di conservarlo con i residui di costruzioni e di distruzioni antecedenti. L'insieme dei mezzi del *bricoleur* non è dunque definibile in base a un progetto [...] perché gli elementi sono raccolti o conservati in virtù del principio che 'possono sempre servire'.⁸

Lévi-Strauss conclude questa riflessione riassumendo la differenza tra l'ingegnere e il *bricoleur* (annoverando in questa figura anche l'architetto): "l'ingegnere tende sempre ad aprirsi un varco e a situarsi 'al di là',

7 C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris 1955; tr. it. *Tristi Tropici*, il Saggiatore, Milano 2008 (prima ed. 1960), pp. 107-108.

8 C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; tr. it. *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 2010 (prima ed. 1964), pp. 29-30.

mentre il *bricoleur*, per amore o per forza, resta ‘al di qua’, il che equivale a dire in altri termini, che il primo opera mediante concetti, il secondo mediante segni⁹.

Nella conferenza di Baltimora Derrida annota, a margine delle riflessioni che Lévi-Strauss formula ne *La pensée sauvage*:

Bricoleur [...] è colui che utilizza *les moyens du bord*, vale a dire gli strumenti che trova a disposizione intorno a sé, che già si trovano sul posto, e non erano particolarmente concepiti in vista di quella determinata operazione alla quale si fanno servire e a cui ci si sforza di adattarli attraverso una serie di tentativi, senza esitare a cambiarli tutte le volte che sembra necessario, a provarne parecchi alla volta, anche se la loro origine e la loro forma sono eterogenei.¹⁰

Questo significa che, se *bricolage* indica anche la necessità

di prendere a prestito i propri concetti dal contesto di una eredità più o meno coerente o disgregata, si dovrà dire che ogni discorso è del genere *bricoleur*. L'ingegnere, che Lévi-Strauss contrappone al *bricoleur*, dovrebbe costituire da sé la totalità del suo linguaggio, sintassi e lessico. In questo senso l'ingegnere è un mito: un soggetto che fosse l'origine assoluta del proprio discorso e lo costruisse ‘tutto d'un pezzo’ sarebbe il creatore del verbo, il verbo in persona. L'idea che l'ingegnere avrebbe rotto con ogni tipo di *bricolage* è dunque un'idea teologica.¹¹

In questa inclinazione della prospettiva di Lévi-Strauss Derrida individua uno dei punti decisivi per il suo argomentare: “è qui che si ritrova la facoltà mitopoietica del *bricolage*. In effetti, quel che sembra più seducente in questa ricerca critica di un nuovo statuto del discorso è l'abbandono dichiarato d'ogni riferimento a un centro, a un soggetto, a un riferimento privilegiato, a un'origine o a un'archia assoluta”¹².

Articolando spazi destrutturati e temporalità sconnesse, i materiali disponibili possono dar luogo a molte storie e nuove narrazioni. Si tratta di un lavoro le cui parole chiave sono *dispersione* e *disseminazione*. Alcuni grandi racconti della modernità – *unicità, specificità, conoscenza esaustiva* – fanno posto a: *pluralità, decentramento, frammentarietà*. *Les moyens du bord* cessano di essere *inerte magazzino di memoria* in cui si accumulano il

9 Ivi, p. 32.

10 J. Derrida, *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, poi in Id., *op. cit.*, p. 367.

11 *Ibid.*

12 Ivi, p. 368.

tempo e i fatti che una società costruisce. Diventa *campo attivo e vitale* di una *indefinita costruibilità* in cui possono darsi avvenimenti imprevedibili nel dialogo col presente.

3. Seconda parte. *Appartenere, appartare, scartare*

La moltitudine dei corpi che quasi d'improvviso all'inizio del nuovo millennio si sono ammassati nelle strade come hanno mostrato le immagini che giungevano da Piazza Tahrir al Cairo, da Zuccotti Park a New York, dai

quattro angoli del pianeta, è un atto di protesta da parte di chi mette il proprio corpo a rischio, ma anche in nome di chi esiste oltre i confini della visibilità, della rappresentazione e della riconoscibilità politica, sociale e mediatica. Questa 'alleanza' di folle cittadine, come la chiama Judith Butler¹³, include gli stranieri, i migranti, i *sans-papiers*, gli *squatters*, i senza-casa, i disoccupati, i precari, i disabili, i privi di assicurazione, i rifugiati, gli esiliati, i deportati, e tanti altri.¹⁴

Quelli che Giovanna Borradori descrive nel suo bellissimo testo da cui è tratta questa citazione sono tra i più tragici effetti del progetto *neoliberal* e della sempre più asimmetrica distribuzione della ricchezza che ne consegue. Si tratta di una condizione totalmente imbrigliata nel progetto di accumulazione di capitale, attraverso politiche che progressivamente smantellano funzioni di iniziativa e di controllo pubblici e consegnano quel che resta della politica ai poteri privati. In questa prospettiva i principi cardine della democrazia liberale – costituzionalismo, eguaglianza giuridica, libertà civile e politica, autonomia politica, inclusione universale, ecc. – cedono il passo ai criteri di mercato: rendimento – in termini di rapporto costi/benefici quando non solo costi/ricavi –, efficienza, efficacia, profitto, ecc. Perciò

più che il trasferimento di potere decisionale dal settore pubblico a quello privato, il cuore del neoliberalismo consiste in una profonda trasformazione della sfera politica in cui ai principi democratici si sostituiscono principi imprenditoriali. Facendo appello alla ragione di stato dei vecchi realisti, questa 'demo-

13 Cfr. J. Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2015; tr. it. *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, Nottetempo, Milano 2017.

14 G. Borradori, *Città rifugio, città ribelli e la città a-venire. Il diritto alla città tra neoliberalismo e austerità*, in P. De Luca (a cura di), *Abitare possibile. Estetica, architettura e new media*, Bruno Mondadori, Torino-Milano 2015, p. 90.

crazia di mercato' interpreta lo stato come attore e facilitatore del benessere finanziario globale. Essere cittadino di una democrazia liberale oggi è dunque una condizione simile a quella di un azionista passivo di un'azienda.¹⁵

Nello sviluppo di questa traiettoria progressivamente "le esperienze più genuine dell'*homo politicus*, ovvero la solidarietà e il conflitto, sono tradotte nella logica binaria del credito e del debito propria dell'*homo economicus*"¹⁶. Se si volesse descrivere con una sola parola questa condizione basti pensare ai significati antitetici che assume, per l'uno e per l'altro, il termine 'concorrenti': coloro che *corrono insieme* per il primo; coloro che *corrono contro*, per il secondo!

La città rifugio

La Rete delle Città-Rifugio fu promossa nel 1996 dal Parlamento Internazionale degli Scrittori, un'istituzione che ha per scopo il diritto alla libertà di espressione e la protezione degli scrittori contro le pratiche anche violente di censura¹⁷. L'anno prima era stata licenziata dal Parlamento Europeo e dal Consiglio d'Europa la Carta Europea delle Città di Asilo (*European Charter of the Cities of Asylum*) che costituì il modello di riferimento della Rete.

Le città-rifugio sono connotate da una condizione paradossale. Da un lato il richiedente asilo vi trova protezione, dall'altro il rifugio stesso implica il distacco dal suo mondo di origine. "L'asilo implica l'esilio"¹⁸. Per di più l'asilo, per potersi porre e 'funzionare' come tale, deve garantire l'anonimato del rifugiato.

Per Derrida le città-rifugio dovrebbero offrire asilo non solo agli scrittori, ma agli stranieri in generale che siano essi migranti, esiliati, deportati, apolidi, ecc.¹⁹. Perciò esse dovrebbero accogliere anche chi non ha nome,

15 Ivi, p. 91.

16 *Ibid.*

17 Il Parlamento fu costituito nel 1993, a Strasburgo, a seguito della *Fatwa* dell'Ayatollah Komeyni nei confronti di Salman Rushdie, l'autore del celebre *Versetti satanici* (1988) e di tutti gli editori, i traduttori, ecc. del libro. L'assassinio dello scrittore algerino Tahar Djaout nel giugno del 1993 fu all'origine di una petizione di oltre 300 scrittori di ogni parte del mondo che rappresentò una *prima pietra* per la costituzione del Parlamento del quale, non a caso, fu designato come primo presidente lo stesso Rushdie.

18 G. Borradori, *op. cit.*, p. 92.

19 Cfr. J. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays encore un effort!* Editions Galilée, Paris 1997; tr. it. *Cosmopoliti di tutti i paesi ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli 2005, p. 15.

una condizione che accomuna molti migranti in transito che non rassegnano le loro generalità per evitare di essere rimpatriati in forma coatta dalle autorità del luogo in cui giungono.

La città a-venire

Quali alleanze, quali dinamiche si possono pensare per proporre forme di resistenza alla vorace macchina dell'estrazione neoliberale e delle sue conseguenze in termini di scarto?

Identificare colui che è senza legge, senza nome e senza un modo di essere-nel-mondo riconducibile all'avere una dimora, collega il progetto delle città-rifugio, e quindi della città a-venire, con la figura dello straniero, e più precisamente allo straniero proprio nel suo essere straniero, in opposizione allo straniero in quanto attuale, o anche potenziale, compatriota.²⁰

Perciò, tornando all'ammassarsi dei corpi descritto all'inizio di questo paragrafo se ne può individuare lo spazio di visibilità nella

mobilitazione di una collettività, che Butler chiama 'alleanza' (*alliance*). L'alleanza è l'assembramento dei corpi che producono performativamente lo spazio pubblico esponendosi fisicamente a essere feriti, dalla polizia, dall'esercito e dalla violenza settaria. In questa prospettiva la città a-venire [...] è la massa dei corpi umani che hanno recentemente occupato il selciato delle strade delle nostre città ribelli. Parlando in nome della loro stessa vulnerabilità, quanti corpi hanno diretto l'attenzione dei media e dei loro spettatori a se stessi, ma anche, proprio attraverso la loro vulnerabilità, a tutti coloro che non sono mai filmati e nemmeno contati: quelli che esistono oltre il confine del visibile, del rappresentabile e dell'immediatamente riconoscibile. Ovvero, tutti quegli stranieri, illegali, senza casa, deportati, e rifugiati a cui non è concesso di piangere i loro morti in pubblico.²¹

4. Terza parte. Progettare la città oggi: le questioni in gioco

La città si va costituendo come luogo delle differenze, in cui si intrecciano spazi e tempi diversi, in cui si stratificano forme eterogenee che non sembrano rimandare a un modo di costruzione condiviso: una città che ospita molteplici forme di cultura, di stili di vita e di modi di abitare. Così

20 G. Borradori, *op. cit.*, pp. 96-97.

21 Ivi, pp. 100-101.

che si producono scritte architettoniche il cui senso dobbiamo imparare a cercare nell'architettura stessa e nei suoi modi mutevoli di formazione nel tempo. È possibile che questa città a-venire sia ancora un compito da affidare agli architetti. Purché essi – e non solo essi! – siano consapevoli del loro ruolo tra gli altri ruoli e le altre competenze, del loro spazio-tempo rispetto a chi è stato prima e a chi verrà, necessariamente, dopo di loro. *Lasciare alle nuove generazioni un mondo non peggiore di quello che abbiamo trovato* è un imperativo categorico nel tempo del progetto sostenibile. Si tratta di comprendere il senso del nostro lavoro oggi in una condizione del tutto inedita. Occorre ottemperare a una *disposizione* che è anche una necessaria *premessa*: agire *responsabilmente* prima ancora che come *soggetti competenti*. Ma si tratta di una idea di responsabilità assai più ampia di quanto lo sia stata in passato. Una idea che si situa ai confini delle nostre tradizionali attrezzature mentali: una responsabilità nei confronti delle generazioni che verranno. Si tratta di qualcosa che coinvolge l'idea stessa di democrazia e che ne propone un'immagine inedita: di una pratica, cioè, che deve tener conto del fatto che al tavolo (della trattativa) dove si assumono oggi le decisioni per il futuro – non siedono proprio le future generazioni, per il semplice fatto che esse non sono ancora nate. E poi

pensare oggi un abitare differente da quello identitario, centrato, fisso, stabile, permanente, chiuso su se stesso – pensare un abitare aperto all'altro e alle alterazioni che ne conseguono, pare urgente e necessario, le ragioni sono sotto gli occhi di tutti: le identità rigide non solo producono conflitti sanguinosi ma minacciano la sopravvivenza stessa di ciò che presumono difendere.²²

Per disporci a un ascolto di questo genere dobbiamo mettere in sospensione, in *epoché*, come suggerisce la fenomenologia, l'idea di verità. Si tratta di affermare che ciascuno di noi traccia una linea tra lui e gli altri ogni volta che propone un'opinione, una sua idea, ogni volta che agisce sulla base di un progetto o di un programma. Ma perché quel programma, quel progetto, quell'opinione non siano destinati a una violenza, che li consegna al processo dell'esclusione e del confinamento, essi devono al tempo stesso revocare in dubbio se stessi, devono continuamente mettere in discussione la loro pretesa di verità.

La sfera, il labirinto, Babele sono figure metaforiche – forse fin troppo abusate – che hanno, nel lessico dell'architettura, provato spesso a descrivere rispettivamente certezze totalizzanti, smarrimento e incomunicabilità.

22 F. Vitale, *In viaggio verso la città a venire. Da Deleuze a Koolhaas a/r*, in P. De Luca (a cura di), *op. cit.*, p. 113.

La *sfera* è l'*analogon* del logocentrismo, dell'Universale, della 'perfetta identità', il *cogito* cartesiano, il punto di vista *panopticon*. Il luogo del 'fuori', la figura antitetica alla sfera, è il *labirinto*, immagine dell'indeterminato, del complesso che, però, aspira a ridursi – in una *razionale* dialettica degli opposti – a cristallina identità. Babele è il luogo dell'incomunicabilità, la figura metaforica della *meaning variance*, delle pratiche discorsive che non si fondono: "La 'torre di Babele' non rappresenta solo la molteplicità irriducibile delle lingue, ma mette in luce un'incompiutezza, la impossibilità di completare, di totalizzare, di saturare, di finire qualcosa che rinvia all'ordine dell'edificazione, della costruzione architettonica, del sistema e dell'architettura"²³.

Ma forse può darci qualche suggerimento una figura-metafora del *paradosso*. Non una superficie tradizionale, a due facce, con un interno ed un esterno (il cilindro, la sfera) o con un sopra e un sotto (il piano) in cui per passare dall'una all'altra parte occorre attraversare la superficie stessa o il suo contorno, ma una figura che racchiuda-non racchiuda, che si percorra all'interno e all'esterno senza attraversarne il bordo: il *nastro di Möbius* corrisponde perfettamente a questo *identikit*.

Progettare la città significa oggi stare all'interno di un movimento indeterminato, e indeterminabile, che sostituisce alle categorie della fisicità quelle più fluide legate ad esperimenti frutto di nuove pratiche e di nuovo pensiero. Un movimento che ospita molteplici riflessioni ognuna delle quali

si snoda lungo linee diverse e così facendo lancia sonde nel *molteplice metropolitano*, ne saggia la complessità, ne interroga i processi. Quello che si disegna non è un quadro unitario, né ad avanzare è una proposta compatta, ma ogni intervento può ritenersi un *esercizio di pensiero*, un *esperimento* che elabora strumenti per pensare il nostro possibile essere uomini in un tempo a-venire.²⁴

Progettare la città nella sua interezza nel tempo di una generazione significa volere che il *futuro* sia già *stato*. Occorre invece custodire il cambiamento. Perciò mi piace qui citare un brano in cui Francesco Vitale ci invita a porre mente a cosa Derrida sembra rinviare definendo l'architettura

quale *scrittura dello spazio*, non solo quale articolazione oggettiva dell'esperienza singolare, secondo le sue diverse stratificazioni (dal desiderio

23 J. Derrida, *Des Tours de Babel*, in "aut aut", nn. 189-190, maggio-agosto 1982, p. 67.

24 P. De Luca, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Abitare possibile. Estetica, architettura, new media*, cit., p. XV.

individuale all'essere-con-altri-più generale) ma prima ancora quale condizione dell'aver luogo dell'esperienza, invenzione del luogo in cui qualcosa come un senso può aver luogo, può essere condiviso e trasmesso. Attraverso questo movimento l'architettura potrebbe assumere forse la responsabilità più urgente, dovrebbe fare spazio alla possibilità dell'avvenire, farsi opera, istituzione, traccia d'inchiostro o di pietra, o altro che sia, affinché altro vi sia.²⁵

5. *Quarta parte. Humilitas*

Le véritable voyage de découverte ne consiste pas à chercher de nouveaux paysages, mais à avoir de nouveaux yeux (Marcel Proust)

Noi non difendiamo la natura. Noi siamo la natura che si difende (Bruno Latour)

Il territorio non è un ritaglio di mappe bidimensionali, ma ciò da cui un'entità dipende per la sua sussistenza. Perciò ogni diversa composizione degli attori che lo compongono modificherà lo scenario²⁶. “È finito il tempo in cui gli umani si parlavano fra loro di fronte a una platea di cose inerti. [...] Ciò che i moderni avevano dimenticato il nuovo regime climatico è venuto a ricordarglielo”²⁷.

Tra gli esempi che Bruno Latour mostra in proposito, di particolare rilievo appaiono quello della *Rijkswaterstaat*, l'istituzione olandese per la gestione idrica, le cui decisioni sono rigorosamente rispettate da allevatori e floricultori, che mostra come sugli stessi lotti di terra insistano forme di sovranità che si sovrappongono, che sconfinano l'una

25 F. Vitale, *L'ultima fortezza della metafisica*, in J. Derrida, *Adesso l'architettura*, a cura di F. Vitale, Scheiwiller, Milano 2008, p. 24.

26 Cfr. B. Latour, *La mondialisation fait-elle un monde habitable?*, in “Territoires 2040”, n. 2, 2009, pp. 9-18.

27 B. Latour, *Conferenza VIII. Come governare territori (naturali) in lotta?* Al “Teatro delle negoziazioni”, Les Amandiers, maggio 2015. Estensione della Conferenza delle Parti ai Non Umani. Ora in Id., *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Éditions La Découverte, Paris 2015. Il “Teatro delle negoziazioni” è una simulazione svolta nel contesto di Make it Work, progetto inscenato a Parigi al teatro Les Amandiers, dal 26 al 31 maggio 2015, regia di Philippe Quesne e Frédérique Ait-Touati con la partecipazione di SPEAP, la Scuola di Arti Politiche di Sciences Po (cop21makeitwork.com/simulation), su iniziativa di Bruno Latour e di Laurence Tubiana.

nell'altra. E poi quella dei produttori di mandorle della Central Valley in California che sarebbe null'altro che un deserto di sabbia bruciata senza la presenza dell'acqua.

Ma, poiché non c'è nessuno a rappresentare la falda acquifera da cui pompano con gioia sempre più in profondità nei periodi di siccità, ogni agricoltore ruba l'acqua del vicino, al punto di fare letteralmente sprofondare per subsidenza il livello del terreno sotto i loro piedi, offrendo così la migliore caricatura possibile della tragedia dei comuni.²⁸

I due casi mostrano in maniera esemplare la necessità e – nello stesso tempo – la difficoltà di mappare una falda acquifera i cui limiti non coincidono mai con quelli del catasto.

Ma, anche se vi riuscisse, come rappresentare l'acqua senza la finzione di un rappresentante, di un funzionario, di un ufficiale, di un intermediario che parlerebbe a suo nome, e soprattutto che potrebbe discutere faccia a faccia con i rudi agricoltori californiani? La finzione non risiede nel dare una voce all'acqua, ma nel credere che si possa fare a meno di rappresentarla con una voce umana, capace di farsi comprendere da altri umani. L'errore non è sostenere di rappresentare i non umani; lo facciamo in ogni caso in continuazione quando parliamo di fiumi, viaggi, futuro, passato, Stati, Legge o Dio. L'errore sarebbe ritenere possibile di prendere in considerazione questi interessi senza un umano che ne incarni, personifichi, autorizzi, rappresenti gli interessi.²⁹

Permane il vizio – davvero *umano troppo umano* – di considerare la natura come un bene dovuto e disponibile per sempre malgrado gli evidenti segni di precarietà, riduzione, sparizione.

Lo stato delle cose, l'emergenza climatica – e non solo! – ribalta oggi quello che un tempo era l'entusiasmo infinito per il futuro in uno sguardo quasi disperato verso gli errori del passato. L'Antropocene ci richiama “al senso antico della geografia, della geologia, della geomorfologia, ossia la scrittura, l'iscrizione, la grafia, il tracciato e l'inventario di un territorio. Nessuno può appartenere a una terra senza questa attività di localizzazione dello spazio, di tracciatura di appezzamenti, di disegno di linee”³⁰. Da una parte non diamo voce alle cose che ci riguardano e dall'altra restiamo

28 B. Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Éditions La Découverte, Paris 2015; tr. it. *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano 2020, pp. 106-107.

29 Ivi, p. 107.

30 *Ibid.*

confinati nell'immaginario delle mappe bidimensionali. Ci manca una geografia dei territori discontinui e sovrapposti³¹,

qualcosa come una mappa geologica con la sua vista tridimensionale, i suoi livelli multipli incastrati gli uni negli altri, le sue dislocazioni, le sue rotture, le sue serpentine, tutta questa complessità che i geologi hanno saputo governare nel corso della lunga storia del suolo e delle rocce, ma di cui la sfortunata geopolitica rimane deprivata. Non sappiamo come rappresentare gli sconfinamenti, che sono tuttavia il solo modo di riaprire [...] la questione della sovranità. [...] Per farla finita con la negligenza quello che ci è necessario “non è un altro mondo, ma questo stesso mondo colto in modo radicalmente nuovo.”³²

Una delle riflessioni più penetranti che Latour propone in tal senso è quella che che mutua una etimologia una etimologia ‘fittizia’ che Jürgen Moltmann assume per il termine ‘ecologia’ che “potrebbe *essere oikos logou*, ovvero la Casa del Logos, quel Logos che, come recita il Vangelo di Giovanni, ha ‘molte dimore’ (Gv 14,2). [...] per occupare la Terra o, piuttosto, per essere occupati e preoccupati dalla Terra, dobbiamo abitare tutte queste dimore allo stesso tempo”³³. Perciò Latour ci parla di Gaia. Che non è una figura globale, ma “chiede alle scienze di dire dove si situano e su quale porzione di Terra abitano. [...] Col suo dito Gaia indica la Terra, semplicemente”³⁴.

Le mappe *orbis terrae* con cui i monaci, nel Medioevo, rappresentavano il mondo, con Gerusalemme al centro, furono messe da parte quando fu scoperto un mondo assai più vasto. Anche noi disegnamo le nostre mappe *orbis terrae* con l’Uomo al centro e la Natura intorno che lo circonda, lo minaccia o lo protegge. E, come fu certo una sorpresa per tutti nel XVI secolo scoprire che la natura fosse molto più grande del piccolo mondo mediterraneo – quello che finiva alle ‘Colonne d’Ercole’ e che Ulisse sfidò,

31 Sovrapposizione, penetrabilità, *overlap* sono i punti essenziali della riteritorializzazione del Nuovo regime climatico, senza dei quali si ricade nella separazione delle frontiere, pur continuando a sognare un mondo globale. Si ricade nello schema delle parti e del tutto. Perciò sorprendono ancor più i proclamati appelli al ritorno all’identità, proprio oggi, quando il mutamento climatico impone questo differente sguardo. Cfr. B. Latour, *Conferenza VIII*, in *La sfida di Gaia*, cit., nota 18.

32 B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., p. 110.

33 J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, Chr. Kaiser, München 1985; tr. it. di G. Francesconi, *Dio nella creazione*, Queriniana, Brescia 1986, cit. in B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., p. 110, nota 57.

34 B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., p. 111.

come racconta Dante³⁵, per conoscere quello che comunque pensava fosse un “mondo senza gente” –, così sarà una enorme sorpresa oggi

scoprire quanto ristretta sia la (nozione di) Natura rispetto al comportamento della Terra che si spalanca improvvisamente sotto i loro piedi. [...] Si tratta sempre dello spazio, della Terra, di scoperta, ma è la scoperta di una Terra nuova considerata nella sua intensità e non più nella sua estensione. [...] stavolta non siamo più noi a cacciare dalla loro terra i popoli antichi: è la nostra, anche nostra, terra a essere oggetto di conquista.³⁶

Mentre gli Umani avevano come motto *Plus ultra*, i Terranei non hanno altra massima che questa: *Plus intra*.

Paradossalmente, in vista della determinazione dei nostri limiti, dobbiamo sradicarci da quelli che ci siamo imposti abitualmente e dall’utopia dello spazio infinito di cui impossessarci. Dobbiamo radicalmente ripensare a ciò che significa avere, mantenere od occupare uno spazio.

Plus intra designa una direzione di marcia non verso una nuova terra stavolta, ma verso quella di cui facciamo parte. Perciò il titolo di questo paragrafo, *humilitas*, vuole infine essere un invito esplicito a riconoscere i nostri limiti, a stare *sulla, con e per* la terra (*humus*) ad ‘abbassarci’, a renderci meno superbi – come il termine che vi si oppone *exaltatio (ex altum)* ‘innalzarsi’ indica – e più miti. Sempre di nuovo risuona il monito: “beati i miti, perché erediteranno la terra” (Matteo 5,5).

35 Dante Alighieri, *La Divina Commedia. Inferno*, Canto 26.

36 B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, cit., p. 111.

LA TANA

Una provocazione per il politico

Luca Alici

Abstract

Starting from the provocation of the burrow, this paper focuses on the ethical-political scope of three suggestions: mediation (in the time of his fatigue), intimacy (in the time of his extroversion), interest (in the time of his possessive declination). In order to do, it draws on Paul Ricoeur's reflection on living, it deals two modern age provocations in Hobbes and Rousseau and finally it explains some consequences about politics.

Keywords: Transparency, Security, Intimacy, Mediation, Interest

L'isolamento è una solitudine fallita
(S. Turkle)

1. *Premessa*

Senza dubbio la tana è l'*habitat* "naturale" di alcuni esseri viventi: un lavoro di costruzione che risponde a un istinto di sussistenza e sopravvivenza. Difficilmente, però, possiamo pensare che lo sia per gli esseri umani: per quanto, infatti, si possa rendere tana alcuni luoghi, avvertiamo "naturalmente" come ciò sia un tradimento del senso autentico dell'umano abitare. La tana è dunque discriminare nel modo di intendere la relazione tra abitare e costruire, così come rappresenta occasione propizia per tornare a riflettere su ciò che è impolitico, ma anche sulla distinzione tra politica e politico.

Il presente contributo intende partire da qui, per problematizzare la semantica della tana in una prospettiva etico-politica, riflettendo intorno a tre suggestioni e alla loro portata: la mediazione (nel tempo della sua fatica), l'intimità (nel tempo della sua estroflessione), l'inter-esse (nel tempo della sua declinazione possessiva). Queste tre categorie offrono infatti la possi-

bilità di ridiscutere sia la tana come archetipo dell'abitazione umana, sia il suo rapporto con la visibilità, proprio sul terreno in cui matrice antropologica, piano etico ed esito politico convivono.

Lo sfondo è la riflessione di Paul Ricoeur intorno al tema dell'abitare e la sua concezione di "abitare riflessivo". Lo svolgimento passa da due incursioni in età moderna – un passo del *Leviatano* di Hobbes e un passo de *La nuova Eloisa* di Rousseau: questi due autori ci restituiscono infatti quelli che potremmo considerare due diversi paradigmi della tana, e cioè la "chiusura a chiave" e la "trasparenza del vetro".

2. *Abitare e costruire*

Nel 1994 Paul Ricoeur partecipa alla XIX Esposizione Internazionale della Triennale di Milano e si trova a intervenire insieme a un altro filosofo francese, Jean-Francois Lyotard. Due sguardi profondamente differenti su ciò che è architettura, incardinati in un comune riconoscimento della crisi della modernità. Ma se per Lyotard prevale la frattura e la fine delle grandi narrazioni, per Ricoeur la cornice di una narratività ermeneutica diviene il tentativo di recuperare la possibilità di una qualche operazione configurante e rifigurante della convivenza (e della città). In questo contesto egli delinea una sorta di ritmica dell'abitare, muovendo da un assunto heideggeriano (non si abita perché si costruisce, ma si costruisce perché si abita) e ampliandone le maglie in virtù dell'impianto della propria filosofia riflessiva: "Al primo stadio l'abitare è il presupposto del costruire, al secondo il costruire si fa carico dell'abitare, ma tutto questo perché l'ultima parola sia lasciata ad un abitare riflessivo, un abitare che recuperi la memoria del costruire"¹.

Queste parole rappresentano per il filosofo francese la cornice dentro la quale rendere possibile la tessitura del legame tra narrazione e architettura secondo tre pilatri: un comune, generativo rapporto con il passato attraverso la memoria, nella misura in cui alla memoria spetta di "rendere presente non tanto ciò che non è più, ma ciò che è stato attraverso ciò che non è più"²; un comune, non risolutivo rapporto con il presente attraverso la vista, per cui il racconto offre alla lettura ciò che la costruzione offre alla visibilità, dato che "il presente è il fulcro del tempo narrativo" come "il

1 P. Ricoeur, *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, Città Aperta, Troina (En) 2008, pp. 58-59.

2 Ivi, p. 56.

luogo è il fulcro dello spazio creato, costruito”³; una comune ritmica fatta di prefigurazione, configurazione, rfigurazione, che indicano la “compiutezza mai assoluta” di una narrazione e di un abitare riflessivi. Ricoeur declina su questo tema l’intreccio tra narrazione ed ermeneutica a lui così caro.

Vi è dunque una triplice scansione che accomuna narrazione e architettura. La prefigurazione è il momento in cui il racconto si radica nella vita, coinvolge la nostra più immediata presa di coscienza; vale lo stesso per ogni progetto architettonico, preceduto dal fatto che si è costruito perché si è abitato, perché “vi è un costruire correlato al bisogno vitale di abitare”⁴. Il secondo stadio del racconto è la configurazione, “in cui l’atto del raccontare si svincola dal contesto della vita quotidiana per addentrarsi nella sfera della letteratura, dapprima tramite la scrittura e poi attraverso la tecnica narrativa”⁵ (intreccio, intelligibilità, intertestualità); lo stesso compito spetta al progetto architettonico. Se, infatti, l’atto di configurazione sul piano letterario è sintesi temporale dell’eterogeneo, lo stesso può dirsi della configurazione architettonica, che è a sua volta sintesi spaziale dell’eterogeneo: realizzazione di un messaggio polifonico in nome di una concordanza discordante, lotta contro l’effimero, in nome di una “durata letteraria” in ambito narrativo e di una “durezza architettonica” in relazione all’abitare. Infine, vi è la rfigurazione, che, sul versante narrativo, è ciò che spetta al lettore, e quindi alle sue regole di ricezione e alla sua postura naturalmente antagonista implicata nella lettura. In questo momento l’abitare si fa reazione al costruire:

Affinché un progetto architettonico venga compreso e accettato non basta infatti che sia ben pensato e ritenuto razionale [perché] un abisso può separare le regole di razionalità di un progetto dalle regole di ricezione da parte di un pubblico – cosa valida d’altronde per ogni politica. Occorre dunque imparare a considerare l’atto di abitare come un centro non solo di bisogni ma anche di aspettative.⁶

Dunque “è inutile domandarsi se l’abitare preceda il costruire, perché si può dire innanzitutto che vi è un costruire correlato al bisogno vitale di abitare”⁷, ma ciò non toglie che l’abitare come replica al costruire “implica

3 Ivi, p. 58.

4 Ivi, p. 59.

5 Ivi, p. 62.

6 *Ibid.*

7 Ivi, p. 59.

una rilettura attenta dell'ambiente urbano, un riapprendimento continuo della giustapposizione degli stili⁸, rendendo così possibile “che l'esser-stato del passato sia salvaguardato nonostante il suo non-essere-più: è quanto può la ‘pietra’ che dura”⁹.

Sono proprio tali parole di Ricoeur che guidano la cifra interpretativa di questo contributo, nella convinzione che se l'abitare riflessivo è la matrice dell'umano abitare, allora la tana non è e non può essere un *habitat* umano; può limitarsi piuttosto a essere un atto prefigurante in relazione a un bisogno vitale e un atto configurante rispetto ad alcuni bisogni, ma non riesce a farsi riapprendimento continuo rispetto a “durezza” e “durata”. Alla tana manca la rifigurazione, che dà senso – pur senza compimento assoluto – all'abitare. La tana non può quindi mai diventare espressione di un abitare riflessivo, l'unico realmente capace di interrogare e pensare un equivalente spaziale dell'intersoggettività, una sintesi spaziale dell'eterogeneo. Ma nulla impedisce che si possa vivere rintanati.

3. La chiave e il vetro

Nel XIII libro del *Leviatano* Hobbes scrive:

Può sembrare strano a chi non abbia bene ponderato queste cose che la natura abbia così dissociato gli uomini e li abbia resi atti ad aggredirsi e distruggersi l'un l'altro e perciò, non fidandosi di questa inferenza, tratta dalle passioni, può desiderare forse che gli sia confermata dall'esperienza. Perciò, consideri tra sé che, quando intraprende un viaggio, si arma e cerca di andare bene accompagnato; che quando va a dormire, chiude le porte; che anche quando è nella sua casa, chiude i forzieri e ciò quando sa che ci sono leggi e pubblici ufficiali armati per vendicare tutte le ingiurie che gli dovessero essere fatte; quale opinione egli ha dei suoi consudditi, quando cavalca armato; dei suoi concittadini, quando chiude le porte; dei suoi figli e dei suoi servitori, quando chiude i forzieri?¹⁰

Calcando un po' la mano, si potrebbe affermare che in queste righe sia presente un modello di tana, un tentativo di messa in forma di un rinserramento: chiudere a chiave, chiudere tutto, chiudersi dentro. La tana come protezione, immunizzazione.

8 Ivi, p. 70.

9 *Ibid.*

10 Th. Hobbes, *Leviatano*, Rcs, Milano 2011, p. 131.

Alle spalle vi è una chiara idea della natura umana. Ricorriamo ancora alle parole di Hobbes, stavolta all'inizio del libro V del *Leviatano*: “Quando si *ragiona*, non si fa altro che concepire una somma totale dall'*addizione* di particelle, o concepire un resto dalla *sottrazione* di una somma da un'altra”¹¹. Tutto in qualche modo può ricondursi ad addizione e sottrazione: “Benché in alcune cose (come nei numeri) oltre all'*addizionare* e al *sottrarre*, si nominino altre operazioni come il *moltiplicare* e il *dividere*, pure esse sono la stessa cosa, perché la moltiplicazione non è altro che addizionare insieme cose eguali, e la divisione non è che sottrarre una cosa quante volte è possibile”¹².

Tutto può ridursi a calcolo, che dunque non è solo numerico:

Come gli aritmetici insegnano ad addizionare e sottrarre nel campo dei *numeri*, così i geometri insegnano le stesse cose nel campo delle *linee*, delle *figure* (solide e superficiali), degli *angoli*, delle *proporzioni*, dei *tempi*, dei gradi di *velocità*, *forza*, *potenza*, e simili; le stesse cose insegnano i logici nel campo delle *conseguenze* dei vocaboli, addizionando insieme due *nomi* per fare un'*affermazione*, due *affermazioni* per fare un *sillogismo*, *parecchi sillogismi* per fare una *dimostrazione*; e dalla *somma*, o *conclusione* di un *sillogismo*, sottraggono una *proporzione* per trovare un'altra. Gli scrittori di politica addizionano insieme le *patuizioni* per trovare i *doveri* degli uomini, e i giuristi, le *leggi* e i *fatti* per trovare ciò che è cosa retta e ciò che è torto nelle azioni dei privati. Insomma, in qualsiasi materia in cui c'è posto per l'*addizione* e la *sottrazione*, ivi c'è pure posto per la *ragione*.¹³

Un tragitto, netto e radicale, che conduce direttamente a una definizione, altrettanto netta e radicale, di ragione:

La RAGIONE, in questo senso, non è che il *calcolo* (cioè l'*addizione* e la *sottrazione*) delle conseguenze dei nomi generali su cui c'è accordo per *contrassegnare* e *significare* i nostri pensieri; dico *contrassegnarli*, quando li calcoliamo per noi stessi e *significarli*, quando dimostriamo o proviamo i nostri calcoli agli altri uomini.¹⁴

Di fatto una posizione che legge la nostra ragione con un forte impianto cognitivo, come si direbbe oggi, e che riduce le funzioni cognitive a una questione di calcolo; quindi avvicinando, in tempi non sospetti, la nostra ragione non solo alla nostra mente ma anche a un vero e proprio

11 Ivi, p. 42.

12 *Ibid.*

13 Ivi, pp. 42-43.

14 Ivi, p. 43.

processore. Ne seguono una serie di conseguenze coerenti, secondo Hobbes, relative al ragionamento corretto o errato, che tralascio in questa sede, ma ne consegue anche un impianto complessivo rispetto al modo di concepire le persone – corpi che parlano e agiscono – e la loro uguaglianza di natura – che consiste in un calcolo di forze in campo –, fino a una conseguenza ultima, laddove Hobbes definisce, con le parole che seguono, il valore di una persona: “Il *valore*, o PREGIO di un uomo è, come in tutte le altre cose, il suo prezzo, vale a dire, quanto si darebbe per l’uso del suo potere; non è perciò una cosa assoluta ma dipendente dal bisogno e dal giudizio altrui”¹⁵.

Va senza dubbio chiarito che Hobbes non è senz’altro il primo a dirci che siamo esseri calcolanti, anticipando così una delle caratteristiche essenziali che hanno forgiato il paradigma dell’*homo oeconomicus*, se non addirittura un certo riduzionismo dei nostri giorni, e cioè l’idea che l’umano coincida con i suoi processi mentali e cognitivi. Quel che vorrei esplicitare è innanzitutto il legame che Hobbes vede tra valore, prezzo e potere, che non solo relativizza quell’assoluto che è ognuno di noi, ma in qualche modo addirittura lega il valore alla capacità di potere; in seconda istanza, merita attenzione il legame che egli costruisce tra impianto antropologico e dimensione politica. Siamo infatti soliti ricondurre l’origine dello stato hobbesiano a un patto, figlio di uno stato di natura attraversato dalla paura reciproca. L’analisi hobbesiana è molto più articolata rispetto a questo assunto, e tra le sue articolazioni spicca una, che egli mette in campo nei riguardi dello stato di natura, sulla quale mi soffermo.

Lo stato di natura è uno stato di uguaglianza naturale, che consiste in una uguaglianza di possibilità e di speranza, che si incontrano in una comune drammatica possibilità: tutti sono eguali nelle capacità del corpo e della mente, a tal punto che “il più debole ha forza sufficiente per uccidere il più forte, o con segreta macchinazione o alleandosi con altri che sono con lui nello stesso pericolo”¹⁶; tutti sono eguali nella “speranza di conseguire i propri fini”, a tal punto che “se due uomini desiderano la stessa cosa, e tuttavia non possono entrambi goderla, diventano nemici, e sulla via del loro fine [...] si sforzano di distruggersi o di sottomettersi l’un l’altro”¹⁷. E la contesa avviene per tre motivi: guadagno (competizione), sicurezza (diffidenza), reputazione (gloria). La paura è generata da questa condizione ed è in qualche modo non qualcosa di meramente

15 Ivi, p. 90.

16 Ivi, p. 127.

17 Ivi, p. 128.

irrazionale, ma anch'essa figlia di un calcolo (qualcuno come me è in grado di uccidermi come io sarei in grado di uccidere lui o lei); così come, a questo punto, non può che nascere da un calcolo lo Stato (io cedo quella quota della mia libertà che mi torna indietro autorizzando una figura terza a garante della sicurezza).

Prende le mosse da qui un percorso plurisecolare, dentro al quale per molti versi ancora siamo immersi, e che forse con eccessiva semplificazione abbiamo ridotto alla problematicità del calcolo, che ha però portata più ampia: l'eguaglianza è la fonte della diffidenza e la diffidenza crea la disposizione al conflitto e alla guerra, in assenza di un potere comune che tenga tutti in soggezione. Eccoci allora ai forzieri chiusi, conseguenza del fatto che "ogni uomo abbia solo quello che può prendersi e per tutto il tempo che può tenercelo"¹⁸.

La tana sarebbe dunque messa in forma della chiusura a chiave, quanto di più lontano dal coltivare, dal condividere e dal custodire. E questa chiusura, animata da una diffidenza reciproca, non è figlia di un impianto meramente egoistico o di una paura che affonda le radici nell'ingestibilità del "diverso", bensì di una certa lettura dell'uguaglianza. Il nostro comune modo di essere radicalmente efficaci, nel poterci uccidere, e calcolanti, nel doverci difendere, legati in ultimo all'uso del potere come valore genera il Leviatano, la grande tana, incubatrice delle piccole tane nelle quali si rinserrano oggi come allora individui singoli. La radice di ciò che oggi viviamo in nome della rivendicazione di sicurezza e protezione potremmo in parte considerarla ultima propaggine di qualcosa che ci sarebbe connotato e che Hobbes individua ed esplicita. Chiudere le porte e chiudere i forzieri come antesignani moderni delle odierne telecamere, delle recinzioni, degli allarmi che proteggono da sguardi indiscreti. Non che la protezione sia in sé qualcosa di disumanizzante, ma quel che colpisce è che, così intrinsecamente col-legata all'elemento "naturale" dell'uguaglianza (seppur di valore e non di valore), diviene il nostro *habitat* "naturale".

Facciamo un salto in avanti di oltre un secolo. Ci spostiamo in Francia. In *Giulia, o la Nuova Eloisa*, riprendendo un aneddoto di Velleio Patercolo, Rousseau scrive le seguenti parole, che affida alla bocca di Wolmar e al suo elogio della sincerità intesa come componente necessaria della virtù:

Il primo passo verso il vizio sta nel circondare di mistero le azioni innocenti, e chiunque ama nascondersi ha, presto o tardi, motivo per farlo. Un unico precetto di morale può tenere il posto di tutti gli altri, ed è questo: non fare né dire mai nulla che tu non voglia possa essere visto e ascoltato da tutti;

18 Ivi, p. 14 [mia traduzione].

da parte mia, ho sempre considerato come l'uomo più degno di stima quel romano il quale voleva che la sua casa fosse costruita in maniera che si vedesse tutto quanto vi si faceva.¹⁹

Ecco un altro rinserramento, forse più difficile da comprendere, perché reso possibile da pareti di vetro. Come si può considerare una tana una casa dalle pareti di vetro? Siamo infatti agli antipodi di Hobbes, alla ricerca di una compenetrazione di animi e cuori che Rousseau auspica, ma non ritrova nella società dell'apparenza del Settecento francese. Per questo Clarence diventa, in quest'opera, un "sito felicemente collocato ai margini della civiltà", un "isola nella quale non penetrano i miasmi della società esterna", un "microcosmo a parte rispetto al mondo delle maschere, delle finzioni, dell'apparenza"²⁰. Quella che Gatti chiama una "comunità impolitica", in cui "la trasparenza dei cuori rende superflua la mediazione delle istituzioni, degli ordinamenti, delle regole che governano la repubblica"²¹.

Un messaggio che diventa chiarissimo nelle *Confessioni*: "Vorrei in certo modo rendere trasparente la mia anima agli occhi del lettore, e per questa ragione cerco di mostrargliela da ogni visuale, d'illuminarla sotto ogni luce: cerco di fare in modo che non ci sia movimento che gli sfugga, per consentirgli di giudicare da solo del principio che lo produce"²². Gli occhi degli altri divengono i dispensatori di un giudizio autentico sulla mia verità e persino protagonisti di una lettura salvifico-assolutoria delle azioni meno edificanti: il filosofo ginevrino invoca qualcosa che poi non riuscirà a vivere, tanto da trincerarsi nella solitudine dell'autobiografia, ma ha chiara la struttura sulla quale, a suo giudizio, dovrebbe reggersi una società, ovvero il disvelamento di noi stessi e una reciproca trasparenza, condizione essenziale per cogliere l'innocenza. La trasparenza da impossibile traguardo dell'opaca condizione umana diviene ambizione legittima e necessaria, tanto che nessuno dovrà avere più nulla da nascondere, come appunto il cittadino romano che decide di vivere nella casa dalle mura trasparenti.

A scatenare la rivendicazione di una tale purezza dell'io e la condanna della società dell'apparenza è un episodio autobiografico che segna Rousseau profondamente. Si tratta del misfatto della rottura del pettine, un

19 J.-J. Rousseau, *Giulia o La Nuova Eloisa*, Milano, Rizzoli 1992, p. 446.

20 R. Gatti, *Rousseau*, La Scuola, Brescia 2013, p. 101.

21 *Ibid.*

22 J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, in Id., *Scritti autobiografici*, Einaudi-Gallimard, Torino 1997, p. 172.

evento paradigmatico, in cui egli sperimenta la contrapposizione tra essere innocente e apparire colpevole, nonché la rottura tra trasparenza dell'essere e schiavitù dell'apparenza sociale:

Un giorno, me ne stavo solo a studiare la mia lezione nella camera attigua alla cucina. La domestica aveva messo ad asciugare i pettini della signorina Lambercier sul frontone del camino. Quando tornò a riprenderli, ne trovò uno con tutta una fila di denti spezzata. Di chi la colpa di quel danno? Nessuno, fuorché io era entrato nella stanza. Mi interrogano: nego di aver toccato il pettine. Il signore e la signorina Lambercier si mettono insieme, mi esortano, insistono, minacciano; io persisto, ostinato; ma l'evidenza era troppo palese, e l'ebbe vinta su ogni mia protesta, benché fosse la prima volta che mi trovassero tanta audacia nel mentire. La cosa venne presa sul serio e meritava di esserlo. La malvagità, la menzogna, l'ostinazione parvero ugualmente degne di castigo [...]. Sono passati quasi cinquant'anni da quell'avventura, e non ho più paura, oggi, d'essere punito di nuovo per lo stesso peccato. Ebbene, dichiaro, in cospetto del cielo, ch'ero innocente [...]. Non ero ancora abbastanza ragionevole per comprendere come le apparenze fossero contro di me, e per mettermi nei panni degli altri. Mi attenevo al mio giudizio, e sentivo solo il rigore di uno spaventoso castigo per un delitto non commesso.²³

Queste parole sono commentate da Starobinski in maniera folgorante: “egli non ha cominciato con l'osservare la discordanza fra essere e apparire, ha cominciato col subirla”²⁴, imparando “che l'intima certezza dell'innocenza è impotente contro le prove apparenti dell'errore; che le coscienze sono separate, tanto che non è possibile comunicare l'evidenza immediata che si sente dentro di sé”²⁵. Qui trova profonde radici il futuro esito insulare rousseauiano, per capire il quale ne *Le passeggiate solitarie* si può leggere quanto segue: “Avrei amato gli uomini loro malgrado. Soltanto cessando d'esserlo hanno potuto liberarsi dal mio affetto. Eccoli dunque, per me, estranei, sconosciuti, e direi inesistenti. Poiché l'hanno voluto”²⁶. E poco più avanti: “Tutto ciò che è fuori di me oramai mi è estraneo. In questo mondo non ho più un prossimo, un simile, un fratello. Sto sulla terra come su un pianeta estraneo”²⁷. Parole in merito alle quali vale quanto scrive ancora Starobinski: “Jean-Jacques scopre che gli altri non raggiungono la sua

23 Ivi, pp. 17-18.

24 J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, il Mulino, Bologna 1982, p. 31.

25 Ivi, pp. 32-33.

26 J.-J. Rousseau, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, in Id., *Scritti autobiografici*, cit., p. 653.

27 Ivi, p. 647.

verità, la sua innocenza, la sua buona fede [...]. Prima di sentire se stesso distante dal mondo, l'io ha subito l'esperienza della distanza in rapporto agli altri [...]. Quando il cuore dell'uomo ha perduto la sua trasparenza, lo spettacolo della natura si offusca e si turba"²⁸.

Inizia qui la difesa di se stesso e della propria trasparenza e l'ultimo attacco a una società che si è mostrata così refrattaria al suo messaggio:

*L'apparenza, categoria astratta donde potrà scaturire ogni sorta di male concreto, spiega insieme la divisione interiore dell'uomo incivilito, la sua schiavitù, il carattere illimitato dei suoi bisogni. È la condizione più lontana dalla felicità che l'uomo primitivo provava, abbandonandosi all'immediato. Per l'uomo dell'apparenza esistono solo dei mezzi, ed egli stesso è ridotto a non essere altro che un mezzo.*²⁹

La trasparenza, a partire da questo momento, diviene esclusivamente un rapporto interno all'io, una relazione che l'io ha con se stesso, uno sguardo che l'io getta su se stesso e che separa dall'estraneità esteriore: "Posso datare da quell'epoca la mia completa rinuncia al mondo e quella forte inclinazione per la solitudine che non mi ha più lasciato"³⁰.

L'intimo, da superlativo di interiore e luogo di relazione (Agostino)³¹, finisce per diventare occasione di separazione, ambito impolitico, assolutizzazione dell'io. L'intimo è l'autentico perché non si riconosce in nessuna fonte esterna, perché l'esterno è esteriore se non straniero. Gli altri, vittime dell'apparenza, non possono essere così autentici. Ma l'intimo è al tempo stesso ciò che va posto dietro a un vetro trasparente, unica garanzia affinché le nostre relazioni non siano interpretazione inautentica di un ruolo pubblico. La casa, da luogo dove più ci si sottrae allo sguardo altrui più si scopre la propria radice relazionale, diventa ambiente dalle pareti di vetro, in cui tutti debbono poter guardare, facendo della relazione una fusione. Sta qui il paradosso della posizione rousseauiana, tale per cui persino una casa trasparente può diventare una tana: solo l'estroffessione del proprio io, che si mette a disposizione nella sua assoluta visibilità, può farsi antidoto alla finzione dell'apparire, con il rischio duplice che ciò generi una assolutizzazione di sé come criterio ultimo della autenticità e una tale cancellazione della distanza da annullare ogni possibile spazio pubblico.

28 J. Starobinski, *op. cit.*, p. 35.

29 Ivi, pp. 61-62.

30 J.-J. Rousseau, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, cit., p. 673.

31 Cfr. R. Gatti, *Storie dell'anima. Le Confessioni di Agostino e Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2012.

4. *Mediazione, intimità, inter-esse*

Cosa ci dicono questi due passi? Ci aiutano senz'altro a interrogarci sul modo in cui due decisivi, seppur così diversi, interpreti della modernità riflettono attorno a tre dimensioni senza dubbio centrali per la riflessione etico-politica: mediazione, intimità, inter-esse. Le parole di Hobbes e Rousseau indicano alcuni degli elementi che caratterizzano il modo in cui oggi intendiamo queste tre dimensioni, delineandone la genesi e alcuni connotati decisivi: la mediazione è la grande sconfitta in questo tempo di tirannia dell'io e di personalizzazione customizzata del suo profilo; l'intimità è la grande conquistatrice della scena pubblica, nutrendosi del connubio inedito tra carisma e messa a nudo di sé; l'inter-esse ha perso il suo trattino genetico e si è dissolto nelle pratiche di individui autointeressati.

Hobbes e Rousseau ci restituiscono innanzitutto due diversi tentativi di comune annullamento della mediazione: il primo in nome della protezione e quindi della costruzione della distanza, della messa a distanza; il secondo in nome della trasparenza, e quindi dell'annullamento di ogni distanza. Fatto sta che in entrambi, già nel cuore della modernità, emergono la fatica e la mancanza di valore di ciò che sta tra le persone e dell'azione di mediazione. L'essere umano è "intermediario", perché vive in uno "spazio di mezzo" e perché opera mediazioni, ci ricorda Ricoeur³²: ad esempio, tra interno ed esterno, tra esservi viventi e essere del mondo, dentro-fuori, privato-pubblico, casa-città. Per questo la comunità è il suo luogo naturale, in cui nessuno dei suoi membri è un estraneo, ma in cui si impara la socialità³³, da cui partire e a cui tornare, nel quale allenarsi a mediare, farsi tessitore del "tra". Comunità è il luogo dove è richiesto essere persona e attraverso cui diventiamo persone. Ancora di più. Comunità è dove sperimentiamo cosa ci tiene insieme davvero, la casa comune dell'inter-esse e non il campo da gioco di sfrenati interessi individualisti. Ancora di più. Comunità è là dove il locale non si accontenta di sé e il globale non sradica identità e legami. Ancora di più. Comunità è dove resta viva l'attenzione affinché nessuno rimanga indietro. Perché se "tutto è in relazione" e "tutti siamo in relazione" serve un ambito che si prenda cura della relazione in una prossimità possibile e le restituisca la portata ampia della responsabilità anche nei confronti di coloro e di ciò che non

32 Cfr. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1970, p. 71.

33 Cfr. L. Alici, *Dove si riossigenano i legami. La comunità, tra affaticamento e resistenza*, in "Dialoghi", 2, 2022.

abbiamo “a portata di mano”. Comunità come spazio di incubazione della mediazione: è la grande assente nel pensiero hobbesiano e la grande sconfitta nel pensiero dell’ultimo Rousseau.

In nome della comune appartenenza al genere umano e della necessità di prenderci cura del mondo, urge spendersi per una riossigenatura dei legami dentro e tra le comunità, a partire da relazioni rigenerate e generative tra territori e relazioni di riconoscimento e riconoscenza tra generazioni. Servono per questo istituzioni che ascoltino e abilitino le comunità e comunità che contribuiscano a dare volto e forma nuovi alle istituzioni. Per farlo occorre riabilitarci alla mediazione e abdicare alla detenzione. La tana è dunque anti-umana perché dimentica e tradisce ciò che è proprio dell’essere umano, è ripiegamento che dispensa dall’attraversamento dello spazio intermedio.

Ma Hobbes e Rousseau offrono anche due pro-vocazioni per ripensare inter-esse e intimità. In questo caso provo a distinguere i due autori.

Il “tra” è il grande irrisolto dell’età moderna³⁴, che ha, nelle parole di Hobbes, senza dubbio una genesi: il modo in cui egli funge “da levatrice di una diversa modernità, di un nuovo ordine razionale”³⁵. Per Hobbes “non esiste, né di fatto né di diritto, alcun ordine dato – è questo il significato dell’uguaglianza naturale: la mancanza di una differenza ordinativa, l’improponibilità dei privilegi – e che l’ordine va di conseguenza creato, come un prodotto artificiale della scienza”³⁶. La costruzione di questo ordine *more geometrico* è il compito della politica, che però finisce per non avere nulla a che fare con lo spazio del “tra”: un “tra” assente nello stato di natura così come nello stato politico.

Nello stato di natura non è possibile in nome di una comune capacità di esercizio di forza e di una comune speranza di raggiungimento dei propri fini che generano diffidenza: non c’è dunque inter-esse, non c’è mutuo interesse, bensì interesse, auto-interesse della vita e del possesso. Nel patto che produce il potere accade che il potere “forma la società” e così qualcuno ci costringe a cooperare: si genera “un’obbligazione assoluta, unilaterale”, un “potere che non ha bisogno di confrontarsi con l’Altro, perché incorpora tutti in sé, con la rappresentanza”³⁷. Il contratto produce alienazione e l’assolutismo cancella ogni inter-esse.

34 Cfr. F. Stoppa, *Istituire la vita. Come riconsegnare le istituzioni alla comunità*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

35 C. Galli, *All’insegna del Leviatano. Potenza e destino del progetto politico moderno*, introduzione a Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. VI.

36 Ivi, p. VII.

37 Ivi, p. XX.

Inizia in qualche modo l'eliminazione del trattino, la deriva individualistica che ha annullato l'attenzione a quel che c'è tra noi. Una grande tana che protegge piccole tane, alla cui attenzione sfuggono i luoghi di transito, gli spazi del "tra". Uno spazio che va invece restituito alla sua priorità nella forma dell'intervallo costitutivo che separa e ricollega, che mantiene una distanza ma non allontana, che non si cementifica e quindi non diventa un pieno, ma non può nemmeno ridursi a un mero luogo occasionale di passaggio dove non accade qualcosa. Occorre riscoprire ciò che c'è tra noi come un bene; un bene che non è una proprietà di nessuno. Occorre riscoprire il valore di un trattino che senza dubbio separa, ma che altrettanto certamente unisce; un trattino che, come ogni confine, a seconda del modo in cui lo si guarda, può essere un ponte o un muro. Negli ultimi secoli la cancellazione di quel trattino è stato il modo in cui la tradizione occidentale ha deciso di non interpellarsi più sulla dialettica tra ciò che ci divide e ciò che ci unisce e ha investito in maniera univoca su questa parola, come alternativa a ciò che è "comune" ed esaltazione di ciò che è "mio".

In quest'ottica, recuperare il trattino (*inter-esse*) vuol dire lavorare sulla qualità della comunanza possibile e per fare ciò vanno decostruite due iconografie dell'interesse: che sia esclusivamente qualcosa che divide nel senso competitivo del termine (una corsa l'uno contro l'altro per raggiungere un profitto individuale che sia disposto anche a passare sopra qualche investimento avventato e calpestare l'eticità); che sia primariamente qualcosa di tangibile (un accumulo quantitativamente significativo, per l'impostazione funzionalistica che assegna all'esistere o addirittura per gli zeri di un conto – almeno auspicabilmente – in banca). Non si tratta dunque di espungere dalla logica dell'inter-esse qualsiasi riferimento ai bisogni e ai desideri individuali; la sfida è piuttosto quella di tenerli insieme, prendercene cura in modo "disinteressato", armonizzarli entro un orizzonte più ampio di cooperazione e solidarietà, proprio nel nome dell'inter-esse come non indifferenza, come attenzione e cura degli spazi, concreti e simbolici, che stanno tra noi e che abitiamo insieme.

Il passo di Rousseau è invece la provocazione per ripensare l'intimità sottraendolo alla sua esteriorizzazione, messa a disposizione. Viviamo una radicalità di questa esposizione trasparente dell'intimo, che ossessivamente sembra ripetere il mantra della necessità di annullare le distanze e avvicinare intimità estroflesse per creare relazioni. Mentre, in realtà, tutto ciò rivela lo stato di salute di legami sociali sempre meno consistenti e sempre meno votati al rischio dell'incertezza.

In tal senso le parole di Sennett ben quarant'anni fa assumono un tono quasi profetico: il progressivo declino dell'uomo pubblico incontra, come

sua ultima manifestazione, l'idea che tutti i mali della nostra società debbano essere ricondotti all'impersonalità, alla freddezza, all'alienazione³⁸. Ciò avvia un processo che progressivamente conduce a due traguardi alquanto discutibili: innanzitutto la credibilità dei rapporti sociali viene misurata con il metro delle intime connessioni alle problematiche psicologiche di ciascun individuo, trasformando le stesse categorie politiche in categorie psicologiche; in seconda istanza, si carica l'intimità di un'aspettativa di stabilità che non le compete, fino a riconoscere nella politica l'ambito in cui ogni personalità può rivelarsi con forza. La *leadership* diventa seduzione, la fratellanza empatia, la rappresentanza somiglianza e la presenza della personalità riduce il contenuto politico fino a far coincidere la reciprocità con la reputazione, unico criterio premiante in tempi di crisi dei luoghi di mediazione.

Eppure, mentre avviene tutto ciò, proprio l'aumentato investimento nell'intimità, sospinto dalla convinzione che ciò generi quasi spontaneamente una socialità basata sulla comunione dei sentimenti, ha finito per ridurre progressivamente la socievolezza. La trasparenza dei cuori, che per Rousseau era il cardine necessario delle relazioni, oggi si è trasformata, una volta realizzata e ostentata, nel tradimento più drastico dei legami sociali autentici. Proprio Sennett descrive magistralmente l'esito di questa società: "La comunità è diventata nello stesso tempo un rifiuto emotivo della società e un territorio barricato all'interno della città". Ancora: "Sfiducia e solidarietà, apparentemente opposte, procedono di pari passo", perché "la gente si sente socievole, soltanto quando si sente protetta dagli altri"³⁹. In un contesto di forte disequilibrio tra pubblico e privato, in cui all'impersonale si risponde con l'intimismo, ci si piega a una strisciante radicalizzazione di una strategia individuale, figlia di una progressiva disfatta della socialità.

Ne *La privation de l'intime*⁴⁰, Michaël Fœssel sostiene qualcosa di analogo, evidenziando come la strategia politica di molti *leaders* del nostro tempo si fondi sull'ostentazione della propria intimità, che al contempo genera un incontro perverso di narcisismo e dissoluzione dell'intimo: apparire credibile diventa così la riproposizione contemporanea dell'ossessione di Rousseau, in cui però, nella confusione tra intimità e privatezza, il bisogno di riconoscimento e l'esigenza di legittimità colonizzano territori che non spettano loro. La confusione tra privato e inti-

38 Cfr. R. Sennett, *Il declino dell'uomo pubblico*, Mondadori, Milano 2006.

39 Ivi, p. 382.

40 Cfr. M. Fœssel, *La privation de l'intime*, Seuil, Paris 2008.

mo, conseguenza radicale e ulteriore della rottura degli argini di privato e pubblico, spinge a cercare là dove non è possibile trovarla l'esigenza di riconoscimento: l'intimo esce dunque dalla sua casa natia e si avventura nel mondo pubblico, convincendosi che sia un suo *habitat* naturale investendo nella propria esposizione narcisistica. Se ciò che nasce per essere preservato dallo sguardo viene immediatamente collocato sotto gli occhi di tutti, succede che viene snaturata l'esperienza di relazione che contraddistingue ogni intimità, esclude il possesso, ammette la perdita di un pezzo di sé.

Proprio Føssel aggiunge però il tratto che indirizza questa riflessione verso la sua scommessa interpretativa. Egli scrive:

L'intimo costituisce l'insieme dei legami che un individuo decide di *escludere* dallo spazio sociale degli scambi per preservarne ed elaborarne la propria esperienza al riparo dagli sguardi altrui. Ne risulta dunque un atto attraverso il quale un soggetto decide di sottrarre una parte di se stesso e delle proprie relazioni dal campo della visibilità comune. Questo atto ha qualcosa a che fare con la libertà e ciò rende l'esistenza dei legami intimi politicamente significativa.⁴¹

L'intimo non sarebbe dunque antipolitico, ma prossimità e riserva critica, alla quale egli assegna una carica relazionale, che decentra da ogni soggettivismo: l'intimo non è il privato, perché non è ciò che si può possedere, ma decentramento di sé, ovvero ciò che il soggetto intende preservare dallo sguardo degli altri e non sottoporre alla negoziazione sociale. Ciò costituisce la sua strutturale relazionalità (che lo distingue dall'interiorità) e quindi politicità (argine nei confronti di una società di proprietari): depoliticizzare l'intimo significa privatizzarlo, quindi sottoporlo a calcolo, costringerlo all'adesione al discorso sociale, renderlo una *performance* soggettiva. L'intimo è invece la nostra autenticità relazionale.

Intimo è ogni legame – scrive Føssel – che si caratterizza per una prossimità tra più soggetti. Ma questa prossimità è, nello stesso tempo, la condizione di una distanza con il mondo sociale, le cui gerarchie vengono relativizzate. Si crede di stigmatizzare l'intimo identificandolo con un ideale fusionale, in cui gli individui accettano il rischio di perdere la loro autonomia. In realtà, esso implica una serie di esperienze che interdicano l'adesione pura e semplice al sistema dei valori promosso dalla società.⁴²

41 Ivi, p. 13 [mia traduzione].

42 Ivi, p. 14.

Per poi proseguire così:

La formula del “vivere insieme” ha forse una chance di rimanere politicamente pertinente se le si assegna la sfida di designare tutto ciò che, nel legame democratico, eccede il campo delle identità private e chiuse. L’intimo ha giustamente questo potere di renderci sensibili a delle esperienze che, comparate a quelle della vita sociale, divengono discordanti.⁴³

La sfida è capire cosa significhi pensare un abitare che sia rispettoso dell’intimità in questa sua accezione. Che vuol dire costruire spazi non di possesso o scambio ma di desiderio, in cui sono aperto al mondo ma non esposto al mondo? Che significa cogliere la portata politica dell’intimo senza la sua estroflessione? Mi verrebbe da rispondere con le parole del regista Ermanno Olmi: “Se l’esperienza dell’abitare raccoglie tutte le istanze del luogo in cui posso perdermi e ritrovare, se l’appartamento è il luogo nel quale mi apparto, se la casa si presenta come un luogo dove si va per alloggiare, se la dimora ha dentro il profumo del passato, il focolare, invece, è un atteggiamento dell’anima”⁴⁴. E questo è il rifugio, non la tana: il luogo intrinsecamente politico dell’intimo. Là dove lo scambio tra il visibile e l’invisibile non diviene impolitico.

5. Per un ripensamento del politico

Considero il percorso condotto fin qui, sulla scia della provocazione della tana, un tassello che si colloca in un più ampio percorso personale di ripensamento del politico⁴⁵, che può esplicitarsi però solo dopo aver provato a ritessere il filo rosso con l’iniziale riferimento ricoeuriano. Mediazione, inter-esse, intimità, nel modo in cui si è tentato di illustrarli, sono senza dubbio tre coordinate preziose per comprendere quell’abitare riflessivo a cui Ricoeur ci ha aiutato a pensare. Un abitare riflessivo è un abitare che sa coltivare la memoria del costruire e che è in grado costantemente di riconfigurare il costruire. Mediazione, inter-esse, intimità sono tre riferimenti, a mio modo di pensare, decisivi per quest’opera di continua rfigurazio-

43 Ivi, p. 146 [mia traduzione].

44 E. Olmi, *Tempi di navigazione*, in A. Lanzani, E. Granata, *Esperienze e paesaggi dell’abitare*, Segesta, Milano 2006, p. 84.

45 Si tratta di una ricerca che trova la sua prima sistematizzazione nel volume L. Alici, *Gli uni con gli altri. Dall’etico al politico*, Mimesis, Milano 2024 (di prossima uscita).

ne, perché non solo costruiscono un ponte tra riferimento antropologico e ambito etico-politico in chiave relazionale, ma perché rappresentano il continuo lavoro di ritessitura, estraniamento e riconquista, generazione e rigenerazione, attraversamento e non possesso che è l'abitare riflessivo.

In quest'ottica, se l'abitare riflessivo è la risposta umana al costruire, che è a sua volta la risposta immediata all'abitare, allora proprio la tana diviene quel luogo che ci consente di rimettere a tema la distinzione tra "antipolitica" e "impolitico", da un lato, e quella tra "politico" e "politica", dall'altro, nella misura in cui si pone in alternativa alla possibilità di un abitare riflessivo. Se l'antipolitica è l'attestazione di una insoddisfazione, la reazione deflagrante in cui prende forma la critica alla realizzazione di una determinata realtà di potere e azione di governo, considerata illegittima o non più degna di fiducia, l'impolitico ha ben altra portata, in quanto si configura come una sorta di implosione interna della politica, un collasso su se stessa di una contraddizione inconciliabile. L'impolitico sembra infatti costituire una sorta di buco nero, inteso come un giudizio negativo della politica che non arriva però a costituire una sua negazione⁴⁶; o forse anche la rivelazione di un'insufficienza teorica, che è anche espressione di una incompiutezza, quella della politica moderna⁴⁷. In ogni caso, che sia la presa d'atto di un bene irrepresentabile – e quindi di un dissidio inguaribile tra politica e morale, perché non c'è alcuna dimensione del bene da compiere, ma la sola realtà del potere – o che sia la consapevolezza di un'incongruenza della rappresentazione rispetto al bene – e cioè l'incapacità di dare coerenza alla fondazione del politico in relazione alla natura del soggetto –, resta l'impressione che l'impolitico finisca per raffigurare la miccia innescata dal contatto problematico tra antropologia, etica e politica. In tal senso la tana è il luogo dell'impolitico, perché impossibile, nel suo caso, è quel lavoro di continua rfigurazione che si basa sul presupposto che non sia problematica propria la relazione tra antropologia, etica e politica.

Se poi l'abitare riflessivo è il modo in cui gli esseri umani superano il rischio di un esito impolitico, allora esso è anche l'espressione di una autentica relazione tra politico e politica, tra un'architettura e una ingegneristica della convivenza. Fino ad oggi, il politico è stato il termine con il quale si è spesso definito lo spazio di realtà di una politica in crisi, quello spazio nel quale si incontrano l'effettualità del conflitto, l'ombra non elimi-

46 Cfr. R. Esposito, *La modernità tra politica e "impolitico"*, in C. Galli (a cura di), *Logica e crisi della modernità*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 159-172.

47 Cfr. R. Gatti, *Sul carattere impolitico del moderno: Hobbes, Locke, Rousseau*, in Luigi Alici (a cura di), *Forme del bene condiviso*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 259-296.

nabile della politica, la dose massiccia di realtà nell'impianto della teoria. Ciò nonostante, al tempo stesso, proprio al politico è stato riconosciuto uno statuto di anteriorità rispetto alla politica: è così per Schmitt, il quale, nell'*incipit* de *Il concetto del politico*, afferma che "Il concetto di Stato presuppone il concetto del politico"⁴⁸; è così per Ricoeur, il quale, nel testo *La questione del potere*, sostiene che "la politica non esaurisce il politico"⁴⁹. Forzando un po', si potrebbe arrivare ad affermare che, per entrambi, il politico rivendica uno spazio altro dalla politica, e di essa si fa presupposto. Ma come intendere questo tipo di relazione?

Personalmente credo che lo si possa interpretare nella direzione di una precedenza ed eccedenza rispetto alla politica. Come se il "politico" fosse l'apriori ermeneutico della politica e in questo senso abbia una portata architettonica rispetto a quella ingegneristica che spetta a quest'ultima. Non saremmo cioè sul terreno di un impianto metafisico né tanto meno su quello animato da una istanza strutturale e formale, ma dentro le condizioni di pensabilità della messa in forma della convivenza umana lontano dal terreno di una esistenza pura. Il politico non è dunque un trascendentale formale e quindi costitutivo della politica, ma una sua condizione di possibilità dentro una ineliminabile domanda di senso.

Il riconoscimento di questo autentico rapporto tra politico e politica costituisce il riferimento che regge la relazione tra vivere, costruire e abitare, tra prefigurare, configurare e rfigurare; e quindi aiuta quell'abitare riflessivo a cui Ricoeur fa riferimento, permettendo che non diventi dispersione tra dimora e dislocazione. Vivere da umani vuol dire interpretare continuamente in una cornice di senso il "tra" del tempo (delle stagioni, delle generazioni) e il "tra" dello spazio (privato e pubblico, intimo e sociale, urbano e naturale). Alla tana allora, in virtù di ciò, sembra precluso il poter essere destinataria di questa attività riflessiva; e ciò ne attesterebbe il tratto impolitico. E per evitare che tana, addirittura nella sua accezione radicale di rinserramento, diventino i luoghi che abitiamo oggi, forse urge una riarticolazione, in parallelismo con la distinzione tra etica ed etico, della relazione tra ciò che è politico, ampliandone la portata rispetto al mero esercizio di potere, e ciò che è politica, evitando di ridurla a mera procedura organizzativa.

48 C. Schmitt, *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 2014, p. 35.

49 P. Ricoeur, *La questione del potere. L'uomo non violento e la sua presenza nella storia*, Marco Editore, Lungro (Cosenza) 1992, p. 79.

SU RIFUGI E CONFINI

Alcuni paradigmi interpretativi

Daniela Calabrò

Abstract

The theme of the essay is linked to some interpretative paradigms on the concepts of ‘refuge’ and ‘borders’ in a geo-philosophical perspective. Through the analysis of the notion of *xenos*, elaborated by Plato in the *Laws*, the proposed text continues by investigating the concept of “humanity” in Edmund Husserl and the concept of “errant values” in Albert Camus, to then conclude with the concept of *hostes/hospis* elaborated by Derrida and “borderline” according to Jean-Luc Nancy. The foreigner, far from being understood as an inaccessible “other” to be annihilated, is here identified as a correlative to one’s own ego.

Keywords: *Xenòs*, Plato, Husserl, Camus, Derrida, Nancy

*Il Mediterraneo si ritirò un giorno,
e il futuro apparve:
scheletri dalle bocche spalancate,
ossa scomposte, ormai levigate,
alleggerite del peso dell’esistenza...
è solo terra adesso,
è solo morte,
è la vita di qui!*

In cerca di un rifugio, in cerca di un posto sicuro, di una terra di approdo a cui affidare la propria esistenza; questa è la condizione di chi non ha casa e cerca riparo, in altre coste, in altri lembi di terra. Se la terra natia non può proteggere, assicurare, far sentire “a casa”, allora non resta che partire per cercare altre terre, altre ospitalità, altre tane e luoghi sicuri. E allora si diventa tutti *xenoi*, stranieri facenti parte di un plesso di mondo che ci è distante, altro, lontano, discasante, perturbante.

Assistiamo, ormai da tempo, al proliferare di immagini di tragica sofferenza: il bambino siriano ritrovato senza vita sulla spiaggia di Bodrum in Turchia nel 2015 o la bambina morta nell'incendio occorso nel campo profughi di Lesbo nel 2020 e tutte le immagini di corpi bruciati dal cherosene in uso nei barconi e di corpi senza vita riversi nelle acque del Mediterraneo, a poca distanza dalle nostre coste. Come scrive nel suo ultimo lavoro Elena Pulcini, “le misure prese per lo più dai paesi europei sono alimentate dal radicalizzarsi di quella logica immunitaria che, paradossalmente, tanto più si inasprisce quanto più si rivela illusoria e inefficace e che finisce per sgretolare le impalcature stesse della giustizia”¹. Ma se gli stranieri oggi sono visti e vissuti dagli autoctoni con sentimenti di paura e risentimento, tanto da far riemergere rigurgiti xenofobici immunitari, un tempo, nell'antichità, essi avevano un ruolo importante e per certi aspetti decisivo nella costituzione dell'ordinamento delle *poleis*. Infatti, i primi ‘vagiti’ dell'indagine filosofica, ma non solo filosofica, sono stati favoriti dal confronto con lo *xenos*, lo straniero. In tal senso, culla perfetta della cosiddetta civiltà furono le coste lambite dal Mediterraneo e dall'Egeo, aree di incontro/scontro tra ‘xeni’, la cui vitalità nel pensare fu risvegliata anche alla constatazione che ogni tentativo di autoriflessione e costruzione della propria identità non poteva se non risultare dinamicamente stimolato da un esterno non perfettamente combaciante. Dobbiamo partire, se vogliamo comprendere a fondo la posta in gioco di tale necessario e imprescindibile confronto, da due tra i più importanti e suggestivi dialoghi platonici: il *Simposio* e il *Fedro*. Qui, infatti, la questione dell'altro da sé, dello *xenos*, viene efficacemente pensata. Se è vero che l'immagine offerta dal *Simposio* sulla relazionalità è tutta orientata a difendere il processo di liberazione dalle relazioni umane che il filosofo deve realizzare, il *Fedro* annuncia una tensione nuova, che difende un ideale di vita in cui l'attività intellettuale ha bisogno di essere condivisa per essere davvero tale e in cui l'altro diventa, restando *altro*, lo specchio nel quale intravedere il sé. Una visione di pensiero, questa, più problematica e critica, che rivisita il motto delfico del “conosci te stesso” alla luce di una relazione con un centro esterno che non è accidentale al darsi dell'identità, ma suo necessario *controcampo*.

Ma il luogo più straordinario della riflessione platonica sul concetto di *xenos*, lo troviamo nelle *Leggi*².

1 E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 102.

2 Platone, *Leggi*, VIII 850 A – 850 D.

Qui, il controcanto è rappresentato dalla figura di un'assenza, quella di Socrate, che infatti non compare; in sua vece, Platone ci presenta lo *straniero* quale interlocutore principale del dialogo. Allo *xenos* viene assegnato il compito decisivo, quello del filosofo.

Filosofo è dunque lo straniero. Estranea è la filosofia rispetto alla *polis*, alla comunità politica. Ma, e questo ci sembra essere di radicale importanza, Zeus viene indicato da Platone come divinità protettrice degli stranieri (Zeus *Xenios*). Inizia da qui, una decisiva riflessione sulla relazione della comunità politica con l'esterno e su come sia possibile mantenere pure e inalterate le leggi della *polis* quando la comunità, aprendosi verso l'esterno e interagendo con esso, inevitabilmente produce mescolanze e alterazione dei costumi. Quella che sembra essere un'*impasse* è invece il punto di forza della riflessione platonica sullo statuto dello straniero e sulla regolamentazione e accoglienza di tutti gli *xenoi* secondo le leggi stabilite (*philoxenia*)³.

Gli stranieri inoltre, possono essere capaci di introdurre il principio del mutamento nella comunità politica, superando così la fissità strutturale che per definizione caratterizza i *nomoi* e che ne impedisce il perfezionamento. Insomma, è anche allo straniero che Platone affida il compito del perfezionamento delle leggi della *polis* e quindi della sua stessa evoluzione e ciò avviene durante quello che viene denominato *Il Consiglio notturno*⁴.

Qui, gli ambasciatori della città (*i theoroi*) incontrano gli *xenoi* (*anthropoi theioi*) che sono in grado di offrire miglioramenti alla legislazione della città. Nel consiglio notturno, quindi, accade l'incontro tra cittadini della *polis* e stranieri. Entrambi hanno a cuore il bene della comunità. Platone li definisce *sophoi* perché sono sempre alla ricerca della verità e della conoscenza. Gli ambasciatori e gli *xenoi* hanno il medesimo compito: confrontarsi a vicenda e sperimentare la bellezza di essere al contempo in grado di insegnare e di imparare.

Ecco quindi che – come ben sottolinea Farnesi Camellone in un testo dal titolo *La filosofia come luogo per la filosofia nelle Leggi di Platone* –

il comune denominatore di tutti questi *anthropoi theioi* sembra essere, seppur declinato in diverse modalità, il loro rapporto con *l'essere straniero*: se ciò è vero, allora risulta corretto affermare che, nei *Nomoi*, *xenia* e filosofia si trovano legate strettamente, o meglio, nel dialogo in questione la filosofia, mai posta direttamente in gioco, indossa la *maschera* della *xenia*. Tale mascheramento non deve essere interpretato come sinonimo di artificialità: piuttosto esso rappresenta la possibilità di espressione propria della filosofia, intesa come ciò che

3 Ivi, 952 D – 953 E.

4 Cfr. ivi, 960 B – 969 D.

costitutivamente si sottrae a un rapporto *immediato* con la comunità politica, ma che a questa risulta indissolubilmente connesso. La *xenia* non riveste dunque il ruolo di semplice metafora della filosofia, bensì essa incarna la dimensione propria della filosofia nel suo rapporto con la *polis*.⁵

A questo punto risulta chiaro il riferimento platonico a Dioniso, il dio bacchico, ctonio, che viene raffigurato come sempre oscillante e senza posa, il dio che è insieme presenza e assenza. E ancora, il dio straniero, mascherato, che rifugge la trasparenza apollinea, ma incarna appunto l'estraneità ad ogni logos. Con questa *facies* Dioniso fa breccia nella polis delle *Leggi*, lui la divinità straniera, in grado di sovvertire la fissità dei *nomoi*... dal fuori, dall'ex di ogni *xenosophia* proviene il cambiamento; il cambiamento, lo smottamento di regole fisse e immutabili transitano solo nel cuore della notte, quando il chiarore della stabilità e della fissità del reale viene meno... nella notte, quando cioè i confini dismettono le proprie linee, i propri contorni, le proprie forme, i propri argini, le proprie chiusure. Il Consiglio notturno non può che avere Dioniso come nume tutelare, cioè la divinità che già da sempre eccede i confini di ogni sapere logocentrico.

Se in nome di leggi immutabili veniva decretata la morte di Socrate e quindi la morte della filosofia, qui Platone agisce di conseguenza e la sua personale azione filosofica si rivolge, appunto come un necessario *contro-canto*, a tutti i cittadini della sua *polis*.

Facciamo adesso un salto temporale molto lungo, che non vuole essere una digressione, quanto piuttosto un approfondimento di quanto detto finora. Siamo nel '900 e ciò a cui ci si riferisce riguarda il concetto di *humanitas* in Edmund Husserl; negli anni della crisi si profila un nuovo necessario controcanto. Tale controcanto ha le sue radici nella impossibilità per Husserl di disgiungere vita e filosofia; impossibile infatti sarebbe stato pensare a una *Weltanschauung* disgiunta a vario titolo dalla *Lebenswelt*; impossibile soprattutto sarebbe stato, per Husserl, pensare a una verità senza umanità.

Così e solo così possiamo parlare qui adesso di un nuovo più attuale controcanto, quello per il quale Husserl ha segnato la nostra storia più recente. Alle "scienze dei fatti che creano meri uomini di fatto", il filosofo ha voluto contrapporre un mondo nuovo, basato sui concetti fenomenologici di relazione e intersoggettività. Concetti questi del tutto evidenti nella loro originarietà, in quanto non mediati o costruiti a partire da alcun punto archimedeo di osservazione.

5 M. Farnesi Camellone, *La xenia come luogo per la filosofia nelle Leggi di Platone*, in "Paradosso", n. 1, 2002, p. 321.

La relazione intersoggettiva è ciò che si dà prima e indipendentemente da qualsiasi altro giudizio o pensiero, prima quindi di qualsiasi scienza istituita e/o costruita.

Ma ben prima di essere ridotto a rifiuto e allontanato dall'università di appartenenza a causa delle leggi razziali del 1933, Edmund Husserl redige per la rivista giapponese *Kaizo* tre dei cinque testi poi pubblicati nel volume XXVII della *Husserliana*. Di che cosa si trattava? E perché soprattutto questi cinque testi sono decisivi per la nostra indagine?

Redatti negli anni 1922-1923, questi articoli segnano un percorso, tratteggiano un'idea dell'Europa e del suo possibile, necessario rinnovamento al tempo della "crisi della filosofia". Cosa succede all'Europa alla fine della prima guerra mondiale? Cosa, di fatto, entra in crisi?

L'umanità. Ecco la risposta di Husserl. L'umanità è stata ridotta dalla guerra a un'indicibile miseria, non solo morale e religiosa ma anche filosofica. [...] Questa guerra, la colpa più universale e profonda dell'umanità nell'intera storia, ha mostrato l'impotenza e l'inautenticità di tutte le idee. [...] Divenuta guerra di popoli nel senso più terribile e letterale del termine, ha perduto il proprio significato etico", così che, per "il rinnovamento etico-politico dell'umanità", occorrerebbe "un'arte sorretta da ideali etici supremi e fissati in modo chiaro", capace di una "educazione universale dell'umanità"⁶. Ma tale "educazione universale dell'umanità" non può che passare dal rinnovamento. Da una nuova Europa. Ed ecco il monito e lo sprone di Husserl:

Un'umanità vive e opera nella pienezza delle forze soltanto se sorretta nel suo slancio da una fede in se stessa e nella bellezza e bontà della vita della propria cultura; se, dunque, non si limita a vivere, ma aspira a qualcosa che considera grande, e trova appagamento solo quando riesce progressivamente a realizzare valori genuini e sempre più elevati. Essere degno di appartenere a un'umanità simile, cooperare a una tale cultura, contribuire ai suoi valori edificanti, rappresenta la felicità di ogni uomo operoso e lo solleva dalle preoccupazioni e dalle sventure individuali. [...] Perciò diciamo: *deve necessariamente accadere qualcosa di nuovo*, deve accadere in noi e per mezzo di noi – noi che siamo parte dell'umanità che vive in questo mondo, che plasma il mondo grazie a noi e noi grazie al mondo... dobbiamo forse aspettarci che questa cultura guarisca da sé nel puro gioco casuale delle forze che producono e distruggono i valori? Dobbiamo accettare il "tramonto dell'Occidente"

6 Cfr. E. Husserl, *Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule*, a cura di K. Schumann, Kluwer, Dordrecht /Boston /London 1994, pp. 163 e 12, tr. it. di C. Sinigaglia, *Presentazione* a E. Husserl, *L'idea di Europa*, Cortina, Milano 1999, pp. X-XI.

come se si trattasse di una fatalità, di un destino che ci sovrasta? Sarebbe un destino fatale solo se lo accettassimo passivamente – soltanto se potessimo accettarlo passivamente. Ma questo non possono farlo neppure coloro che lo annunciano.⁷

La forza straordinaria di queste parole, questo rinnovato *controcanto*, non può non avere in Platone la sua ascendenza e la sua origine. L'ideale etico, il sommo Bene, si affacciano qui per promuovere la reazione contro il "pessimismo debole" e il "realismo privo di ideali"; contro quella crisi dell'umanità che il Novecento attraversa nel modo più tragico mai visto. La fiducia nella possibilità dell'umanità anima le parole di Husserl, che ci consegna, di fatto, la chiave per "smuovere le montagne":

La fede che ci anima – che la nostra cultura non possa essere considerata unica e compiuta, e che possa e debba essere riformata dalla ragione e dalla volontà dell'uomo – può allora "smuovere le montagne", non nella fantasia, ma nella realtà, solo se si trasforma in pensiero obiettivo, razionalmente evidente, solo se giunge a chiarire e a determinare pienamente l'essenza e la possibilità del suo fine, nonché del metodo che permette di realizzarlo. E in tal modo la fede si procura da sé il fondamento della propria giustificazione razionale. Soltanto una simile chiarezza nella comprensione può esortare a lavorare con gioia e a dare alla volontà la risolutezza e la forza necessarie per realizzare l'azione liberatrice; soltanto questa conoscenza può diventare patrimonio sicuro, affinché, con la partecipazione di migliaia di persone convinte da una simile razionalità, si riesca finalmente a smuovere le montagne, e quel moto di rinnovamento, meramente emotivo, si trasformi nel processo stesso di rinnovamento.⁸

Husserl propugna, quindi, in queste pagine, una nuova visione del mondo, legata al concetto fenomenologico di *Lebenswelt* che, ancora una volta, troviamo a fondamento dell'*humanitas* autentica. Il mondo della vita su cui deve ergersi l'idea rinnovata di Europa è quel mondo in cui relazionalità, intersoggettività, empatia disciplinano "l'educazione di sé che non ha mai fine"⁹. Il rinnovamento, quindi, così come la possibilità di mutare le leggi secondo Platone, si incentra in un nuovo concetto di verità: non più assoluta e inconcussa, ma relazionale, aperta, proiettata verso quel "fuori" che ogni *ex* determina. Il *telos* verso cui tende la nuova storia dell'umanità accade "nella e per la filosofia", l'unica libertà. Infatti, "il carattere più pro-

7 E. Husserl, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, a cura di C. Sinigaglia, cit., pp. 3-4.

8 Ivi, p. 5.

9 Ivi, p. 46.

prio della cultura europea è determinato da quel carattere peculiare di quel movimento di libertà che nasce [...] nell'antica Grecia, con la creazione di una nuova forma di cultura, la filosofia"¹⁰.

La filosofia dell'apertura, sin da Platone, incarna l'*eidos* stesso della cultura, quell'imperativo categorico che è il presupposto dell'unità di ogni umanità, e che trova nell'idea di Europa – come “idea di una cultura filosofica – la sua piena realizzazione. Non c'è Europa senza filosofia, dunque senza rinnovamento. La stessa storia, in quanto storia dell'umanità europea è tale solo perché inscritta, sin dalla sua origine, nell'orizzonte etico del rinnovamento. Storia infinita di un compito mai compiuto e di continuo differito o, come dirà Husserl nella *Crisi delle scienze europee*, storia di un'umanità che “vuole e può vivere ormai soltanto nella libera costruzione della propria esistenza, della propria vita storica, in base alle idee della ragione, in base a compiti infiniti"¹¹. Il compito infinito è quello della ricerca filosofica che ha sempre fuori di sé la sua ragion d'essere più autentica. Qui l'istanza intersoggettiva, la co-implicazione io-altro e io-mondo assumono il riconoscimento più elevato; quello cioè di una teoresi che si flette nell'etica, nell'agire non mai unicamente privato che rivela l'*humanitas* autentica. L'unica forma di vita possibile si dà nella responsabilità per altri. Questa è la vera “vita filosofica”:

Il rinnovamento dell'uomo – del singolo uomo e di un'umanità accomunata – è il tema supremo di ogni etica. La vita etica è, per essenza, una vita soggetta consapevolmente all'idea di rinnovamento, ed è, da questa, volontariamente guidata e formata. *L'etica pura* è la scienza dell'essenza e delle forme possibili di una tal vita nella pura generalità. L'etica umana empirica mira poi ad adeguare le norme dell'etica pura all'empirico, e a diventare la guida dell'uomo terreno nelle condizioni (individuali, storiche, nazionali, ecc.) date. [...] Ma l'etica, poi, non è soltanto etica individuale, bensì anche *etica sociale*. [...] Nella relazione sociale [l'uomo] vede che l'altro, nella misura in cui è buono, riveste un valore anche per lui, non meramente utile ma in sé; egli ha dunque un puro interesse al lavoro etico che ogni altro compie da sé, ha in generale un interesse proprio a che gli altri soddisfino il più possibile i loro buoni desideri, conducano la propria vita nella giusta forma, e pertanto la sua volontà etica deve essere volta a fare il possibile perché questo accada. Ciò appartiene, dunque, a quanto è categoricamente richiesto; il migliore essere, volere e realizzare possibile degli altri appartiene al mio

10 Ivi, p. 86.

11 C. Sinigaglia, *Presentazione* di E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., pp. XIV-XV. Per il riferimento a Husserl si rinvia a: E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 1987, p. 332.

proprio essere, volere, realizzare, e viceversa. Appartiene, dunque, alla mia vita autenticamente umana il desiderio che non solo io sia buono, ma che l'intera comunità sia una comunità di buoni.¹²

Per Husserl, quindi, la questione del rinnovamento dell'Europa deve passare per un nuovo inizio, una nuova modalità di vedere il mondo; bisogna pensare tale rinnovamento a partire dalla questione stessa della filosofia, proponendo l'idea di un'etica universale che “abbraccia l'intera vita attiva di una soggettività razionale”¹³. Ma il rinnovamento a cui allude Husserl tiene conto anche, come abbiamo appena visto, dell'etica individuale, ancora una volta veicolata dal concetto fenomenologico di intenzionalità, di intersoggettività, di *Ineinander*. La ‘responsabilità per altri’, che ogni etica individuale richiede per potersi definire e aprire a un'etica sociale e comunitaria, si dà nella prassi continua, sempre rinnovata di un pensiero all'altezza del proprio tempo: un tempo che non istituisca verità chiuse nell'intimità di un senso definitivamente acquisito, ma che si esponga all'urto con la sua stessa ragione, al contraccolpo della sua stessa verità, senza imprigionare lo scarto, le differenze, le alterità. In una parola: facendo, del pensiero, libertà e non fissità.

Bisogna dis-trarre l'Europa dai suoi margini, tarla fuori dai suoi confini, arricchirla di tutti quei “valori erranti” di cui ci ha parlato Camus nel corso della Conferenza Internazionale svoltasi ad Atene nel 1955 dal titolo: *L'avenir de la civilisation européenne*¹⁴, se vogliamo davvero liberarla dai lacci che la legano a uno sterile territorio xenofobico. L'idea di Europa nasce – come abbiamo visto – dalla figura dello *xenos*, dello straniero. Nell'antichità, lo *xenos*, lo straniero, l'altro, l'estraneo, è stato pensato come una risorsa, una possibilità, un arricchimento e non come ciò che dobbiamo tenere a bada o ciò da cui dobbiamo renderci immuni. Al modello xenofobico bisogna sostituire quello *xenosophico*. La *xenosophia*, infatti, si attesta come il luogo imprescindibile di ogni apertura del pensare. Se il sapere, costitutivamente, è ciò che proviene dall'altro, dall'alterità, dal fuori, allora ogni indagine filosofica dovrebbe ambire per sua essenza al proprio contagio, alla promiscuità e alla latenza di ogni sua prescritta frontiera.

12 E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., pp. 25-26 e 55-56.

13 Ivi, p. 25.

14 A. Camus, *L'avenir de la civilisation européenne*, in Id., *Œuvres complètes*, III, (1949-1956), Gallimard, Paris 2008, p. 1001 ss. Il testo della conferenza è stato tradotto in italiano nel volume dal titolo: *Il futuro della civiltà europea*, tr. it. di A. Bresolin, Castelvecchi, Roma 2012.

Pensiero dell'altro, non mai assimilato ma portato, tradotto, accompagnato, riconosciuto come altro indefettibile, impossibile da tenere sul bordo, a distanza, sulla riva; l'altro è sempre già arrivato come apertura, slargo, ulteriorità; l'altro è sempre già qui, nel suo essere presso, prossimo, quasi intimo.

I 'valori erranti' presenti in un'Europa fecondata dallo *xenos* sono quelli a cui mira l'indagine filosofica di Jean-Luc Nancy¹⁵ (si vedano in particolare i concetti di comunità inoperosa, comparizione e spartizione). La sua riflessione disfa l'immagine identitaria di ogni soggettività stabile e unitaria per aprirsi costitutivamente alla nuda esposizione all'altro. Ogni identità diventa così l'indice di uno spazio, di un luogo, di una topografia vissuta; ma, al contempo, questo indice inscruttivo e inclusivo apre alla sua stessa escrizione: la frontiera è il passaggio, il luogo dell'attraversamento, il bordo che insieme traccia il limite e segna l'approssimarsi, come la pelle del corpo, esposizione liminare del sé.

Qui io e altro smettono di fronteggiarsi; insieme piegano la riva del confine istituito; annullano le distanze senza far scomparire le differenze; si dispongono al contatto, alla mescolanza, all'apertura a una prossimità multipla di corpi, in cui il *noi* si rende palpabile, si tocca e si offre ad essere toccato... l'immagine si moltiplica, si scheggia, si urta, si scarta.

Tutto questo comporta una riflessione radicale sulla nostra provenienza e sulla nostra traiettoria, insomma su ciò che vogliamo essere: "né luoghi, né cieli, né dei: [...] smantellamento e decostruzione degli spazi chiusi, dei recinti, delle chiusure"¹⁶. Bisogna allora istituire un 'pensiero delle rive', un pensiero dell'approssimarsi che ci renda disponibili a "udire la pietra", a "custodire i vasti spazi" dell'aperto, a penetrare fin dentro il "suono della notte" – per dirla con gli straordinari versi di Rilke; bisogna aspettare che il sole d'Occidente sia tramontato, che la trasparenza senza ombre dell'ego cogito cartesiano venga offuscata, per poter finalmente essere-con "lo scaroto tra un corpo e l'altro" e "riappropriarci così del rischio degli estremi"¹⁷.

Dalla Siria alla Libia, dalla Somalia all'Asia centrale, dai territori di guerra alla speranza di approdo in nuove terre: è possibile stilare una li-

15 Di J.-L. Nancy, si vedano, in particolare a questo proposito: *La comunità inoperosa*, tr. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1992; *À la frontière, figures et couleurs*, in "Le désir de L'Europe", 1992, tr. it. di L. Bonesio, *Alla frontiera, figure e colori*, in "Tellus", n. 9, 1996; *La dischiusura (Decostruzione del cristianesimo, I)*, tr. it. di R. Deval e A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007; *Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*, a cura di D. Calabrò, Mimesis, Milano 2009.

16 J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit., p. 222.

17 Cfr. Id., *Il peso di un pensiero, l'approssimarsi*, cit., p. 129.

sta interminabile di questi luoghi, “luoghi di tormento” come li definisce Nancy; punti geografici o punti di mondo in cui assistiamo alla perdita generale del senso, una fuga del senso che accade in forma politica, etica, religiosa, estetica o in altre forme; ma ciò che noi oggi dobbiamo aver chiaro è che il significato di parole quali “nazione”, “gente”, “sovranità”, “comunità” e molte altre stanno apparendo come tanti vasi rotti. Non si tratta semplicemente di cancellare delle frontiere, di ridisegnare i territori, di marcarne l’identità; la frontiera territoriale è infatti un innesto, un tracciato complesso che si dispiega in molteplici contingenze, che si apre a pluralità linguistiche, filosofiche, tecnologiche, sociologiche, storico-politiche, ecc. Di tale pluralità è necessario tener conto in quanto ogni esistenza è “appello, incitazione, eccitazione a superare l’utilità e la soddisfazione per andare verso il distacco da sé, l’abbandono, il passaggio al limite – passaggio che non oltrepassa ma che sfiora, tocca e, toccando, si lascia toccare per il fuori”¹⁸.

Seguendo ancora le parole di Nancy, che qui si attestano come il contro-canto della nuova idea di frontiera:

bisogna pensare il doppio bordo del tracciato, e con esso il rapporto dei colori, che fanno il gioco e la posta in gioco delle frontiere. Non bisogna pensarlo a partire dalla traccia tracciata, dalle terre appropriate, ma a partire dalle tracce traccianti, dall’insieme dei gesti singolari che distribuiscono i colori qua e là, che conferiscono il loro spessore, il loro spicco, la loro sfumatura nella s-partizione. Occorre pensare ciò che fa che il colore, il singolare di un colore, esiste laddove il colore cessa, lascia il posto ad altri, oppure vi si mescola, nel gioco dello stesso doppio bordo. Occorre perciò pensare un’identità singolare del territorio – ma occorre pensarla come un’intensità d’esposizione, sempre messa in gioco sulla frontiera, e non come un’estensione di dominazione.¹⁹

Lungi dal pensare ad una cancellazione delle frontiere o ad un multiculturalismo umanistico pseudo-democratico, Nancy propone un’arte delle frontiere, dell’esposizione dei colori gli uni agli altri, come ad esempio accade nelle tele “disumane” di Cézanne. In esse, infatti, le macchie di colore si sopravanzano, come le onde, l’una all’altra, e, così, il mondo classicamente percepito scompare: scompare il mondo delle linee prospettiche, il mondo unico ed eterno che è rappresentabile seguendo le leggi geometriche che lo reggono e che quindi lo rendono immediatamente accessibile

18 Id., *Il corpo dell’arte*, a cura di D. Calabrò e D. Giugliano, Mimesis, Milano 2014, pp. 58-59.

19 Id., *À la frontière, figures et couleurs*, in “Le désir de L’Europe”, 1992, pp. 41-50; tr. it. di L. Bonasio, *Alla frontiera, figure e colori*, in “Tellus”, 9, 1996, p. 5.

allo sguardo cosmoteoretico di ogni occhio umano. Qui sta la “disumanità” delle sue tele, qui l’orizzonte perduto del significato diventa lo spazio dal quale l’assenza del significato può essere pensata, ma solo per estendere quell’orizzonte che è, propriamente, ‘perduto’, ri-tratto.

Nel momento in cui si sveste del sapere, e quindi si sottrae a se stesso come atto intellettuale, il pensiero non incontra la mistica, o la metafisica che rafforzano la dimensione del medesimo, del soggetto fondante, portatore di verità inconcuse, ma l’etica: si fa rapporto, relazione all’altro, apertura del senso e non sua fissazione. La dimensione della comunità tratteggiata da Nancy non è allora quella del *Geist*, di una sostanza che diviene soggetto producendo il mondo dei significati, dei valori, delle norme, è invece quella della finitezza capace di esporsi al proprio limite, di attestarsi sul proprio confine per cogliere quell’eccedenza che, attraversandola, la frattura e le rende impossibile il dominio su di sé. Questa comunità non è fatta di individui, ma da singolarità finite che accolgono il limite dentro di sé e non lo lasciano all’esterno di una presunta unità. Nancy delinea una dimensione comunitaria che non pretende di farsi assoluta, di riassorbire al proprio interno tutte le dimensioni dell’uomo, ma esibisce proprio ciò che, sottraendosi al concetto, alla totale trasparenza del significato, costituisce l’essere come inappropriabile altro. In questa inappropriabilità troviamo però la responsabilità dell’essere-con; è qui che facciamo l’esperienza più alta della libertà: l’altro resta la nostra riva, il nostro *bordo*, la nostra *frontiera*. Ma questo, lungi dal configurarsi come un lessico sottrattivo e quindi negativo è piuttosto il linguaggio che si allontana dalle coppie oppositive di ogni pensiero del confine: arrivare/rivaleggiare; bordare/abbordare; fronte/fronteggiare. “Per pensare questa rivalità generale senza volerla riassorbire né fomentare, bisogna inventare un pensiero delle rive, dei loro bordi e dei loro limiti, un pensiero degli estremi, dell’esistenza estrema nella sua finitezza”²⁰. In tal modo egli mette fuori gioco, decostruisce letteralmente la presupposta immanenza di una legge, di una norma invariante e dischiude il lessico etico-politico a una diversa modalità di approccio. Se, infatti, cosa che succede oggi e che tutti abbiamo sotto gli occhi,

al posto della riva il bordo si indurisce e il limite si ferma, diventa frontiera e sorveglianza, confine e baluardo, contorno livido o ferita, la finitezza si esaurisce in cattiva infinità o in non-senso. Non sono possibili né la salvezza, né la verità tragica, né il movimento di una storia. Dalla riva dell’Occidente sembra che ci siamo imbarcati per l’oceano illimitato del nichilismo.²¹

20 Id., *Il peso di un pensiero, l’approssimarsi*, cit., p. 128.

21 Ivi, p. 129.

La più grande paura oggi più che mai sentita tra gli stati-nazioni è quella della ‘perdita di controllo’ dei propri confini; un grido ripetuto con il più minaccioso dei riverberi dal Nord al Sud del mondo, dall’Occidente all’Oriente. E intanto barconi carichi di umanità si spaccano tra le onde in cerca di una costa, di un nuovo luogo di approdo:

la costa appare [...] come il lontano, come il laggìù oltre l’orizzonte, l’altro mondo presentito, a un tempo temuto per la sua estraneità e sperato come l’assicurazione di un altro bordo dell’elemento pericoloso, come il termine possibile di una *traversata* [...], cioè come la possibilità di un *arrivo* su qualche altra costa, vicino a un’altra prossimità. La costa è il luogo da dove si parte e dove si approda: un luogo che non è esattamente né limite, né bordo (né negatività della traccia, né positività della forza), ma passaggio, scivolamento nell’acqua della costa lacerata o sfrangiata, della roccia sminuzzata in sabbia, mescolata con la spuma e la terra in cui il passo scompare.²²

È davvero pensabile poter immunizzare l’Europa? Cosa si nasconde dietro i respingimenti? Paura dell’altro? Del contagio? Della contaminazione? Cos’è questa onnipresente paura di tutto ciò?²³ Forse la paura è che nessun ‘rinforzo’ militare ai confini, nessuna istituzione di tasse doganali, nessun controllo di carte di identità, nessuna legislazione linguistica, nessun accordo possa contenere questo ‘divenire sconfinato’ del confine, il suo insuperabile “*débordement*”.

Il mondo delle rive senza altra riva che la mutua esposizione di tutte le rive ci appare come il mondo più lacerato, il più esposto alla sua stessa conflagrazione. È un mondo in cui la riva rischia in ogni momento di sparire come luogo di passaggio e di arrivo, come luogo di debordamento dell’uno nell’altro, di un elemento nel suo contrario e della vita nella morte. Un mondo in cui la riva e la rovina rivaleggiano...²⁴

È così che “il meccanismo immunitario assume il carattere di una vera e propria guerra la cui posta in gioco è il controllo, e in ultima analisi la sopravvivenza del corpo nei confronti di invasori stranieri che cercano

22 Ivi, p. 127.

23 Sui temi del contagio, della contaminazione e della immunizzazione preventiva si veda l’importante lavoro di R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002 e *Immunità comune*, Einaudi, Torino 2022. Si vedano anche C. Resta, *L’estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Il Melangolo, Genova 2008 e P.A. Rovatti (a cura di), *Scenari dell’alterità*, Bompiani, Milano 2004.

24 J.-L. Nancy, *Il peso di un pensiero, l’approssimarsi*, cit., p. 128.

prima di occuparlo e poi di distruggerlo. Ritornano, da questo punto di vista, rafforzati ed autorizzati da una ben diversa cauzione scientifica, tutti i tropi della trattatistica seicentesca sul corpo politico: dall'attenzione ossessiva per i confini identitari alla paura fobica del contagio da parte di potenziali infiltrati, all'allestimento di sempre nuove barriere difensive²⁵. E infatti quella paura è giustificata (il confine è fuori del controllo perché nessun confine può anche essere successivamente controllato), ma le sue conseguenze non sono così cattive, e certamente non così cattive come i sanguinari e brutali sforzi per ridefinire e 'mantenere' i confini. "Mai come oggi abbiamo l'esatta percezione di questa comunità di corpi – del contagio senza fine che li accosta, sovrappone, impregna, coagula, mescola, clona. Le aperture della carne e le trasfusioni del sangue sono identiche a quelle del senso. Vacilla ogni definizione del sano e del malato, del normale e del patologico, dell'immune e del comune"²⁶, del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male. La via percorsa da Roberto Esposito²⁷ conduce a un concetto di *xenos* che si basa sulla categoria della *communitas*, intesa come relazionalità espropriante e perciò stesso contagiante. Ciò determina uno spostamento d'attenzione sui rischi intrinseci a tale contagio e sui conseguenti dispositivi immunitari. È fin troppo evidente come tale rischio abbia progressivamente invaso tutta la semantica linguistica relativa al concetto di immunizzazione, protezione, frontiere e confini identitari.

Il dispositivo immunitario che sta al fondo della politica escludente dello *xenos* conduce al rovesciamento del rapporto vita/potere generando l'iper-trofia degli apparati di sicurezza che sempre di più caratterizzano le società contemporanee. Il rischio continuo è che tale dispositivo immunitario si trasformi da biopolitico in tanatopolitico: l'Olocausto ne è stato l'esempio più recente. Qualsiasi biopolitica infatti, si affaccia pericolosamente sul bordo della tanatopolitica. Oggi, essendo saltate quasi completamente le mediazioni moderne tra vita e politica, ed essendo il dispositivo immunitario più che mai influente, l'intreccio fra biopolitica e tanatopolitica nella figura dello *xenos*, ma non solo, ha raggiunto un livello di tensione tale da esigere scelte radicali e responsabili. La problematicità del nodo cruciale espresso dalla duplice faccia della vita – la sua protezione e insieme la sua negazione – in Esposito giunge ad una svolta radicale: si tratta di accedere

25 R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, cit., p. 183.

26 Ivi, p. 180.

27 Di R. Esposito segnaliamo, al riguardo, anche: *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004; *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007; *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016.

ad una biopolitica affermativa; quella per la quale l'alterità, la diversità, lo *xenos* risultano essere l'esplicazione della "vita nelle sue differenti guise".

Non ci resta che l'esposizione: esposizione sul *limite* tra le differenze spaziali, etniche e linguistiche. L'Europa è qui l'indice di un'escrizione, di una scrittura dal/del fuori. Un essere in comune privo di confini.

Siamo abituati a pensare che i confini passino fuori di noi; essi invece ci attraversano al nostro interno, impedendoci di essere identici a noi, se non a partire dall'altro, se non come apertura al suo mistero. Per questo non basta tradurre e dialogare, ma anche sopportare l'incomunicabilità e il silenzio: è solo *qui*, infatti, nel sottrarsi di ogni facile intesa, che la separazione diventa rapporto e l'intendersi si apre all'ascolto dell'enigma delle nostre differenze. È solo nella più radicale e radicata determinatezza, entro un limite che ci de-finisce in quanto esseri finiti che l'universale si mostra nella concretezza di una figura. Non si dà mai l'uomo, ma sempre un'esistenza finita, abitante *una* terra, parlante *una* lingua. È solo *qui*, nel darsi ogni volta di un evento singolare, che l'universale si consegna alle forme delle sue determinazioni, e non nella cancellazione generica dei tratti: solo così può prendere forma e diventare riconoscibile un volto. Da tutti questi volti, da tutti questi idiomi, dovrà comporsi, come in un mosaico, una nuova immagine, quella di una Europa unita in ciascuno dei suoi frammenti, identica a sé solo perché in se stessa differente, tenuta insieme dal bisogno delle sue parti di confrontarsi in un dialogo alimentato non da ciò che è familiare e comune, ma da quanto è e deve rimanere assolutamente estraneo e singolare.²⁸

Assolutamente estraneo, singolare, straniero, *xenos*. Questo deve essere il nuovo volto dell'Europa. Questa dev'essere l'altra Europa, quella che tiene conto e fronteggia la vulnerabilità delle esistenze tutte; questo il suo controcanto; la *finis Europae* deve segnare un rinnovato inizio; un inizio che lega il *cum* non alla fine, per delimitarne lo spazio, il limite, l'orizzonte – *cum finis Europae* – ma alla sua nascita: è solo così che l'Europa può, ancora, guardare lontano.

Hospes e non *hostis* è "colui che arriva"²⁹, colui che chiede rifugio e asilo in una nuova terra. Ospitalità ha qui il senso dell'accoglimento senza reciprocità, è l'iscrizione nel registro del *donum*, come sottolinea Jacques Derrida a più riprese nei suoi lavori:

L'ospitalità assoluta esige che io apra la mia dimora e che la offra non soltanto allo straniero (provvisto di un cognome, di uno statuto sociale di stranie-

28 C. Resta, *Introduzione a Identità d'Europa*, in "Tellus", n. 12, 1994, p. 1.

29 J. Derrida e A. Dufourmantelle, *De l'Hospitalité*, Calmann-Levy, Paris 1997; tr. it. di I. Landolfi, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000, p. 54.

ro, ecc.), ma all'altro assoluto, sconosciuto, anonimo, e che gli dia luogo, che lo lasci venire, che lo lasci arrivare e aver luogo nel luogo che gli offro, senza chiedergli né reciprocità (l'entrata in un patto) e neppure il suo nome.³⁰

Il carattere incondizionato dell'ospitalità eccede la logica simmetrica della reciprocità che obbliga l'altro alla logica pattizia e al suo vincolo; è l'invito necessario rivolto a tutti noi oggi per un'apertura alla gratuità, al *donum* appunto, perché l'ospitalità "si offre all'altro prima ancora che egli si qualifichi, prima ancora che sia (posto o supposto) soggetto, soggetto di diritto e soggetto nominabile col suo cognome"³¹. Per disarmare ogni proiezione negativa sullo straniero e riconvertire l'*hostis* in *hospes*, il nemico in ospite, è necessario che si realizzi il *donum*, come presupposto che garantisca e prometta tutte le ospitalità a-venire.

30 Ivi, pp. 52-53.

31 *Ibid.*

DI CONFINI, ORDINI, E SICUREZZE

A partire da *Der Bau*

Carla Danani

Abstract

The text is developed in three passages. Firstly, it highlights, in Kafka's text *Der Bau*, a provocative invitation to decentralise, to put oneself in a place other than the one in which one is settled. Taking it up means the effort of practising a "jutting out", the risk of exercising a divestment of the obvious, the habitual, the taken for granted. In such a way, one then accesses what is familiar by understanding that it is not for this reason also known – as Hegel said (*weil es bekannt ist, nicht erkannt*). It must, therefore, still be questioned. This is precisely the case with building. A second passage then considers the perspective of building as a search for security, while a third finally delves into the horizons of meaning, exploring the complex dynamic between order and extraneousness. The result is the subversion of customary and reassuring binarisms but, at the same time, also the suggestion, admittedly risky, of alternative generous possibilities.

Keywords: Building, Control, Safety, Security, Otherness, Order, Closure, Openness

1. *Uno sguardo da altrove*

Kafka è un interlocutore prezioso per la pratica filosofica¹, non certo però una "comfort zone". Accade anche con *Der Bau*²: nessuna concessio-

-
- 1 Numerosi sono i filosofi che si sono lasciati incontrare dalla provocazione kafkiana, tra cui W. Benjamin, *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1955, tr. it. di R. Solmi *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962, pp. 275-305; G. Deleuze e F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Les Editions de Minuit, Paris 1975, tr. it. di A. Serra, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 1996.
 - 2 F. Kafka, *Der Bau*, in Id., *Beim Bau der Chinesischen Mauer. Ungedruckte Erzählungen und Prosa aus dem Nachlaß*, a cura di M. Brod - J. Schoeps, Gustav Kiepenheuer Verlag, Berlin 1931, Neuausgabe, LIWI Verlag, Göttingen 2020, tr. it. a cura di E. Pocar, *La tana*, in *I racconti*, Arnoldo Mondadori, Milano 1975⁴, pp. 509-547; nel testo, tra parentesi, le pagine si riferiscono, senza ulteriori riferimenti, a questa traduzione. Interessante la lettura filosofica di S. Petrosino, *La*

ne, non un appiglio, ma piuttosto un invito a passare tra soglie (archi, porte, grate, buchi...), ferite (cicatrici, bernoccoli, tagli...), sguardi (animale/umano, proprio/altro)³. Con l'avvertimento che ci si può anche lacerare la testa, nello scavare/pensare: “Con la fronte dunque cozzai mille e mille volte per giorni e notti contro la terra ed ero felice se a furia di colpi mi sanguinava perché era la prova che la parete incominciava a essere salda e in questo modo, si ammetterà, mi sono ben meritato la piazzaforte”⁴. Nessuna illusione che sarà infine offerta qualche certezza: “questa galleria dovrebbe darmi la certezza? Sono arrivato al punto che la certezza non la voglio neanche”⁵.

E tuttavia si sente l'invito – provocatorio – a decentrarsi, a collocarsi in un luogo altro da quello abitualmente abitato: nel luogo appunto, poco rassicurante, del racconto.

È un invito che si fa cogliere senza lasciarsi afferrare, che si annuncia nel tratteggio di un'assenza, in cui si incorre fin dal titolo: che mancava nel manoscritto, per poi diventare *Der Bau* in lingua tedesca e invece *La tana* in italiano e *The Burrow* in inglese. La narrazione, in generale, più che un oggetto riguarda un processo, l'entrare in rapporto con un ambiente e con ciò che lo popola attraverso un'attività di costruzione in prima persona: “Ich habe den Bau eingerichtet”, è l'incipit. Nel termine *der Bau* è impregiudicato di quale tipo di costruzione si tratti; esso ricorre indicando qualcosa che può avere esiti differenti⁶. Forse, raccogliendo la lezione di Heidegger⁷, in *der Bau* si può scorgere la possibilità di tutte le possibilità: “l'antica parola altotedesca per *bauen*, costruire, è ‘*buon*’, e significa abitare”. Non solo: “là dove la parola abitare parla ancora in modo originario,

tana o la trappola (F. Kafka), in Id., *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 109-117.

3 Cfr. M. Latini, *La macchia rossa: filosofia dell'animalità e letteratura dell'animalità nella “Relazione per un'accademia” di Franz Kafka*, in “Etica & Politica / Ethics & Politics”, XVII, 3, 2015, pp. 163-173.

4 F. Kafka, *Der Bau*, cit., pp. 512-513.

5 Ivi, cit., p. 545.

6 Mantengo nel testo la traduzione di *der Bau* come “costruzione”, in quanto termine che, rispetto a “tana”, lascia indeterminato il tipo di costruzione di cui si tratta: in tal modo si potrà più efficacemente trattenere il racconto nello scarto che consente di mettere in questione il costruire – e l'abitare – umano.

7 M. Heidegger, *Wohnen, Bauen Denken*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen 1954, tr. it di G. Vattimo *Abitare, costruire, pensare*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 97. È interessante che nella stessa pagina Heidegger dica che ciò che porta l'essere umano a una condizione di estraneazione – *ins Unheimische* – è il capovolgimento, che egli stesso opera, per cui, anziché riconoscere la sovranità del linguaggio, se ne ritiene il creatore e il padrone.

essa dice anche fin dove arriva l'essenza dell'abitare. *Bauen* (costruire), *buan*, *bhu*, *beo* sono infatti la stessa parola che il nostro *bin* (sono) [...]”.

Quell'invito richiama, da subito, a una complessità che il racconto non concede di esaurire attraverso i troppo confortevoli dualismi semantici che separano profondità e superficie, sopra e sotto, dentro e fuori, aperto e chiuso, manifesto e nascosto. Purtuttavia il rapportarsi/costruire deve maneggiarli, definirne i tratti, allo stesso modo in cui quell'assenza non fa a meno della presenza. Neppure si può dire, del protagonista, di quale tipo di animale/*Tier* si tratti: ciò facilita, e inquieta, la dislocazione.

Raccogliere l'invito a decentrarsi nel luogo del racconto consente allora quel movimento che si ritrova proposto nelle riflessioni di Paul Ricoeur⁸ sulla funzione dell'utopia, nelle pagine di Michel Foucault⁹ sulle provocazioni delle eterotopie, nell'insistenza di Francois Jullien¹⁰ sulla produttività dello sguardo da una distanza. Per ripensar-*si* non ci si può accontentare di registrare somiglianze o divergenze, nel rischio così di ricondurre troppo frettolosamente la provocazione a una cornice di codici conosciuti, ma, piuttosto: si deve acconsentire a una messa in sbalzo. Lasciando aperto lo scarto, farlo lavorare come esercizio di dismissione dell'ovvio, dell'abituale, dello scontato. Nel rischio di questa sporgenza si accede di nuovo, allora, a ciò che è noto comprendendo che esso non per questo – come diceva Hegel – è anche conosciuto (*weil es bekannt ist, nicht erkannt*).

Il costruire¹¹ ci è noto. Lo praticano gli esseri viventi umani e non umani: implica capacità d'organizzazione, gestione del contesto. Si resta ammirati dall'operosità delle api che danno forma all'alveare come dall'ingegnosità dell'architetto che progetta un grattacielo e dal procedere sicuro delle maestranze che lo erigono. Anche le costruzioni ci sono note. Nei loro molti aspetti di configurazione, accessibilità, fruibilità, funzione, nella loro dimensione semantica e anche storica. L'arte del costruire, antica quanto lo sforzo, da parte dell'umanità, di abitare la terra, ha trovato in Vitruvio il suggerimento dei principi della *stabilitas*, della *utilitas* e della *venustas*, che

8 Cfr. P. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986, tr. it. di G. Grampa, C. Ferrari, *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994, p. 24.

9 Cfr. M. Foucault, *Des espaces autres*, in Id., *Dits et écrits*. Vol. IV, Gallimard, Paris 1994, tr. it. di P. Tripodi in *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, Mimesis, Milano 2002, pp. 19-33.

10 Cfr. F. Jullien, *L'écart et l'entre*, Editions Galilée, Paris 2012, tr. it. di M. Ghilardi, *Contro la comparazione. Lo "scarto" e il "tra". Un altro accesso all'alterità*, Mimesis, Milano 2014.

11 È bene non perdere il significato processuale che *der Bau* mantiene nell'espressione *im Bau*, che corrisponde all'italiano "in costruzione".

poi Leonardo da Vinci ha provveduto a leggere e riconcettualizzare attraverso le lenti della geometria, fissandoli nel famoso disegno conservato nelle Gallerie dell'Accademia a Venezia: un corpo umano (maschile) incorniciato dalle linee rette di un quadrato e circoscritto in un cerchio. L'immagine è diventata un modello e un programma: questo simbolo dell'arte rinascimentale celebra un essere umano, maschio, che sembra aver potuto espellere oltre il proprio perimetro qualsiasi errore, irregolarità o possibile casualità.

È un'immagine densa di significato e anche di promesse, che ha incrociato non a caso le vicende del pensiero filosofico. Per esso, infatti, "architettura" è stato meno il nome di un'arte, di una specifica pratica, che l'espressione di una postura alla ricerca di fondatezza, completezza, ordine ed esaustività¹². Fu questo il progetto "architettonico" di Descartes, che dichiarava nelle *Meditazioni*: "Ho capito che, se aspiravo a stabilire nelle scienze qualcosa di solido, destinato a durare, avrei quindi avuto da buttare all'aria tutto quanto, per una volta nella vita, e ricominciare dalle fondamenta"¹³. E nel *Discorso sul metodo*¹⁴, con giudizio di riprovazione, assimilava il modo disordinato in cui certi villaggi sono diventati grandi città – di solito mal proporzionate "in confronto ai luoghi regolari che un ingegnere traccia in una pianura secondo la sua immaginazione", con un edificio grande qui, uno piccolo lì, e le strade curve e diseguali, tanto che "diremmo che è stata la sorte a disporli in questa maniera anziché la volontà di uomini che fanno uso della ragione" – con l'ammassarsi di pensieri confusi tra cui non si riesce a fare ordine e che si devono piuttosto mettere

12 Cfr. K. Karatani, *Architecture as Metaphor: Language, Number, Money*, a cura di M. Speaks, tr. ingl. di S. Kohso, MIT Press, Cambridge MA 1995, pp. 5-13.

13 R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, in Id., *Œuvres philosophiques*, vol. 2, Garnier, Paris 1967, tr. it. di A. Tilgher *Meditazioni metafisiche*, in Id. *Opere filosofiche*, vol. 2, *Meditazioni metafisiche, Obiezioni e risposte*, Laterza, Bari 1992, p. 17, cfr. ivi anche p. 501: "Io ho dichiarato, in più luoghi nei miei scritti, che cercavo dappertutto d'imitare gli architetti. Che, per elevare grandi edifici nei luoghi dove il macigno, l'argilla e la terra ferma sono coperti di sabbia e di ghiaia, innanzitutto scavano profonde fosse, e di lì rigettano non soltanto la ghiaia, ma tutto quel che si trova poggiato su di essa, o che è mescolato o confuso insieme con essa, allo scopo di posare dopo le loro fondamenta sul macigno e la terra ferma; poiché, nella stessa maniera, io ho, innanzitutto, rifiutato come sabbia e ghiaia tutto quanto riconobbi essere dubbio e incerto; e quindi, dopo aver considerato che non si poteva dubitare che la sostanza che dubita così di tutto, o che pensa, non esistesse mentre dubita, mi sono servito di questo come d'una terra ferma, sulla quale poggiare le fondamenta della mia filosofia".

14 R. Descartes, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par É. Gilson, Vrin, Paris 1987⁶ (1^a ed. 1925), tr. it. a cura di E. Scribano, *Discorso sul metodo*, con commento di É. Gilson, Edizioni San Paolo, Milano 2003, p. 73.

da parte per ripartire dalle fondamenta e costruire senza lasciare niente al caso. Per acquisire la dignità della filosofia, insomma, i pensieri devono essere fondati, organizzati in un ordine stabile, resistere al dubbio, esser “ben costruiti”. Ci è noto, questo procedere, ma forse ancora non conosciuto.

Pur noti – il costruire e le costruzioni – se si accetta l’invito a riconsiderarli dal luogo del racconto, *Der Bau*, si può provare a pensarli più a fondo.

2. *Controllo e sicurezza*

In *Der Bau* la costruzione è opera di una creatura ibrida¹⁵. Ciò non concede una totale immedesimazione al lettore, mentre favorisce un certo consentire, seppur nella movenza di una dislocazione senza coincidenza, che lascia aperto lo scarto e impedisce ogni riduzione.

La costruzione non si erge in altezza, va in profondità. È ciò che la traduzione del titolo in italiano – *La tana*, e in inglese – *The Burrow* esplicitano da subito, invero perdendo qualcosa della polivocità del termine *Der Bau* che, invece, agevola nel lettore il gioco inquietante di immedesimazione/differenziazione: una tana, di contro, non è cosa per esseri umani¹⁶.

A uno sguardo superficiale si potrebbe dire che la costruzione è senza fondamenta, perché è uno scavo. Ma certo la *stabilitas* è una caratteristica che il suo costruttore tiene nel più grande valore, e anzi forse questa costruzione può perseguirla più di qualsiasi altra che si erga in altezza: essa, infatti, ha la pretesa di essere le sue proprie fondamenta. La coincidenza con l’essenziale può forse ridurre al minimo il pericolo, nella massima ade-

15 Non solo non è chiaro a quale specie appartenga *das Tier*, ma condivide con gli esseri umani alcune caratteristiche considerate abitualmente tipiche di questi ultimi: il pensiero razionale, conoscenze tecniche, la credenza in antiche leggende. Su questo cfr. H.J. Weigand, *Franz Kafka's "The Burrow" ("Der Bau"): An Analytical Essay*, in “Publications of The Modern Language Association Of America”, 2, 1972, pp. 152-166: “What kind of creature is the builder of this borrow? Generically speaking, he is a hybrid of man and animal, a large, furry, tailless carnivore with a powerful dome of a forehead that constitutes his chief tool. His wants and needs are strictly those of an animal. However, his powers of abstract reasoning and introspection and the sensitive differentiation of his emotional life are on a high human level” (ivi, p. 152).

16 Gli esseri umani chiamano *bunker* le loro costruzioni sotterranee (quando sono fatte per abitarci o per qualche attività, e non si tratta di infrastrutture per la mobilità – tunnel, o per il riposo eterno – tombe): cfr. l’interessante numero *ba'nkë / b'unkër* di “La rivista di engramma”, 185, ottobre 2021, a cura di F. De Maio, M. Maguolo e A. Pedersoli.

renza al principio stesso della stabilità: una fortezza alla minima percentuale di vulnerabilità.

Perché nulla possa impedire a tale stabilità di offrire sicurezza, il costruttore deve però precludere l'accesso a qualsiasi potenziale pericolo. Rendere invisibile l'ingresso, da fuori, anche se per trovarvi rifugio deve concedere almeno a sé stesso di poter entrare, e deve potervi introdurre quanto gli sia indispensabile per vivere. Nell'incrocio di priorità tra sicurezza e sostentamento, le sole alterità cui fa spazio, nella costruzione, sono i cadaveri degli animali che costituiscono le sue riserve alimentari: non ha probabilmente previsto altro ospite, se delle gallerie dichiara che "sono state calcolate esattamente per me"¹⁷.

Non è che non esistano altri esseri viventi, in quell'ambiente, e il racconto, infatti, fa menzione di passaggi, ormai parte della costruzione, che sono stati scavati dai topi di bosco, e da cui "arriva anche ogni sorta di bestiole". Ma l'ospitalità, il costruttore, la concede volontariamente solo ai morti: la roba, le sue provviste. L'unico modo attraverso cui si mette in rapporto con ciò che è vivo è la caccia: potersi appropriare, mangiare, confidando che il corpo morto possa essere assimilato, ridotto a sé perché diventato suo. Così, quando dorme e si acciambella, il costruttore può dirsi convinto che anche ciò che lo scalda sia solo "il suo proprio calore"¹⁸. E apprezza il silenzio, come la qualità più bella della sua costruzione.

Per poter entrare, comunque, ha dovuto lasciare un'apertura. Certo è solo per sé e per i cadaveri che trascina dentro. Niente a che fare con una porosità, con uno scambio, con una ospitalità, con l'intenzione di una accoglienza. Un'entrata/uscita c'è, quindi, e non potrebbe non esserci, ma è un pericolo; dichiara infatti: "Basta che cammini in direzione dell'uscita quando ne sono ancora separato da piazze e gallerie, e già ho l'impressione di arrivare in un'atmosfera di grande pericolo, mi pare talvolta di sentir rarefarsi il mio peso come dovessi trovarmi tosto con la carne nuda ed essere accolto in quell'istante dagli urli dei nemici. Sono sentimenti che l'uscita stessa provoca in quanto cessa la protezione della casa"¹⁹. Pur inevitabile, quell'apertura è di per sé una ferita nella solidità delle fondamenta-abitazione, solo un danno²⁰. Certo, essa potrà anche significare la salvezza: sarà

17 F. Kafka, *Der Bau*, cit., p. 526.

18 Ivi, p. 511.

19 Ivi, p. 517.

20 Il rinvio va ai diversi modi in cui, invece, può essere intesa la vulnerabilità, che non significa solo rischio di ricever danno, come ho cercato di mettere in luce in C. Danani, "Living on the world": rethinking Justice by reconsidering Vulnerability and Autonomy, in "Medicina e Morale", 2, 2020, pp. 193-211.

quando consentirà di sfuggire alla possibilità di qualsiasi incontro: all'esterno – entrando, all'interno – uscendo.

Ci è impedito così, dal racconto kafkiano, di assimilare troppo semplicisticamente il dentro e il fuori, rispettivamente, con il positivo l'uno e con il negativo l'altro: in una assiologia del controllo, indistintamente, entrambi risultano minacciati e minaccianti lo sforzo in cui si impegna senza sosta il costruttore. L'architettura della sorveglianza vive sempre sotto minaccia. Questa – fosse anche solo potenziale – in fondo si sostanzia.

Inoltre, non solo “il dentro” non è totalmente “stabile” e “utile” come lo si vorrebbe, ma la costruzione è presa di sorpresa proprio nel suo centro, in quella piazzaforte che, più di tutti gli altri spazi, è costata lavoro – “perché proprio nel punto previsto dal progetto la terra era molto friabile e sabbiosa e bisognò addirittura martellarla per poter formare la piazza arrotondata e coperta da una bella volta”²¹ – e che è la parte più importante della costruzione. Il costruttore aveva martellato sbattendo mille e mille volte, per giorni e notti, contro la terra, strappando così quella rocca al suolo renitente. Aveva usato la fronte, la testa. Eppure, ecco un sibilo, là dove si è fatto di tutto perché ci fosse solo silenzio.

Ogni rumore non è che un disturbo, di cui cercare la provenienza, per eliminarlo: il levarsi della domanda – “da dove?” – può trovare adeguata risposta solo nella propria eliminazione, quando di esso non c'è più ragione. Il costruttore non è interessato che al proprio essere inquieto, mentre pur sente il rumore che è di un altro. “Le mie gallerie devono essere silenziose”, afferma, cercando la sicurezza in un collasso di significati²² per cui il benessere viene a sovrapporsi con l'assoluto controllo e quindi con la solitudine: perché non può concedere neppure che possa esserci qualcuno a coprirgli le spalle, in quanto “come ci si può fidare di qualcuno che non vedi?”²³.

Il costruttore, agognando alla sicurezza, nel suo riduzionismo centripeto perde tutta una costellazione di significati che da *safety*, con cui si può intendere un senso di benessere esistenziale, va a *security*, come la tranquillità data dalla stabilità, e a *certainty*, che corrisponderebbe a un senso

21 Ivi, cit., p. 512.

22 Il collassamento è l'altra faccia della medaglia della dicotomia che, tra l'altro, ha portato a pensare come escludentisi sicurezza e libertà. Si tratta di un tema complesso, che attraversa la modernità, su cui cfr. P. Ceri, *La società vulnerabile. Sicurezza e libertà*, Laterza, Roma-Bari 2003; con riferimento propriamente agli spazi urbani cfr. P. Marconi, *Spazio e sicurezza. Descrizione delle paure urbane*, Giappichelli, Torino 2004, che parla di un ritorno a Hobbes.

23 F. Kafka, *Der Bau*, cit., p. 524.

di garanzia. È una polivocità ben illustrata da Bauman²⁴, la cui riflessione risuona quasi come un controcanto agli sforzi del costruttore, che in controtuce forse prendono forma ancor meglio. Nel fare riferimento al testo di Freud *Das Unbehagen in der Kultur*²⁵, Bauman osserva che ansia, paura e rabbia sono il correlato di un fenomeno complesso. Spiega che godere di sicurezza esistenziale (*safety*) significa che “qualunque cosa sia stata conquistata e conseguita rimarrà in nostro possesso; qualunque obiettivo sia stato raggiunto conserverà il valore di fonte d’orgoglio e di rispetto; il mondo è stabile e affidabile, così come lo sono i suoi criteri di correttezza, le abitudini acquisite che permettono di agire con efficacia e le abilità acquisite necessarie a superare le sfide della vita”. Prosegue spiegando che avere certezza (*certainty*) comporta che “poiché conosciamo la differenza tra ragionevole e sciocco, degno di fede e ingannevole, utile e inutile, proprio e improprio, giovevole e dannoso, nonché tutte le altre distinzioni che guidano le nostre scelte quotidiane e ci aiutano a prendere decisioni, nutriamo la speranza di essere nel giusto; e questo anche perché conosciamo i sintomi, gli indizi e i segni premonitori che ci permettono di intuire che cosa aspettarci e di distinguere una mossa buona da una mossa falsa”. Invece si gode di sicurezza personale (*security*) allorché, “purché ci comportiamo nella maniera giusta, nessun pericolo fatale – nessun pericolo che non possa essere neutralizzato – minaccia il nostro corpo e le sue estensioni: cioè, i nostri beni, la famiglia e i vicini, così come lo spazio in cui tali elementi di un ‘io esteso’ sono contenuti, come la casa e l’ambiente in cui si trova”. La conclusione di Bauman è che “le tre componenti della *Sicherheit* sono le condizioni della sicurezza di sé e della fiducia in sé, da cui dipende la capacità di pensare e di agire in modo razionale.” Se anche una sola manca, non si riesce più a fare affidamento non solo sulle intenzioni altrui, ma neppure sulle proprie capacità. Nulla di sbagliato, quindi, nella ricerca di *Sicherheit*, allorché la si persegua nell’intreccio complesso dei suoi tre cespiti – *safety*, *certainty* e *security*. Solo a caro prezzo, però, può esser confusa con il successo di una procedura di controllo che non lasci spazio a niente che non sia già incluso nell’ordine. Come sperimenta il costruttore del racconto di Kafka, l’assolutizzazione di questo obiettivo non può che comportare una logica di esclusione del vivente, un’autolimitazione dell’e-

24 Cfr. Z. Bauman, *In search of politics*, Polity Press, Cambridge 1999, tr. it. di G. Bettini, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000.

25 Cfr. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in Id., *Studienausgabe*. Band IX, S. Fischer, Frankfurt a.M. 1974, tr. it. a cura di S. Mistura, *Il disagio della civiltà*, Giulio Einaudi, Torino 2009 (tradotto in inglese con il titolo *Civilization and its Discontents*).

sistenza. Implica una solitudine in cui si rischia di essere in troppi anche quando si è soli, richiede la certificazione di un silenzio mortifero, un luogo che sia un deserto: “E tutto, tutto è deserto e silenzioso”²⁶. Certo, per colui per il quale questo sia l’ideale, resta che da qualche parte ci sono pure degli altri viventi: sono comunque sopportabili, in quanto “insignificanti”²⁷. L’altro c’è, insomma, non si può evitare che esista, ma allora è importante fare in modo che con esso non ci sia alcuna condivisione, neppure delle proprie paure.

E invece, osserva Bauman, “in tutte le società, la solidarietà (o, piuttosto, la fitta rete di solidarietà, grandi o piccole, sovrapposte o incrociate) è servita da protezione e da garanzia di certezza (per quanto imperfette), instillando la fiducia, la sicurezza di sé e il coraggio indispensabili all’esercizio della libertà e alla sperimentazione”²⁸. Quella solidarietà è stata proprio la vittima principale della teoria e della pratica neo-liberiste. “Non esiste una cosa come la società” fu l’infelice dichiarazione con cui Margaret Thatcher ne riassunse il credo; esistono, disse, solo singoli uomini e singole donne, ed esistono le famiglie. Il costruttore del racconto di Kafka sembra assuefatto a questa logica dell’ordine escludente: non riconosce altro che sé, la sua proprietà, nella spasmodica tensione ad una coincidenza che non gli riesce di realizzare neppure tra sé e la propria costruzione. L’abolizione della possibilità di ogni eventuale spartizione in fondo non può riuscirci, può solo immaginarla possibile al prezzo della propria morte: la roccaforte “non può in alcun modo appartenere ad altri ed è talmente mia che in fin dei conti vi posso anche accettare dal nemico la ferita mortale, poiché il mio sangue imbeverebbe il suolo mio e non andrebbe perduto”²⁹. Non comprende che questa sarà, piuttosto, la definitiva concessione alla consegna ad altro.

Nello spasmo di un’assicurazione totale, di un controllo solitario e senza residui, peraltro, il costruttore non può che auto-colpevolizzarsi ad ogni affacciarsi del pericolo. Contando solo su di sé, deve riconoscersi come l’unico responsabile di ogni incrinatura, pensare che gli sarebbe stato possibile non correre rischi, se solo fosse stato più avveduto, meno pigro, meno frettoloso: “dovevo pensarci prima”, “avrei dovuto”³⁰, dice, in una intermi-

26 F. Kafka, *Der Bau*, cit., p. 526.

27 Ivi, cit., p. 532.

28 Il riferimento è all’intervista rilasciata al giornalista Douglas Keay, cfr. *Interview for Woman’s Own*, in “Woman’s Own”, 31 ottobre 1987, <https://www.margaret-thatcher.org/document/106689>. Ultima consultazione 19.05.2023.

29 F. Kafka, *Der Bau*, cit., p. 526.

30 Ivi, p. 524.

nabile rincorsa nevrotica alla prestazione performante³¹, perché d'altra parte ritiene che "fiducia posso avere soltanto in me e nella tana"³² (*Vertrauen aber kann ich nur mir und dem Bau*).

Non dispone di narrazioni alternative. Quel collasso di significati le rende impossibili.

31 Non si tratta di un discorso astratto, ma anzi ha concretissimi risvolti di politica sociale e urbana, come sottolinea Chiara Belingardi, *Tutta mia la Città. Riflessioni su donne, spazio pubblico e sicurezza*, Intervento presentato al convegno XX Conferenza Nazionale SIU. Urbanistica e/è azione pubblica. La responsabilità della proposta, Roma 12-14 giugno 2017 tenutosi a Roma, <https://iris.uniroma1.it/handle/11573/1119249> (ultima consultazione 17.05.2023). Belingardi esemplifica la differenza di approcci ricordando: "Alcuni anni fa il Comune di Roma distribui in tutte le stazioni della metropolitana un opuscolo dal titolo: Sicurezza, un lusso che oggi noi donne vogliamo permetterci (D'Asaro, Di Lallo, 2011): una lunga lista di comportamenti che le donne dovrebbero tenere, per la loro sicurezza, mentre percorrono, da sole, gli spazi pubblici. La prima delle *Dieci regole d'oro per la tua sicurezza* è "Cerca di tenere sempre molto alto il tuo livello di attenzione riguardo tutto ciò che ti è intorno, in particolare se rientri a casa da sola o abiti in luoghi isolati" (ivi, p. 16) altre sono: "3. Evita strade buie o deserte anche se ti trovi nel centro della città e non pensare mai 'tanto a me non succede'. 4. Se la strada è illuminata cerca di camminare a ridosso del marciapiede in senso opposto a quello di marcia" (*ibid.*). Altri consigli che si possono leggere sono: "Non indossare vestiti particolarmente appariscenti se prendi la metro di sera da sola e se puoi evita di portare con te la borsa" (ivi, p. 19) e così via. Questo 'Vademecum per la tua sicurezza', pur non consigliando esplicitamente alle donne di restare a casa, dipinge lo spazio pubblico come luogo in cui è possibile essere aggredite. In più fa derivare questa possibilità non da una coincidenza o da un comportamento maschile, ma da un modo di fare femminile: la vittima, dunque, sarebbe corresponsabile della violenza in quanto attraverso comportamenti di un certo tipo (vestiti che indossa, il camminare da sola per strada, il non tenere sufficientemente alto il livello di attenzione), attirerebbe l'attenzione su di sé, adescando e spingendo il maschio verso il raptus violentatore. Un diverso tipo di Vademecum è quello distribuito, anonimo, in Gran Bretagna. Sono 5 regole per evitare lo stupro: '1. If someone is drunk, don't rape them. 2. When you see someone walking by themselves, leave them alone. 3. Use the Buddy System! If it's difficult for you to stop yourself from raping someone, ask a trusted friend to accompany you all the times. 4. Carry a rape whistle. If you find that you are about to rape someone, blow the whistle until someone comes to stop you. 5. Don't forget: Honesty is the best policy. When asking someone out, don't pretend you are interested in them as a person. Tell them straight up that you expect to be raping them later. If you don't communicate your intentions, they may take it as a sign that you do not plan to rape them'. Come si vede, il tipo di narrazione che viene utilizzata è un rovesciamento rispetto a quella abituale".

32 F. Kafka, *Der Bau*, cit., p. 524.

Pietro Citati rileva il ribaltamento di una sorta di “dialettica del controllo”, osservando che “l’animale sconosciuto ha più terrore della tana (la quale dovrebbe difenderlo) che dello spazio aperto (dal quale dovrebbero venire i pericoli). È il fatto di costruire tane, di difendersi, chiudersi, concentrarsi, isolarsi, proteggersi, che fa nascere i rischi”³³.

Il costruttore vorrebbe potersi sorvegliare sorvegliante il sé stesso sorvegliato³⁴, questo davvero sarebbe per lui un successo!³⁵.

3. *L’estraneo e l’ordine*

Non si può dire in assoluto che il costruttore sia chiuso all’ambiente in cui si trova: fa provviste, mangia, sistema porzioni di spazio e materiali, sente profumi e suoni. Approfittando di una suggestione di Heidegger³⁶, che considera la “messa in scarto” propria del comportamento animale, si potrebbe dire che tale ambiente è per il costruttore aperto (*offen*), ma non

33 P. Citati, *Kafka*, Rizzoli, Milano 1987, p. 324.

34 Potersi guardare, da fuori, mentre si è dentro, tenendo sotto controllo anche quel fuori che da dentro non è possibile controllare: emerge qui quel desiderio di trasparenza o visione totale di cui la corporeità umana vive l’impossibilità persino rispetto al sé. A. Vidler, *The Architectural Uncanny. Essays in the Modern Unhomely*, MIT Press, Cambridge MA 1992, tr. it. *Il perturbante dell’architettura. Saggi sul disagio nell’età contemporanea*, Einaudi, Torino 2006, osserva: “La trasparenza, si pensava [il riferimento è ai modernisti con in testa Le Corbusier] avrebbe spezzato via il regno del mito, del sospetto, della tirannide e soprattutto dell’irrazionale. [...] Eppure, tale paradigma spaziale, come osservò Foucault, nasceva da una paura originaria, la paura dell’Illuminismo di fronte agli ‘spazi bui, [al] drappo scuro che impedisce la piena visibilità di cose, persone, verità’. [...]” (p. 188). Ma, aggiunge, “Foucault è ancora legato proprio alla fenomenologia illuministica di luce e buio, chiaro e scuro, e il suo insistere sul funzionamento del potere tramite la trasparenza, il principio panottico, non spiega fino a che punto il binomio trasparenza/oscurità sia essenziale per il funzionamento del potere. È nello stretto rapporto tra questi due poli, invece, e nella loro inquietante capacità di alternanza che il sublime come strumento della paura si rafforza – nell’ambiguità che mette in scena la presenza della morte nella vita, lo spazio oscuro nello spazio illuminato” (ivi, p. 192).

35 F. Kafka, *Der Bau*, cit., p. 519.

36 Cfr. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, p. 368, tr. it. di C. Angelino, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999.

per questo svelato (*offenbar*)³⁷. Si tratta di un “rapporto con” che non è una relazione: “Ciò a cui il comportamento come non-entrare-in-relazione si riferisce, è per l’animale, in una certa maniera, aperto, il che però non vuol dire affatto: manifesto in quanto ente”³⁸.

Il costruttore ha a che fare con l’ambiente, nei suoi anfratti e nei suoi elementi, esso è ciò in mezzo a cui sta e da cui dipende, eppure esso sembra sfuggirgli, non lo coglie mai davvero. Ogni incontro avviene nella mediazione del riferimento ad un’utilità, senza possibili decentramenti che offrano l’occasione di un trascendimento oltre la propria “stabilità”, per cui nell’altro non incontra, in fondo, che solo una risonanza di sé stesso. Questo ambiente, appunto, non gli si rivela.

Siamo messi sull’avviso, per questa via, ad andare oltre la troppo semplificatoria contrapposizione binaria tra l’essere aperto e l’essere chiuso, che rinvia ad una ideologia dell’apertura che non si impegna a qualificarla e non riesce a rendere conto – e quindi a pensarne un senso ed un’etica – della dinamica confinaria che pur si ripresenta e la configura. Mentre condanna la chiusura, si mostra incapace di aver cura di un modo dell’apertura che porti davvero presso ciò di cui si fa esperienza.

Maldiney suggerisce, anche in riferimento ai passi heideggeriani, che “solo è capace di rapportarsi all’ente in quanto ente quell’essere che è capace di rapportarsi al nulla. La vita non ha rapporto con il nulla. È il motivo per cui essa non appare a sé stessa. Soltanto l’esistente può far questo, e soltanto l’esistente è capace di angoscia, questo *pathei mathos* della crisi assoluta”³⁹. Vivere ed esistere, insomma, non sono la stessa cosa. Egli chiama transpassibilità “l’apertura all’originario (non all’originale), l’accogliente ricettività all’evento che è inclusa nella trasformazione dell’esistente”⁴⁰. Nella psicosi essa viene meno, e la sua assenza significa la perdita della dimensione della possibilità nel senso dell’accoglienza e dell’incontro.

37 Cfr. anche G. Agamben, *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

38 Heidegger, *I concetti fondamentali*, cit., p. 323

39 H. Maldiney, *De la transpassibilité*, in Id., *Penser l’homme et la folie*, Millon, Grenoble 1991, tr. it. di F. Leoni, *Della transpassibilità*, Mimesis, Milano 2004, p. 70, che continua: “L’angoscia, dice Heidegger, rivela il *Dasein* a sé stesso come essere-per-la-morte. [...] E tuttavia, con questo non si è ancora toccato il fondo dell’angoscia. L’angoscia si innalza ad altra potenza quando quel significare sprofonda nell’insignificanza. Insignificanza che non è soltanto assenza di senso, ma senso del senso e perciò del non-senso, senso dell’assenza e perciò della presenza che in essa si trova abolita”.

40 Ivi, pp. 117-118.

L'essere aperto, si può anche notare, è in qualche senso paradossale: qualcosa, infatti, può dirsi aperto in molti modi, a differenza dell'esser chiuso che, quando si dà, è sempre solo chiuso. E appunto perciò dire che qualcosa è aperto esprime ancora troppo poco: qualcosa può venire incontro e può farsi, forse, rivelazione, ma questa è solo una possibilità dell'aperto, che può invece anche restare impigliato nella paura o fermarsi alla soglia del perturbante⁴¹. Una porta⁴² chiusa non è solo un po' chiusa, è chiusa e basta, anche se potrebbe essere aperta, mentre invece quando è aperta può essere spalancata o lasciare solo una fessura che non lascia né entrare né uscire.

Laddove si tratta di un aperto senza trascendenza e senza trascendimento, anche l'esperienza del perturbante fatica ad offrire l'occasione per decostruire l'ordine già dato, e rischia di risolversi solo in un'insistente iterazione dello sforzo integrativo e compensativo. Nel perturbante viene alla luce che “c'è del nascosto”, che anche in ciò che si ha di più familiare è custodita – e chiede custodia – un'ulteriore profondità. E infatti la parola tedesca *heimlich* significa “familiare” ma anche, in modo traslato, “nascosto, misterioso”, ed ha la stessa radice – *heim* di *Geheimnis*, che significa “segreto”.

La preoccupazione del controllo totale, però, non ammette il segreto: può accettarlo ancor meno di ciò che è spaventoso o terrificante, perché mina dall'interno la stessa possibilità che l'aperto possa davvero esaurirsi in qualsiasi ordine. Il perturbante è l'esperienza che ogni chiusura non è che solo una possibilità di ordine, che non rimuove ma solo eclissa ciò che non ha potuto includere.

Si deve a Vidler l'aver svincolato il discorso sul perturbante dal luogo comune che lo confinava al sentimento romantico o al genere artistico dei racconti di fantasmi e dell'orrore. Egli ha osservato che la spiegazione

41 Sul tema certo il rinvio va a Freud, anche se qui non ci riferiamo strettamente alla sua lettura psicanalitica. Ricordiamo che Freud indaga “il perturbante” in *Das Unheimliche*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Band. 10, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1924, pp. 369-408, tr. it. di C. Musatti, *Il perturbante*, edizioni Theoria, Roma-Napoli 1984, intendendolo come l'esperienza del sentimento di minaccia e inquietudine legato a ciò che può essere la cosa o la situazione più familiare: egli lo mette in relazione con il concetto di “coazione a ripetere”, intesa come espressione del conflitto tra pulsioni di vita e pulsioni di morte.

42 Interessanti le riflessioni sul tema in G. Simmel, *Brücke und Tür: Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, K.F. Koehler Verlag, Stuttgart 1957, tr. it. a cura di A. Borsari e C. Bronzino, *Ponte e porta. Saggi di estetica*, Archetipo Libri, Bologna 2011.

teorica datane da Freud e poi da Heidegger lo pone in una posizione di grande rilievo “tra le categorie alle quali potremmo rivolgerci per interpretare la modernità e in particolar modo le sue condizioni di spazialità architettonica e urbana”⁴³. Esso “si troverebbe a essere sinistro, inquietante, sospetto, strano, qualcosa di meglio caratterizzato come ‘timore’ che non come terrore, qualcosa che trae forza dalla propria inesplicabilità, da un senso di disagio latente, piuttosto che da una fonte di paura precisamente definita – uno spiacevole presentimento più che un’apparizione tangibile”⁴⁴. Il greco, dice lo stesso Vidler, offre un solo termine per esso: *xenos*, estraneo.

È proprio nella piazzaforte, nella piazza centrale che il costruttore dell’abitazione è sorpreso per la prima volta da un sibilo, quasi impercettibile: non al di fuori, ma dentro lo spazio familiare, organizzato, perlustrato, si fa sentire l’estraneo. Il costruttore prova a ricondurlo subito – troppo presto – a una cornice di familiarità: come indicano le espressioni di Kafka, che gli fa dire “capisco subito”, “siccome ho molta pratica di queste indagini”⁴⁵, “non vi dovrebbe essere dubbio intorno alla supposta origine del rumore”; ma deve ammettere: “per quanto vada cercando, non trovo nulla o, meglio trovo troppo”, ovunque il medesimo rumore (p. 531-532)⁴⁶. Trova troppo, appunto: trova che “c’è dell’altro”. La sua logica non può accoglierlo.

La questione forse è che “una cosa non è soltanto né innanzitutto ciò si fa incontro nel mondo di cui il nostro progetto apre la significatività. [...] È la sua realtà a premere su di noi. Ma da un’estrema lontananza. [...] Il modo in cui chi sia ‘oppresso’ [der *Bedrängte*, colui che si trova sottoposto a una pressione] coglie quella chiamata è dell’ordine del subire, non dell’agire. Esso consiste [...] nel disporsi più all’‘irruzione di una significatività’ che alla ‘comprensione di un significato’”⁴⁷. Il costruttore del racconto non riesce, o non vuole, acconsentirvi, e tuttavia edifica un dentro che non può che lasciar essere un fuori, persegue una solitudine che sa di non esser sola, dispone una chiusura che resta sempre l’altra faccia dell’aperto: sorpreso quindi dall’estraneo che cerca in ogni modo di eludere, ridurre, depotenziare e, però, gli viene incontro in ciò che lui stesso costruisce, annullando la pretesa di autoconsistenza di ogni sua configurazione preliminare come anche di ogni aggiustamento po-

43 A. Vidler, *The Architectural Uncanny. Essays in the Modern Unhomely*, cit., p. 14.

44 Ivi, p. 25.

45 F. Kafka, *Der Bau*, cit. p. 529.

46 Ivi, pp. 531-532.

47 H. Maldiney, *Della transpassibilità*, cit., p. 108.

stumo. Eccolo, quindi, sorpreso dall'annunciarsi dell'estraneo attraverso un suono che viene a riconfigurare lo spazio della sua stessa abitazione, impedendo – di contro agli oggetti della vista – ogni netta separazione tra il 'qui' e il 'là' e facendo fallire ogni ripetizione di 'iperdelimitazione', di 'separazione'.

Proprio il 'qui' si trova inquietato in sé stesso, persino il 'qui' sembra sfuggire alla presa.

Certo, ogni processo di ordinamento fa nascere inevitabilmente dei confini. Il tema è proprio questo: come rapportarsi al proprio continuo ripermetrare, ovvero ai confini dell'ordine, sempre in costruzione, cui si viene a dar forma.

Il costruttore di *Der Bau* ricorda altre esperienze dell'annunciarsi dell'estraneo e che, da giovane, aveva provato “più curiosità che paura”⁴⁸. Una volta, in una pausa del lavoro di scavo, aveva udito improvvisamente un rumore lontano; spiega così la propria reazione di allora dicendo: “certo, ero ancora giovane, non possedevo ancora una tana, potevo quindi essere freddo e calmo”⁴⁹. La logica proprietaria invece inibisce ora la curiosità, di poter provare interesse verso l'estraneità che si annuncia. Ecco si ripresenta, quell'occasione di incontro, ma il costruttore non riesce a cogliervi davvero la possibilità di una relazione, quanto solo un pericolo. La strategia oscilla tra la rinuncia – “penso che, finché mi è possibile, dovrei godermi lautamente le mie provviste. Quest'ultimo è probabilmente l'unico piano attuabile che io possiedo”⁵⁰ – la liquidazione come illusoria di un'immaginata possibilità di intesa – “se è in viaggio, si potrebbe anche venire a un'intesa. Se realmente giunge fino a me, gli do un po' delle mie provviste e proseguirà per la sua strada. Sì, proseguirà. Tra i miei mucchi di terra posso naturalmente sognare qualunque cosa, anche un'intesa, pur sapendo benissimo che una cosa di questo genere non esiste e che nel momento in cui ci vedremo o anzi soltanto ci figuremo di essere vicini, muoveremo l'uno contro l'altro ugualmente furenti”⁵¹ – e una convinta esclusione – “fosse anche un animale così singolare che la sua tana potesse tollerare un vicinato, non lo tollera la mia, non tollera almeno un vicinato che si possa udire”⁵².

Le tre strategie convergono nell'esito: nel primato di un rapporto a sé che pur non trova soddisfazione.

48 F. Kafka, *Der Bau*, cit., p. 543.

49 Ivi, p. 544.

50 Ivi, p. 545.

51 Ivi, p. 546.

52 *Ibid.*

Certo, come rileva Bernhard Waldenfels⁵³, bisogna sorvegliare entrambe le patologie della costruzione dell'ordine, che rischia di esser presa dagli estremi "di un disconoscimento funzionalistico e di una idealizzazione fondamentalistica dell'estraneo". Egli chiede: "Ma questo è tutto? Ai limiti degli ordini non è pensabile nient'altro che una antitesi, cioè che una complementarità polemica di riferimento a sé e riferimento estraneo?". Suggestisce piuttosto un'alternativa, che "consisterebbe nel ritorno a un riferimento a sé nel riferimento estraneo, a una nuova forma di responsività, tale da permettere di pensare insieme l'ineludibilità di richieste con l'invenzione di risposte proprie".

Qualcosa, precisa Waldenfels, è estraneo quando non può essere derivato dal proprio né superato nell'universale. Il racconto di Kafka più volte presenta il costruttore alle prese, oppure ad ipotizzare di essere alle prese, con qualche alterità⁵⁴ – "animali", "bestiole", "animaletti" – ma il sibilo che infine lo sorprende è qualcosa di diverso: non riesce a ricondurlo in alcun modo ad una mera differenza da sé, alle consuete regole alle quali si rivolge quando tratta qualcosa in un modo piuttosto che in un altro. Per quanto si sforzi, quell'estraneità, che lo coglie nel suo ordine, ad esso non si lascia ricondurre, e fa emergere così una primarietà della consegna: di ciò che possiamo chiamare provocazione, appello, domanda, sollecitazione. Rampolla qui, allora, la responsabilità di ogni confine, di ogni delimitazione, nella costruzione di qualsiasi ordine. Responsabilità che istituisce lo spazio della morale – "al di qua del bene e del male, al di qua del diritto e del torto"⁵⁵: non si può non rispondere, perché il non rispondere è comunque una risposta.

Il cominciare altrove si rivela come verità di ogni ordine.

53 Cfr. B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, tr. it. di F.G. Menga, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 37; cfr. anche Id., *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, Rosenberg & Sellier, Torino 2011.

54 B. Waldenfels in *Estraneo, straniero, straordinario* osserva che alterità ed estraneità vanno distinte categorialmente: la prima va intesa come diversità, dal punto di vista di un intermediario, rispetto ad uno stesso in cui entrambi i diversi sono ricompresi; la differenziazione tra proprio ed estraneo è invece quella tra un campo interno, in cui si trova colui che parla 'su' questa differenza, in contrapposizione a uno esterno, senza possibilità di una sintesi che ricomprensca entrambi esaustivamente. L'estraneità è una qualità positiva, a sé stante e originaria, che non dev'essere superata o tolta, né che possa essere ricavata, dedotta da altro. L'estraneo presuppone naturalmente il proprio (ivi, pp. 71-72).

55 Ivi, p. 69.

Nello scarto tra la provocazione estranea e la produzione propria resta inconsistente, però, qualsiasi riconduzione al proprio che pretenda di espellere ogni estraneità: quel proprio non può mai stabilirsi in una pura coincidenza, neppure se insiste nella ripetizione e nell'appropriazione. Non è possibile in vita, né nell'esistenza, e allora si vagheggia che lo sia almeno nella morte⁵⁶. Il costruttore di *Der Bau* – non sappiamo per quali ragioni, ma questa mancanza rende ancora più universale la provocazione del racconto – non riesce a vivere che un'apertura che resta funzionale allo stesso⁵⁷, nello sforzo a configurare un'esistenza senza sorprese che, tuttavia, non può eludere l'imprevedibile e l'inappropriabile.

Non comprende che "l'io sorge nella risposta all'estraneo: io sono nello slittamento tra i due ambiti, tra il pathos e la risposta"⁵⁸. In fondo 'vive' ma non 'esiste', il luogo inospitale concede solo un tempo sterile. È un falso movimento, dove "tutto invece è rimasto immutato..."⁵⁹.

56 F. Kafka, *Der Bau*, cit., p. 526.

57 Nel commento di P.A. Rovatti, che legge il racconto di Kafka come l'altra faccia della medaglia del racconto di E. Jabès ne *Il libro dell'ospitalità*, questa, in fondo, è la follia: cfr. Id., *La follia, in poche parole*, Bompiani, Milano 2000.

58 B. Waldenfels, *Estraneo, straniero, straordinario*, cit., p. 73.

59 F. Kafka, *Der Bau*, cit., p. 547.

„DAS LEBEN EINRICHTEN“: DER IMMUNITÄRE BAU UND SEINE ÖFFNUNGEN ZUR WELT

Annette Hilt

Abstract

If community, within which we give our lives an institution, is the backdrop of both leading and understanding our living, how can we then possibly come to an understanding of belonging to something we share and have in common? This article tackles this question along R. Esposito's paradigm of 'immunity', conceptions of empathy and E. Fink's phenomenology of co-existence, arguing for a concept to make a sense of community within a narrative framework.

Keywords: *Communitas-immunitas, Biopolitics, Theories of empathy, Sense of belonging, Narrative theory, 'Community of counseling'.*

1. *Der Bau*

„Ich habe den Bau eingerichtet und er scheint wohlgelegen“¹. So beginnt die Erzählung „Der Bau“ von Franz Kafka. Der Erzähler, ein einzelgängerisches Tier, beschreibt weiter dessen Architektur, die diesen Bau vor seinen Feinden sichert:

Von außen ist eigentlich nur ein großes Loch sichtbar, dieses führt aber in Wirklichkeit nirgends hin [...]. Und es sind nicht nur die äußeren Feinde, die mich bedrohen. Es gibt auch solche im Innern der Erde. [...] Es sind Wesen der inneren Erde; nicht einmal die Sage kann sie beschreiben. Selbst wer ihr Opfer geworden ist, hat sie kaum gesehen; sie kommen, man hört das Kratzen ihrer Krallen knapp unter sich in der Erde, die ihr Element ist, und schon ist man verloren. Hier gilt auch nicht, daß man in seinem Haus ist, vielmehr ist man ihrem Haus. Vor ihnen rettet mich auch jener Ausweg nicht, wie er mich ja wahrscheinlich überhaupt nicht rettet, sondern verdirbt, aber eine Hoffnung ist er und ich kann ohne ihn nicht leben.²

1 F. Kafka, *Sämtliche Erzählungen*, hrsg. v. P. Raabe, Fischer, Frankfurt a. M. 1993, S. 359.

2 A.a.O., S. 260.

Am Bau wie auch an seinem Bewohner erscheint idealtypisch die Unterscheidung von einem Drinnen und Draußen, eigen und fremd angesichts der Bedrohung eines Lebens, das mit dem Bau diese zu kompensieren sucht; gerade die Kompensation zeigt sich dann als immer größere Bedrohung: Die Sicherheit, die der Bau scheinbar bietet, übt Zwang aus auf die Gestaltung der Lebensform seines Baumeisters, sein Werk zu genießen; der Zweifel am Schutz des Baus vor einer Außenwelt führt zu erneutem Mangel – der Furcht vor den Unsicherheiten eines Lebens mit anderen –, was das Tier regelmäßig nötigt, seinen Bau von außen zu überwachen, nach Schwachstellen zu suchen, sich in potenzielle Feinde und deren Absichten hineinzusetzen. Was ist dieser Bau, diese Verteidigungslinie gegen die äußeren und inneren Feinde, an der das Leben nur immer wieder auf ein Neues seiner Endlichkeit bewusst wird, ohne den zu leben jedoch jegliche Hoffnung des Lebens nehmen würde? Was ist dieses Leben, von dem hier erzählt wird? Es ist ein Leben in einer Welt, deren Darstellung durch den einzelgängerischen Erzähler doch immer auf ein fremdes Anderes verweist mit dem und zugleich gegen das er lebt. es ist Leben in einer eingerichteten Distanz, die nicht verbindet, sondern trennt: „Es ist verhältnismäßig leicht, jemandem zu vertrauen, wenn man ihn gleichzeitig überwacht oder wenigstens überwachen kann, es ist vielleicht sogar möglich, jemandem aus der Ferne zu vertrauen, aber aus dem Innern des Baues, also einer anderen Welt heraus, jemandem außerhalb völlig zu vertrauen, ich glaube, das ist unmöglich“³.

Es ist das Paradox einer immunitären Gemeinschaft, deren wichtigste Aufgabe es ist, ihr Leben „einzurichten“: „*vitam instituere*. [...] Jedes Mal, wenn das Leben vom Tod bedroht oder gar beherrscht wird, gilt unsere gemeinsame Anstrengung dem Versuch, es immer wieder neu einzurichten. Was ist nämlich das Leben, wenn nicht ein ununterbrochenes Einrichten, das Vermögen, immer wieder neue Bedeutungen zu schaffen?“⁴.

Roberto Esposito schrieb in einem Beitrag in der NZZ vom 16.05. 2020 von dieser Aufgabe angesichts solcher Phänomene, die unsere Welt mit dem scheinbaren Verlust innerer Grenzen und verstärkter Globalisierungsdynamiken charakterisieren, denen wir mit eigenen Architekturen, nicht nur Grenzziehungen, sondern Festungen politischer, juristischer, kurz sozio-kultureller Art begegnen: Kafkas Erzählung „Der Bau“ beschreibt die

3 A.a.O., S. 370.

4 R. Esposito, *Biopolitik wird nie aktueller sein als heute: Was uns die neue Idee zur Corona-Gegenwart zu sagen hat*, Neue Zürcher Zeitung, 2020. <https://www.nzz.ch/feuilleton/coronavirus-roberto-esposito-ueber-moderne-biopolitik-ld.1556128?reduced=true>. Zuletzt abgerufen: 20.04.2023.

Logik solcher Festungen unseres eingerichteten Lebens angesichts von Gefahren gegenüber unserem biologischen Überleben, er beschreibt dabei auch das immunitäre Paradigma, das sich aus der Einrichtung unseres Lebens im Innern eines Gehäuses um uns schließt, in unser Leben eindringt, es bestimmt, es schließlich sprengt und uns ruhelos zurücklässt. Kafkas Erzähler rekapituliert die Einrichtung einer Struktur, die nicht nur sein Wohnort, sondern mehr noch: sein Eigenstes ist: Eingerichteter Bau und einrichtendes Leben scheinen vollends zur Deckung zu kommen in einem bis zum Tod zu verteidigenden Eigenen⁵. Je stärker die Identifizierung, desto größer auch die Empfindlichkeit: „seine Verletzungen schmerzen mich, als wären es die meinen“⁶.

Bloßes Überleben ist das eine, Hoffnung – wie dies der Kafkasche Baumeister für sich impliziert – verweist jedoch aber auf eine weitere Dimension, wie dies Esposito für eine gelingende Einrichtung der *Comunitas* ausführt:

Uns am Leben zu halten, ist unsere erste Aufgabe [...]. Zugleich sind wir aber dazu angehalten, nach und zusammen mit dem ersten auch das zweite Leben zu verteidigen, das institutionell eingerichtete Leben, das als solches wiederum ‚instituiert‘, also imstande ist, neue Bedeutungen hervorzubringen. In dem Augenblick, in dem wir selbstverständlich alles unternehmen, um uns am Leben zu halten, dürfen wir also nicht auf das andere Leben – das Leben mit den anderen, für die anderen und durch die anderen – verzichten.⁷

Gehen wir davon aus, dass biologische Leben – geboren zu werden – uns in eine Welt, eine gemeinschaftliche Welt der Zugehörigkeiten einführt, die eingerichtet ist durch kulturelle und symbolische Ordnungen und damit Teil hat an der Hervorbringung neuer Bedeutungen, so erscheint dieser Ort der Beziehungen in Kafkas Erzählung gerade als beziehungsarm und bar jeglicher Bedeutung; gestaltet werden hier nicht Beziehungen mit und zu anderen, sondern einzig der Bau gegen eine als feindlich empfundene Umwelt, deren Beziehungsvielfalt reguliert oder gar unterbunden werden soll; reale Begegnung wird nurmehr als Kampf auf Leben und Tod imaginiert: „In meinem Erdhaufen kann ich natürlich von allem träumen, auch von Verständigung, obwohl ich genau weiß, daß es etwas derartiges nicht gibt, und daß wir in dem Augenblick, wenn wir

5 „Mir ist dann, als stehe ich nicht vor meinem Haus, sondern vor mir selbst“ (F. Kafka, *A.a.O.*, S. 367).

6 *A.a.O.*, S. 384.

7 R. Esposito, *Biopolitik wird nie aktueller sein als heute: Was uns die neue Idee zur Corona-Gegenwart zu sagen hat A.a.O.*

einander sehen, ja wenn wir einander nur in der Nähe ahnen, gleich besinnungslos, keiner früh er, keiner später, [...] Krallen und Zähne gegeneinander auftun werden“⁸.

Im Sinne Espositos ist biologisches Leben immer schon als gemeinschaftliches Quell von Bedeutung, weil wir aufeinander angewiesen sind, es zu gestalten; wird biologisches Leben reduziert auf ein bloßes Überleben, auf einen Kollektivsingular ‚das Leben‘, dann wird mit dem sozialen auch das biologische Leben aufgegeben oder zumindest gefährdet, weil es seine Subsistenz in den Beziehungen und Bindungen, weil es seinen Sinn – wozu zu leben – verliert, ähnlich dem Besitzer des Baus, für den dieser zum Selbstzweck wird: solange er gräbt, ist er am Leben, das sich jedoch mehr und mehr verengt auf diesen Bau. Sein Bau verliert den Horizont und eine Welt, in der mehr als nur der ‚innere Raum‘ der Erwartungen und Befürchtungen erscheinen kann, sondern sich ein offenes Außen, ein Ort, bildet für ein Leben, das gerade durch eine Welt ge- und erhalten wird. Die Verortung des Lebens an den Öffnungen eines Baus, die eine immunitäre Differenz von eigen und fremd in Frage stellen, ändert auch die Frage dazu, was „Leben“ gehaltvoll macht, wie seine Freiheit mit und zu anderen sein kann „Immunität“ bedeutet „Freiheit von etwas“ – mögen dies Krankheit, Strafverfolgung und Gerichtsbarkeit, von Zugänglichkeit für Kritik in sog. „Immunisierungsstrategie“ sein; es bedeutet, frei von Lasten zu sein, die andere tragen müssen: „*munus*“ steht im Lateinischen für „Amt“ mit dem Bedeutungsspielraum von „Aufgabe“, „Last“ oder „Pflicht“, eine Gabe, die ich schulde oder opfern muss; der Plural „*munera*“ meint einen Dienst für die Allgemeinheit. Immun bin ich, wenn mir dies erlassen wird, ich von dieser Verpflichtung befreit bin, Beziehungen und damit Risiken der Veränderung in der Gestaltung von Welt einzugehen⁹.

Das „*munus*“ ist auch Bestandteil von „*communitas*“: Dasjenige oder diejenigen, denen Dienst, Amt, eine Aufgabe, Last oder Pflicht ein Gemeinsames ist. Mitglieder einer Gemeinschaft schulden sich diese Pflichten, ihre Zugehörigkeit zeigt sich in dieser Verpflichtung. Wer immun ist, verweigert sich dieser Verpflichtung für das Gemeinsame und wird doch immer wieder daraufhin verweisen, dass Leben in einer Welt mit Anderen und Anderem von diesem abhängt, nicht zuletzt in der Freiheit, mit der die eigene Co-Existenz genossen werden kann – was dem Bewohner des Baus verwehrt ist, wenn er angstvoll und vergeblich wieder und wieder versucht,

8 F. Kafka, *A.a.O.*, S. 387.

9 Vgl. R. Esposito, *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, diaphanes, Berlin 2004, S. 12.

sich ein Fremdes und dessen Intentionen zu vergegenwärtigen, sich in seinen Feind hineinzusetzen, den er in beständigen Geräuschen im Innern seines Baus imaginiert.

Ich möchte im Folgenden die Frage stellen: Wenn Gemeinschaft – selbst eine verdrängte und abgewehrte des Fremden – die Folie ist, vor der wir uns erst einrichten können, wie können wir dann womöglich zu einem Verständnis von Zugehörigkeit zu einem Gemeinsamen kommen, das nicht einfach eine partikuläre, exklusive, elitäre Identität bedeutet; zu einem Verständnis von Gemeinsamem, das sich gerade einer Besitz- oder Identitätslogik entzieht, weil es niemandem und damit allen gehört. Ein Gemeinsames, das kein Bau ist, sondern eine Aufgabe: etwas, das bestimmt wird von Bedürfnissen des Lebens jenseits des eigenen oder fremden? Kurz: Wie gewinnen wir ein Verständnis von diesem „cum“ in „Communitas“ oder dem „Zu“ in einer „Zugehörigkeit“ zu einem solch Gemeinschaftlichen? Das „Cum“ und „das Zu“ wären gerade etwas, was uns fordert, es einzurichten, ein Ideal, das uns verpflichtet, ohne das wir es schon kannten. Es könnte ein Sinn für Zugehörigkeit und ein Sinn für Orte der *Communitas*¹⁰ sein.

In einem epistemologischen Register wird bei einem solchen Sinn, der auslotet, wie wir uns zu anderen und anderem verorten, häufig auf biologische oder psychologische Grundlagen der Empathie und des Mitgeföhl verwiesen: dem Vermögen, uns über unser Hier und Jetzt hinaus in Andere/s einzuföhlen; vielfach wiederholen diese kognitiven Modelle jedoch das immunitäre Muster und antworten nicht auf die Frage, was uns fordert, mit und für andere zu leben, ihre Fremdheit anzuerkennen. Empathie – sich aktiv in andere hineinversetzen zu können¹¹ – ist selbst erst einmal moralisch neutral¹²: Es gibt den empathischen Stalker oder Folterer, der um die Befindlichkeit seiner Opfer weiß, ihre Angst, ihre verletzlichen Stellen antizipieren kann. Wir können unsere eigene Befindlichkeit auf andere projizieren, unsere eigenen Wünsche und Ängste oder aber auch einfach ganz egoistische Interessen, um sie zu lenken. Fritz Breithaupt, der sich aus Pers-

10 Im Unterschied zum quantitativ begriffenen Raum stellt ein Ort in einem phänomenologischen Register eine „offene Gegend“ dar, in der Relationen und Überkreuzungen erst erscheinen können (Vgl. J.E. Malpas, *Place and Experience: A Philosophical Topography*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1999, S. 18). Er ist gleichsam Grundbedingung für das gemeinsame Erscheinen, für Begegnung und Bindung, ist Spielraum für das Schaffen neuer Bedeutungen.

11 Im Unterschied zur Sympathie, die stärker affektiv und unmittelbar erlebt wird: Vgl. T. Breyer, *Verkörperte Intersubjektivität und Empathie*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2015, S. 159.

12 Zur Analyse der Strategien, die empathisches mit moralischem Verhalten gleichsetzen Vgl. A. Donise, *Critica della ragione empatica*, il Mulino, Bologna 2020.

pektiven auf die Kognitions- und Sozialwissenschaften mit Empathie, auch ihren „dunklen Seiten“ beschäftigt hat, beschreibt Empathie folgendermaßen: „Empathie besteht im Mit-Erleben mit einem anderen, wobei sich der empathische Beobachter in die Situation des anderen versetzt sieht und diese Situation zumindest mit einem minimalen Aspekt von Selbst-Interesse aus der Perspektive des anderen betrachtet sowie emotional erlebt“¹³.

Empathie setzt Distanz voraus, ist eine „ästhetische“ Perspektive¹⁴: Sie hat „die Klarheit sinnlicher Wahrnehmung“¹⁵, weil ich gerade die Situation, in der sich die anderen, in die ich mich einfühle, gerade befinden, nicht unmittelbar erlebe, sondern beschreibe, dabei bereits ordne, mögliche Szenarien, wie es weitergehen könnte, durchspiele, unter Umständen diese Situation auch bewerte, dabei mit ihnen dialogisch in Kontakt kommen kann. Gerade dafür bedarf es jedoch eines geteilten Ortes und geteilter Praktiken, wo ein solcher Sinn erscheinen und sich einrichten kann für Formen des Miteinander.

Als Kontrastfolie zu diesem erst zu findenden Sinne werde ich zunächst auf Modelle einer kognitivistisch verstandenen Empathie eingehen, denn diese ähneln in mancherlei Hinsicht dem Kafkaschen Baumeister, der sich gegen die Welt des Fremden immunisiert, insofern er diese aus seinem Bau heraus gegen sie entwirft. Als Voraussetzung für Gemeinschaft, die auf die ihr inhärenten Immunisierungsstrategien aufmerksam wird und gegen diese anarbeiten kann, braucht es indes mehr: Meine These ist, dass wir hierzu eine Praxis und Orte des Erzählens entwerfen müssen, um Bedeutungen zu schaffen, die sowohl pluralen Identitäten unserer Gesellschaft Raum und Stimme geben als auch eine Zugehörigkeit entwerfen, uns zu dem „Cum“ und dem „Mit“ einen Weg weisen. Dazu werde ich mit dem Philosophen und Phänomenologen Eugen Fink einige Überlegungen zu Gemeinschaft anstellen, die dem gemeinsamen Fragen nach dem Ort und der Bildung eines geteilten Sinns gewidmet sind, um abschließend dann noch einmal zu nicht-immunitären Orten zurückzukommen, die es uns ermöglicht, komunitäres Leben in seiner Verschränkung einer ersten und zweiten Geburt, eines „Weltlebens“¹⁶, einzurichten und dabei Orte zu schaffen, die nicht nur Eigenes zementieren, sondern Spielräume für Verschiedenheit ermöglichen, die sich einer narrativ vermittelten Empathie, einem Miteinandersein öffnen, zugleich jedoch einen Sinn auch für die Fragilität eines solchen Lebens entwickelt.

13 F. Breithaupt, *Die dunklen Seiten der Empathie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2017, S. 22.

14 Vgl. a.a.O., S. 17.

15 *Ibid.*

16 R. Esposito, *Person und menschliches Leben*, diaphanes, Berlin 2010, S. 23.

2. Empathie im kognitiven Register: Ich und die Anderen

Empathie – die Einfühlung in einen anderen oder andere – wird in einem herrschenden Theorieverständnis sowohl in den Kognitionswissenschaften als auch in Philosophien des Geistes über ein Simulations- oder Repräsentationsparadigma erklärt: z.B. funktional rückgebunden an unser neuronales System, das eine Stimmung des Anderen, in den ich mich einfühlen möchte, für mich simuliert: D.h. mein Gehirn bildet ähnliche Aktivierungsmuster wie das Gehirn desjenigen, den ich beobachte: Das gilt für Handlungen, Emotionen und auch Schmerzen: „Wenn ein Mensch beobachtet wird, der eine bestimmte Emotion zeigt, dann wird erwartet, dass auch der Beobachter die Gehirnareale aktiviert, die mit dieser Emotion verknüpft sind. Man spricht dabei von einem ‚Teilen‘ (sharing) des Affekts“¹⁷, als „Simulation [...] der Gehirnaktivitäten des Beobachteten. Nicht als Empathie gelten dann intellektuelle Verstehensprozesse des Denkens oder Fühlens eines anderen. Das kann für Menschen gelten, die eine Situation bereits routiniert erleben (etwas Ärzte, Helfer), ebenso für eher rational kalkulierende Menschen“¹⁸.

Eine solche „Simulation Theory“ können wir habitualisiert abrufen und – nicht mehr weiter reflektiert – zur Anwendung bringen. Wir simulieren dabei Gedanken und Intentionen anderer, übernehmen in einem virtuellen Sinne die Rolle des anderen – oder vielmehr: seines kognitiven Systems, das wir in unserem eigenen System repräsentieren – quasi in einer „Simulations-Routine“: „[O]bserving what other people do or feel is transformed into an inner representation of what we would do or feel in a similar, endogenously produced, situation“¹⁹. Oder aber, wie eine andere Spielart der „Theory of Mind“, nämlich die „Theorietheorie“, empathisches Fremdverstehen erklärt, wir erklären uns ein Gegenstand des Fremdverstehens – den Anderen – in einer Theorie von Gesetzmäßigkeiten, nach denen sich fremdes Verhalten extrapolieren lasse: Ich verwende meinen „egozentrischen Standard“, was ich von meinen eigenen Vorannahmen kenne, als Modell für das Verhalten anderer²⁰ – so verhält sich der Kafkasche Baumeister: sowohl in seinem theoretisierenden Modell, wie andere parallel zu ihm

17 F. Breithaupt, *Die dunklen Seiten der Empathie*, A.a.O., S. 33.

18 A.a.O., S. 34-35.

19 C. Keysers, V. Gazzola, *Towards a unifying neural theory of social cognition*, in *Progress in Brain Research Vol. 156. Understanding Emotions*, Amsterdam 2006, S. 394.

20 „Finding out about another person’s mind depends on using myself and my own mind as a standard or model for the other person’s mind“ (K.R. Stueber, *Rediscover*

danach trachten, einen Bau zu erstellen und damit in sein Territorium eindringen, als auch darin, wie er zu antizipieren versucht, wie ein Fremder gezielt seinen Bau angreifen könnte.

Ausgangspunkt für beide dieser Konzepte ist jeweils, dass sich Fremdverstehen wie auch der empathische Perspektivenwechsel zwischen voneinander unabhängigen Subjekten vollzieht, die in die Innenwelt eines fremden Bewusstseins eindringen. Solche Paradigmen für Empathie – sich in andere hineinversetzen zu können oder ihr Verhalten zu simulieren – gehen jeweils von geschlossenen Systemen aus: von einem abgeschlossenen Erfahrungs- und Wissensgebäude, selbst wenn sie diese auf per se offene und unendliche interaktionale Strukturen zu übertragen suchen. Wie diese „Übersetzung“ zwischen kognitiven Systemen einerseits und sinn generierenden Prozessen andererseits, die es uns erst bedeutsam machen, dass und wie jemand anderes leidet, zornig ist oder sich freut, stattfindet, bleibt indes ungeklärt. Nicht das kognitive Erklärungspotenzial dieser Theorien möchte ich in Frage stellen, sondern ihre Limitation angesichts eines Gemeinsamen, das sich Sinn und Bedeutung für das Miteinanderleben erst suchen muss und dafür nicht eine neurologische Fähigkeit als letzte Sicherungs- oder Appellationsinstanz aufrufen kann. Auch dies wird Teil eines immunitären – biopolitischen – Paradigmas wird es normativ überhöht, wie dies teilweise mit dem Einsatz von „Empathie“ in sozialpolitischen Kontexten geschieht.

Gerade für eine gemeinsame Praxis, für gemeinsames Handeln stellt sich das Problem des Empathischen anders dar als über ein Modell der Beobachtung aus dem Schutz einer unbeteiligten Position oder der Blick aus „dem Bau“ heraus „hinter“ eine Kulisse des Verhaltens, stellt sich auch anders gelagert dar als über ein theoretisches Wissen, das Vorannahmen eines Modells auf den Einzelfall projiziert. Empathie wird erst dann zu einem interaktionalen Gefüge, wenn diejenigen, die sich begegnen, „Partner in einem performativen Geschehen der Empathie“²¹ werden, hier sich gegenseitig wahrnehmen, sich dies zu verstehen geben, Wider- und Einsprüche gegen scheinbar Verstandenes und in der Theorie Gesetztes adressieren können. Vor allem aber: wenn sich begegnen an einem Ort, wo sich unterschiedliche Perspektiven teilen und anerkennen lassen. Empathie wird so zu einem gemeinsamen Projekt, das immer wieder neu verhandelt werden muss an den Erfahrungen, die wir erst machen: Es kann sich nicht auf feste Voraussetzungen einrichten, sondern sich nur daran orientieren, was im Entstehen, was noch nicht ist.

ering Empathy. Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences, Cambridge University Press, Cambridge MA 2006, S. 3-4).

21 T. Breyer, *A.a.O.*, S. 241.

An dieser Stelle möchte ich auf eben dieses Feld von Beziehungen wechseln, wo eine Gemeinschaft zusammenkommt, die sich nicht über feste Grenzen bestimmen kann, ebensowenig wie über eigenes und fremdes, sondern sich im Austausch von Perspektiven zueinander verhalten muss. Der phänomenologische Philosoph Eugen Fink, der sich insbesondere um die Zugangsweisen zu sozialen Strukturen einer von uns gemeinsam geteilten Welt beschäftigt hat, sucht solche Felder oder Orte zu bestimmen, die sich im Bildungsgeschehen öffnen, wo wir uns gerade mit noch offenen Situationen, die wir erst einmal als krisenhafte erfahren, auseinandersetzen müssen: Wenn und weil wir die Erfahrung machen, dass wir mit unseren Erfahrungs- und Wissensvorräten aus der Tradition dieser krisenhaften Erfahrung nicht beikommen können. Fink bringt gegenüber den Paradigmen in sich geschlossener Subjekte ein anderes relationales Gefüge in Anschlag: die Frage- und Beratungsgemeinschaft, die gemeinsam neue Handlungsmöglichkeiten entwirft und dabei nicht mehr auf ein gesichertes Verständnis des Gemeinsamen zurückgreift.

3. *Produktion von Sinn und die Zerbrechlichkeit von Communitas*

Finks zentraler Kritikpunkt an traditionellen Vorstellungen der Subjektbildung ist deren Begrifflichkeit von „Individuum“ und „Person“ als abgeschlossener Identität, die über „Vernunft“ oder andere einheitsstiftende Instanzen bestimmt werden: „(D)er Gedanke der Bildung hat sein neues Subjekt noch nicht identifiziert – und er kann es erst identifizieren, wenn er sich nicht von seinen angestammten Kategorien leiten lässt“ und ein Verständnis von Freiheit gegen die bisherige Tradition gewinnt²².

Für Fink hat „Bildung“ weder das Motiv noch das Ziel, um eine im Individuum angelegte Harmonie zur Vervollkommnung eines Humanum zu bringen: einem Humanum, das der Einzelne als Individuum repräsentiere. Es ist weniger ein an Inhalten (oder gar an Kompetenzen) orientierter Bildungsbegriff, sondern eine Art Reflexionskategorie für eine Gemeinschaft, der feststehende und darin legitimierte Ideale, wohin denn Bildung und das damit einhergehende Lernen führen sollen – abhandengekommen, ja fragwürdig geworden sind. Finks Bildungsverständnis zielt auf die Bildung der Ziele selbst: das Entwerfen dieser

22 Vgl. E. Schütz, *Probleme einer Neuformulierung des Bildungsbegriffs. Unveröffentlichte Vorlesung*, 1985, 52. <https://www.erziehungswissenschaften.hu-berlin.de/de/allgemeine/egon-schuetz-archiv/verzeichnis-der-unveroeffentlichen-schriften/13> zuletzt abgerufen 20.04.2023.

Ziele angesichts dessen, dass sie nicht vorgegeben sind, sondern erst wieder geschöpft werden müssen aus einer Situation der Unbestimmtheit. Unser gewohntes Wissen gerät in eine Krise, wird in Frage gestellt, erfahren wir uns in einer Situation radikaler Unverfügbarkeit, Offenheit und Fragmentiertheit. Für Fink ist dies die anthropologische Grundsituation, in der wir leben.

Fink spricht davon, dass „(der) Mensch [...] sich nur fassen (kann), wenn er zugleich, alles, was ist, in den Blick nimmt, er ist das Lebewesen, das die Welt verstehend bewohnt“²³. Alles, was ist, können wir nie in einer Totalität in den Blick bekommen: Wir stehen als endliche Wesen einer Unendlichkeit der Welt gegenüber. Dafür müssen wir eine Haltung gewinnen: in Weltentwürfen, Weltmodellen, die ein- und ausschließen, die Grenzen ziehen. Verhalten können wir uns dazu einerseits, indem wir diese Modelle totalisieren – oder aber sie in ihrer Vorläufigkeit, Kontingenz, ja Fragmentarität erfahren und anerkennen. Fink zeichnet hier genealogisch Grundzüge neuzeitlicher Subjektbildung nach.

In einer Hinsicht verortet Fink diese in einem grundlegenden Zug der Neuzeit, des Zeitalters der Aufklärung und in einer daran anschließende Skepsis gegenüber überzeitlichen Prinzipien und Begründungszusammenhängen und der daraus resultierenden empiristischen und technischen Weltdeutung: Der Mensch selbst wird zum Bezugspunkt und Grund von Schöpfung und Gestaltung der Welt, wird *homo deus* in einem praktischen wie theoretischen Sinn der Bedeutungsstiftung. Fink nennt diese Erfahrung, der allein in sich selbst gründenden Schöpferkraft des Menschen die „entfesselte Produktion“ unserer ideellen wie materiellen Welt, die sich nicht mehr an Idealen einer traditionellen Technik orientiert, wo ein Ziel und Zweck unseres Entwerfens und Handelns immer schon vorgegeben waren und in dessen Erreichen ihren Abschluss fand. Es ist vielmehr nun ein „inventorisches Ideal“, das wir selbst ins Sein führen – „produzieren“ oder eben „einrichten“: Roberto Esposito zeichnet eine vergleichbare Geschichte entlang der „immunitären Anthropologie“, die „den Menschen nicht länger in dem suchte, was er ist, sondern in dem, was er nicht ist“²⁴, sich auf ein An-

23 E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 269.

24 Dies wird als ‚Negatives‘ – als das, was projiziert wird in ein Außen – aufgenommen in das Eigene; die projektive Distanz wird in dieser Operation negiert, wie auch die Geschichte der Selbstproduktion und die eigene Macht der Gestaltung; die neue Ordnung bedeutet Entfremdung von der schöpferischen Macht. „Die Identifikation des Menschen, die Erhaltung seiner Identität, fällt in eins mit seiner

deres als er selbst entwirft – ein „Nichts“, sich in „Formen – Rollen, Normen, Institutionen“ Bedeutsamkeit schafft und damit das Leben einrichtet²⁵. Die produzierte Ordnung wird für Sozialtechniken handhabbar, aber nur insofern als sie jegliche Randbedingungen dieser Ordnung kontrollieren, möglichen Abweichungen von dieser Ordnungen durch Disziplinierung entgegenwirken und Bildung neuer Ordnungen vorbauen können: Ordnung kompensiert – wie der Bau – die Offenheit einer Welt und ihrer unabwägbareren Risiken des Unbestimmten in einem „Übermaß institutioneller Vermittlung“²⁶.

Finks weiterer Schritt zeichnet die Verabsolutierung dieser Freiheitserfahrung der Produktion nach. Das Produzieren wird zum Selbstzweck der Schöpferkraft des Menschen, Produktion wird Konsum, um immer wieder neue Produktion zu ermöglichen, doch damit entziehen wir uns den Boden unseres Schöpfens, missverstehen und negieren unsere Freiheit, mehr noch: Wir vernichten die Welt als offenen und unverfügbaren Raum und damit auch Wiederlager unserer Freiheit, die gerade in der Unverfügbarkeit des Neuen liegt: Welt verliert ihre Vielfalt an Qualitäten, verliert scheinbar das Unberechenbare, wird uniform als eine produzierte, wird solipsistisch: Die Individuen, die sich hier begegnen könnten, werden Teil eines institutionellen Gefüges, das ihnen ihre Rolle, ihre Aufgabe gibt, sie von einer situativen Bezugnahme entlastet²⁷.

Finks Analyse erschöpft sich allerdings nicht in der Kritik dieser immunitären Strategien, sondern vielmehr geht es ihm darum, diese von ihm so genannte Krise der „Reflexionsstufe der menschlichen Freiheit“²⁸ wiederzugewinnen als Krise, in der wir uns selbstverständlich können darüber, wie ein gemeinsamer Sinn geschöpft werden könnte, ohne um das Lebendige entweder die Form der sozialen Institution oder die biologische Norm als Sicherungsinstanz zu bauen; ich denke, hier trifft Fink sich in mancherlei Hinsicht mit Esposito's Projekt, das von diesem in einer „bejahenden Biopolitik“²⁹ gesucht wird.

Entfremdung. Er ist nur in der Lage, Subjekt zu bleiben, wenn er dazu fähig ist, sich zum Anderen seiner selbst zu objektivieren – sich etwas zu unterwerfen, was ihn seiner Subjektivität enthebt oder sie ersetzt“ (R. Esposito, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, diaphanes, Berlin 2004, S. 118-119).

25 R. Esposito, *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, A.a.O., S. 22.

26 A.a. O. S. 23.

27 Vgl. A.a.O. III.4. zu A. Gehlens Institutionenlehre.

28 E. Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, in Id., *Existenz und Coexistenz. EFGA Bd. XVI*, hrsg. v. A. Hilt, Alber, Freiburg 2018, S. 291.

29 R. Esposito, *Person und menschliches Leben*, A.a.O., S. 61.

4. Einen Sinn für das Gemeinsame lernen – Fragen und Erzählen

Fink lotet den Umgang mit dem nicht mehr festgestellten Wissen und Sinn einer gemeinsam geteilten Welt weiter aus in den Institutionen der Beratungs- und Fragegemeinschaft, die ein Verhältnis zu ihrem Nichtwissen, der Offenheit, Unverfügbarkeit und Fragmentiertheit gewinnen: Er entwickelt dies im Kontext seiner philosophischen Pädagogik an der Struktur des Lernens. Der Prozess des Lernens wird von Fink über eine spezifische Lernsituationen und bestimmte Lernhandlungen gefasst, die er aus der gemeinschaftlichen Produktion von Sinn heraus entwickelt. Dies geschieht vor allem durch eine Verständigung über unsere Not der Sinnbildung, der Sinnproduktion in gemeinsamer Beratung. Und Beratung ist hier gerade nicht verstanden als „professionelle Hilfeleistung“ eines Experten, sondern als existentielle Auseinandersetzung zwischen gleichermaßen Ratlosen³⁰.

Der Begriff der „Beratung“ verweist auf eine „erfinderische Vermittlung“ von Tradition und einer neuen problematischen Situation, wofür die Tradition keine „Lösung weiß“³¹. Ziel bzw. Ausblick der Beratungsgemeinschaft ist es „in einer neuen Optik der Tradition in ausweglosen Situation Handeln dennoch zu ermöglichen“³². Beratung kann als Form der Auseinandersetzung mit exemplarischen Situationen der Entscheidung und Handlung im Horizont der Kontingenz, womit wir durch die Unendlichkeit und Offenheit der Welt immer wieder konfrontiert werden, gelten: Gerade eben dort, wo wir Erfahrungen mit miteinander konfligierenden Deutungshoheiten der Grundphänomene machen: als aporetische – ausweglose – Situationen. Beratung, die in diesen Aporien gesucht wird, stellt für Fink nicht eine Relation von Wissensvermittlung dar, sondern ist zunächst eine Auseinandersetzung über die gemeinsam geteilte Situation des Nichtwissens, der Fragwürdigkeit; dazu gehören auch Fragen über unsere eigenen Vorverständnisse, das Typische und Konstante darin, das uns dann auch unseren Blick verstellen und trüben mag.

Beratung ist nicht einfach lehr- und lernbare Technik, die auf ein abschließendes Ergebnis zielt, sondern immer nur wieder auf Ausgangspunkte für gemeinsam verantwortetes Handeln; Ausgangspunkte, die „eine Möglichkeit des Handelns entwirft, die vorher nicht vorgegeben war“³³.

30 Vgl. E. Fink, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Rombach, Freiburg 1970, S. 185.

31 Vgl. H. Meyer-Wolters, *Selbstbestimmung als Notlösung*, in *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 2/73, 1997, S. 218-219.

32 A.a.O., S. 219.

33 E. Fink, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, a.a.O., S. 211.

Auch wenn wir in Erfahrungstraditionen stehen, entstehen allein daraus keine Entscheidungen. Im Aristotelischen Sinne ist die Entscheidung ein Akt, der sich an eine Überlegung, eine Beratschlagung anschließt, daraus aber frei gefasst werden muss und darin: in dieser überlegten Entscheidung, und eben nicht nur in einem sedimentierten Wissen, seinen Anfang nimmt: Aristoteles nennt dieses Handlungswissen *phronesis*, praktische Klugheit, die sich von vorgegebenen Auffassungen freimachen kann, indem sie diese auf eine konkrete problematische Situation hin auf deren Sinnhaftigkeit bewertet. Beratung erschließt einen Möglichkeitssinn, der darauf zielt, was von der gegebenen Realität her unmöglich erscheint, zu verwirklichen. Beratung ist „sinnhafte, sinnsetzende Selbstverständigung der menschlichen Freiheit“³⁴, die mit dieser Selbstverständigung gemeinsame Welt für das Handeln entstehen lässt.

Dies geschieht über eine Aufmerksamkeit auf eine Grundhaltung des Lernens, sich der Wandelbarkeit der Situation auszusetzen. Lernen geschieht hier als Einüben eines freien, schöpferischen Umgangs mit dem im Fragen, Antworten und Beraten Vermittelten. Darin werden individuelle Erfahrungen thematisch, die nicht nur nach und miterlebt werden, sondern im miteinander Besprechen und Widersprechen eine reflexive Distanz gewinnen. Empathie, wie sie sich hier als Projekt gestaltet, wäre hier eine dreistellige Relation, die sich nicht nur darauf beschränkt, einander wahrzunehmen, sondern die Möglichkeit zum Perspektivenwechsel des empathischen Subjekts mit einem Dritten bietet, über das es sich in seiner jeweiligen Situation und Einstellung zu ihr verständigen kann, um mich gerade nicht gegen ein anderes bzw. fremdes zu immunisieren. Gerade diese dritte Ebene ist im Kafkaschen „Bau“, aber auch in den kognitivistisch gefassten Konzepten von Empathie nicht gegeben; Perspektivenwechsel würde auch eine Stellvertretungsfunktion initiieren: ich bin nicht auf mich allein gestellt, sondern kann meine Perspektive, die ich so nicht habe, durch einen anderen einnehmen lassen bzw. sie fingieren, den ich nicht nur strategisch einzuschätzen suche, sondern dem ich vertraue, weil ich ihn und seine Welt mir vertraut gemacht habe³⁵; auf diese Weise wird einer Über-Empathie,

34 A.a.O., S. 188.

35 In „Der Bau“ wird vielmehr von der Abwesenheit eines Vertrauten gesprochen, der den Erzähler gleichsam mit anderen Augen als den betrachten könnte: „Hätte ich doch irgend jemanden, dem ich vertrauen könnte, den ich auf meinen Beobachtungsposten stellen könnte, dann könnte ich getrost hinabsteigen“ (F. Kafka, A.a.O., S. 370). Zugleich wird diese Möglichkeit jedoch ad absurdum geführt, da dieses Vertrauen auch einen gemeinsamen Umgang voraussetzen würde, auf den ich mich einlassen muss. An dieser Stelle wird wiederum das kognitivistische

die sich völlig im Anderen bzw. in der Furcht vor dem Anderen, verstrickt und sich dagegen immunisiert, entgegengewirkt.

Hier gewinnen wir ein „kreatives“ Wissen, aus dem „neue Möglichkeiten des Existierens und Handelns aufleuchten und eine kollektive Praxis begründen“ können³⁶, und zwar über einen Bezug zum Singulären mit seiner je eigenen immanenten Norm: dem Exemplarischen. Dies ermöglicht „reflexive ‚Zugriffe‘ auf Erfahrungsvollzüge, in denen eine bestimmte Struktur bzw. ein bestimmter Sinn plastisch vor Augen tritt“³⁷. Die konkrete Erfahrung, die nicht eigens thematisiert werden muss, sondern im Modus des Besprechens, Fragens und Antwortens ins Spiel kommt, wird zum „das Allgemeine konkretisierende(n) und dadurch erst ermöglichende(n) Vollzug, der sich in der weiteren Praxis bewähren muß“³⁸, und zwar mit anderen in einer gemeinsamen Praxis.

Diesen Raum einer nur gemeinsam hervorzubringenden Welt und ihrer Strukturen für das gemeinsame Handeln hat Hannah Arendt als den Raum des Öffentlichen erkundet. Dieser öffentliche Raum gewinnt seine Handlungsoffenheit, gewinnt seine freiheitliche Dimension durch gemeinsames Engagement, durch eine gemeinsam gewonnene Macht, mit der wir uns auf gemeinsame Aufgaben und Ziele hin entscheiden und uns darin auch binden: „Macht entspringt der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“³⁹. – Handeln ist dann am Gelingen der Verständigung, einem gemeinsamen Können und einer gemeinsamen Freiheit orientiert und nicht primär an der Erfüllung eines nur partikularen, individuellen Erfolges.

Ich möchte hier noch einmal auf Fritz Breithaupt zurückkommen, der seine Frage nach Kulturen der Empathie mit einer Untersuchung darüber

Modell in Anschlag gebracht, denn der gemeinsame Umgang – das gemeinsame Begutachten des Inneren vom Bau – würde den Vorteil, dass dieser Vertraute von Außen Beobachtungen anstellt, stellvertretend für denjenigen im Bau, zunichte machen. Dies führt dann unseren Erzähler zur Schlussfolgerung: „Vertrauen aber kann ich nur mir und dem Bau“ (*ibid.*), also wiederum nur auf dem Boden einer zweistelligen Relation von Selbst und Welt, die ob ihrer Gleichsetzung keinen Raum für Perspektiven öffnen.

36 E. Fink, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, A.a.O., S. 214.

37 W. Lippitz, *Phänomenologie als Methode? Zur Geschichte und Aktualität des phänomenologischen Denkens in der Pädagogik*, in Id., K. Meyer-Drawe (hrsg. v.), *Kind und Welt. Phänomenologische Studien zur Pädagogik*, Frankfurt a.M. 1987, S. 116.

38 A.a.O., S. 117.

39 H. Arendt, *Macht und Gewalt*, Piper, München/Zürich 1970, S. 45.

grundiert, wie wir uns in andere narrativ einempfinden, hier aber auch Gefahr laufen, gerade ein Gemeinschaftliches zu verkennen, weil Empathie in kooperativen Prozessen auch darüber funktioniert, Partei zu ergreifen in den Lebensgeschichten, über die wir andere zu verstehen suchen, und zwar gerade dadurch, dass wir die eine und den anderen in eine Geschichte einbetten, die nicht unsere gemeinsame Perspektive darstellt, sondern eben eine von uns aus einer Zuschauerperspektive inszenierte ist – anders als in Finks Beratungsgemeinschaft, wo keiner außerhalb der Situation ist.

Breithaupts These der Parteinahme geht davon aus, „dass [ein] Streit oder Konflikt als solcher registriert wird. Dies beinhaltet, dass die unterschiedlichen Tendenzen der Kontrahenten vom Beobachter erkannt werden“⁴⁰. Dabei beziehen wir eine Position – und zwar unter vielfältigen Einflüssen zwischen Rationalität und Rhetorik beziehungsweise zwischen Bewusstsein und Unbewusstem. Der Raum dieser Positionierung unserer Entscheidung für die eine und gegen den anderen ist – zumindest für Breithaupt – maßgeblich für Empathie: Empathie würde dann erst in der Möglichkeit und gar Notwendigkeit einsetzen, sich für jemanden zu entscheiden. Damit wäre Empathie dann eine Konsequenz der Parteinahme⁴¹ – nicht jedoch ein Sinn für Gemeinsames; sie wäre vielmehr wiederum nur eine sich selbst weiter verstärkende und bestätigende Perspektive, allerdings aus ganz unterschiedlichen Motiven und mit unterschiedlichen Strategien des Erzählens.

Im Erzählen teilen wir unsere Erfahrungen mit anderen, wir setzen sie aber auch Deutungen anderer aus, sich verflechten sich mit den Geschichten anderer. Hier müssen wir uns bewusst werden, dass dies immer auch ein Risiko bedeutet, uns und andere zu zeigen; es ist nicht nur ein ästhetisches Phänomen: „Dies Risiko, als ein Jemand im Miteinander in Erscheinung zu treten, kann nur auf sich nehmen, wer bereit ist, in diesem miteinander auch künftig zu existieren, und das heißt bereit ist, im Miteinander unter seinesgleichen sich zu bewegen, Aufschluß zu geben darüber, wer er ist, und auf die ursprüngliche Fremdheit dessen, der durch Geburt als Neuankömmling in die Welt gekommen ist, zu verzichten“⁴². Diesem Risiko lässt sich indes nicht allein über Immunisierung begegnen, mit dem wir eine bestimmte Deutung – Prognose, Simulation, Deklaration – oder Bewertung unserer eigenen und fremden Handlungen wie auch der davon erzählenden Geschichten uns zu eigen machen und uns darin einrichten:

40 F. Breithaupt, *Kulturen der Empathie*, A.a.O., S. 155.

41 Vgl. A.a.O., S. 156.

42 H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, München/Zürich 1981, S. 169.

Das Risiko ist uns allen gemein, aber auch ist uns allen gemeinsam, diesem Risiko begegnen zu müssen, und zwar gerade über etwas, was nicht bereits bekannt ist oder als sicher gilt.

Diesem Risiko zu begegnen, indem wir es als Gemeinsames anerkennen, geht über eine Parteinahme im eben behandelten Sinne hinaus: Das Anerkennen der Verstricktheit in Geschichten ist nicht einfach gleichsetzen mit einer empathischen Identifikation, sondern bedeutet selbst ein „munus“, eine Aufgabe, eine Pflicht, eine Schuld, das Miteinander, was wir hier teilen, selbst als eine zukünftige Geschichte aufzufassen, ohne die wir keinen Zugang zu uns, zur Welt und den Menschen und Dingen in ihr fänden: Sie ist der Ort, der Begegnung ermöglicht, die Spielräume öffnet, eben wenn sie sich nicht aneignen lässt: Sie ist das „gemeinsame Unaneignbare“⁴³. Im Weiterführen von Geschichten können wir eine gemeinsame Aufgabe teilen, Welt aus verschiedenen Perspektiven zu gestalten, sie aus diesen Perspektiven zu sehen, aber eben auch uns – unser eigenes – anders zu perspektivieren.

Es geht darum, bedeutsame Orte einzurichten, und zwar aus einer Praxis heraus, in der wir uns gemeinsam fragend und beratend finden, für deren einzurichtende Ordnungsstrukturen wir weder Gegebenes voraussetzen oder ein festes Ziel vorgeben; diese Orte bleiben offen als Ereignisraum für Erfahrungen, die geteilt werden können und durch die auch geteiltes Wissen entstehen kann: Bernhard Waldenfels nennt diese Konstellation eine, an der wir Erfahrungen machen, *wie* sich Ordnungen bilden. Sie bilden sich an „Zwischenereignissen“, „in denen etwas auftritt, indem es an anderes anknüpft, ohne vorweg mit ihm verknüpft zu sein“⁴⁴, ohne sich auf eine vorgegebene Einheit schon zu berufen.

Indem wir zunächst konflikt- und krisenhafte Situationen zu beschreiben suchen, um in dieser Konflikthaftigkeit aufzuzeigen, wo, wie und vielleicht auch warum ihre Komplexität, ihre Aporie, ihre Krisenhaftigkeit auf ein Nichtwissen verweist, das wir für die an ihr Beteiligten differenzieren müssen. Eine Gemeinschaft der Fragenden erweitert sich die Situation in einer Aufmerksamkeit darauf, wer an ihr beteiligt ist und worauf, auf welche Erfahrungen, diese ihr Wissen gründen. Das Nichtwissen wird konkretisiert um Formen des Vorwissens und der Erfahrung, denen gemeinsam ist, dass es zur Disposition steht – befragt werden muss, um dann, in einem nächsten Schritt imaginativ Entwicklungen aus dieser Situation zu gewinnen.

43 R. Esposito, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, A.a.O., S. 163.

44 B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002, S. 174.

Das bedeutet, auf unsere Geschichten zu hören, neu Aufmerksamkeit auf die Beteiligten und noch nicht Beteiligten zu gewinnen, indem wir Vorwissen in Frage stellen und uns auf Möglichkeitsräume, Entscheidungen zu treffen, hin beraten im Sinne der Beratungsgemeinschaft, statt einfach nur Partei zu beziehen; die neue Aufmerksamkeit richtet sich dabei nicht zuletzt gerade auf die Parteinahme als ein schon geschlossenes (Vor-)Wissen, sie bleibt als Aufmerksamkeit für die Beziehungen in dieser Situation offen.

Daraus gilt es, Erzählungen dieser Entwicklungen der Situation zu gestalten, für sie Sprache und Ausdruck zu finden, um mögliche Entscheidungen zu fällen und das Handeln dabei mit Blick auf Vergangenheit und Zukunft und alternative Geschichten zu kontextualisieren – vor einer Parteinahme. Diese Erzählungen verlangen Verantwortung für sie in dem Sinne, dass sie mit Anderen erprobt sein wollen, sie auf den Prüfstand gestellt werden, gerade sie in neue Ungewissheiten. Erst in dieser Erprobung können die Erzählungen Legitimation – emotional wie rational) – gewinnen, um Konflikte auf ein Gemeinsames hin zu gestalten, womit wir wieder beim ersten Schritt – die konflikthaften Situationen zu beschreiben – sind. Empathie spielt im Erzählen eine Rolle, aber sie dient nicht als Ersatz einer Morallehre. Ein Vorzug der Empathie mag eine durch sie ermöglichte erweiterte Wahrnehmungsfähigkeit zu sein; sie mag der Intensivierung unserer Wahrnehmung dienen; dazu müssen wir jedoch auch an ihrer Situation partizipieren: im gemeinsamen Sprechen und Fragen, Handeln und Beraten.

Welches ist die ‚Sache‘, die die Mitglieder der Gemeinschaft gemein haben? Und ist es wirklich ‚etwas‘ im positiven Sinne? Ein Gut, eine Substanz, ein Interesse? [Mit Blick auf das ‚munus‘, die Pflicht] ergibt sich, daß *communitas* die Gesamtheit von Personen ist, die nicht durch eine ‚Eigenschaft‘, ein ‚Eigentum‘, sondern eben durch eine Pflicht oder durch eine Schuld vereint sind. Nicht durch ein ‚Mehr‘, sondern durch ein ‚Weniger‘, durch ein Fehlen, eine Grenze, die sich als Last darstellt, oder sogar als defektive Modalität für denjenigen, der davon ‚behaftet‘ ist.⁴⁵

Diese „Behaftung“ zu teilen, nicht nur als Stigma zuzuweisen oder gar zu kompensieren zu suchen, würde eine Neubestimmung unseres kommunalen Lebens bedeuten – über die Sprache bzw. die Geschichten dieses Lebens: Als ein Weniger an sicherem Wissen, ein Weniger an Gewissheit,

45 R. Esposito, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, diaphanes, Berlin 2004, S. 15.

Distanz zwischen dem Fremden zu haben, damit ein Weniger an Macht, Immunität als das der *Communitas Eigene* zu produzieren; allerdings auch eine Neubestimmung Verhältnisses zum Leben, das sich in Ordnungsstrukturen Bedeutungen schafft, die mehr denn Rollen, sondern auch einer dem Leben immanenten – exemplarischen Norm – entsprechen können.

Communitas – Gemeinsames beginnt dort, wo Eigenes – auch das eigene, für sicher und bekannt gehaltene Wissen – aufhört: Wir teilen dieses Nicht-Wissen. Wenn wir auf das Nicht-Eigene verweisen könnten: Wären dies dann nicht gerade unsere Geschichten, die nie uns gehören, sobald wir sie erzählen, sobald wir mit ihnen zu anderen in Beziehung treten; und wäre eine narrative Empathie – eine Aufmerksamkeit auf diese Relation nicht eine Möglichkeit dafür, „neue Konzepte und Begriffe hervorgehen“ zu lassen⁴⁶, unsere Situation von *Communitas* und *Immunitas* in ihrer Funktion, Leben einzurichten, um sein Vermögen zu bewahren, „immer neue Bedeutungen zu schaffen“⁴⁷, neu und gemeinsam zu bestimmen?

46 Id., *Person und menschliches Leben*, A.a.O., S. 26.

47 Id., *Biopolitik wird nie aktueller sein als heute: Was uns die neue Idee zur Corona-Gegenwart zu sagen hat*, A.a.O.

FRANZ KAFKA: LA METAFORA DELLA “TANA” COME RIFUGIO *E* COME SCAVO

Giovanna Costanzo

Abstract

The parable of the Kafkaesque script allows us to realize that it becomes more enigmatic more it becomes the figure of the loneliness of the Western Jew without memory and without roots, especially after 1917, the year in which he learns that he has fallen ill with tuberculosis, feeling as condemnation the anguish of Kierkegaardian aesthetic life. In this period, we can see the intellectual fatigue towards a time perceived as resigned and without find redemption, the inexhaustible search for the truth through writing. *The Burrow* represents the emblem and the epilogue of this parable.

Keywords: Kafka, Solitude, Zionism, Buber, the Burrow

1. È difficile individuare in un unico nucleo tematico ciò che tiene assieme la complessa ed enigmatica scrittura dell'ebreo praghese Franz Kafka, e questo è uno dei tanti motivi per cui ha avuto un numero così alto di lettori e di critici, ognuno dei quali ha proposto una sua particolare visione e interpretazione¹. Eppure, il soffermarsi sulla parabola della scrittura kafkiana consente di accorgersi che quanto più diventa enigmatica – specie dopo il 1917², l'anno in cui apprende di essersi ammalato di tubercolosi, avvertendo come una condanna l'angoscia kierkegaardiana della vita

-
- 1 Cfr. G. Anders, *Kafka. Pro e contro*, tr. it. di P. Gnani, Corbo, Ferrara 1989; G. Bataille, “Kafka” in *La letteratura e il male*, tr. it. di A. Zanzotto, Rizzoli, Milano 1973; W. Benjamin, *Franz Kafka. Per il decimo anniversario dalla morte* (1934), in *Angelus Novus*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1955; M. Blanchot, *Kafka e l'esigenza dell'opera*, in *Lo spazio letterario* (1955), tr. it. di G. Zanobet, Einaudi, Torino 1967.
 - 2 Cfr. F. Kafka, *Diari 1910-23*, Mondadori, Milano 1977; F. Kafka, *Un altro scrivere. Lettere 1904-24*, carteggio con Max Brod, a cura di M. Pasley, Neri Pozza, Vicenza 2007.

estetica³ – tanto più diventa la cifra della solitudine dell’ebreo occidentale senza memoria e senza radici, della stanchezza dell’intellettuale nei confronti di un tempo avvertito come rassegnato perché incapace di trovare un riscatto, della inesausta ricerca della verità del proprio tempo che passa attraverso la scrittura. E, in particolare, la lotta contro la modernità dispiegata, contro i suoi apparati burocratici e i meccanismi di controllo e di potere⁴ che avvinghiano l’uomo facendolo sentire un “nessuno”, come avviene nell’opera il *Processo*⁵, diventa l’espressione di quella ebraicità ai margini, su cui ha tanto insistito Arendt quando l’ha esemplificata nella figura del paria⁶.

“Chi si sente lontano dalle regole semplici e fondamentali della umanità, o chi sceglie di vivere in uno stato d’emarginazione, anche se costretto/vi perché vittima di una persecuzione, non può vivere una vita veramente umana”⁷: così la filosofa tedesca commenta la vicenda dell’agrimensore, il protagonista del *Castello*, la cui reiterata richiesta di un regolare permesso di soggiorno da parte del Castello ma continuamente respinta, cela l’impossibilità di mettersi al pari con un mondo escludente nei confronti di chi è destinato a vivere una vita ai margini e senza una comunità che lo protegga e lo accolga di diritto fra i suoi membri.

È nel mettere a tema l’esclusione e l’isolamento che Kafka intercetta la via per una nuova consapevolezza dell’ebraicità, dopo le stagioni dell’assimilazione e del ghetto, quella che passa attraverso l’adesione ad un difficile sionismo e a una letteratura militante che celebra il valore dell’arte quando resiste alla barbarie del proprio tempo⁸, invitando ciascun lettore a fare propria l’opera⁹ di decostruzione avviata dagli ignoti e senza nome “eroi” kafkiani¹⁰. Del resto, appartenere a quella “età ebraico-occidentale”, *la we-*

3 Cfr. G. Baioni, *Kafka, Romanzo e Parabola*, Feltrinelli, Milano 1962; G. Baioni, *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Torino 1984.

4 M. Blanchot, “Il ponte di legno”, in Id., *L’infinito intractamento. Scritti sull’“insensato” gioco di scrivere*, Einaudi, Torino 1997.

5 F. Kafka, *Il Processo*, in Id., *Tutti i romanzi e i racconti*, Newton, Roma 1991, pp. 179-292.

6 H. Arendt, *Franz Kafka: l’uomo di buona volontà*, in Id., *Il Futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna 1981, p. 12.

7 Ivi, p. 19.

8 G. Baioni, *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, cit., pp. 3-32.

9 “Tutta l’opera di Kafka sta nell’obbligare il lettore a rileggere” (A. Camus, “La speranza e l’assurdo nell’opera di Franz Kafka”, in appendice a Id., *Il mito di Sisifo*, tr. it. di A. Borrelli, Bompiani, Milano 1947, pp. 125-137).

10 H. Arendt, *Franz Kafka: il costruttore di modelli*, in Id., *Il Futuro alle spalle*, cit., p. 40.

stjüdische Zeit, che comprende i primi decenni del Novecento, significa percepire sulla propria pelle la negatività del proprio tempo¹¹ e della propria condizione. Con questa espressione lo scrittore descrive la situazione umana e morale degli ebrei di lingua tedesca, ovvero degli ebrei di Praga e di lui stesso, il "più occidentale" dei suoi stessi correligionari e per questo incapace di sentirsi pienamente a casa, sospeso com'era fra l'ebraicità occidentale e la cultura assimilata, fra l'ebraicità orientale e il sionismo:

Io ho una particolarità che mi distingue nettamente, in modo non sostanziale ma graduale da tutti i miei conoscenti. Sia io che tu conosciamo moltissimi esemplari caratteristici di ebrei occidentali, io sono, per quanto ne so, il più occidentali di tutti loro, ciò significa per dirla in una iperbole, che non mi si regala un minuto di quiete, bisogna che mi guadagni tutto, non solo il presente e il futuro, ma anche il passato, una cosa, questa, che tutti forse hanno avuto in dote, persino io devo guadagnarmelo. E questa è forse la fatica più grande perché, se la terra gira su sé stessa verso destra – ma non so se poi sia così – io dovrei girarmi verso sinistra per riprendere il passato. Ora io non ho la minima forza di fare, come sarebbe mio dovere, tutte queste cose, non posso portare il mondo sulle spalle, ci sopporto a malapena il cappotto d'inverno.¹²

In questa lettera lo scrittore esprime tutto il disagio, che si traduce nel "mal sopportare il cappotto sulle spalle d'inverno", proprio di chi appartiene ad una borghesia ebraica di lingua tedesca in una città che è la capitale della Boemia austroungarica. Ciò che ha costretto Kafka a tradurre nella scrittura l'atmosfera ambigua della città e ad avvertire il peso di una storicità decaduta o assente è il vivere non tanto dentro un crogiuolo di culture, ma dentro un ebraismo circoscritto e isolato. Isolato sia dalla lingua ceca, perché a Praga fioriva una cultura ebraica di lingua tedesca, sia dagli stessi tedeschi; questo isolamento rendeva gli ebrei praguesi lontani dalla forza dell'odio antisemita avvertito in Germania e Austria e li faceva diventare preda del crescente nazionalismo che si respirava anche nella capitale e che li costringeva a richiudersi nel ghetto. Così non è la Praga indefinita e mitteleuropea ad ispirare la scrittura kafkiana, bensì un ebraismo di fatto tagliato fuori dalla storia, perché impossibilitato a prendervi parte in quanto conficcato nel ghetto della propria appartenenza, eppure necessitato dall'urgenza di rispondere ad una crisi che emergeva dal confronto inevitabile, pur nella chiusura, fra identità differenti, fra crescenti nazionalismi, fra generazioni di ebrei divise fra assimilazione e sionismo. Non

11 G. Baioni, *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, cit., p. 3.

12 F. Kafka, *Lettere a Milena*, tr. it. di I. Bellingacci, a cura di G. Massino, C. Sonino, Collana Schulim Vogelmann, Firenze, Giuntina 2019, p. 294.

era un caso che fra i circoli intellettuali praghensi si avvertisse come propria la crisi di una identità, quella ebraico tedesca, mutuata dalla consonanza elettiva con un popolo distante piuttosto che dalla familiarità con la lingua ceca: “Da secoli ebraismo e germanesimo si erano identificati a Praga a tal punto che il ghetto aveva svolto il ruolo di avamposto della cultura tedesca realizzando una singolarissima unità che lo aveva preservato dalla tensioni dell’antisemitismo interno”¹³.

Di fronte al popolo ceco l’ebreo di Praga si faceva forte non solo del proprio ebraismo ma anche della propria cultura tedesca che lo rendeva forte e sicuro di sé; ed era tale il rapporto vivo con gli ebrei tedeschi che ne accoglievano problemi e questioni, pur non condividendoli nella vita quotidiana. Così per gli ebrei praghensi che non vivevano il conflitto fra ebrei e tedeschi, il problema della assimilazione diventava un problema astratto e privo di una reale conflittualità storica. L’isolamento degli ebrei praghensi può dunque spiegare come il tema del sionismo posto alla identità ebraica sembrasse ai più una costruzione astratta e priva di realtà che una condizione reale. È questa percezione negativa della storia ad influenzare lo scrittore nella sua inesausta ricerca di una realtà da scavare al di fuori di una costruzione teorica imposta dall’esterno.

Lontano dalla realtà difficile dell’assimilazione e tuttavia investito dalla urgenza di farsi carico della crisi della identità ebraica, ancor prima dell’esplosione drammatica della follia nazista, lo scrittore traduce questa realtà antinomica dentro una prosa lucida, pulita, razionale che non cede mai all’innamoramento della parola¹⁴ o alla prosa epica¹⁵. Costruisce così un testo preciso e ordinato, rigorosamente classico mentre riflette nei protagonisti e nelle situazioni il disordine di un mondo che rende irriconoscibile la verità prigioniera del sistema sociale. La tensione che si instaura tra la pulizia formale del testo e l’ermeticità di una rappresentazione che immobilizza il lettore nella esperienza dell’assurdo e di figure senza tempo rivela la lotta dello scrittore contro il caos e il disordine della storia¹⁶. Dentro una

13 G. Baioni, *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, cit., p. 9.

14 H. Arendt, *Franz Kafka: il costruttore di modelli*, cit., p. 24.

15 “Il linguaggio kafkiano, estremamente determinato e preciso nella sua terminologia classicamente realista, è sempre rivolto intenzionalmente al di là di una realtà data e unilaterale. [...] L’uso costante dell’immagine e della metafora [...] non è in Kafka un artificio letterario o un ornamento stilistico ma, in senso rigoroso, uno stile di pensiero, un modo di intuire e rivivere la realtà stessa” (R. Cantoni, *Franz Kafka e il disagio dell’uomo contemporaneo*, Unicopoli, Milano 2000, pp. 193-194).

16 “Nell’opera kafkiana immagini e metafore – forme nelle quali il linguaggio sembra non già esporre o riferire in modo neutrale e univoco informazioni precise riguardanti contenuti particolari della realtà, bensì celebrare come in un trionfo

narrazione volutamente senza tempo, quale quella della parabola, dell'apologo, della metafora, viene narrato il dramma di una identità ebraica al confine fra mito (orientale) e storia, fra tipicità ebraica e cultura tedesca, fra assimilazione e sionismo.

Una scrittura che nel prendersi in carico la paura di chi non riesce a comprendere cosa sta accadendo, preferisce differire parlando lo stesso linguaggio razionale ed efficiente che la modernità occidentale aveva inventato insieme al treno, alla macchina e all'aereo. Opere con cui si cerca di dissolvere le inquietudini e le menzogne, mentre la scrittura ingaggia con esse una lotta simile a quella "con gli spettri"¹⁷, necessitata da un interno bisogno di verità che ricerca parole in grado di accoglierla. Operazione non facile e non semplice, specie se occorre misurarsi con il proprio disagio di essere un ebreo, di essere un ebreo di lingua tedesca in una città come Praga, e incapace di accogliere una soluzione in grado di ridurre il disagio e la negatività del proprio tempo. Per questo quando aderisce insieme alla generazione dell'avanguardia praghese al sionismo culturale di Buber, Kafka a differenza dei suoi correligionari non riesce a non provare un nuovo senso di estraneità nel professare una letteratura che esige impegno e adesione e che può rinascere solo se accoglie lo spirito – anche se non il gergo jiddish – dell'ebraismo orientale così da sfuggire alla stanchezza del ghetto e dell'assimilazione. Un problema che Buber risolve all'interno della cultura tedesca in cui è immerso, ma che resta estraneo alla sensibilità di uno scrittore che non si è mai mosso, se non durante la malattia, dalla sua realtà praghese.

2. Se gli Ebrei dell'Europa orientale tendevano per lo più a distinguersi per costumi, lingua e tradizioni dalla cultura in cui vivevano sino a costituire talvolta una nazione nella nazione, gli ebrei dell'Occidente avevano avviato da tempo un processo di integrazione. Oramai molti ebrei occidentali si erano assimilati, anzi per sfuggire alle discriminazioni si erano convertiti al cristianesimo e avevano cercato di cancellare le tracce del loro ebraismo. Eppure, tra questi ebrei occidentali ci furono anche coloro che, pur non rinnegando la loro tradizione, si sforzarono di comprendere il

la propria diffusa e frondosa ambiguità – esprimono assieme la polivalenza del linguaggio poetico e la polivalenza delle visioni possibili del mondo. [...] se di realismo si può ancora parlare, questo realismo è magico [...] perché i frammenti di realtà sono come fasciati da mille incantati veli che li trasformano in simboli di una realtà più complessa e trasfigurata" (R. Cantoni, *Franz Kafka e il disagio dell'uomo contemporaneo*, cit., p. 193).

17 F. Kafka, *Lettere a Milena*, cit., p. 302.

ruolo positivo di questa dentro la cultura occidentale¹⁸. Tra questi Herman Cohen che sentendosi del tutto partecipe della cultura occidentale riteneva l'ebraismo come una componente essenziale di tale cultura¹⁹. Costoro si richiamavano a una tradizione ebraica che aveva le sue radici nella Bibbia e nel Talmud, ma i cui sviluppi più autentici si trovavano in Maimonide e in Mendelssohn: essi vedevano nell'ebraismo una via di soluzione della crisi dell'Occidente *dall'interno*, una radice sana della cultura occidentale che era stata dimenticata e che, se scoperta, avrebbe portato nuova linfa necessaria al superamento della crisi.

Dall'altra parte vi era chi considerava l'ebraismo come una risposta alla crisi dell'Occidente *dall'esterno*, dall'Oriente. Tra questi vi era sicuramente Martin Buber, il quale pur considerandosi uomo dell'Occidente per nascita e per formazione culturale, proponeva l'esperienza ebraica orientale come via per uscire dalla crisi. Nato a Vienna e avendo trascorso la sua infanzia nell'impero austro-ungarico, questi è stato sicuramente tedesco per adozione e per cultura e per questo vedeva nell'ebraismo e nell'Oriente la risposta alla crisi dell'Occidente. L'Oriente di cui parla è quello della tradizione mistica in generale, quella chassidica²⁰ e la tradizione viva della Bibbia, quella con cui era venuto in contatto da ragazzo nella casa del padre. Una risposta che viene dall'Oriente ma che ha bisogno della esperienza e della sensibilità dell'uomo occidentale, nel senso che la risposta orientale offre gli strumenti provenienti dall'esterno, ma per affrontare una crisi che è della cultura occidentale. È questa è sicuramente la prima risposta data da Buber, in un tempo in cui era attivamente calato dentro la cultura tedesca, come del resto la stessa traduzione della Bibbia in tedesco avviata con Franz Rosenzweig si muove in tal senso. Lavora con gli strumenti vivi e vitali offerti dalla via orientale per proporre un rinascimento della cultura umanistica²¹ o, meglio dell'umanesimo

18 A. Poma, *La parola rivolta all'uomo occidentale* in M. Buber, *Il Principio dialogico e altri saggi*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1993, pp. 5-33.

19 Cfr. H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, a cura di A. Poma, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1994.

20 Cfr. M. Buber, *La leggenda del Baal-Shem*, Carucci, Assisi-Roma 1978; M. Buber, *I racconti dei Chassidim*, tr. it. di F. Jesi, Garzanti, Milano 1979; M. Buber, *Il cammino dell'uomo secondo l'insegnamento chassidico*, tr. it. di G. Bonola, prefazione di E. Bianchi, Qiqajon, Magnano 1990; G. Kittel, M. Buber, *La questione ebraica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2014; F. Rosenzweig, *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*, Giuntina, Firenze 2000; F. Rosenzweig, *Che cosa significa essere ebrei*, Lit Edizioni, Roma 2015.

21 Cfr. M. Buber, *Discorsi sull'educazione*, a cura di A. Aluffi Pentini, Armando, Roma 2009; M. Buber, *Umanesimo ebraico*, a cura di F. Ferrari, Il Melangolo, Genova 2015.

ebraico²². Ma per farlo bisogna affrontare la crisi in cui l'uomo è precipitato nel momento in cui ha smarrito le radici e le sue origini. Protagonista sin dalla prima ora del sionismo, di quel movimento che di contro ad una assimilazione degli ebrei alla cultura tedesca con la conseguente perdita della identità²³, chiedeva una maggiore consapevolezza politica della questione ebraica, il filosofo tedesco si è da subito imposto per una originalità di vedute, soprattutto nei confronti del padre del sionismo, Theodor Herzl. Se per questi si trattava di convertire un popolo nomade alla nazione e allo Stato²⁴, uno Stato moderno, per Buber si trattava invece di promuovere per il sionismo un progetto educativo attraverso la cultura, la letteratura e la storia in maniera da riscoprire lo spirito del popolo ebraico e promuovere un "rinascimento ebraico"²⁵ in un *Kulturzionismus*. Rinascimento possibile per il fluire di un ebraismo sotterraneo nelle "correnti di vita del popolo che paiono prosciugarsi e invece continuano a fluire sotto terra per emergere dopo millenni"²⁶. Questa tensione coincide con la vicinanza ad Hertz e al suo movimento, entrata presto in crisi a causa della diversa concezione di Sion. Buber è persuaso che la diaspora sia una condizione esistenziale dove fattori endogeni (Legge e tradizione), quanto esogeni (pressioni dei popoli ospiti) hanno depotenziato la vitalità del popolo ebraico²⁷. Per questo ritiene che la riappropriazione della *Kultur* ebraica sia la condizione preliminare per stabilirsi poi nel vicino oriente: "Noi vediamo l'essenza e l'anima del movimento sionista nella trasformazione della vita del popolo, nell'educazione di una generazione veramente nuova, nello sviluppo della stirpe ebraica in una comunità forte, unificata, autonoma, sana e matura"²⁸.

22 Cfr. M. Buber, *Sette discorsi sull'ebraismo*, Carucci, Assisi-Roma 1976; G. Scholem, *Martin Buber interprete dell'ebraismo*, a cura di F. Ferrari, Casa Editrice Giuntina, Firenze 2015.

23 M. Buber, *La fine della simbiosi tedesca-ebraica* (1939), in M. Buber, *Umanesimo ebraico*, cit., pp. 75-78.

24 Cfr. T. Hertzl, *Lo Stato ebraico*, tr. it. di T. Valenti, Il Melangolo, Genova 1992; M. Buber, *Theodor Herzl* (1904), in M. Buber, *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, a cura di A. Lavagetto, Mondadori, Milano 2013, pp. 50-58; M. Segre, *Prefazione*, in T. Hertzl, *Lo Stato Ebraico*, Carabba, Lanciano 2016.

25 M. Buber, *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, cit.

26 Ivi, p. 33.

27 M. Buber, *Il problema culturale ebraico e il sionismo* (1905), in M. Buber, *Rinascimento ebraico*, cit., pp. 59-81.

28 M. Buber, *Gegenwartsarbeit* (1901), in Id., *Frühe jüdische Schriften*, a cura di B. Schäfer, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2007, p. 72 (nota citata in F. Ferrari,

Una comunità che lui ritiene accomunata da una medesima cultura ma anche da una connotazione organicistica, basata sulla comunanza di sangue: in questa immagine di comunità risuona ancora una comunità presociale vagheggiata dalla ideologia del *völkisch*²⁹, a quel tempo imperante. Di fronte alla “opzione Uganda”, cioè alla opzione sostenuta da Theodor Herzl di creare una nazione ebraica in Africa, sdegnato si allontana dal movimento e da ogni politica attiva. Nulla per lui può essere più lontano dall’idea di Sion, che non coincide con un qualunque Stato nazione e per questo non è esportabile in qualunque terra. Con l’improvvisa morte del leader sionista si chiude la stagione del *Kulturzionismus* anche se non l’impegno per la causa.

Quando si reca a Praga, accolto dalle giovani generazioni di studenti,³⁰ Buber riporta la sua riflessione sul senso che l’ebraismo può avere per l’ebreo: “perché non si tratta di una astrazione, bensì della vostra vita, della nostra vita. E non del suo meccanismo esteriore, bensì della sua intima sostanza”³¹. Se in quel tempo emerge l’importanza di una riflessione su una “comunità di sangue” (*Blutgemeinschaft*) per cui ogni ebreo “sente in sé stesso la continuità con l’immortalità delle generazioni: la scoperta del sangue come potere delle radici”³², queste sicuramente poggiano in quel sentimento antipositivistico e antiromantico che si oppone all’anonimato della *Gesellschaft*. La ricerca della comunità nel sionismo buberiano nei primi anni del secolo non si allontana grazie a “questa comunità del sangue” ad un certo spirito del tempo. Contribuirà lo scoppio della Prima guerra mondiale (nonostante lui stesso avverta come molti tedeschi l’urgenza di intervenire nella guerra³³) a ridimensionare questa prospettiva, quando si renderà conto che questa non era che una immane carneficina ed una vera guerra civile per ogni ebreo che proveniva delle diverse nazioni europee: “più profondamente che mai l’ebraismo comprende oggi cosa significa essere diviso fra i popoli”³⁴.

La comunità postsociale. Azione e pensiero politico di Martin Buber, Castelvecchi, Roma 2018, p. 36).

- 29 P. Mendes-Flohr, *L’orientalismo fine secolo, gli Ostjuden e l’estetica dell’affermazione ebraica di sé* (1984), in *Pardès*, 2, Thálassa De Paz, Milano 1999, pp. 75-110.
- 30 M. Buber, *I discorsi di Praga e di Berlino*, in Id., *Rinascimento ebraico. Scritti sull’ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, cit., pp. 157-206.
- 31 M. Buber, *L’ebraismo e gli ebrei*, in Id., *Rinascimento ebraico. Scritti sull’ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, p. 112.
- 32 Ivi, p. 116.
- 33 P. Vermes, *Martin Buber*, San Paolo Edizioni, Roma 1990, p. 15.
- 34 M. Buber, *La parola d’ordine*, in Id., *Rinascimento ebraico. Scritti sull’ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, cit., p. 284.

Se è questo il contesto storico in cui si rivela la particolare *westjüdische Zeit* di Praga, esso diventa il punto di partenza imprescindibile per comprendere la cultura sionista di Kafka, il motivo dell'uso dell'ebraismo orientale in molte sue opere, il tentativo di giustificare la sua missione di scrittore. Lettore assiduo del "Selbstwehr", l'organo della associazione degli studenti sionisti della università di Praga, lo scrittore è stato sempre vicino al movimento sionista grazie alle amicizie con Hugo Bergman, Max Brod e Felix Weltsch e con questo movimento sionista si è sempre confrontato, eppure rimane piuttosto perplesso di fronte al diffondersi del sionismo di Buber³⁵. Il suo distacco ironico nei confronti della riflessione del filosofo era dato dall'incomprensibile operazione del suo sionismo, intento a voler costruire una mistica ebraica dentro la cultura tedesca, contrapponendo lo spirito ebraico a quello tedesco in una sfida fra la grandezza dello spirito di un popolo e quello di un altro popolo, nutrendola di contaminazioni nietzschiane e nazionaliste. Kafka, seguendo le critiche mosse da Nathan Birnbaum, mostra sì un interesse per l'ebraismo orientale, ma soprattutto per la vitalità espressa nel gergo jiddish che lo affascina come scrittore e che lo conquistano come narratore; era invece poco interessato alla comunità hassidica e alla autorità dei *Zaddikim* dietro cui intravedeva lo stesso autoritarismo paterno³⁶. In un contesto che trova nella ricerca di una dimensione politica e culturale della ebraicità le ragioni del proprio esistere, Kafka invece trasforma la crisi della ebraicità nel sismografo di un malessere che appartiene a tutti, come quando analizza il difficile rapporto con la Legge, con la genitorialità, con l'amore. Un malessere che appartiene a tutti e che per questo va registrato ed elaborato sulla carta.

Questa estraneità si manifesta in maniera ancora più forte quando nel 1917 apprende di essersi ammalato di tubercolosi, decidendo così di sciogliere tutti i legami con il suo mondo, abbandonando il suo lavoro, i progetti di matrimonio con cui allinearsi alle richieste della comunità, per dedicarsi alla letteratura, ma nella consapevolezza che questa scelta può avvenire sempre e solo dentro la modalità della lotta con le menzogne del mondo e dentro la totale destituzione di sé nel testo letterario. Una lotta che dapprima aveva spesso condotto contro la figura del padre³⁷, che lo voleva in continuità con le aspettative della borghesia operosa e legata ai ritmi della comunità, ma che diventa sempre più la lotta contro una tradizione avvertita come destituita nella sua forza e contro l'idea di una letteratura

35 G. Baioni, *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, cit., pp. 37-61.

36 F. Kafka, *Lettere a Felice. 1912-1917*, tr. it. di E. Pocar, Mondadori, Milano 1972, p. 77.

37 Cfr. F. Kafka, *Lettera al padre*, tr. it. di C. Kolbe, Edizioni Clandestine, Massa 2017.

posta al solo servizio del sionismo e della rinascita ebraica e per questo fiera e mai inquieta. Questo gli consente di cogliere il problema storico dell'ebraismo, allora sentito dalla società mitteleuropea come una delle questioni più importanti, ma dentro la prospettiva storica della esistenza letteraria. Se la modernità ha ridotto la storia e la tradizione ad un cumulo di macerie, come vuole Walter Benjamin³⁸, la letteratura sogna l'ordine e la pulizia di una verità non contaminata dagli inganni di questa consapevolezza della storicità, anche se il prezzo da pagare è l'isolamento, l'inesausto senso di colpa e una angoscia che attanaglia.

Così pur calato dentro la cultura ebraica di lingua tedesca difende la propria indipendenza nei confronti dell'ottimismo militante dei suoi amici sionisti. Se gli amici sionisti, come Brod, rivendicano in una attività pubblicistica sempre più sensibilizzata dalla questione di come trasformare in una comunità coesa il variegato mondo ebraico e ad essa subordinano la funzione e il compito della letteratura, lo scrittore è invece sempre più convinto che i concetti di nazione, popolo, tradizione sono residui ideologici che vorrebbero esercitare il loro potere sulla sua letteratura, ma non ci riescono se non attraverso una loro sapiente decostruzione. Se Kafka si sente investito dalla questione dell'ebreo occidentale, lo è solo nella modalità della rappresentazione della paradossale condizione assunta nella storia e nella società. Così mentre per i suoi correligionari la storia è il luogo in cui il popolo può finalmente redimersi dalla vita diaspolica attraverso un recupero di una tradizione, a lui questo risulta impossibile³⁹ al punto da decidere di vivere l'esistenza ebraica trasformandola come metafora del suo tempo e come metafora di un comune destino di esiliato e straniero⁴⁰.

Se da una parte la sua narrazione resta volutamente storica, dall'altro avverte la cupezza di una identità al confine, la crisi ormai irreversibile della cultura ebraica di lingua tedesca. Da questa antinomia nasce l'esigenza di identificarsi con la sua arte, quando scrivere è rifugiarsi dentro la parola e dentro un testo, pur di resistere alle sirene del mondo del "fuori", specie se questo appare come un deserto di morte e come un terreno di caccia spietata nei confronti del nemico, soprattutto a seguito dell'esperienza traumatica che il Primo conflitto mondiale lasciava in quelle

38 Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997.

39 "L'opera di Kafka – scriverà W. Benjamin – è una malattia della tradizione" (Lettera a Sholem del 12 giugno 1938 in W. Benjamin, G. Sholem, *Teologia e Utopia, carteggio 1933-1940*, a cura di G. Sholem, tr. it. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1987, p. 255).

40 R. Cantoni, *Franz Kafka e il disagio dell'uomo contemporaneo*, cit., pp. 111-125.

generazioni che ne avevano appreso le nuove modalità di mobilitazione di massa e di efferatezza.

È da questo sentire che prende vita *La Tana*, uno dei suoi ultimi racconti, quello in cui descrive la sua esistenza di scrittore, anche se per prenderne definitivamente congedo⁴¹.

3. Quando fra il 1923-1924 scrive il racconto rimasto molto probabilmente interrotto a causa della sua morte intitolato *La Tana*, Franz Kafka è oramai alla fine della sua parabola di vita e di scrittura. "La tana è quanto più si avvicina ad un testo testamentario. E il racconto fu composto nel suo ultimo inverso, 1923-1924. Il tono è quello di un resoconto scrupoloso, come di chi dicesse: se davvero volete sapere qual era la mia vita qui troverete il diario di bordo, ma spogliato di ogni accidentalità, ridotto alla geometria dei movimenti, sopra e sotto la coltre del muschio"⁴².

Su cosa rappresentasse la tana Kafka si era soffermato più volte sia nei *Diari* che nelle numerose lettere, eppure sempre per accenni e mai in modo sistematico. Descrivere la tana è individuare un modo di vivere, quello che gli appartiene in modo irriducibile sin all'inizio, anche se prima sembrava un gioco e una sfida alle consuetudini consolidate e alla fine diventa una necessità. Una necessità se occorre spiegare perché si è attratti più dalla scrittura che dalla vita e che diventa evidente quando non è più costretto a dividere questa sua passione vitale con il lavoro monotono e quotidiano nella società di assicurazioni. Quel modo di vivere, quello che gli apparteneva e che si era rivelato attraverso la scrittura, è la convinzione di essere uno scarto rispetto alla corrente della vita, di cui riconosceva di non essere mai stato trascinato. Non c'era riuscito e non aveva voluto prendere parte con piglio deciso alla vitalità della vita, ma non per questo aveva tradotto la sua concezione dell'arte in una estetica della morte, come tanta letteratura decadente aveva fatto. Dalla angoscia provocata dalla pagina bianca e dalle inquietudini del mondo era nato quel movimento con cui gettarsi nella scrittura per epurarsi dalle sozzure e dalla stessa angoscia. Più volte Kafka si era incuriosito e aveva cercato di comprendere come era cominciato tutto, come si era manifestato quel modo di vivere che poi sarebbe diventato l'unico modo di vivere. Nel 1922 scrive:

L'evoluzione è stata semplice. Quando ero ancora contento, ho voluto essere scontento e mi sono spinto nella scontentezza, usando tutti i mezzi dell'epoca e

41 G. Miglino, *Nella tana della metafora assoluta. Poetologia e storia nell'ultimo Kafka* in "K. Revue trans-européenne de philosophie et arts", 1, 2/2018, pp. 25-37.

42 R. Galasso, *K*, Adelphi, Milano 2005, p. 179.

della tradizione che mi erano accessibili, però volevo pur sempre poter tornare indietro. Insomma, ero sempre scontento anche della mia contentezza la cosa strana e che la commedia se la si applica in maniera sufficientemente sistematica, può diventare realtà. La mia decadenza spirituale è cominciata con un gioco puerile, è comunque consapevole nella sua puerilità. Per esempio, contraeva ad alti muscoli del viso, camminavo per il *Graben* con le braccia incrociate dietro la testa giochi infantilmente fastidiosi ma efficaci. (Qualcosa di simile accadde con l'evolversi dello scrivere, solo che evolversi dello scrivere e disgraziatamente in seguito si inceppò). Se in questo modo è possibile costringere l'infelicità a lasciarsi evocare, allora tutti dovrebbero lasciarsi evocare per quanto l'evoluzione successiva sembra confutarli e per quanto il fatto di pensare che così contrasti in genere col mio essere non posso ammettere in alcun modo che i primordi della mia infelicità siano stati interiormente necessari, forse avranno avuto una loro necessità ma non interiore arrivarono in volo come mosche e come mosche si sarebbero potute facilmente schiacciare.⁴³

Prendere consapevolezza della propria esigenza di vivere per la letteratura diventa la consapevolezza che allo scrittore spetta vivere in un luogo angusto che assomiglia a quella tana in cui si nasconde un animale. Quando si pensa alla tana occorre riflettere a quelle due parole in cui nella lingua tedesca si riferiscono alla tana: *Höhle* e *Bau*. *Höhle* designa lo spazio vuoto, la cavità la caverna; *Bau* designa la tana come costruzione, come edificio e articolazione dello spazio. Per l'animale che parla nella tana le sue parole corrispondono a due diversi modi di intendere lo stesso luogo: *Höhle* è la tana come rifugio, come buco di salvataggio, come pura reazione per eludere il mondo esterno; *Bau* è la tana come costruzione a carattere autosufficiente, per questo il protagonista è preoccupato soprattutto di verificare continuamente la propria autosufficienza e sovranità⁴⁴. Confondere i due significati non è possibile e l'ignoto animale lo rigetta con sdegno: "ma la tana (*Bau*) non è certo soltanto un buco di salvataggio!"⁴⁵, egli sottolinea. Mai una volta usa la parola *Höhle* per designare la sua tana e per nessuno mostra tanto disprezzo come per quell'ipotetico animale che nella tana pretende di abitare senza costruire. Nella tana ritrova sicurezza e si bea del suo silenzio, come della capacità di attraversare cunicoli frutto della dedizione e della ricerca. In questa metafora di cosa significa vivere per creare e creare per vivere, si spiega come *La Tana* sia un testo nato da un'unica colata di parole, specie nelle ultime pagine, priva com'è di capoversi e di interruzioni. Una colata di parole perché, se il

43 F. Kafka, *Diari*, cit. (citazione presente in R. Galasso, *K*, cit., p. 180).

44 R. Galasso, *K*, cit., p. 182.

45 F. Kafka, *La tana*, in Id., *Tutti i romanzi e i racconti*, cit., p. 779.

narratore non fosse più in grado di continuare la narrazione, lo potrebbe fare il lettore, chi ama narrare con la stessa dedizione.

Solo quella controparte rabbiosa non potrebbe farlo, quel nemico che, se riuscisse ad uscire da un'esistenza soltanto acustica, cessando di scavare nella tana come fosse la propria, potrebbe aprire lo scontro mortale. Uno scontro mortale se interrompe la pace della costruzione; una interruzione fatale se fortuita e brusca. Mentre il sibilo che si avverte dietro le pareti della galleria è costante, il ronzio delle parole dell'animale narrante non conosce pause: nulla può acquietarlo neanche la certezza di essere arrivato "al punto che la certezza non voglio neppure averla"⁴⁶.

Nella *Tana* Kafka sottrae la coazione dello scrivere ad ogni contingenza e la mostra nella sua elementarità come pura catena di gesti: quanto più tutto diventa astratto, tanto più la parola assume un pathos che mai prima aveva raggiunto nel narrare sé stessa. E alcune frasi o frammenti di frasi spiccano per un'intensità dolorosa, risuonano senza fine nel vuoto delle gallerie: "il mormorio del silenzio sulla piazzaforte"⁴⁷; "la grande tana sta lì inerme e io non sono più un piccolo apprendista ma un vecchio capomastro e quelle forze che ancora possiedo mi vengono meno quando si giunge alla decisione"⁴⁸.

La *Tana* è l'ultima metafora che lo scrittore ci consegna: la metafora sul lavoro letterario, inteso come lavoro continuo ed estenuante sulla pagina, come dilemma e come angoscia, come consapevolezza della propria nevralgia, dei propri sensi di colpa per aver ceduto alle lusinghe dell'arte più che a quelle della vita, come negazione della autoevidenza della verità, quando ciò che conta è trovare semplicemente il coraggio di sostare dentro se stessi per descrivere i fantasmi del proprio tempo.

Se tutto è menzogna, costruzione e amplificazione dell'angoscia, soltanto il desiderio della purezza è vero, o forse "persino la verità di questo desiderio non è tanto la sua verità, ma piuttosto l'espressione della menzogna di tutto quanto gli è intorno"⁴⁹. L'essere impuro in questo mondo di sporcizia è lo scrittore, è l'animale "che se ne sta disteso in una qualche fossa sporca"⁵⁰, sporca a causa della sua presenza, è colui che si è contaminato dall'angoscia di una vita estetica e vive nella tana della cura di sé, condannato a produrre sporcizia attraverso quel desiderio di illimitata purezza che è l'angoscia. L'esistenza letteraria provoca un vivere nella sporcizia e costruire la tana nell'ansia di "ancorarsi a qualcosa" significa purificarsi e

46 Ivi, p. 780.

47 Ivi, p. 774.

48 Ivi, p. 780.

49 F. Kafka, *Lettere a Milena*, cit., p. 294.

50 G. Baioni, *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, cit., p. 262.

purificare il mondo facendo chiarezza su ciò che veramente conta. Ormai l'ultimo Kafka si rifugia dentro il compito solitario che spetta allo scrittore, la cui opera vuole consegnare pura a chi se ne prenderà cura dopo di lui. Se la sua epoca è un'epoca di orrori e di spettri, la salvezza non poggia più su una ideologia, su una azione politica o in una militanza di gruppo, ma in chi narrando ha il coraggio di prendere su di sé tutta la negatività del proprio tempo, e l'angoscia che questa comporta, per "sollevare il mondo nel puro e nel vero"⁵¹. Occorre distruggere la positività solo apparente di un mondo per produrre nel lettore l'esigenza di svelare menzogne e coltivare l'urgenza del vero. Senza questa opera di pulizia e di orientamento verso il vero non vi può essere speranza per nessuno.

Solo chi avverte il vuoto di questa angoscia mortale, come direbbe Kierkegaard, può narrare il suo tempo, aprire domande, anche se questo significa rinunciare a vivere una vita qualunque, una vita che apparenti a tutti gli altri, restando sorda al dolore e alla narrazione. Solo chi narra può ancora testimoniare che la verità c'è anche se resta nascosta. "Solo il desiderio di verità è vero" e se lo scrittore si consuma cercando, tuttavia, è grazie alla sua ricerca che si ha la prova della esistenza della verità. La grandezza degli scrittori ebreo-tedeschi consiste nella consapevolezza di essere rimasti prigionieri delle parole: spinti dalla loro insaziabile curiosità ad "allentare la stretta della parola nella quale l'uomo è esiliato" gli ebrei, nella loro superbia o nella loro certezza di avere un mandato divino, avevano "frantumato il guscio per trovare il gheriglio", ma avevano anche infranto, insieme con la parola, la scorza del tu e della relazione⁵².

Poiché la parola nella modernità è stata frantumata in milioni di parti, resta solo la solitudine interiore di chi cerca nel silenzio di far risuonare quella parola capace di risvegliarci e provocare un soprassalto di umanità e un desiderio di incontro.

Diversamente da molti ebrei del suo tempo, secondo cui la via da perseguire per provare a sopravvivere è o l'assimilazione o il sionismo, Kafka decide di percorrerne una terza: la via che passa attraverso l'arte e la letteratura. Solo così trova una via di fuga per sfuggire alle pressioni; una via nella quale il solo nemico da combattere è colui che distoglie da questa missione e da cui dipende la stessa vita. La letteratura a cui è affidato il compito di "dire la verità" a dispetto del mondo e delle sue menzogne, si preoccupa così di sapere "come stanno le cose che cadono intorno a me

51 F. Kafka, *Gesammelte Werke. Taschenbuchausgabe in acht Bänden*, a cura di Max Brod, Fisher, Frankfurt a. M. 1950, p. 534.

52 G. Baioni, *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, cit., p. 281.

come fiocchi di neve, mentre davanti agli altri un bicchiere d'acquavite sul tavolo è già saldo come un monumento"⁵³.

È nel rinchiudersi dentro la tana che si può cercare una verità difficile da dire, ma che non per questo non bisogna smettere di cercare e di disseppellire. Una verità senza storia perché eterna, una verità incontaminata perché priva di egoistiche motivazioni. Una verità poetica che solo se resta mai detta completamente può sopravvivere agli sfasci e alla corruzione. Una verità da cui alla fine lo stesso scrittore si congeda, anche perché non ha più forze fisiche sufficienti per sostenerne il peso, quando ordina all'amico Brod⁵⁴ di bruciare tutti i suoi manoscritti e di risparmiarne solo quelli pubblicati, quando si congeda da una letteratura che ha il coraggio di allontanare gli spettri del mondo.

Ma il congedarsi dalla letteratura, la sua rinuncia – come cita un racconto pubblicato postumo – coincide con un voluto ritorno dentro quella comunità, la cui appartenenza gli era costata così tanti dubbi e così tante sofferenze. Il ritorno gli è offerto da Dora Diamant, una giovane ebrea orientale che lo scrittore conosce nel 1923 sul mar Baltico, durante un periodo di riposo. Il suo amore per Dora rappresenta il ritorno alla vita ebraica, il desiderio di imparare l'ebraico, il sogno di andare in Palestina e la fine di quel doloroso destino di scrittore la cui problematicità l'ha posto sempre in opposizione al vivere. Un nuovo inizio – che non avverrà mai per lui, in quanto morì nell'estate del 1924, ma neanche per molti suoi correligionari che sarebbero stati travolti dalla follia nazista – contrassegnato da un'autentica vita ebraica, non più solo pensata o descritta, e che sarebbe potuto accadere, quando dopo aver ceduto alla colpa per aver amato la scrittura più della vita, si sarebbe apprestato a vivere in una terra, dove poter finalmente riconciliare la sua piccola storia di ebreo "fuori posto" con quella di un popolo che aveva *forse e alla fine* trovato il suo "posto" nel mondo.

53 H. Arendt, *Franz Kafka: l'uomo di buona volontà*, cit., p. 11.

54 Cfr. M. Brod, *Kafka*, tr. it., E. Pocar, Mondadori, Milano 1978.

LA CAPANNA COME LUOGO
DELL'“IMMENSITÀ INTERIORE”
Il senso dell'abitare in Henry David Thoreau
Antonio Di Chiro

Abstract

The path articulated in this paper has as its horizon the question of dwelling. This question will be analyzed in relation to a particular type of dwelling that is the hut. In this regard, we will focus on the hut built by Henry David Thoreau on the shores of Walden Lake in 1854 as a protected and privileged place of intimacy and a place that allows for reflection on oneself and one's being in the world.

Keywords: Thoreau, Walden, Hut, Home, Dwelling

Costruisciti un mondo tutto tuo
R.W. Emerson, *Natura*

1. *Osservazioni introduttive*

Il percorso articolato in questo lavoro ha come orizzonte e sfondo la questione dell'abitare. Tale questione sarà analizzata in relazione al tema dell'intimità. Il *trait d'union* tra i due poli del lavoro, abitare e intimità, è costituito dalla casa, intesa come “angolo di mondo”, “primo universo”, “spazio veramente abitato”¹, luogo che separa e, al contempo, unisce interno e esterno, visibile e invisibile e che funge da punto di partenza per l'essere umano nel suo orientarsi nel mondo. Nell'analizzare tale questione si seguiranno le indicazioni del filosofo francese Gaston Bachelard che vede nella casa “uno dei più potenti elementi di integrazione per i pensieri, i ricordi e i sogni dell'uomo” in quanto essa

1 G. Bachelard, *La poetica dello spazio*, Edizioni Dedalo, Bari 2006, pp. 32-33.

nella vita dell'uomo, travalica le contingenze, moltiplica i suoi suggerimenti di continuità: se mancasse, l'uomo sarebbe un essere disperso. Essa sostiene l'uomo che passa attraverso le bufere del cielo e le bufere della vita, è corpo e anima, è il primo mondo dell'essere umano. Prima di essere "gettato nel mondo" come professano metafisiche sbrigative, l'uomo viene deposto nella culla della casa [...]. La vita incomincia bene, incomincia racchiusa, protetta, al calduccio nel grembo della casa.²

Bachelard riconosce che in "ogni dimora, perfino in un castello, il compito primario del fenomenologo è quello di trovare il guscio iniziale"³. In questo caso, il guscio che s'intende analizzare riguarda una forma particolare di abitazione umana che è la capanna, intesa come luogo protetto dell'intimità. Nell'immaginario letterario e filosofico la capanna ha finito per assumere l'immagine di un ricovero o un rifugio per un solitario che vuole abbandonare la civiltà, per un eccentrico che vuole infrangere la monotonia della vita borghese o per un solipsista radicale che rifugge dal contatto con i propri simili e ha bisogno di isolarsi dal resto del mondo. Essa, in realtà al di là di immagini stereotipate, riveste un profondo significato filosofico che riguarda sia la *poetica dello spazio*, sia il tema dell'abitare in quanto, tramite la contrapposizione tra dimensione interiore e dimensione esteriore evidenzia una continua tensione dialettica che è definita da Bachelard, come "dialettica del fuori e del dentro"⁴. In questo lavoro ci concentreremo sulla capanna costruita da David Henry Thoreau sulle sponde del lago di Walden, nei pressi di Concord, in Massachusetts. La tesi che anima questo lavoro è che il rifugio di Thoreau rappresenta un caso emblematico di capanna in quanto è sia un luogo che consente un rapporto dialettico tra interno ed esterno, sia un luogo di ricovero e sia, infine, il luogo che consente la deiscenza della riflessione e della ricerca filosofica poiché la capanna si configura come lo sfondo trascendentale del pensiero⁵, la condizione di possibilità per un'indagine su se stesso e sul senso della propria esistenza.

2. "Una casa solida"

Henry David Thoreau incarna l'anima ribelle, irrequieta e dinamica del Trascendentalismo, il movimento filosofico che nasce nella Nuova Inghil-

2 Ivi, pp. 34-35.

3 Ivi, p. 32.

4 Ivi, p. 247.

5 Michel Onfray in *Thoreau. Vivere una vita filosofica*, Ponte alle Grazie, Milano 2019, p. 54, parla di "una capanna trascendentale".

terra nella prima metà del diciannovesimo secolo e che vuole affermare l'indipendenza della cultura americana nei confronti di quella europea e si basa su una ripresa di elementi, temi e concetti dell'idealismo tedesco, della filosofia platonica e neoplatonica che vanno a innestarsi nel solco del romanticismo americano⁶.

Thoreau nasce a Concord nel 1817. Il padre possiede una fabbrica di matite e la madre gestisce una pensione. Si laurea ad Harvard nel 1837 e stringe un rapporto d'amicizia con il filosofo Ralph Waldo Emerson che, con alterne vicende e profonde incomprensioni, arriva sino alla fine della sua vita, nel 1862⁷. Nel 1845 Thoreau decide di costruire un rifugio sul lago Walden e di andarci a vivere per due anni. Questa decisione non nasce dal nulla ma ha un precedente importante. Durante il suo percorso di studi ad Harvard Thoreau ha modo di stringere amicizia con un suo compagno di corso, Charles Stearns Wheeler che si era costruito una capanna sulle sponde del lago Flint, a pochi chilometri da Concord. Nel periodo tra la fine delle lezioni e la cerimonia di consegna dei diplomi, egli vive per alcune settimane insieme all'amico⁸. Questa esperienza segna profondamente il giovane Thoreau al punto da chiedere al proprietario della zona il permesso per costruire la sua capanna. Dopo aver ricevuto una risposta negativa⁹, egli decide di cambiare posto e opta per Walden. La scelta cade su un terreno di proprietà del suo amico Emerson. Bisogna precisare però che se per Wheeler la scelta di vivere in una capanna nei boschi era dettata da motivi di ordine economico, in quanto voleva risparmiare per poter continuare a studiare, per Thoreau sarà principalmente di tipo esistenziale:

Andai nei boschi perché desideravo vivere deliberatamente, affrontare solo i fatti essenziali della vita, e vedere se non potessi imparare cosa avesse da

-
- 6 Cfr. H. Salt, *Henry David Thoreau*, Castelvecchi, Roma 2015, p. 19. Sul Trascendentalismo si vedano: P.F. Gura, *American Transcendentalism: A History*, Hill and Wang, New York 2007; O. Matthiessen, *Rinascimento americano. Arte ed espressione nell'età di Emerson e di Whitman*, Einaudi, Torino 1954; J. Myerson, *The Transcendentalists: A Review of Research and Criticism*, Modern Language Association of America, New York 1984.
- 7 Cfr. J. Porte, *Emerson and Thoreau, Transcendentalist in Conflict*, Wesleyan University Press, Middletown 1966. Dello stesso autore si veda anche *Consciousness and Culture: Emerson and Thoreau Reviewed*, Yale University Press, New Haven 2004.
- 8 Su Wheeler si veda J. Myerson, *The Death of Charles Stearns Wheeler*, in "The Concord Saunterer", vol. 7, 1972, pp. 8-9. Sui rapporti di Thoreau con Wheeler e sul soggiorno nei pressi del lago Flint si veda W. Harding, *The Days of Henry David Thoreau: A Biography*, Princeton University Press, Princeton 1982, pp. 18-19.
- 9 Cfr. W. Barksdale Maynard, *Walden Pond. A History*, Oxford University Press, Oxford 2004, p. 34.

insegnare, senza scoprire, giunto alla morte, di non aver vissuto [...]. Volevo vivere in profondità e succhiare tutto il midollo della vita, vivere in modo così risoluto e spartano da sbaragliare tutto quanto non fosse vita.¹⁰

Thoreau si trasferisce nella sua capanna sul lago di Walden il 4 aprile del 1845. Vi resta fino al 6 settembre 1847. Il 9 agosto 1854 viene pubblicato il libro che narra di questa sua esperienza di vita nei boschi, *Walden*. Nel primo capitolo, intitolato *Economia*, Thoreau racconta, con dovizia di particolari, la costruzione del suo capanno. Si fa prestare un'ascia e verso la fine di marzo si reca nei boschi presso il lago di Walden. Nonostante il terreno ghiacciato, Thoreau abbatte degli alberi, taglia le travi, prepara i montanti per il tetto e assembla le tavole per il pavimento. A metà aprile l'intelaiatura della sua capanna è pronta. Per procurarsi altre tavole compra per quattro dollari e venticinque centesimi la baracca di James Collins, un irlandese che lavora per la ferrovia e dopo che l'occupante svuota la sua dimora, abbatte l'abitazione per recuperarne il legno e i chiodi. Quest'operazione viene descritta nel *Walden* con tono enfatico ed epico e l'"evento insignificante" diventa "uno all'altezza della rimozione degli dei di Troia"¹¹. Poi decide di scavare una cantina con il lato rivolto verso sud e, grazie all'aiuto di alcuni conoscenti, all'inizio di maggio tira su l'intelaiatura della casa. Il 5 luglio Thoreau scrive sul suo diario: "A Walden. Ieri sono venuto qua per vivere. Casa mia mi fa pensare a qualche baita di montagna che mi è capitato di vedere, che sembrava avere un'atmosfera più pura e aurorale, come mi immagino che siano le sale dell'Olimpo"¹².

L'idea che anima il progetto di Thoreau è la convinzione che "Quasi tutti gli uomini sembrano non aver mai considerato cosa sia una casa, e restano effettivamente anche se inutilmente poveri per tutta la vita, perché pensano di doverne avere una come quella dei vicini"¹³. Il suo scopo è dimostrare che "è possibile inventare una casa ancor più conveniente e lussuosa di quella che abbiamo"¹⁴. Lo spirito che anima la sua idea di economia è improntato alla semplificazione:

In breve, sono convinto, per fede e per esperienza, che mantenersi su questa terra non sia una fatica, ma un passatempo, se viviamo con semplicità e saggez-

10 H.D. Thoreau, *Walden. Vita nel bosco*, Feltrinelli, Milano 2021, p. 112.

11 Ivi, p. 71.

12 H.D. Thoreau, *Diari 1837-1847*, Ortica Editrice, Aprilia 2021, p. 322.

13 H.D. Thoreau, *Walden*, cit., p. 63.

14 Ivi, p. 64.

za; in quanto gli scopi delle nazioni più semplici sono i divertimenti di quelle più artificiose. Non è necessario guadagnarsi da vivere col sudore della fronte, a meno che non si sudi più facilmente di me.¹⁵

In questa sua profonda convinzione egli ripudia il commercio in quanto esso “maledice tutto ciò che tocca, e anche commerciando in messaggi dal cielo la maledizione del commercio si attaccherebbe al mestiere”¹⁶. Per capire le ragioni delle convinzioni economiche di Thoreau, che ci aiutano anche a capire l’idea che anima la costruzione della sua capanna, bisogna inserirle nel contesto storico-culturale della sua epoca e del suo mondo, ovvero all’interno della società nordamericana caratterizzata, da un lato dalla nascita del sistema protocapitalistico della fabbrica e dall’affermazione dell’economia mercantile che gettano i semi della società dei consumi; dall’altro lato dall’aurorale presa di coscienza della nascente borghesia nei confronti di un sistema economico che ingigantiva le differenze sociali e favoriva un’ingiusta distribuzione delle ricchezze. È, inoltre, interessante notare che la posizione di Thoreau sulla ricchezza e sul commercio sarà duramente criticata da Emerson che, nel saggio *Ricchezza*, riconosce l’importanza e il valore sia della ricchezza sia del commercio e afferma che l’uomo “è nato per essere ricco, o inevitabilmente diventa ricco per l’utilizzo delle proprie facoltà; per l’unione del pensiero con la natura”¹⁷ e – in aperta polemica con Thoreau – che è “inutile addurre argomenti contro i bisogni: i filosofi riposero la grandezza dell’uomo nella diminuzione dei suoi bisogni; ma un uomo si accontenterà forse di una capanna e di una manciata di piselli secchi? Egli è nato per essere ricco”¹⁸.

Le idee economiche di Thoreau trovano la loro concretizzazione nella costruzione della sua capanna. Questa misura tredici metri quadrati. È una costruzione sobria e spartana. Spartano è anche il suo mobilio: “Un letto, un tavolo, una scrivania, tre sedie, uno specchio del diametro di tre pollici, un paio di molle e alari, un bricco, un pentolino, una padella, un catino, due coltelli e due forchette, tre piatti, una tazza, un cucchiaino, una brocca per l’olio, una per la melassa e una lampada laccata”¹⁹. Thoreau

15 Ivi, p. 95.

16 Ivi, p. 94. A distanza di anni, Thoreau resterà fedele a quest’idea. Il 22 ottobre 1853 scriverà sul diario questa nota: “Nessun *commercio* è semplice, bensì artificiale e complesso. Rimanda la vita, e le sostituisce la morte”, *Diari 1848-1855*, cit., p. 326.

17 R.W. Emerson, *Ricchezza*, in Id., *Condotta di vita*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 105.

18 Ivi, pp. 97-98.

19 H.D. Thoreau, *Walden*, cit., p. 90.

rifiuta altri oggetti: le tende per le finestre e uno zerbino per i piedi che una signora voleva regalargli. Questi sono oggetti superflui, un lusso che non può concedersi per non contaminare il suo stile di vita. In maniera categorica, a proposito di questo rifiuto, egli afferma che “è meglio evitare gli inizi del male”²⁰.

Nel raccontare il suo trasferimento nei pressi del lago Walden Thoreau si lascia andare a suggestioni oniriche. Egli ammette che la sua casa

per la mia immaginazione, manteneva per tutta la giornata più o meno lo stesso carattere aurorale, che mi ricordava una certa casa di montagna che avevo visitato l'anno prima. Era una capanna ariosa e senza intonaco, adatta a ricevere un dio viaggiante, e dove una dea avrebbe potuto far strascicare la sua veste. I venti che sfioravano l'abitazione erano gli stessi che spazzavano le montagne, trasportando i frammenti, le parti celesti, della musica terrestre.²¹

Thoreau racconta, inoltre, che la sua capanna dista un miglio e mezzo da Concord. È nascosta sotto i boschi e l'orizzonte più lontano è la riva opposta del lago, distante mezzo miglio e coperta di pini. Questo spettacolo stimola la fantasia di Thoreau: “Sebbene dalla mia porta la vista fosse ancor più limitata, non mi sentivo affatto costretto o confinato. C'era abbastanza pascolo per la mia immaginazione”²². La consapevolezza di Thoreau di vivere in una “parte dell'universo davvero remota, ma sempre nuova e mai profanata”²³ si trasforma in un elogio del risveglio. La capanna diventa la metafora di una rinascita spirituale: “Ogni mattina era un allegro invito a dare alla mia vita la stessa semplicità e, se posso dire, la stessa innocenza della Natura stessa. Sono stato un adoratore di Aurora sincero come i greci. Mi alzavo presto e mi bagnavo nel lago; era un esercizio religioso, e una delle cose migliori che facessi”²⁴. Thoreau riprende la sapienza orientale, rimanda ai *Veda* e al mondo greco. Per lui la mattina è associata “alle epoche eroiche”²⁵, all'*Iliade* e all'*Odissea*. Questo momento della giornata è il più indicato per compiere grandi imprese: “Essere svegli è essere vivi”²⁶.

20 Ivi, p. 92.

21 Ivi, p. 107.

22 Ivi, p. 109.

23 Ivi, p. 110.

24 *Ibid.* Sul tema del risveglio nel *Walden* si veda R.D. Richardson Jr., *Henry Thoreau: A Life of the Mind*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 1986, p. 174 e ss.

25 H.D. Thoreau, *Walden*, cit., p. 111.

26 Ivi, p. 112.

Thoreau non si lascia scoraggiare dalle ridotte dimensioni della sua dimora. Anzi, ne è contento: “La mia dimora era piccola e potevo a malapena crearci un’eco; ma sembrava più grande essendo una stanza unica e lontana da ogni vicino. Tutte le attrattive di una casa erano concentrate in una sola stanza; era cucina, camera da letto, ingresso e salotto; e qualunque soddisfazione genitore o figlio, padrone o servo traggano dal vivere in una casa, io le godevo tutte”²⁷. Egli confessa anche che a volte si lascia andare a sognare una

casa più grande e popolosa, eretta in un’Età dell’oro, fatta di materiali durevoli e senza lavorazioni stucchevoli, che ancora consisterà in una sola stanza, un salone vasto, grezzo, sostanzioso, primitivo, senza soffitto e intonaco, con travi nude e montanti che sostengono una sorta di paradiso inferiore sulla vostra testa, utile ad allontanare la pioggia e la neve.²⁸

Questa casa potrebbe essere un rifugio per un visitatore stanco e potrebbe contenere “tutte le cose essenziali di una casa e nulla per governarla” e dove “tutti i tesori della casa” si possono vedere con “una sola occhiata” e “tutto è appeso al suo piolo, perché un uomo lo possa usare”²⁹. La sua capanna non è solo una dimora sobria ma anche funzionale: “Una casa il cui interno sia aperto e manifesto come il nido di un uccello, e dove non potete entrare dalla porta anteriore e uscire da quella posteriore senza vedere qualcuno dei suoi abitanti; dove essere un ospite significa godere di tutta la libertà della casa”³⁰. Alla fine, egli si dichiara soddisfatto del suo lavoro: “Ho dunque una casa solida, rivestita e intonacata, larga dieci piedi e lunga quindici, con montanti di otto piedi, una soffitta e un ripostiglio, una finestra grande su ogni lato, due botole, una porta sul fondo, e un caminetto di mattoni di fronte”³¹.

3. “*Fare a meno dell’architettura*”

Nell’accurata e meticolosa descrizione della costruzione della sua abitazione Thoreau si lascia andare a una serie di considerazioni contro l’architettura che a primo acchito potrebbero sembrare note estemporanee,

27 Ivi, p. 248.

28 *Ibid.*

29 Ivi, p. 249.

30 *Ibid.*

31 Ivi, p. 75.

mentre, in realtà, sono rivolte verso un obiettivo ben preciso, ovvero contro lo scultore bostoniano Horatio Greenough (1802-1852)³². Nel capitolo del *Walden* intitolato *Economia*, Thoreau si chiede “Quanto conta l’architettura nell’esperienza della massa degli uomini?”. La sua risposta è lapidaria: “Mai, in tutte le mie passeggiate, mi sono imbattuto in un uomo impegnato in un’occupazione semplice e naturale come la costruzione della propria casa”³³. Anche se Greenough non viene mai evocato è facile intuire che è lui il bersaglio polemico di Thoreau: “È vero, ci sono cosiddetti architetti in questo paese, e ho sentito dire che almeno uno è mosso dall’idea di creare ornamenti architettonici che abbiano un centro di verità. Una necessità e dunque una bellezza – a lui sembrò una rivelazione. Da riformatore sentimentale dell’architettura, cominciò dal cornicione, non dalle fondamenta”³⁴. Per Thoreau l’introduzione dell’ornamento come mero elemento di verità è illegittima e ingiustificata in quanto proviene dall’esterno. Ogni ornamento è “qualcosa di puramente esteriore ed epidermico” e pertanto non abbellisce la dimora. Nella dialettica tra interno ed esterno egli si schiera apertamente in favore del primo, poiché quest’ultimo costituisce il principio armonico della costruzione e dello sviluppo di ogni abitazione. Qualsiasi tentativo di decorare la propria dimora con elementi esterni, ornamenti o decorazioni al posto di accrescere il fascino della propria abitazione, in realtà ne sminuisce il valore e la funzionalità. La bellezza di una dimora parte dall’interno: “Ogni bellezza architettonica che vedo ora, so che è cresciuta gradualmente dall’interno verso l’esterno, dalle necessità e dal carattere dell’inquilino costruttore, a partire da una sincerità e nobiltà inconsapevole, senza la minima preoccupazione per l’apparenza”³⁵. In questo caso, la bellezza rimanda alla semplicità e alla funzionalità: “Le dimore più interessanti di questo paese, come fanno i pittori, sono le meno pretenziose, solitamente umili capanne di tronchi e cottage per poveri; è la vita degli abitanti di cui sono il guscio, e non semplicemente le peculiarità della loro superficie, a renderle pittoresche”³⁶. La conclusione di Thoreau è netta: “Chi non ha olive o vino in cantina può fare a meno dell’architettura”³⁷.

32 Il principale lavoro di Greenough è *Form and Function. Remarks on Art, Design and Architecture*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1947. Su Thoreau e Greenough si veda W. J. Griffin, *Thoreau’s Reactions to Horatio Greenough*, in “The New England Quarterly”, vol. 30, n. 4, 1957, pp. 508-512.

33 H.D. Thoreau, *Walden*, cit., p. 73.

34 *Ibid.*

35 *Ivi*, p. 74.

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*

Almeno in apparenza potrebbe stupire l'acrimonia di Thoreau nei confronti di Greenough, e questo ancor di più alla luce del fatto che l'architetto era stato influenzato dal pensiero di Emerson³⁸ e dal suo saggio *Nature* del 1836, in cui aveva trovato l'idea della natura come forza “sempre coerente” e sempre rispettosa e osservante delle proprie leggi: “Le cose sono così strettamente connesse, che, in virtù della capacità dell'occhio, prendendo lo spunto da qualsiasi oggetto possono essere previste le parti e le proprietà di qualsiasi altro oggetto [...] La natura che fece il muratore, fece la casa”³⁹. La critica di Thoreau appare ancora più fuorviante se si considera che egli ebbe modo, tramite Emerson, di leggere un saggio di Greenough, *The Travels, Observations and Experiences of a Yankee Stonecutter*, uscito nel 1852, due anni prima del *Walden*. Il principio fondamentale della visione architettonica di Greenough ruota intorno all'idea che la forma di un edificio è connessa alla sua funzione. Quest'idea torna nel pensiero di un altro architetto, influenzato anche lui da Emerson, Louis Sullivan (1856-1924) che in un articolo del 1896, *The Tall Office Building Artistically Considered* riprende il principio di Greenough:

Che si tratti dell'aquila in volo, del melo aperto, del cavallo da tiro, del cigno allegro, della quercia ramificata, del ruscello tortuoso alla sua base, delle nuvole alla deriva, e soprattutto della monaca che corre, *la forma segue sempre la funzione*, e questa è la legge. Dove la funzione non cambia, la forma non cambia [...]. È la legge che pervade tutte le cose organiche e inorganiche, tutte le cose fisiche e metafisiche, tutte le cose umane e sovrumane, tutte le vere manifestazioni della testa, del cuore, dell'anima. Che la vita è riconoscibile nella sua espressione, che la forma segue sempre la funzione. *Questa è la legge*.⁴⁰

Tornando a Thoreau, è possibile che la sua critica a Greenough non sia una critica *ad personam* quanto, invece, una riprensione contro un certo modo di intendere l'architettura. In questo caso si tratta, dunque, di una critica contro l'ornamento e la sua presunta funzionalità ed è per questo motivo che Greenough non viene mai citato direttamente. Per Thoreau la

38 Cfr. C.R. Metzger, *Emerson and Greenough: Transcendental Pioneers of an American Aesthetic*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1954.

39 R.W. Emerson, *Natura*, in Id., *Saggi*, vol. II, La Vita Felice, Milano 2018, pp. 251-253.

40 L.H. Sullivan, *The Tall Office Building Artistically Considered*, Lippincott's Magazine, 1896, p. 408. Echi e tracce di questa posizione architettonica torneranno in Adolf Loos che nel 1908 pubblica il saggio *Ornamento e delitto* in cui si scaglia contro l'ornamento, ispirandosi in parte alla teoria di Sullivan. Sul concetto di ornamento nell'architettura di Sullivan si veda E. Di Stefano, *Ornamento e architettura. L'estetica funzionalistica di Louis H. Sullivan*, Aesthetica Preprint, Palermo, 2010.

bellezza di un'abitazione prescinde da qualsiasi elemento esterno e non ha nessun senso per l'abitante "sapere quanto sia inclinata qualche trave sopra o sotto di lui, e di quali colori sia dipinta la sua scatola"⁴¹. La maggior parte degli abbellimenti esteriori non hanno dunque nessun valore: "Una gran quantità di ornamenti architettonici sono letteralmente vuoti, e una brezza settembrina li spazzerebbe via, come piume prese a prestito, senza danno per la sostanza"⁴². La "sostanza" di un'abitazione coincide totalmente con il suo interno e questo si sviluppa secondo un principio ispirato alla bellezza intesa come essenzialità e non come ampollosità e ridondanza di ornamenti e orpelli. Ed è proprio quest'idea di bellezza che ci aiuta a capire la critica di Thoreau a Greenough e soprattutto contribuisce a illuminare la concezione architettonica del filosofo americano. Per lui la bellezza di un'abitazione coincide con la semplicità: "Prima di adornare la nostra casa con oggetti di bellezza bisogna spogliare le pareti, e bisogna spogliare la nostra vita, e porre a fundamenta un buon governo della casa e una bella vita: ora, il gusto del bello si coltiva meglio all'aperto, dove non esiste casa o governante"⁴³. Questo non vuol dire "che ogni ornamento architettonico vada trascurato, anche nei periodi più duri", ma semplicemente che "le nostre case" devono essere "prima tappezzate di bellezza, là dove vengano in contatto con la nostra vita"⁴⁴. Il tema della casa in Thoreau ha a che fare quindi con considerazioni sia di natura architettonica sia di natura economica e spirituale. Uno può avere anche una casa magnifica, dotata di ampi spazi e confort di ogni tipo e, nonostante tutta la sua ricchezza e opulenza, continua ad essere infelice e povero. Per quanto le case moderne siano dotate di mobili, esse sono dunque sempre abitazioni misere. Anche in questo caso, l'invito di Thoreau è improntato alla semplicità e all'essenziale: "Perché i nostri mobili non dovrebbero essere semplici come quelli di arabi e indiani?"⁴⁵. La semplicità della casa corrisponde alla semplicità e "nudità della vita umana"⁴⁶ e viceversa, come riconosce Bachelard: "la casa rimodella l'uomo"⁴⁷. Tra i due s'instaura una "comunanza dinamica" poiché la "casa vissuta non è una scatola inerte: lo spazio abitato trascende lo spazio geometrico"⁴⁸.

41 H.D. Thoreau, *Walden*, cit., p. 74.

42 *Ibid.*

43 *Ivi*, p. 66.

44 *Ivi*, p. 67.

45 *Ivi*, p. 64.

46 *Ivi*, p. 65.

47 G. Bachelard, *La poetica dello spazio*, cit., p. 74.

48 *Ibid.*

4. *“Un universo fuori dell'universo”*

Il mondo di Thoreau ruota intorno alla sua capanna. Questa è il centro immobile del mondo. Un luogo da cui osservare con distacco la modernità e da cui prendere le distanze. La capanna diventa un “*contro attrito*”⁴⁹ – espressione che Thoreau utilizzerà dopo l'esperienza del suo soggiorno a Walden – in grado di arrestare il logorio del vivere civile. Per capire appieno il senso filosofico dell'abitare in Thoreau e l'importanza della capanna come luogo dell'intimità, occorre fare riferimento, ancora una volta, a Bachelard. Nell'opera del 1957, *La poetica dello spazio*, egli si lancia in una critica contro l'abitare metropolitano nelle grandi città:

Gli edifici non hanno in città che un'altezza *esteriore*: gli ascensori distruggono gli eroismi della scala, non c'è più merito ad abitare vicino al cielo. *Lo stare a casa* è soltanto una semplice orizzontalità. Ai diversi appartamenti di un palazzo dislocati allo stesso piano manca uno dei principi fondamentali per distinguere e classificare i valori di intimità.

Alla mancanza dei valori intimi di verticalità, occorre aggiungere la mancanza di cosmicità della casa delle grandi città. Le case non vi si trovano più nella natura, i rapporti della dimora e dello spazio vi diventano fitizi, tutto è meccanico e la vita vi sfugge da ogni parte.⁵⁰

Il punto saliente della critica di Bachelard ruota intorno al fatto che, secondo lui, “la casa non conosce più i drammi cosmici”⁵¹. Per capire il senso di questa critica occorre riflettere sul fatto che, per il filosofo francese, il contraltare alla casa moderna è rappresentato dalla capanna. Se la prima ha solo una dimensione verticale esteriore, la seconda ha una dimensione verticale interiore. Se la seconda ha a che fare con una solitudine dispersiva in quanto l'individuo si sente solo in mezzo ai propri simili, “la capanna è solitudine concentrata”. E questo è il caso della capanna dell'eremita: “L'eremita è *solo* davanti a Dio e la sua capanna è l'antitipo del monastero. Intorno ad una simile solitudine concentrata, si irradia un universo che medita e prega, un universo fuori dell'universo. La capanna non può ricevere alcuna ricchezza ‘da questo mondo’, essa gode di una felice intensità derivante dalla povertà. La capanna dell'eremita è una gloria di povertà: di rinuncia in rinuncia, essa ci fa accedere all'assoluto del rifugio”⁵². A proposito della povertà, Thoreau afferma:

49 H.D. Thoreau, *La disobbedienza civile. Vita senza principi*, Demetra, Verona 1995, p. 28.

50 G. Bachelard, *La poetica dello spazio*, cit., pp. 54-55.

51 Ivi, p. 55.

52 Ivi, pp. 59-60.

Voi credete che io mi stia impoverendo nel mio allontanarmi dagli uomini, ma nella mia solitudine mi sono ricavato un filo di seta, una *crisalide* e, come una ninfa, ben presto ne uscirò fuori tramutato in una creatura più perfetta, degna di una società migliore. Grazie alla semplicità, che spesso chiamano povertà, la mia vita, che prima era come racchiusa in un bozzolo, è concentrata e diviene organizzata.⁵³

La capanna è, inoltre, il luogo dell'“immensità interiore”⁵⁴. In quanto “universo fuori dell'universo” essa è il luogo per eccellenza dell'intimità, che, a sua volta, non è da intendersi come limitatezza ed esiguità, ma casomai come il suo esatto contrario, ovvero come immensità. Nelle parole di Bachelard: “L'immensità è in noi, è legata a una sorte di espansione di essere che la vita frena e la prudenza arresta, ma che riprende nella solitudine. Non appena ci immobilizziamo, ci troviamo altrove, sogniamo in un mondo immenso. L'immensità è il moto dell'essere immobile”⁵⁵. Nella capanna lo spazio dell'intimità diventa immenso. Per quanto essa possa essere piccola, di dimensioni ridotte, scarna e disadorna, senza suppellettili e oggetti e arredi preziosi, tuttavia è ben più importante di una reggia o di una dimora nobiliare. Thoreau lo ripete più volte nel *Walden*. Egli rifiuta di avere delle tende alle sue finestre perché non ha nessuno che lo spii. Rifiuta una stuovia offertagli da una signora⁵⁶. Preferisce sedersi su una zucca senza per questo sentirsi povero⁵⁷.

La capanna ha a che fare anche con una dimensione onirica. Ne *La terra e il riposo* Bachelard torna sul tema della dimora e cita Thoreau. Bachelard distingue tra un “abitare oniricamente” e un “abitare con il ricordo”⁵⁸. La prima tipologia di abitare ha a che fare con la dimensione dei sogni, “la nostra casa onirica è una dimora dei sogni”⁵⁹, mentre la seconda implica la scomparsa del mondo reale. Per Bachelard la casa onirica è più importante della casa legata al ricordo:

La casa onirica è un tema più profondo della casa natale, corrisponde a un bisogno che viene da più lontano. Se la casa natale pone in noi simili fondamenta, è perché risponde a delle aspirazioni inconscie più profonde, più intime del semplice bisogno di protezione, del calore originario custodito, della prima

53 H.D. Thoreau, *Diari 1856-1861*, cit., p. 112.

54 G. Bachelard, *La poetica dello spazio*, cit., p. 219.

55 Ivi, p. 218.

56 Cfr. H.D. Thoreau, *Walden*, cit., p. 92.

57 Cfr. ivi, p. 64.

58 G. Bachelard, *La terra e il riposo*, Red, Milano 2007, p. 85.

59 Ivi, p. 83.

luce protetta. La casa del ricordo, la casa *natale* è costruita sulla cripta della casa onirica, cripta in cui si trovano la radice, l'affetto, la profondità, l'immersione dei sogni.⁶⁰

L'immagine della casa onirica torna nel *Walden*.

In una certa stagione della nostra vita, ci abituiamo a prendere in considerazione qualsiasi punto come possibile luogo per una casa. Ho dunque perlustrato la campagna in ogni parte, entro una dozzina di miglia da dove vivo. Nell'immaginazione ho comprato tutte le fattorie, una dopo l'altra, perché erano tutte in vendita e ne conoscevo il prezzo. Ovunque mi sedessi, lì avrei potuto vivere, e il paesaggio si irradiava da me. Cos'è una casa se non una *sedes*, una sede? – meglio se una sede di campagna.⁶¹

Ispirato sempre dall'immaginazione, Thoreau racconta che sogna di abitare in diverse case, di veder scorrere le stagioni, pensare ai raccolti, occuparsi del legname e del pascolo, delle querce e dei pini, e poi, di colpo, abbandonare tutto, “perché un uomo è ricco in proporzione al numero di cose che può permettersi di lasciar perdere”⁶².

La capanna, oltre ad essere il luogo dell'intimità è anche, secondo Bachelard, il luogo del “ricovero”. Essa “è un rifugio, un riparo, un centro”⁶³. In essa “si può vivere da soli, o in due, oppure in famiglia, ma soprattutto da soli. Nei nostri sogni notturni c'è sempre una casa nella quale si vive da soli”. La capanna diventa un “archetipo della casa dove si riuniscono tutte le seduzioni della vita ritirata. Ogni sognatore ha bisogno di ritornare alla propria cella, è chiamato da una vita veramente cellulare”⁶⁴. Nelle parole di Thoreau:

Trovo salutare essere da solo per gran parte del tempo. Essere in compagnia, anche dei migliori, è spesso stancante e fatuo. Amo essere da solo Non ho mai trovato un compagno che mi desse tanta compagnia come la solitudine. Per lo più, siamo più soli quando usciamo fra gli uomini che quando restiamo nella nostra camera. Un uomo che pensa o lavora è sempre solo, lasciamolo stare dove vuole. La solitudine non si misura dalle miglia di spazio che si frappongono fra un uomo e i suoi simili.⁶⁵

60 Ivi, p. 85.

61 H.D. Thoreau, *Walden*, cit., p. 104.

62 Ivi, p. 105.

63 G. Bachelard, *La terra e il riposo*, cit., p. 88.

64 *Ibid.*

65 H.D. Thoreau, *Walden*, cit., p. 152.

La casa è, infine, anche il luogo della riflessione. Quest'ultima è possibile solo se si vive in solitudine. Il commercio e il traffico degli uomini distolgono dal pensare e meditare su se stessi. Per fare i conti con il proprio io, con il proprio carico di affanni, dolori, speranze e attese, non serve andare in giro. Ci si può perdere nei boschi, come racconta Thoreau, precisando che subito dopo, la sensazione di smarrimento svanisce quando egli riesce a tornare alla sua capanna⁶⁶. La capanna in questo caso non si limita a mettere in risalto una dialettica tra esteriorità e interiorità, ma va ben oltre in quanto evidenzia una "dialettica dell'intimità e dell'Universo"⁶⁷ e diventa il luogo di una contrapposizione armonica tra natura e Io. In antitesi con l'estetica romantica del bello e del sublime, teorizzata da Edmund Burke in *Inchiesta sul bello e sul sublime* del 1757 e con la moda dei viaggi del romanticismo tedesco, contrassegnato dalla ricerca dell'irraggiungibile e dall'aspirazione verso l'infinito, in Thoreau v'è invece l'invito a uscire fuori di sé per poi rientrarvi.

Ciascuno deve imparare di nuovo i punti cardinali ogni volta che si sveglia, dal sonno come da qualunque astrazione. Finché non ci perdiamo, in altre parole, finché non abbiamo perso il mondo, non cominciamo a trovare noi stessi, e ci rendiamo conto di dove siamo e dell'infinita estensione delle nostre relazioni.⁶⁸

Se dunque nel romanticismo europeo la verità va ricercata nella Natura, intesa secondo Schelling come preistoria della coscienza, per Thoreau invece la verità va ricercata in se stessi. La capanna è, in questo caso, lo *sfondo* per l'indagine sul proprio io, sul luogo abissale e oscuro in cui trovare la verità: uno specchio che consente all'uomo di ri-conoscersi e di riflettere su se stesso. A proposito di questa dialettica tra esteriorità e interiorità, natura e Io, a distanza di qualche anno da Thoreau, John Muir dirà: "Non è stato un ritirarsi – nessuna solenne abiura del mondo. Ero uscito solo per fare due passi, ma alla fine decisi di restare fuori fino al tramonto, perché uscire, come avevo scoperto, significa davvero entrare"⁶⁹.

66 Cfr. *ivi*, pp. 184-185.

67 G. Bachelard, *La terra e il riposo*, cit., p. 97.

68 H.D. Thoreau, *Walden*, cit., p. 185.

69 J. Muir, *Le montagne mi chiamano. Meditazioni sulla natura selvaggia*, Piano B Edizioni, Prato 2022, p. 246. Ispirato da Thoreau e Emerson, John Muir fonda nel 1892 a San Francisco il *Sierra Club*, la più antica organizzazione ambientalista degli Stati Uniti. Su Thoreau e Muir si veda R. F. Fleck, *Henry Thoreau and John Muir among the Indians*, Archon Book, Hamden 1985.

5. Rilievi conclusivi

La capanna di Thoreau esemplifica in pieno, come abbiamo cercato di dimostrare, quella che Bachelard chiama “la condensazione di intimità del rifugio”⁷⁰: essa è solitudine concentrata in quanto luogo di raccoglimento interiore. Occorre però precisare che dopo l’esperienza di Walden, Thoreau avverte l’esigenza di tornare nel mondo civile. A proposito del suo soggiorno solitario, nell’ultimo capitolo del *Walden* scrive: “Ho lasciato i boschi per una ragione altrettanto buona di quella per cui ci sono andato. Forse mi sembrò di avere molte altre vite da vivere, e non potevo riservare altro tempo per quella”⁷¹. Walden è stato, come lui stesso riconosce, un “esperimento” che gli ha permesso di avanzare “fiducioso nella direzione dei suoi sogni” e “di vivere la vita che ha immaginato”⁷².

Michel Onfray afferma che “Thoreau è stato un filosofo raro, uno di quelli che conducono vite filosofiche. Ha contemporaneamente pensato la propria vita e vissuto il proprio pensiero”⁷³. Questa dialettica tra pensiero e vita si concretizza in una tensione e in un bipolarismo geografico tra due luoghi: la capanna costruita sulle sponde del lago Walden e la cittadina di Concord. Entrambi si mescolano, si confondono e si intersecano, finendo per avere un ruolo fondamentale nel pensiero e nella vita di Thoreau in quanto costituiscono la base di quella che Bachelard ha definito come “la dialettica del nomade e dell’autoctono”⁷⁴: Walden diventa il simbolo dell’autoctonia e dell’appartenenza, Concord quello del nomadismo e dello sradicamento. Come fa notare il filosofo e alpinista norvegese Arne Næss, “è difficile separare dettagli biografici irrilevanti da un’adeguata descrizione biografica. La cosa principale è che il proprio luogo d’elezione determina inesorabilmente, implacabilmente, i dettagli della vita di un uomo”. In questo caso, il luogo potrebbe “arricchirne la vita, ma potrebbe condurre anche a una molteplicità di abitudini e modi

70 G. Bachelard, *La poetica dello spazio*, cit., p. 64.

71 H.D. Thoreau, *Walden*, cit., p. 319. Cfr. H.D. Thoreau, *Diari 1848-1855*, cit., p. 173. Dopo il ritorno di Thoreau a Concord la sua capanna viene acquistata da diversi proprietari e poi, intorno alla metà degli anni Ottanta, la costruzione originaria viene demolita e il legname utilizzato per costruire un granaio. Cfr. M. Sims, *Il sentiero per Walden. Vita improbabile di Henry David Thoreau*, LUISS University Press, Roma 2019, pp. 311-312.

72 H.D. Thoreau, *Walden*, cit., p. 319.

73 M. Onfray, *Thoreau. Vivere una vita filosofica*, cit., p. 36.

74 G. Bachelard, *La terra e il riposo*, cit., p. 87.

di pensare fin troppo peculiari, e fonte di irritazioni per chiunque non sia adattato a quella particolare vita”⁷⁵. Il filosofo norvegese aggiunge che il

classico caso dell'appartenere a un luogo è quello dell'esser nati e cresciuti da qualche parte – da qualsiasi parte in senso geografico. E così, successivamente, il luogo diventa il Luogo. Ma quando il luogo viene fisicamente distrutto, o non è più adatto alla vita a causa di altri fattori, può un luogo differente diventare il Luogo?

La risposta è che può “anche accadere di essere attratti da due luoghi, ed è possibile compiere una scelta consapevole”⁷⁶. Questo è il caso di Thoreau che sceglierà di vivere sulle sponde del lago di Walden. La sua capanna è un mondo in miniatura che riflette la sua scelta di vivere una vita autentica tramite l'immersione nella Natura ed egli “porta a un logico compimento la sua immersione nella Natura in rinascita chiudendosi in casa mentre sboccia la nuova vita della primavera”⁷⁷. In questo caso la sua capanna diventa un mondo all'interno di un mondo, la condensazione e la sintesi dell'universo: “Ho, per così dire, un mio sole, una mia luna e delle mie stelle, e un piccolo mondo tutto per me”⁷⁸. Ed è solo a partire da questo luogo che è possibile l'esplorazione di se stessi. Thoreau, in maniera ironica, afferma che ha “viaggiato molto a Concord” e che ovunque, “nelle botteghe, negli uffici e nei campi” gli è sembrato che i suoi abitanti vivevano in una condizione di “penitenza”⁷⁹. In questo suo rifiuto del viaggio sembra avvicinarsi al suo mentore Emerson che, nel saggio *Fiducia verso se stessi*, contenuto nei *Saggi*, pubblicati nel 1841 e nel 1844, quando Thoreau ancora non andava a vivere a Walden, ironizza sulla passione per i viaggi e sul fascino dei grandi viaggiatori: “Viaggiare è il paradiso degli sciocchi”⁸⁰. Il suo invito è lapidario: “Non andiamocene vagabondi per il mondo, ma restiamocene a casa”⁸¹. L'invito di Emerson sembra risuonare nelle pagine finali del *Walden*. Thoreau sembra essere d'accordo con il suo mentore. Per lui, non vale la pena andarsene in giro intorno al mondo: “Se vuoi imparare a parlare tutte le lingue e a conformarti ai costumi di tutte le nazioni, se vuoi viaggiare più

75 A. Næss, *Siamo l'aria che respiriamo. Saggi di ecologia profonda*, Piano B edizioni, Prato 2021, p. 59.

76 Ivi, p. 66.

77 S. Proietti, *Prefazione*, in H.D. Thoreau, *Walden*, cit., p. 23.

78 H.D. Thoreau, *Walden*, cit., p. 148.

79 Ivi, p. 36.

80 R.W. Emerson, *La fiducia in se stessi*, in Id., *Saggi*, vol. I, pp. 137-139.

81 Ivi, p. 121.

lontano di tutti gli altri viaggiatori, essere naturalizzato in tutti i climi e portare la Sfinge a sbattere la testa contro una pietra, obbedisci al precetto del vecchio filosofo: Esplora te stesso”⁸².

La capanna, in quanto luogo dell'“immensità interiore”, è il punto di partenza per l'esplorazione di se stessi.

82 H.D. Thoreau, *Walden*, cit., p. 318.

LA BARBARIE DEL NEMICO

Una critica filosofico-letteraria dell'ostilità politica

Ernesto C. Sferrazza Papa

Abstract

In this article I analyse the figure of the barbarian through three authors. The first is Franz Kafka, the second Carl Schmitt, the third John Maxwell Coetzee. The thesis of the essay is that the political-theoretical framework formulated by Schmitt, who saw the friend-enemy pair as the criterion for the identification of the political, can be problematised through two texts: Kafka's *Beim Bau der chinesischen Mauer* and Coetzee's *Waiting for the Barbarians*. In conclusion of the essay, I highlight some aspects that may be useful in understanding the hostilising dynamics of our time.

Keywords: Hostility, Enemy, Barbarism, Schmitt, Kafka, Coetzee

1. *Introduzione*

L'interpretazione filosofica di un testo letterario è costantemente esposta a un doppio rischio. Da un lato, il filosofo che si avventura nei territori letterari ha la tendenza a camuffarsi da critico senza maneggiare consapevolmente gli strumenti della critica letteraria, e questo porta il più delle volte a risultati altamente insoddisfacenti. Dall'altro lato, ma connesso al primo rischio, il testo letterario rappresenta spesso per il filosofo quello che la *terra nullius* è per il navigante: un territorio vergine, inesplorato, sul quale piantare per primo la propria bandiera, disconoscendo la tradizione esegetica ed ermeneutica che lo precede, proprio come il conquistatore finge di ignorare che l'isola di cui si appropria non è *davvero* deserta. Prudenza vorrebbe, forse, che ci si esima allora dall'esercitarsi filosoficamente su opere non filosofiche, rintanarsi nel proprio cantuccio disciplinare, sottrarsi al fascino dell'altro? In realtà, è ben noto che la filosofia abbia bisogno di un fuori per non costruirsi una torre d'avorio e murarvisi dentro. Canguilhem si è spinto a sostenere che non vi sia nulla di *abbastanza* estraneo alla filosofia, e questo sembra un lasciapassare

notevole. Nondimeno, non si tratta in questa sede di suffragare una suggestione *ex auctoritate*, né tantomeno d'incamminarsi verso una filosofia genitiva, una "filosofia di". Per quanto concerne la letteratura eminente, a me sembra innegabile ch'essa possa svolgere la funzione di "materiale selvaggio", per usare un'espressione di Pier Vittorio Tondelli, dal quale prendere spunto per riflessioni filosofiche il più possibile avvertite e sorvegliate. E questo vale anche e soprattutto per questioni teorico-politiche di cui la letteratura eminente da sempre si nutre. La letteratura, com'è stato scritto, possiede la "capacità di allargare la nostra comprensione di fenomeni quali il potere, la violenza, la discriminazione, e più in generale il rapporto con l'alterità fuori e dentro di noi"¹. E questo vale in particolare per opere letterarie teoreticamente dense che lavorano in maniera più o meno mediata concetti fortemente significativi per la tradizione filosofica. Non vi è dubbio che Kafka rientri in questa galassia, ed è per questo che su di lui come su nessun altro si è affaticata la critica filosofica sin dalla prima metà del Novecento, a partire dalla grande stagione francofortese passando per l'esistenzialismo francese e giungendo all'antropologia filosofica contemporanea.

Nondimeno, rimangono anche in questo caso, *soprattutto* in questo caso, le problematicità accennate come *caveat* iniziale. Per provare ad arginarne i rischi, con la consapevolezza ch'essi non siano mai del tutto eliminabili, si percorreranno due tattiche. La prima è limitare l'analisi a un racconto: *Beim Bau der chinesischen Mauer*. Isolare dunque una porzione del corpus kafkiano per analizzarla al microscopio. La seconda tattica è leggere i temi politici presenti in questo racconto ponendo Kafka in dialogo serrato con due autori e predisponendo così le linee teoriche per l'interpretazione schiettamente politica che voglio proporre. L'ipotesi è che Kafka in questo racconto metta a tema una questione classica della filosofia politica: la costruzione del nemico e la relativa produzione di una comunità a esso antitetica. Il primo autore convocato, dunque, non può che essere Carl Schmitt, il cui quadro teorico sul politico come dominio della dialettica conflittuale amico-nemico è utile per comprendere e interpretare i densi testi kafkiani. Il secondo è John Maxwell Coetzee, tra i massimi scrittori viventi, Premio Nobel per la letteratura nel 2003, la cui opera entra in un fitto dialogo con quella di Kafka² e in armonica risonanza con la prospettiva politica che qui

1 S. Brugnolo, *La tentazione dell'altro. Avventure dell'identità occidentale da Conrad a Coetzee*, Carocci, Roma 2017, p. 26.

2 Si vedano almeno P. Merivale, *Audible Palimpsests: Coetzee's Kafka*, in G. Huggan & S. Watson (a cura di), *Critical Perspectives on J.M. Coetzee*, Macmillan,

m'interessa sprigionare dai testi kafkiani. In conclusione, lo scopo di questo percorso non è unicamente far emergere con maggiore chiarezza le categorie politiche che Kafka criticamente pone al centro di *Beim Bau der chinesischen Mauer*, ma anche distillare da questo dialogo alcune indicazioni che interessano direttamente il mondo in cui viviamo, la cui progressiva ostilizzazione è sotto gli occhi di chiunque non si rifiuti di vederla.

2. Le ragioni di una muraglia

Il tema fondamentale di *Beim Bau der chinesischen Mauer* è, come aveva già rilevato Kracauer, lo sforzo del soggetto smarrito di costruire spazi di protezione che lo rassicurino. “Spesso in questi scritti – scrive Kracauer – ritorna l’immagine della costruzione con cui Kafka vuole innanzitutto raffigurare la ricerca dell’uomo sviato e smarrito”³. La tana così come la muraglia, su cui mi concentrerò, sono spazi artificiali nei quali si deposita l’ansia del soggetto proiettata materialmente. Kafka è maestro nel dipingere l’“ontologica *insecuritas*”⁴ del soggetto, la sua estrema vulnerabilità, il suo essere “disperso, irricognoscibile, deragliato”⁵. Ma questa *insecuritas* è ontologica nel senso letterale del termine: essa definisce l’essere del soggetto, da cui è impossibile trarsi fuori nonostante tutti gli sforzi, che anzi tendono inesorabilmente a capovolgersi sul soggetto, aumentandone a dismisura l’ansia: “Certamente tenebrosa è la costruzione che viene edificata una generazione dopo l’altra. Tenebrosa proprio perché deve garantire una sicurezza che all’uomo non è dato raggiungere. Quanto più sistematicamente è stata costruita, tanto meno egli vi può respirare; quanto più perfettamente si tenta di realizzarla, tanto più si trasforma inevitabilmente in una prigione”⁶. Non esiste sicurezza, non si dà mai autentica pace, solo

London, 1996, pp. 152-167; G. Paolucci, *Oltre la 'vergogna'. Coetzee (ri)legge Kafka*, in “Prospero. Rivista di Letterature straniere, Comparatistica e Studi Culturali”, XV, 2009, pp. 175-198; S. Doring, *Kafka and Coetzee*, in R. Begam & M. Valdez Moses (a cura di), *Modernism, Postcolonialism, and Globalism: Anglophone Literature, 1950 to the Present*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 81-98.

3 S. Kracauer, “Franz Kafka” (1931), in Id., *La massa come ornamento*, tr. it. di M.G. Amirante Pappalardo e F. Maione, Prismi, Napoli 1982, p. 175.

4 M. Cacciari, *Hamletica*, Adelphi, Milano 2009, p. 116.

5 *Ibid.* legg. mod.

6 S. Kracauer, “Franz Kafka”, cit., p. 176.

la sua disperata ricerca, destinata a naufragare nel mare dell'assurdo. Kafka compila gli scacchi cui vanno incontro i tentativi da parte dei protagonisti dei suoi racconti, la loro frustrazione. Ma non si tratta unicamente di registrare una vulnerabilità ontologica dalla quale è impossibile scappare, bensì di giudicare *politicamente* gli effetti di questi tentativi. Kafka, ed è questa la sua grandezza, individua con precisione i rivolgimenti dialettici cui vanno incontro questi *Auswege*, che finiscono con il capovolgere le aspettative dei loro protagonisti, le cui paure tendono a confinarli in vere e proprie trappole mortali.

Tra gli *exempla* di questa dialettica mortifera spicca il racconto *Beim Bau der chinesischen Mauer*, che dà il nome alla raccolta recensita da Kracauer. Il protagonista del racconto, che è anche il narratore, descrive – in uno spazio-tempo indefinito astratto dalla storia, liberato dalle contingenze per assurgere al ruolo di allegoria o di parabola (gli interpreti non smetteranno mai di dividersi su questo aspetto non secondario) – la strategia utilizzata dagli abitanti della Cina imperiale per difendersi dai barbari proveniente dal Nord. Il racconto non descrive *una* storia (d'altronde sono pochissime le “storie” in Kafka), bensì rimanda al meccanismo di produzione di una comunità unita. Esso è allora politico nel senso che descrive *una* logica di formazione della comunità politica.

Il narratore non ricostruisce la genealogia del popolo di cui fa parte, espone un dato puramente fattuale: il popolo cinese è assediato dai barbari, dai nemici del Nord, e per arginare le loro scorribande viene eretta una grandiosa muraglia. Ma il narratore ci mette in guardia: questi popoli non si sono mai visti, a rigore essi esistono unicamente nei discorsi che vengono tramandati per giustificarne l'esistenza. E tali discorsi non sono altro che “una collazione di fonti inaffidabili: le descrizioni nei libri dei vecchi, i terribili ritratti degli artisti, usati per spaventare i bambini”⁷. D'altronde, a parte queste leggende grottesche, “di quei popoli settentrionali [...] non sappiamo altro”⁸. Il narratore è insomma consapevole della caratura fantasmatica dei *Nordvölker*, della loro esistenza puramente *discorsiva*. Ma l'effetto di un discorso è reale. L'immagine del nemico tramandata nei secoli giustifica in apparenza la costruzione della muraglia, poiché essa si configura come il sintomo della minaccia contro cui viene costruita e mantenuta. Nondimeno, il narratore insiste sull'irragionevolezza della funzione difensiva della muraglia: “non li abbiamo mai visti e

7 S. Micali, *Aspettando i barbari. Conrad, Kafka, Coetzee*, in “Between”, VII, n. 14, 2017, p. 10.

8 F. Kafka, *Durante la costruzione della muraglia cinese* (1917), in Id., *Tutti i racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano, 2017, p. 347.

se non ci allontaniamo dal nostro villaggio non li vedremo mai, neanche se in gropa ai loro cavalli selvaggi si lanciassero direttamente verso di noi – troppo grande è il paese e non li lascerebbe avvicinarsi, disorientati si smarrirebbero nell'aria”⁹.

Ciò che a mio parere è particolarmente significativo del racconto di Kafka è che mostra le contraddizioni interne della sua giustificazione. In questo senso, è un racconto “critico”, è un brano di filosofia. Una muraglia difensiva che non serve a difendere appare come uno strumento altamente irragionevole, ma allora perché costruirla? Non vi è mai sragione in Kafka, ma una logica che ha proprio nella sua fredda intransigenza, nel suo spietato concatenarsi, la cifra dell'assurdo che Camus vi aveva riconosciuto. Il narratore sa benissimo, e lo ha sottolineato Pietro Citati, che “nessuno, in realtà, ha mai pensato di costruire la Grande Muraglia contro i barbari”¹⁰. La giustificazione difensiva è posticcia, superficiale, volta a occultare alla comunità il suo segreto di Pulcinella, ossia che essa può rimanere unita solo *in quel modo*, e che la misura della sua unità è data dalla potenza della sua inimicizia: “Ogni contadino era un fratello per il quale si costruiva il muro di protezione e per tutta la vita gli era grato con tutto ciò che era e possedeva. Unione, unione! Spalla a spalla, una danza di popolo, il sangue non più imprigionato nel meschino circolo delle membra, ma scorrente con dolcezza e con perpetuo ricorso attraverso la Cina infinita”¹¹. La muraglia non è tanto difensiva quanto produttrice di una comunità unita *nella* sua costruzione: “La Grande Muraglia è una idea filosofica, una forma ideale, un'architettura della mente, che la gerarchia celeste ha immaginato per tenere insieme l'immenso e multiforme popolo cinese”¹².

Nondimeno, ed è questo il limite della lettura di Citati, i due movimenti non vanno separati, e anzi si articolano a vicenda. Che la comunità si raggrumi, si unifichi, intorno ai suoi mezzi difensivi significa che l'immaginazione di un nemico fantasmatico ne rappresenta una condizione di possibilità. Radicalizzando ancor di più, avanzo l'ipotesi che Kafka metta in forma letteraria quello che sarà un *topos* della filosofia politica novecentesca, vale a dire la figura del nemico come trascendentale dell'unità politica. Vediamo ora in che modo articolare e giustificare questa ipotesi.

9 *Ibid.*

10 P. Citati, *Kafka*, Adelphi Milano, p. 192.

11 F. Kafka, *Durante la costruzione della muraglia cinese*, cit., p. 344.

12 P. Citati, *Kafka*, cit., p. 192.

3. Un appunto di Schmitt su Kafka

Non è mia intenzione tracciare un paragone esplicito tra Kafka e il pensatore per eccellenza dell'ostilità, Carl Schmitt. Che tra i due vi sia un dialogo possibile, che i temi dell'opera kafkiana percolino nella dottrina di Schmitt, è ipotesi presa in carico da numerosi interpreti di primo rilievo, ad esempio da Massimo Cacciari¹³ e da Giorgio Agamben¹⁴. Nondimeno, la posta in gioco di queste interpretazioni è sempre la possibilità di leggere Kafka come la trasposizione letteraria delle riflessioni giuridiche sull'*Ausnahmezustand*, la sua legge tanto imperscrutabile quanto violentemente presente nella vita degli uomini come la massima manifestazione di quel *vacuum* giuridico che è l'eccezione. E su un simile solco teorico, per quanto con un'ampiezza storico-concettuale maggiore, va posto anche il recente tentativo di Reinhard Mehring di tenere insieme Kafka e Schmitt a partire dalla demonizzazione del diritto che entrambi porterebbero agli estremi¹⁵.

L'ipotesi di un Kafka ispiratore della riflessione intorno allo stato d'eccezione è senza dubbio solida per quanto ormai ampiamente battuta, al punto tale che forse non è più possibile cavarci molto, direi alcunché di originale. Vorrei dunque seguire una strada differente, e mettere in evidenza un altro possibile punto di contatto tra Kafka e Schmitt. Il ragionamento che mi accingo a svolgere sospinge verso una riflessione non sulla purezza mortale della Legge quanto sulla politica, e in particolare sulla filosofia politica dell'ostilità.

Bisogna innanzitutto sottolineare che Schmitt cita Kafka *en passant* in quella miniera che è il *Glossarium*, il diario che lo tenne ossessivamente impegnato – e che testimonia, al netto di qualsiasi lettura caritatevole, il suo mai sopito antisemitismo¹⁶ – tra l'agosto 1947 e l'agosto 1951, ma che verrà pubblicato solamente quarant'anni dopo. Per quanto il nome di Kaf-

13 Cfr. M. Cacciari, *Icone della Legge*, Adelphi, Milano 1985, pp. 55-56.

14 Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

15 Cfr. R. Mehring, *Kafkanien. Carl Schmitt, Franz Kafka und der moderne Verfassungsgesetzlehre. Dekonstruktion und Dämonisierung des Rechts*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2022. Non posso discutere in questa sede l'accattivante proposta avanzata da Tommaso Gazzolo di leggere non Schmitt, sì Kelsen come autore intimamente legato a Kafka, poiché in entrambi non si dà innocenza del soggetto se non al di fuori della sfera del diritto (T. Gazzolo, *Hans Kelsen. Norma. Fondamento. Colpa. Nichilismo. Democrazia*, DeriveApprodi, Roma 2021, pp. 47-59).

16 Si veda J.-C. Monod, *Pensare il nemico, affrontare l'eccezione. Riflessioni critiche sull'attualità di Carl Schmitt* (2007), tr. it. di E.C. Sferrazza Papa, Castelvecchi, Roma 2023.

ka ricorra, in queste riflessioni schmittiane, senza particolare frequenza, è interessante che Schmitt lo convochi a proposito della questione dell' inimicizia, uno dei nuclei fondamentali del suo pensiero. È stato ripetuto fino alla nausea il brocardo di Schmitt sulla dialettica antitetica amico-nemico come criterio d'identificazione del politico¹⁷. Allo stesso modo, dovrebbero essere ormai acquisite le critiche alla teoria schmittiana del politico, che è destinata a precipitare in irrisolvibili aporie data la sua "strutturale instabilità concettuale"¹⁸. In ogni caso, qui a interessarci è, da un lato, l'*appeal* di Kafka su Schmitt, dall'altro l'immagine politica che viene ritagliata nelle loro opere: nel primo come critica, nel secondo contrabbandata come istantanea massimamente realistica di una autentica *politische Lebensform*.

Per Schmitt, la grandezza di Kafka consiste nell'aver mostrato l'immutabilità e la sragionevolezza di un nemico tout court, di una ostilità indefinita. La ragione politica avanza nel momento in cui conferisce sostanza a questa mera ombra dell'ostilità; se, come ha scritto Cacciari, "il nemico per Kafka non è mai chiaramente definibile, 'misurabile'. Non è il nemico a provocare angoscia, ma semmai proprio l'assenza di un suo volto 'reale'¹⁹; è per via di questa incapacità che il lavoro di Kafka si manifesta, per Schmitt, ancora pre-politico. Il politico è infatti colui capace di dare forma precisa e sostanza concreta al nemico, di non lasciarsi angosciare dalla sua spettralità. Il luogo topico di questo ragionamento è un appunto del 30 ottobre 1947 che merita di essere riportato per intero:

Franz Kafka potrebbe scrivere un romanzo dal titolo *Il nemico*. Allora risulterebbe chiaro che l'indeterminatezza del nemico suscita angoscia (non c'è altro tipo di angoscia e la sua essenza consiste nell'intuire un nemico indefinito); viceversa, è proprio della ragione (e dunque dell'alta politica) determinare il nemico (il che, al tempo stesso, è sempre anche un'autodeterminazione), e con la determinazione viene meno l'angoscia e resta tutt'al più la paura. Ma come possiamo strappare qualcosa all'indeterminatezza e condurlo alla determinatezza, se non abbiamo più alcun concetto comune? Il fatto che i nemici non abbiano più alcun concetto comune e che ogni concet-

17 La letteratura su Schmitt è bulimica. Mi limito a segnalare i saggi in italiano che considero imprescindibili per quanto risalenti: P.P. Portinaro, *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Edizioni di Comunità, Milano 1982; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990; C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna 1996; G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma-Bari 1996.

18 L. Alfieri, *L'ombra della sovranità. Da Hobbes a Canetti e ritorno*, Treccani, Roma 2021, p. 80.

19 M. Cacciari, *Hamletica*, cit., p. 128, n. 7.

to si trasformi in una violazione del campo nemico fa parte della situazione della guerra civile.²⁰

La filosofia del nemico di Schmitt ha almeno due luoghi topici, che qui basterà accennare. Il primo è senz'altro il *Concetto del politico*²¹; il secondo è il suo corollario, la *Teoria del partigiano*, licenziata nel 1963²². In entrambi i lavori, *summa* della filosofia schmittiana dell'ostilità, emerge come la politica non possa risolversi essenzialmente nell'inimicizia (come accadrà in Julien Freund), ma che essa è il luogo del riconoscimento dialettico – ma pur sempre del riconoscimento – di un amico e di un nemico; vale a dire che la politica è quella dimensione che li presuppone entrambi. Solo in questo riconoscimento la politica si fa questione esistenziale, esperienza propria di una filosofia della vita concreta, che ha nella possibilità della morte il suo certificato di validità. Quella di Schmitt è una metafisica dell'inimicizia, ossia è il riconoscimento in essa delle condizioni di possibilità dell'individuazione stessa della soggettività politica. L'assenza del nemico, l'incapacità di individuarlo, di designarlo, è allora la fine della politica, la morte del soggetto politicamente inteso, e sembra che Schmitt intenda con questo concetto la soggettività umana tout court: “Non è forse un segno di scissione l'aver più di un solo vero nemico? Il nemico è la messa in questione di noi come figure. Se la nostra figura è determinata con chiarezza, come si crea questa duplicità del nemico?”²³

Schmitt ripete senza sosta che l'inimicizia portata ai suoi estremi, ossia la morte fisica, deve essere considerata come mera possibilità. La sua modalità è quella del *forse*. Ma ha notato bene Jacques Derrida che proprio questa “modalità del possibile, l'insaziabile *forse* distruggerebbe tutto, implacabilmente, con una sorta di auto-immunità da cui non sarebbe esente nessuna regione dell'essere, della *phýsis* o della storia”²⁴. La critica di Derrida colpisce un nervo scoperto: Schmitt, infatti, afferma esplicitamente che la possibilità in gioco nella *Unterscheidung* di amico e nemico è una *reale Möglichkeit*, ossia una possibilità che non può concedersi il lusso

20 C. Schmitt, *Glossario* (1991), tr. it. di P. Dal Santo, Giuffrè, Milano 2001, p. 52.

21 “La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* e *nemico*” (C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'* (1932), in Id., *Le categorie del 'politico'*. *Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna 2013, p. 108).

22 Per una sintesi cfr. S. Pietropaoli, *Schmitt*, Carocci, Roma 2012.

23 C. Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico* (1963), tr. it. di A. De Martinis, Adelphi, Milano 2012, p. 119.

24 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia* (1995), tr. it. di G. Chiurazzi, Raffaello Cortina, Milano 1995, p. 94.

di essere pura virtualità. È questa *Realität* del nemico che apre la via al suo inveramento politico, che trascina fuori dalle strettoie della pura logica politica e ci immette nel campo dell'autentica politica. Il nemico *deve* essere. Dalle pagine schmittiane sprigiona una sorta di predisposizione etica dell'inimicizia, una forma di normatività surrettizia che eccede il presunto realismo della teoria schmittiana del politico²⁵; la guerra, punto di caduta della vera politica, è “*eventuale* nel momento in cui è *possibile*”, e ciò significa che “la guerra ha luogo, è già iniziata prima di incominciare, dacché è tenuta come *eventuale* (cioè annunciata come un evento non escluso in una sorta di futuro contingente)”²⁶. La filosofia politica schmittiana precipita in una esaltazione della capacità di identificare il nemico e di essere disposti a lottare a morte contro di lui: ben più che il conflitto, essa esalta il combattimento fisico e lo innalza a culmine dell'autentica politica.

4. *L'Impero contro i Barbari*

L'illusione della filosofia schmittiana è che sia possibile costruire razionalmente una figura del nemico che non incarni la barbarie. L'espunzione dal concetto di nemico di tutte le categorie con le quali solitamente lo si inquadra serve a inscrivere in una cornice puramente politico-giuridica. Se il nemico è la categoria fondante del politico, e se il politico non si connota con le categorie dell'estetica e della morale, allora sul nemico non dovrà pendere la classica spada di Damocle che lo raffigura come spietato, selvaggio, bestiale: “Non v'è bisogno che il nemico sia moralmente cattivo, o esteticamente brutto; egli non deve necessariamente presentarsi come concorrente economico e forse può anche apparire vantaggioso concludere affari con lui”²⁷. Sembra paradossale, ma la filosofia dell'ostilità di Schmitt è volta, se pur attraverso sentieri davvero impervi, a *salvare* il nemico, nel duplice senso che il verbo ispira: a produrlo come necessità metafisico-politica ma, allo stesso tempo, a preservarlo dalla ferocia dell'annichilimento. Come se questa necessità già si esprimesse nella lingua, è noto l'argomento schmittiano per cui il nemico in senso proprio è sempre pubblico e mai privato: è *hostis* e non *inimicus*, è *polémios* e non *echthros*. È solo questa distinzione, che a dire il vero sembra assai fragile, a permettere l'iscrizione

25 Sul normativismo implicito nella filosofia politica schmittiana cfr. E.C. Sferrazza Papa, *Il dispotismo della libertà. Schmitt e Kelsen interpreti di Rousseau*, Giappichelli, Torino 2022, pp. 71-86.

26 J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, cit., p. 107.

27 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 109.

ne del nemico nell'ambito del politico-giuridico; la massima evangelica (Matteo 5, 4; Luca 6, 27) di amare i propri nemici gioca la sua bontà su questa precisazione terminologica: *diligite inimicos vestros; agapâte tous echthroūs hy môn*.

La filosofia dell'ostilità di Schmitt appare allora assai più farragginosa di come non la si sia solitamente dipinta, soprattutto nella ricezione italiana, che ha subito una vera e propria infatuazione per *questo* Schmitt. Inoltre, non tutte le implicazioni della dottrina sono state tirate fino in fondo. La letteratura interviene anche in questo caso, a mio parere, a rappresentare la realtà dell'ostilità meglio della filosofia. Si è visto come in Kafka la produzione di una comunità, di un popolo, che esiste politicamente in quanto decide del proprio nemico, debba basare la propria giustificazione sulla rappresentazione di un nemico che è barbaro e selvaggio, che fa paura, terrorizza, spaventa. Schmitt inventa un circuito logico che apparentemente disinnesca questo legame. Ora, una dinamica apparentemente simile la ritroviamo in uno degli esecutori testamentari dell'opera kafkiana, nonostante con il Praghese abbia intrattenuto un rapporto complesso che non è qui il caso di ricostruire: Coetzee. Che Kafka costituisca una delle fonti della narrativa di Coetzee, è stato lo scrittore sudafricano a sottolinearlo a più riprese. Le sue opere sono peraltro ricche di citazioni e criptocitazioni che testimoniano l'influenza di Kafka sulla sua scrittura. Di fronte all'estrema umiliazione "bisogna saper ricominciare dal fondo. Senza niente. Senza una carta da giocare, senza un'arma, senza una proprietà, senza un diritto, senza dignità. – Come un cane. – Sì, come un cane"²⁸; in questo serrato dialogo tra Lucy e David, figlia e padre protagonisti di *Disgrace*, risuonano in maniera pressoché didascalica le parole conclusive del Processo: "«Come un cane!» disse, era come se la vergogna dovesse sopravvivergli"²⁹. Ma altri riferimenti più o meno nascosti possono essere riscontrati nei suoi racconti, senz'altro non riscritture dei racconti di Kafka, ma alla sua opera ispirati³⁰.

28 J.M. Coetzee, *Vergogna* (1999), tr. it. di G. Bona, Einaudi, Torino 2005, p. 214.

29 F. Kafka, *Il processo* (1925), tr. it. di G. Zampa, Adelphi, Milano 2020, p. 248.

30 Così Giuliana Iannaccaro commenta un episodio di *Waiting for the Barbarians*: "Il colonnello cosparge di polvere la schiena dei prigionieri e con uno stecco vi scrive sopra la parola 'Nemico'; a quel punto i soldati cominciano a frustarli, e il magistrato capisce che l'intento è quello di andare avanti finché le parole non vengano lavate via dal sangue delle stesse vittime. Il richiamo a un racconto di Kafka, 'Nella colonia penale' (1919), è abbastanza esplicito, non soltanto per l'abbinamento di scrittura e tortura, ma anche perché in Kafka l'ufficiale addetto alla somministrazione della pena ricorda con nostalgia 'i bei tempi andati' in cui la gente del luogo (un luogo indefinito in un tempo indefinito) era incoraggiata a

È il caso di *Waiting for the Barbarians*, pubblicato nel 1980. La storia narra di un tranquillo avamposto dell'Impero che verrà scosso dall'arrivo del Colonnello Joll, il quale comincerà un assedio nei confronti delle limitrofe popolazioni barbare. Il Magistrato, scioccato dalla violenza perpetrata, tenterà di opporsi, ma finirà con l'essere considerato un traditore e trattato con la medesima violenza riservata ai barbari. Il romanzo si conclude con l'inaspettata disfatta delle truppe del Colonnello Joll e l'attesa, nella "cittadella" ormai abbandonata, dei barbari, pronti a vendicarsi.

Nonostante sia chiaramente ispirato a un immaginario postcoloniale³¹, il romanzo di Coetzee conserva un significato allegorico e potenzialmente universale, dal momento che disloca la vicenda in un imprecisato spazio-tempo. Allegoria della violenza coloniale e del topos letterario del *going native*, *Waiting for the Barbarians* è ambientato "in un tempo e in un luogo indefiniti, cioè in una città fortificata che sta all'estremo limite dei confini di quello che viene chiamato senza ulteriori precisazioni l'Impero"³². Nonostante la scrittura di Coetzee sia estremamente "situata"³³, depositandosi in essa la sincera consapevolezza di un membro della classe dominante in un paese fortemente razzista, questo romanzo astrae dalla dinamica contingente cercando di analizzare i meccanismi "universali" di dominazione, le logiche comuni a qualsiasi rapporto di potere che coinvolga un'alterità considerata ontologicamente inferiore. Coetzee insegna che ogni immagine della civiltà presuppone una relativa immagine della barbarie: l'Impero è tale solo in quanto separato moralmente da ciò che, in nome del processo di civilizzazione, domina e calpesta. La vicenda narrata assume così un carattere universale, un brano della millenaria storia di violenza esercitata dai civili sui barbari e del legame implicito che si crea tra queste due figure che, apparentemente, tutto separa. In *Waiting for the Barbarians* il senso della politica dei civilizzatori dipende interamente dalla minaccia barbara. Ma il gioco di specchi è svelato sin dalle prime pagine del romanzo e, in una escalation patetica, il protagonista, il Magistrato, giungerà a scoprire la verità che il lettore sapeva sin dal principio: i veri barbari sono i civili. Le brutali azioni del Colonnello Joll costringeranno il Magistrato a mettere in

partecipare alle esecuzioni, e ai bambini veniva riservato il posto d'onore in prima fila" (G. Iannaccaro, *J.M. Coetzee*, Le Lettere, Firenze 2009, p. 83, n. 16).

31 Cfr. V. Biti, (*Anti*)*Barbarous Empire: J.M. Coetzee's Iconoclasm in Waiting for the Barbarians*, in "European Review", 2023, pp. 1-8.

32 S. Brugnolo, *La tentazione dell'Altro*, cit., p. 109.

33 Cfr. D. Attwell, *J.M. Coetzee: South Africa and the Politics of Writing*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1993.

discussione il suo punto di vista sull'Impero, fino a vedere in questo la materializzazione del dominio dispotico.

E tuttavia, questa lettura sarebbe ancora una *lectio faciliior*. Non si tratta unicamente di scoprire la barbarie della civiltà e, di rovescio, la civiltà della barbarie, per quanto questo tema sia presente nel romanzo. A essere ancor più interessante è il movimento di superamento tra i due stadi dell'umano. Il punto, insomma, non è solo che la civiltà si produce separandosi dalla barbarie contemporaneamente prodotta, in un meccanismo paradossale; quella barbarie è destinata a rivoltarsi contro la civiltà che l'ha sin dal principio elevata ad alterità antagonista. Il Magistrato cercherà di “empatizzare” con i barbari-non-barbari, ma il barbaro rimane un'alterità irraggiungibile, fantasmatica, che non si riesce a comprendere, ad afferrare, nemmeno laddove si inizi a “umanizzarlo”, a provare pietà ed empatia nei suoi confronti: “se non è facile dissociarsi dall'Impero, e dal male che ha fatto e continua a fare, è ancor più difficile mettersi dalla parte dei barbari, capire chi sono davvero, cosa vogliono: come tanti *outcasts*, anche il Magistrato sta dunque in una specie di zona intermedia”³⁴. Nel romanzo di Coetzee l'alterità barbara assume anzitutto una veste esotica, affascinante come un feticcio dal quale si sprigiona una carica erotica: la selvaggia ospitata dal Magistrato è anzitutto un oggetto di curiosità per il Magistrato, e se è oggetto anche di piacere è perché per lui il principio di godimento investe la volontà di sapere. Il dolore dell'altro è, per il Magistrato in cerca di redenzione, un vettore di piacere e scoperta. Decifrare i segni della sofferenza attraverso l'accurata e paziente decifrazione della mappa delle cicatrici della selvaggia è un'impresa filologica e sessuale allo stesso tempo. Il paradosso del romanzo di Coetzee è che l'incontro con l'esperienza dell'altro avrà luogo non *attraverso* l'altro, che, come insegna Édouard Glissant, rimane pur sempre “opaco”, ma mediante la condivisione dell'esperienza limite della tortura e del dolore. Il Magistrato non incontrerà mai *davvero* l'alterità, ma vivrà come essa. Come se, per una specie di macabra bilancia della storia, l'impossibilità di riscatto dell'una potesse essere bilanciata solo dal degradamento, dalla disumanizzazione dell'altro. In questo incontro nel dolore, per un istante, il Magistrato riuscirà a parlare la lingua dell'Altro: “Quella che sentite è la lingua dei barbari”³⁵. Ma è il linguaggio di colui che penzola con le spalle slogate, che balbetta perché soffre “come un cane”. Ecco che l'incontro, il divenire-barbaro del Magi-

34 Ivi, p. 111.

35 J.M. Coetzee, *Aspettando i barbari* (1980), tr. it. di M. Baiocchi, Einaudi, Torino 2016, p. 152.

strato, si realizza solo nella tortura. Ciò che non è stato possibile mediante le carezze sui lividi, l'incontro sessuale e il viaggio per riconsegnare la selvaggia alla sua terra e al suo popolo, si realizza nella violenza che il Magistrato subisce dai suoi ex sottoposti, che giungeranno a inscenarne la morte per impiccagione. Ma se questo paradossale incontro può infine accadere è perché le urla lanciate dal Magistrato mentre corpo e anima vengono mortificati sono i suoni di quella che “è forse la lingua più universale di tutti, è la lingua del corpo offeso, della carne straziata, della dignità calpestata”³⁶.

L'incontro con l'Altro avviene non nel silenzio, simbolo della concentrazione, della pazienza, insomma della capacità riflessiva dell'individuo, ma nel grido bestiale, ferino, sguaiato, simbolo della violenza animale inferta e subita: ciò che il romanzo di Coetzee insegna è che, laddove la separazione tra i due poli dell'identità e dell'alterità venga pensata ed esperita come un antagonismo concreto, reale, “storico”, l'incontro tra alterità può realizzarsi unicamente nel loro scadimento, nella degradazione sempre possibile cui l'umano va incontro quando è soggetto alla violenza degli ontologicamente pari. Solo in questa esperienza limite, quando quello stesso linguaggio capace di negare l'umanità dell'umano³⁷ è ormai ridotto alla sola facoltà di gridare, la barriera tra l'Io e l'Altro è infranta e la comunità separata *ab origine* si ritrova finalmente riunita, seppure nel dolore. La tentata abiura del Magistrato è allora l'avventura di una regressione fallita, di un incontro che non può avvenire se non come anticipazione della morte.

Se il Magistrato non riesce a sciogliere l'enigma che lega civiltà e barbarie è perché non può appartenere ai due mondi *allo stesso tempo*. Sia in Kafka sia in Coetzee, se pur per vie differenti, non si dà mai autentico incontro. Nondimeno, in Coetzee si verifica uno slittamento ulteriore rispetto a Kafka. *Waiting for the Barbarians* non è semplicemente una riscrittura del racconto di Kafka, bensì il suo svolgimento, la sua continuazione. Coetzee ci dice cosa succede *dopo*, cosa accade quando la paura del barbaro non si limita alla costruzione della muraglia, ma spinge il popolo finalmente unito a muoversi per dargli la caccia, a colpirlo prima che a colpire sia lui. Anche Coetzee, descrivendo il rapporto tra l'Impero e i barbari che lo insediano, esplica il meccanismo di formazione della comunità mediante la produzione di un'alterità minacciosa. In questo senso, certamente recupera senza innovazioni significative il topos letterario di Kafka e quello filosofico-politico di Schmitt: “Contro l'Altro, diverso e dunque minaccioso, il

36 S. Brugnolo, *La tentazione dell'Altro*, cit., p. 115.

37 Cfr. P. Virno, *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

potere totalitario può convogliare le energie, le aspettative e le paure della propria gente; soltanto in opposizione a un Altro percepito come pericoloso e violento uno stato violento e pericoloso può affermare sé stesso³⁸. Ma Coetzee mostra anche l'eterogenesi dei fini di questa strategia, ossia il capovolgimento dei rapporti di potere che si mantengono nella loro brutalità. È questo un aspetto peculiare dell'opera di Coetzee, che non è possibile indagare in questa sede e che rimonta alla ferocia che il dominato può rivoltare contro il dominante, e che si manifesta, come nel caso di Magda e di Lucy, protagoniste rispettivamente di *In The Heart of the Country* e di *Disgrace*, nello stupro vendicatore, nella *revenge* contro i vincitori della Storia. Ma questo è, per l'appunto, un altro tema che non può essere approfondito ora. Ciò che vale la pena sottolineare è non solo il fallimento della strategia imperiale, ma il suo collasso, ben esemplificato nella disfatta del Colonnello Joll per parte dei barbari. A differenza dei *Nordvölker* di Kafka e dei Tartari di Buzzati, veri e propri cartoni preparatori di *Waiting for the Barbarians*, i barbari, prodotti in quanto tali come nemico, alla fine del romanzo di Coetzee paiono in procinto di arrivare. Furiosi, consapevoli di dover vendicare secoli di soprusi imperiali; il lettore può unicamente immaginare il prosieguo della vicenda. Il dato politico che promana dal racconto di Coetzee è dunque il fallimento dell'Impero, delle sue strategie di sopraffazione, dei suoi tentativi superomistici di "esistere non nel tempo lento, ricorrente, circolare delle stagioni, ma in quello acuminato del trionfo e della sconfitta, del principio e della fine, della catastrofe"³⁹. Il barbaro, alla fine, diventa *davvero* tale, e insorge contro chi lo ha prima prodotto per poi dargli meglio la caccia. La lezione politica è la seguente: "chi bracca gli uomini come bestie feroci deve aspettarsi i loro morsi"⁴⁰.

5. Conclusioni

Edgar Morin, *ex multis*, ha rilevato con adamantina chiarezza che "le tendenze barbare si trovano vicine alle tendenze civilizzatrici"⁴¹. La civiltà della Civiltà è sempre un'autorappresentazione che forclude la quantità di violenza ch'essa dissemina per potersi affermare. Si danno nella storia ci-

38 G. Iannaccaro, *J. M. Coetzee*, cit., p. 67, n. 1.

39 J.M. Coetzee, *Aspettando i Barbari*, cit., p. 167.

40 G. Chamayou, *Le cacce all'uomo. Storia e filosofia del potere cinegetico* (2010), tr. it. di M. Bascetta, Manifestolibri, Roma 2010, p. 74.

41 E. Morin, *Cultura e barbarie europee* (2005), tr. it. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 27.

vilizzazione barbariche, come lo sterminio degli Indios in seguito alla conquista, di cui Schmitt in *Der Nomos der Erde* ha parzialmente ricostruito la storia e la logica sottesa. Ma si scoprono anche barbarie civili, come insegna *Waiting for the Barbarians* di Coetzee, come apprende sulla sua carne offesa il Magistrato: “Sono venuti nella mia cella per dimostrarmi il significato di umanità e nel giro di un’ora me l’hanno dimostrato, eccome”⁴².

Il meccanismo logico-politico che sottende la coppia barbarie-civiltà è quello della esclusione inclusiva o della inclusione esclusiva. Nel venire esclusa dalla civiltà, la barbarie vi rimane pur sempre inclusa proprio in virtù della sua originaria esclusione. Già Benjamin, in un passaggio molto denso delle *Tesi sul concetto di storia*, aveva sottolineato la consistenza di civiltà e barbarie, nel senso che il patrimonio culturale ereditato dalle generazioni precedenti “non è mai un documento della cultura senza essere insieme un documento della barbarie”⁴³. Le due figure, civiltà e barbarie, solo apparentemente sono separate e separabili, ma in realtà non possono che viaggiare di pari passo essendo prodotte mediante reciproca forclusione: la barbarie è il risultato di un’esclusione che fonda la civiltà come ciò che gli si separa, e perciò non può che rimanere in essa inclusa. La coppia oppositiva civiltà vs. barbarie, essendo relazionale, prevede per sua essenza che l’un termine ponga l’altro per poi contemporaneamente separarsi. La distinzione barbarie/civiltà, che rimanda ai Greci e all’idea di popoli stranieri balbuzienti, *barbaroi*, dal sanscrito *barbarah*, che balbettano la lingua e dunque non posseggono il *logos*, è senza dubbio un epistilio della storia occidentale⁴⁴. Ma sarebbe un errore ignorare che questa dicotomia, che di recente è stata con argomenti convincenti messa definitivamente in discussione soprattutto nell’alveo dei *critical* e *decolonial studies*, sia stata sempre e da sempre accettata senza individuarne le intrinseche problematicità. Negli stessi autori che l’hanno fondata, essa è assai meno netta di quanto si pretenda⁴⁵. Se è vero, ad esempio, che Platone nella *Repubblica* dedica numerosi passi (*Resp.* V, 469 B-C) alla naturalità della guerra (*polemos*)

42 J.M. Coetzee, *Aspettando i barbari*, cit., p. 145.

43 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, in Id., *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 2014, p. 31.

44 Cfr. R.P. Droit, *Généalogie des barbares*, Odile Jakob, Paris 2007; M. Davis, *In Praise of Barbarism: Essays against Empire*, Haymarket, Chicago 2007; T. Todorov, *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà* (2008), tr. it. di E. Lana, Garzanti, Milano 2009.

45 Si veda soprattutto E. Berti, *I ‘barbari’ di Platone e di Aristotele*, in “Filosofia politica”, XVII, 3, 2003, pp. 364-381.

tra Greci e barbari (Persiani), nel *Politico* questa distinzione viene criticata come innaturale (*Pol.* 262 d). E nella stessa greccità autori come Antifonte o Ippia di Elide avevano messo in discussione la negazione dell'unità del genere umano, criticando la separazione dei barbari dal consesso umano. La storia della filosofia non è mai stata unanime, e una sua rilettura contropelo mostrerebbe con facilità che il canone filosofico occidentale non è monolitico come di primo acchito si potrebbe immaginare. Sin da quando è stata pensata, la coppia civiltà-barbarie non è mai stata pacificamente accettata.

In ogni caso, c'è un dato politico in questo *mythos*, che, come una zecca, continua a sprigionare il suo veleno e ci consente di ritrovare in quei discorsi dinamiche e logiche che dominano il nostro tempo. La figura del barbaro come nemico, che domina dalla notte dei tempi le retoriche xenofobe oggi trasformate in pseudo-securitarismi⁴⁶, implica che non sia possibile *materialiter* quella distinzione che sottendeva la filosofia dell'ostilità di Schmitt. Il nemico e il barbaro sono la medesima figura diversamente declinata. Come scrive Francesco Mancuso, "la figura del 'nemico oggettivo' si trova al termine di una scala di progressiva ostilizzazione che comprende anche quella del 'barbaro', la quale, per prima, attiva la logica identitaria di 'differenziazione' dall'altro, dove quest'ultimo è la figura ipostatizzata del 'non-umano', dell'assoluto 'altro da sé' che, in quanto non umano, può tranquillamente essere annichilito"⁴⁷. Una politica pensata sotto il segno dell'ostilità tende a essere una politica barbara, ossia una politica che concepisce l'Altro, lo Straniero, come barbaro. Questo quadro teorico, declinato in un'epoca segnata da fenomeni migratori nei quali si realizza l'incontro tra visioni del mondo differenti e non sempre armoniche, non può che riprodurre sui migranti di oggi le stesse paure che Kafka e Coetzee hanno criticamente squadrato nei loro racconti. Non si tratta, beninteso, di estetizzare l'alterità, assegnandogli come compito una promessa di felicità che, laddove insoddisfatta, rimbalza con ancora maggior forza, con l'esito di riconfermare una volta di più stereotipi razziali e xenofobi. Ma che le comunità si costituiscano mediante la produzione di figure ostili, e che nella designazione concreta di tale ostilità sia in gioco l'esistenza stessa della comunità, è solo una delle logiche politiche possibili. L'errore teorico consiste nell'elevare il possibile al rango di necessario; quello politico, nel

46 Cfr. M. Fœssel (2010), *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*, Éditions du Seuil, Paris 2016.

47 F. Mancuso, "We walked alone": alcune note su politica, sovranità e questione dei rifugiati, in "Teoria e Storia del Diritto Privato". Numero speciale *Ombre del diritto* (a cura di F. Mancuso e V. Giordano), 2022, p. 7.

non considerare le implicazioni reali di questa logica ostilizzante. Forse *una certa* letteratura può essere un deposito di lezioni politiche ancor più di *una certa* filosofia, che nella catastrofe della barbarizzazione dell'Altro ha spesso svolto il ruolo di consigliera di corte.

MISCELLANEA / MISCELLANEOUS

QUESTIONE DI GENERE E DIFFERENZA EROTICA

Rosaria Caldarone

Abstract

In her essay, the author argues that gender conflict cannot be eliminated through the eradication of identity, as the American philosopher J. Butler seems to do, but through a strengthening of the idea of relationship. To this end, the author re-proposes the “exchange of figure” of Plato’s Alcibiades I as a strong model of relationship.

Keywords: Conflict, Gender, Sexual Difference, Eros, Butler, Plato

In un’intervista apparsa su *Le Nouvel Observateur* il 15 dicembre 2013, Judith Butler riconosce un’intenzione precisa nel suo lavoro: “il mio pensiero è rivolto a quelle persone il cui genere o la cui sessualità sono al centro di conflitti di vario tipo e mi piacerebbe contribuire a rendere il mondo un luogo in cui vivere un po’ più facilmente”.

La riflessione che Butler propone nel suo, oramai celeberrimo, saggio *Questione di genere*, è gravida di questa mira e insiste esplicitamente sulla “necessità di estendere [...] legittimità a corpi che sono stati considerati falsi, irreali ed inintelligibili”¹.

Se il nuovo assetto chiarificatore che la filosofa americana offre al rapporto fra “genere” e “sesso” non può certamente essere considerato estraneo a questa intenzione, restano tuttavia alcuni aspetti problematici in relazione al rapporto fra la visione del conflitto e la possibilità della sua risoluzione.

Come dicevo, Butler fa chiarezza sul concetto di “genere” che, precisa, non va inteso come la mera interpretazione culturale del “sesso”, come ciò che, sovrapponendosi alla “natura”, lascia il “sesso” alla sua condizione di a-priori pre-discorsivo, ma come ciò che designa “l’apparato di produzione

1 J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, tr. it. di S. Adamo, Laterza, Bari 2018, p. XXIV.

per mezzo del quale vengono istituiti i sessi”². Secondo questa prospettiva, dunque, il “sesso” è già un prodotto del “genere”, motivo per cui, se “genere” vuol dire decostruzione sociale e culturale del “sesso”, “genere” e “sesso” non si oppongono più secondo il vecchio asse “natura”/“cultura”, ma si apprestano ad essere riunificati nel nuovo concetto di “genere”, nella sua mossa di inglobamento decostruttivo del “sesso”. Quest’ultimo perde così il suo significato di iscrizione, di scrittura del corpo e rinvia a un apparato di produzione fatto di norme, abitudini, educazione, cultura, pratiche sociali. In breve: discorsi.

Occorre precisare che là dove abbiamo utilizzato il termine “sesso” avremmo dovuto precisare “differenza sessuale”. È infatti la differenza sessuale come istanza che offre e spartisce i sessi in femminile e maschile che in questa prospettiva viene assunta polemicamente e rinviata a un ripensamento critico.

Se, dunque, la differenza sessuale acquisisce un carattere convenzionale – perché, essendo costruito culturalmente, il corpo va anche letto culturalmente –, l’identità che a partire dal loro corpo gli individui espongono non poggia più su una presunta “sostanza” stabile e indecostruibile ma su un asse normativo storico, flessibile, che non possiede i caratteri della fissità e della stabilità. Fa parte della nozione di “genere” il rilevamento della differenza sessuale e la critica della cosiddetta “eterosessualità normativa” o “obbligatoria” che la accompagna.

Ora, sembra che questo tipo di prospettiva possa assumere per sé la mira di una riduzione del conflitto di genere nella misura in cui, tramite il ripensamento del rapporto fra “sesso” e “genere”, e ben oltre l’opposizione fra natura e cultura, essa introduce una oscillazione ontologica che indebolendo la “sostanza” naturale del “sesso”, conduce a una fluidificazione, a una “sessualità che va oltre il ‘sesso’”³ nel senso che non trova più nella differenza dei sessi come appare in natura un vincolo che limita, posto che in questo sistema di pensiero, è il vincolo a produrre la discriminazione e l’esclusione.

Il rilievo dato da Butler al fenomeno del *drag* attesta proprio questo indebolimento della portata identitaria della marca sessuale (“Il *drag* altro non è che un esempio per mostrare che la “realtà” non è poi così fissa come generalmente crediamo”⁴) che si contrappone alla violenza messa in atto dalle norme di genere. Queste, infatti, “delimitano preventivamente”

2 Ivi, p. 13.

3 Ivi, p. 45.

4 Ivi, p. XXIV

la realtà, stabilendo “l’ambito ontologico nel quale ai corpi può essere data legittima espressione”⁵. Il *drag* disfa l’ontologia mettendo in scena una parodia il cui fine è mostrare che l’identità è appunto imitazione e che per questa imitazione non c’è né un’origine né un modello. “Nell’imitare il genere”, scrive Butler, “il *drag* rivela implicitamente la struttura imitativa del genere stesso, nonché la sua contingenza”⁶.

Non stupisce, alla luce di questa impostazione, che la cessazione del conflitto o perlomeno la sua attenuazione, possano essere fatti provenire dall’indebolimento del valore attribuito alla marca della differenza dei sessi, considerata di per sé un retaggio arcaico e muto. Quale matrice del conflitto viene infatti individuata la rigida separazione delle identità sessuali, presidiate da una differenza che, assunta come inamovibile, fonderebbe l’eterosessualità normativa, discriminando le forme alternative di sessualità. È dunque nella natura diadica della differenza sessuale che, secondo Butler, si concentra il problema. (“Perché questo quadro della differenza sessuale non può esso stesso evolvere, al di là dell’impianto binario, verso il molteplice?”⁷).

La questione che ci poniamo è la seguente: l’indebolimento dell’identità sessuale e della presunta idea di “sostanza” che vi soggiace, è davvero la via adeguata per ridurre o eliminare il conflitto? Questa questione di fondo sostiene la parzialità di alcune domande a essa associate: la “sostanza” è per essenza monolitica e invariante? L’identità è ciò che sta inevitabilmente a monte del “ragionamento fondazionalista della politica”⁸? La differenza sessuale *deve* necessariamente essere pensata come basata su un modello oppositivo e gerarchico di differenza?

A ben vedere, l’esigenza del superamento della binarietà della differenza sessuale è già presente nella tradizione filosofica della post-modernità francese, in autori quali Barthes, Blanchot, Deleuze e, in particolare in J. Derrida, su cui mi soffermerò un po’ più a lungo. In questi autori, apparentati dalla insistenza sulla nozione di “neutro”, la differenza è pensata al di là dell’opposizione e in vista della possibilità di un rapporto a ciò che esula dal “paradigma unico” e che apre spazi di libertà, disinnescando il conflitto generato dall’opposizione. Questo confronto farà emergere distintamente due matrici concettuali della riflessione sul “genere” considerato nella sua operazione di decostruzione della differenza sessuale: quella americana,

5 *Ibidem*

6 *Ivi*, p. 195.

7 J. Butler, *Défaire le genre*, tr. fr. di M. Cervulle Éditions Amsterdam, Paris 2016, p. 274.

8 J. Butler, *Questione di genere*, cit. p. 201.

di cui J. Butler è dagli anni '90 un'esponente di spicco, che mette a frutto le ricerche antropologiche e sociologiche americane degli anni '50 e che resta caratterizzata dall'indirizzo di questi studi, e quella francese, europea, che ha nella filosofia, nella letteratura e nella psicoanalisi di J. Lacan il suo laboratorio concettuale.

L'accidente essenziale

Sostenere che il soggetto sia un agente, "immancabilmente costruito/a nel e attraverso l'atto" (e non sia invece "agente dietro all'atto"⁹), è la tesi (anti-metafisica?) di fondo cui Butler lega la possibilità di ridurre il conflitto di genere. Ma perché negare che ci sia un "chi" prima dell'atto, ossia un "io" preesistente alla significazione, dovrebbe di per sé comportare un progresso etico e politico (legato all'ammettere e al lasciar sviluppare l'alterità dell'altro nella sua indipendenza)? Perché il giudizio sul carattere *illusorio* della sostanza ("Il 'reale' e la 'fatticità sessuale' sono costruzioni fantasmatiche (illusioni di sostanza) [...]"¹⁰) dovrebbe poter arrestare il conflitto? In che modo la dimensione performativa del discorso che mette in atto stati di cose potrebbe liberare effetti di pacifica coesistenza? Queste riserve provengono dalla convinzione che non è declassando la sostanza al rango di illusione o negando l'idea di "soggetto", risolvendolo nella sua *agency*, che si produce l'antidoto alla violenza identitaria. Più precisamente, l'operazione di Butler ci appare meno radicale di quanto sembri nella misura in cui non punta abbastanza su ciò che previene e ostacola l'esclusione, l'odio, la paura dell'altro, ossia la relazione.

Si potrebbe obiettare che, in questa prospettiva, la costruzione del sé, essendo un fatto sociale, culturale, passa inevitabilmente dalla relazione con gli altri. Ma quanto è disposto un soggetto pensato in fin dei conti come "agente" ("Paradossalmente, la riconcettualizzazione dell'identità come *effetto*, come qualcosa di *prodotto o generato*, apre a possibilità di 'azione' [*agency*] che sono insidiosamente escluse da posizioni che considerano le categorie dell'identità come fondative e fisse"¹¹), sulla base della causa efficiente, dunque, e a dispetto dell'insistenza sulla passività dell'esser costituito e dell'essere fatto, a modificare il suo atto sulla base dell'essere di un altro? Non si tratta di una critica rivolta alla coesistenza dell'attivo e

9 *Ibidem*

10 *Ivi*, p. 206.

11 *Ivi*, p. 207.

del passivo all'interno della costituzione dell'identità – critica, poco pertinente, che Butler vede provenire dal pensiero femminista¹², ma rivolta alla onnipresenza del paradigma del “fare”, declinato tanto all'attivo quanto al passivo. L'insistenza sui concetti di performatività e di *agency* è al riguardo sintomatica.

Il piano relazionale, in questa prospettiva, sembra depotenziato non a causa di un difetto di trame e di rapporti, ma a causa di una insufficiente idea di relazione, che resta appunto calibrata sull'effetto da produrre anche quando addita una passività. Sembra essere la produzione, insomma, l'orizzonte di pensiero di questa prospettiva. Proverò a mostrare come, rispetto a essa, persino la vecchia sostanza aristotelica appare più inclusiva. La sostanza, infatti, mantiene il suo primato sull'essere non totalizzandolo, perché essa resta solo uno dei modi in cui l'essere si dice.

Nella *Metafisica* troviamo che l'ente si dice sia secondo se stesso (*kath'auto*) sia secondo l'accidente (*katà symbebekòs*) e che l'accidente possiede due significati. Prestando attenzione alla radicalità del secondo significato di *symbebekòs*, secondo cui esso è “essenziale” per la sostanza¹³ (e non transitorio come ciò che “può essere affermato con verità della cosa, ma non sempre né per lo più”¹⁴), l'accidente si carica della forza di trasformare la sostanza nell'*a chi* qualcosa accade. In questa seconda ipotesi, ciò che sopraggiunge, facendo imprevedibilmente irruzione, resta decisivo per la costituzione di ciò che è.

L'accidente sopraggiunge all'essere e permette a esso di apparire come ciò a cui arriva una trasformazione. L'unità dell'ente è dunque affidata a una ri-costruzione, a una ri-composizione *ex post*¹⁵.

12 Cfr. *Ibidem*

13 “Tali sono gli attributi che appartengono a ciascuna cosa di per sé, ma che non rientrano nella sostanza stessa della cosa. Per esempio, accidente in questo senso è la proprietà di un triangolo di avere a somma degli angoli uguali a due retti. Gli accidenti di questo tipo possono essere eterni”. Aristotele, *Metafisica*, tr. it. a cura di G. Reale, Rusconi 1994, p. 265 (1025 a 30-33).

14 Ivi, p. 263, (1025 a 15).

15 Questo modello aristotelico, cui fa riferimento Jean-Luc Marion e che informa la nuova idea di “soggetto” inteso come *adonato* nella fenomenologia della donazione, mostra una genesi dell'identità (per l'equiparazione di sostanza e identità posta da Butler) in cui ciò che costituisce la permanenza dell'io è proprio la capacità di aprirsi radicalmente all'altro e di sopportarne l'arrivo. È l'impatto con ciò che viene da fuori (*l'adveniens extra*) che costituisce la sostanza e l'identità, l'originarietà delle quali si lega, dunque, strutturalmente, a una posterità, a un venir dopo un altro. Cfr. J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, tr. it. di R. Caldarone, SEI, Torino 2001 p. 190.

Pare evidente che questo schema di costituzione della sostanza, nella misura in cui lo si voglia adoperare per descrivere la relazione interpersonale fra individui di genere diverso o dello stesso genere, induca a privilegiare il rapporto duale, amicale, erotico, (rispetto a quello impersonale con la “norma”), perché è quello in cui l’altro, l’arrivante è colto nella sua insostituibile individualità, portatrice di un nuovo senso della temporalità (“gli accidenti di questo tipo possono essere eterni”¹⁶, dice Aristotele). Ma, ci domandiamo, non sarebbe (*anche*) questo uno schema da considerare per ambientare la questione della “fatticità sessuale”? Possiamo concedere interamente alla norma, alla cultura, alla storia, il peso di una determinazione che ci riguarda così intimamente, o questi parametri non sono piuttosto inverati o deposti, contrastati o accolti, filtrati, dunque, a partire dall’incontro con l’altro e con la sua differenza sessuale, razziale, economica, culturale? La cultura, l’economia, la razza, il sesso, si manifestano sempre, del resto, a partire dal *chi* offre a essi un volto: il sapiente, il povero o il ricco, l’uomo bianco o nero, la donna bianca o nera, l’amante.

Per quanto restiamo in gran parte determinati dall’ambiente in cui cresciamo, dalla cultura che respiriamo, dalle norme che limitano il nostro agire, non rimane una possibilità di aderire, libera o sofferta, che passa dal corpo e che incide su di esso determinandone la “natura” (*sia* nel senso della conferma *sia* in quello della modifica della iscrizione primitiva del sesso). Se “le superfici del corpo, così come sono sancite *in quanto* natura, possono diventare il luogo di una performance dissonante e denaturalizzata che rivela lo statuto performativo del naturale stesso”¹⁷, come scrive Butler, non è allora in nome di un’*agency* il cui senso è mettere alla prova il carattere plastico della natura. È piuttosto in forza dell’adesione all’altro, sia essa fantasmatica o reale, che iscrive nel corpo una differenza che *sovrascrive quella naturale e che la modifica anche quando la ripete e la rimarca*.

Qualifichiamo questa differenza come *erotica*¹⁸, e cioè prodotta dall’eros in risposta a un appello che viene da fuori; appello che Platone descrive miticamente nel *Simposio* come proveniente da una condizione di unione (emozionante, esorbitante) più antica della differenza dei sessi che, per l’appunto, viene concepita come l’adeguamento *posteriore* dei corpi all’appello proveniente dall’ “antico stato” in cui risiedeva “la salute della

16 Aristotele, *op. cit.*, 1025 a 33.

17 J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 206.

18 Su questo tema sto conducendo una ricerca presso Collège Internationale de Philosophie di Parigi dal titolo *L'échange de figure. Différence érotique et différence sexuelle entre philosophie et littérature*.

natura umana”. Come se i “sessi” non fossero che le possibilità, molteplici ma pur sempre finite, di corrispondere a ciò che, per tutti gli esseri umani, per tutti i *generi* umani, resta inesauribile e insaziabile – *perché a essi (esseri e generi) non è concessa la forma dell’intero da cui provengono*¹⁹.

È a un appello dell’altro che la natura risponde plasticamente e non a una generica, infinita potenzialità di “performances dissonanti”, che tenterebbero di correggere “gli stereotipi di genere” prodotti dalla società e dalle norme, tramite una “stilizzazione” di pratiche e atti sempre a rischio di irrigidire le identità che devono restare “fluide”²⁰.

Riconoscere la possibilità che l’altro possa esercitare sulla natura un appello che la trasforma proviene dall’idea che la configurazione della sostanza come soggetto si produce e si raccoglie nello scarto da sé che consegue all’arrivo dell’accidente. La sostanza diventa capace di riferirsi a sé solo nella misura in cui accetta di venire dopo, di scoprirsi una sempre in seconda battuta; di venire a coincidere con l’accidente senza tuttavia risolverlo in sé né risolversi in esso: coincidere non sotto la categoria dell’identità ma sotto quella dell’accoglienza. La figura dell’accidente essenziale non prende forma che in questo scarto.

Lo scambio di figura

“Genere” e “sesso” parlano di un tratto della vita umana in cui l’“io” è esposto nella sua più insostituibile singolarità, o, per parafrasare un’efficace espressione di Butler, dove l’“io” è “espropriato”. Ma l’espropriazione discussa in *Défaire le genre*, che pretende di sottrarre al soggetto la proprietà della differenza sessuale, insistendo sul fatto che essa viene da un altrove fatto di norme, somiglia a un’alienazione perché mette fuori gioco

19 “Allora, Zeus, mosso da pietà, si servì di un nuovo espediente e spostò i loro genitali sul davanti. Infatti, prima questi li avevano dalla parte esterna, e concepivano e si univano non tra di loro ma con la terra, come le cicale. Trasferì, dunque, i genitali sul davanti e fece in modo che la procreazione avvenisse attraverso gli organi del maschio nella femmina, in modo che, se nell’accoppiamento si fossero uniti maschio e femmina, si sarebbe generata e perpetuata la specie umana; se, invece, un maschio si fosse unito con un altro maschio, venisse loro saziata di quell’unione e si dedicassero alle opere e alle altre occupazioni della vita. È da allora che è connaturale alla specie umana l’amore reciproco: esso conduce verso l’antico stato, mira a unire due in un solo essere ripristinando la salute della natura umana”. Platone, *Simposio*, tr. it. di F. Zanatta, Feltrinelli, Milano 1995, p. 73 (191 b 10-d 3).

20 Cf. E. Marty, *Le sexe des Modernes. Pensée du Neutre et théorie du genre*, Seuil, Paris 2021, p. 34.

ogni traccia di decisione consapevole che accompagna la condizione del fruire, dell'ereditare.

È di tutt'altra espropriazione che nell'*Alcibiade I* Platone ci parla, da una siderale distanza rispetto all'oggi e tuttavia, forse proprio grazie a questa distanza, riuscendo a colpire nel segno, facendo luce su ciò che all'oggi manca. Alla fine del dialogo in cui Socrate insegna ad Alcibiade la cura di sé indispensabile per un ingresso responsabile nell'agone politico, ci imbattiamo nella teorizzazione di un enigmatico "scambio di figura" in cui gli interlocutori vivono il senso della loro relazione erotica aprendosi alla sostituzione reciproca dei loro ruoli e delle loro performances – quelli dell'amante (*erastès*) e dell'amato (*eròmenos*):

Alcibiade: "Io dico questo, che rischieremo di scambiarci la figura (meta-balèin to schema), o Socrate, io prendo la tua e tu la mia; infatti non è possibile, a partire da oggi, che io non segua ovunque te come un pedagogo, mentre tu sarai seguito da vicino da me come dal maestro"²¹.

I ruoli che Socrate e Alcibiade occupano nella relazione continuano a persistere: il gioco dell'attivo (il maestro, la cui figura si lega, nella tradizione erotica cui anche Platone fa capo, a quella dell'amante, l'*erastès*) e del passivo (il discepolo, quindi l'amato, l'*eròmenos*), pietra d'inciampo della vecchia morale sessuale greca, non scompare, ma conosce la sovversione, lo scandalo della reversibilità. La sovversione si esercita attraverso lo "scambio" dove ognuno prende il posto dell'altro rimanendo se stesso, spiazzando e decostruendo la polarità attivo/passivo e l'idea di dominio che vi era contenuta²².

Qui troviamo indubbiamente una incrinatura dell'auto-sufficienza e un'apertura all'altro che sconfinava nella perdita di sé; ma questa "perdita" è in relazione all'essere l'uno per l'altro, l'uno attraverso l'altro, come mostra la metafora dell'occhio che precede il finale sullo "scambio di figura" nell'*Alcibiade I*. Nell'anima, per Platone è raccolta la vita del vivente; ma l'anima resta inaccessibile; l'accesso è guadagnato quando essa si riflette in un'altra anima – atto che è l'eros a permettere di compiere²³. Anche questo dato ci fa imbattere certamente in una povertà, in una certa inadeguatezza del soggetto; nel suo bisogno dell'altro per conoscersi e – aggiun-

21 Platone, *Alcibiade I*, tr. it. parz. mod. di G. Reale, Bompiani, Milano 2015, p. 345 (135 d 7-9).

22 A questo proposito rinvio al mio libro *Lo scambio di figura. Tre saggi sulla somiglianza e sulla differenza*, Inschibboleth, Roma 2015.

23 Cfr. Platone, *op. cit.*, 132 d 1-133 a 3.

giamo – per arrivare a prendersi cura di sé in modo ordinato. Ma questa espropriazione non è affatto un’alienazione; la povertà qui è ricca perché scambiandosi i ruoli non solo si esce da se stessi ma vi si viene anche ricondotti grazie all’altro.

Se assumiamo, in forza dello “scambio di figura”, che la regola dell’eros è la sostituzione reciproca, allora dobbiamo ammettere (con Butler) che l’iscrizione naturale del sesso non rinvia più a un a priori biologico ma all’evento di una trasformazione (lo scambio) che si verifica e si scambia ogni volta nella relazione erotica (contro Butler). Che la natura possa essere risignificata e decisa dall’eros ogni volta che si entra nel rapporto erotico, non solo impone di accogliere in modo dirimente (e non solo rispetto al tema delle «performances dissonanti») il ruolo dell’eros nell’ambito della decostruzione che il “genere” esercita rispetto al “sesso”, ma obbliga a ripensare anche la rappresentazione dell’eterosessualità dal punto di vista della dismisura relazionale. Ciò significa che non può esserci una eterosessualità “obbligatoria” o “normativa”.

L’altra differenza sessuale

In *Chorégraphies*, in risposta a Christie V. Mc Donald che gli chiede di descrivere il posto per la donna, Derrida dice che non c’è “posto” per la donna e che occorre abbandonare un certo pensiero del luogo per “danzare diversamente”.

La rinuncia alla posizione trova nella danza il suo riferimento perché la danza è atopica, cambia i posti dei ballerini. Anche la differenza sessuale è pensata da Derrida come una danza in cui i sessi sono colti in un reciproco lanciarsi l’uno verso l’altro: essi non possono essere rappresentati come luoghi fissi, secondo una certa declinazione binaria della differenza sessuale. Piuttosto, il binarismo va compreso a partire da un’ “asimmetria bilateralmente smisurata” che trasforma il senso della dualità in un essere l’uno come l’altro, al posto dell’altro, e che conferisce a questa mimesi una specificità erotica atta ad arginare la guerra dei sessi generata da una lettura della differenza secondo l’opposizione.

Conformemente a ciò, l’espressione “un’altra differenza sessuale”, utilizzata da Derrida²⁴, esprime l’esigenza di ripensare il senso della dualità e di interrompere il legame fra la differenza sessuale e la binarietà. In questa

24 J. Derrida, *Geschlecht*, in *Psyché. Invenzioni dell’altro*, Vol. 2, tr. it. di R. Balzartti, Jaca Book, Milano 2009, p. 37.

operazione Derrida non è solo; lo supporta una lettura sensibile e ardita di Hegel²⁵ e di Heidegger, suoi compagni di strada. Nella neutralità del *Dasein* (“l’esserci non appartiene a nessuno dei due sessi”²⁶) Derrida scorge la “positività” del neutro; è proprio Heidegger, del resto, a dire che “l’asessualità (*Geschlechtlosigkeit*) non è l’indifferenza del vuoto niente [...] ma l’originaria positività e potenza dell’essenza”²⁷.

Potremmo aggiungere che l’interesse di Heidegger nei confronti del tema dell’incesto nella poesia di G. Trakl, alla ricerca del superamento della “stirpe decaduta” – quella colpita dalla lacerante discordia fra i sessi –, conferma pienamente l’ermeneutica derridiana. Nel saggio *Il linguaggio della poesia* Heidegger precisa che “la maledizione” che colpisce i sessi “non è la duplicità per sé, ma la discordia”²⁸.

Ancora, Derrida condivide questa critica della diade con i suoi contemporanei R. Barthes (“Definisco il Neutro come ciò che elude il paradigma [...] Che cos’è il paradigma? È l’opposizione di due termini virtuali di cui attualizzo uno, per parlare, per produrre senso”²⁹), M. Blanchot (“Ho incontrato degli esseri che non hanno mai detto alla vita, taci!, e mai alla morte, vattene! Quasi sempre delle donne, belle creature [...] Io ho provato vivendo un piacere infinito e morendo una soddisfazione senza limiti. In questa misura io sono donna e bella”³⁰) e G. Deleuze, per il quale la desessualizzazione masochista è un modo di opporsi alla negatività che la sessualità porta con sé nel disegno freudiano, contro cui si scaglia l’*anti-Edipo*³¹.

Il ripensamento critico della differenza sessuale, l’operazione di mescolare i generi e il tentativo di arginare la guerra dei sessi, appartengono dunque al discorso filosofico della post-modernità francese, in cui, però, diversamente rispetto alla teoria del genere, il sesso è indissolubilmente legato al simbolo e l’essere alla parola – Una parola poetica, letteraria, evocatrice, che non si traduce in un “fare”³².

25 In particolare della *Filosofia della natura* e dei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

26 M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, a cura di G. Moretto, Il melangolo, Genova 2000, p. 162.

27 M. Heidegger, *Principi metafisici della logica*, p. 162.

28 Cfr. *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1990, p. 55.

29 R. Barthes, *Il Neutro. Corso al Collège de France* (1977-1978), tr. it. di A. Ponzio, Mimesis 2022, p. 80.

30 M. Blanchot, *La folie du jour*, citato da J. Derrida in *Parages*, Galilée, Paris 1986, pp. 279-280.

31 G. Deleuze-F. Guattari, *L’anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi 2022.

32 Cf. E. Marty, *op. cit.*, p. 35.

Anche a partire dalla riflessione di J.Derrida, che non abbandona mai il piano della relazione, è possibile sostenere che prima di essere determinata dalla cultura, dalla società, dal potere, dall'educazione, la caratterizzazione naturale del sesso passa per la relazione erotica. Tutto questo è ben mostrato da Genet nel suo romanzo in parte autobiografico ambientato nei meandri della malavita parigina *Notre Dame des Fleurs*, che Derrida riprende in *Glas*, a proposito dell'opposizione tra il nome/sesso naturale, che classifica secondo la legge e il nome artificiale/erotizzato che chiama secondo il desiderio:

Le checche perdono il loro ornamento, i nomi la loro corolla, nel momento in cui il guardiano grida i «nomi propri» dello stato civile, chiama, classifica secondo la legge, ridistribuisce i generi [corsino mio]: «... “Berthollet Antoine”, e apparve Première Communion, nome “Marceau Eugène” e apparve Pomme d’Api. Così, agli occhi della stordita Notre Dame, le piccole checche di Blanche a Pigalle, perdevano il loro ornamento più bello». Ritorno alla classificazione naturale, vale a dire alla prima violenza classificatoria, inversione del sesso, reintroduzione del nome che viene come secondo, in pieno rigore tassonomico³³.

Possiamo considerare la decostruzione dell'ontologia che Derrida compie tramite la questione della differenza sessuale, come iscritta nel solco di quella idea di mimesi erotica che abbiamo visto legata allo “scambio di figura” cui ci riporta Platone. Per Genet, il nome aggiunto, il *sopra-nome* (“Première Communion”, “Pomme d’Api”) è la corolla, e cioè il luogo in cui si raccoglie il desiderio del fiore, la sua bellezza, la sua tensione alla forma e anche ciò su cui converge lo sguardo – in breve, tutto lo splendore visibile dell'ente. A questo nome onirico, la cui iscrizione simbolica è impregnata di desiderio, si lega la novità di genere: il nome tocca il sesso, dunque. Il nome naturale, corrispettivo del sesso naturale, appare, rispetto al sopra-nome, al nome sovra-iscritto, un tradimento desolante, un'assurda menzogna, uno stelo senza corolla. L'erotizzazione che si esprime nel *nome d'arte che viene da fuori* sembra determinare, infatti, l'essenza più fortemente di quanto non faccia lo “stato civile”, specchio del sesso biologico. Così, è la natura (nome/sesso naturale) che viene dopo l'artificio (il nuovo nome); ovvero, la natura si ri-costruisce dopo l'artificio³⁴, nel nome nuovo che la riappropria con sé e secondo la piena regola dell'“accidente essenziale” che, nel dislocare la sostanza, disloca anche la differenza sessuale.

33 J. Derrida, *Glas*, tr. di S. Facioni, Bompiani, Milano 2006, p. 475.

34 Ho trattato la questione dell'artificio tecnico nel libro *Impianti. Tecnica e scelta di vita*. Prefazione di Jean-Luc Nancy, Mimesis, Milano-Udine 2011.

RECENSIONI / REVIEWS

Luigi Alici, *Liberi tutti. Il bene, la vita, i legami*, Vita e pensiero, Milano 2022 [Chiara Scarlato]

Quali sono le questioni che il pensiero filosofico dovrebbe formulare e problematizzare al fine di fornire dei concreti strumenti di analisi e riflessione per affrontare gli aspetti più emblematici dell'esistenza, specialmente in quei momenti storici segnati da eventi che sfuggono a un'immediata e semplice comprensione? Alcune traiettorie per rispondere alla domanda appena formulata – dall'estensione potenzialmente inesauribile per la sua portata – vengono tracciate da Luigi Alici in *Liberi tutti. Il bene, la vita, i legami*. Molto brevemente, il volume affronta la questione della libertà alla luce di tre temi capitali per l'esistenza dell'essere umano e per il suo rapportarsi con il mondo e nel mondo, e con gli altri. I temi – evocati nel sottotitolo – sono il *bene*, personale e degli altri; la conservazione della *vita* dell'uomo e il suo impegno per la preservazione della vita della Terra; i *legami* di responsabilità che mettono in connessione l'essere umano con se stesso, con gli altri esseri viventi e con la Terra stessa.

Già da queste prime indicazioni, è possibile individuare il campo entro cui si articola un ulteriore tassello della ricerca filosofica di Alici che, in particolare negli ultimi anni, ha affrontato aspetti che riguardano l'agire umano e la libertà in relazione a oggetti di particolare importanza per la contemporaneità. Tale interesse è stato elaborato, in tutta la sua sfaccettata complessità, all'interno di saggi come *Il fragile e il prezioso. Bioetica in punta di piedi* (Morcelliana, 2016), dettando le linee di un percorso tuttora *in fieri*, come dimostra, tra l'altro, la pubblicazione di *Natura e persona nella crisi planetaria* (Castelvecchi, 2023) che segue il saggio di cui si propone una lettura in questa sede. Se nel primo caso l'argomentazione si focalizza sulla questione della bioetica in relazione a particolari esperienze traumatiche che caratterizzano la vita di ciascun essere umano, mentre nel secondo il discorso tratta maggiormente il tema della cura quale chiave per emanciparsi dal dominio di un paradigma solipsistico, il testo edito nel 2022 si sviluppa attorno a nodi problematici che vengono elaborati in senso speculativo e, infine, ricompresi nell'ottica di una proposta teorica coerente, seppure inevitabilmente aperta a ulteriori elaborazioni.

Del resto, come suggerisce il titolo, *Liberi tutti* racchiude il senso di un'ampia interrogazione che si caratterizza come “ambivalente” (per riprendere l'aggettivo utilizzato dall'autore) nella misura in cui esso suona come un invito a considerare il complesso rapportarsi della libertà e dell'agire umano in almeno due accezioni, di cui la prima “imperativa [...]”, è uno slogan individualistico che dissimula un conato velleitario alla base

dell'ideologia dominante" (p. 9), mentre la seconda "riassume l'intenzionalità più alta di una libertà che accomuna" (p. 10). Nella dialettica tra individuale e comunitario, la dinamica tra la libertà dell'essere umano e la sua azione si declina in termini etico-morali laddove è in gioco non più soltanto l'esistenza umana, bensì la permanenza dell'intero genere umano sulla Terra. Entro tale cornice teorica, la riflessione di Alici include anche un'approfondita analisi critica intorno alle questioni dell'antropocene e dell'ecologia, quest'ultima da leggersi nell'ottica di un relazionarsi – problematico e necessario – tra umano, animale e naturale.

In questo senso, è alquanto significativo che il saggio presenti un primo inquadramento critico-teorico dei principali temi ivi affrontati a partire da alcune considerazioni intorno agli accadimenti che, più di altri, hanno segnato il presente, vale a dire: la pandemia da SARS-CoV-2, i cui primi effetti in Italia si sono manifestati a fine gennaio del 2020, e la cosiddetta "operazione speciale" che Vladimir Putin ha intrapreso nei confronti dell'Ucraina, invadendone i territori il 24 febbraio 2022. Rifuggendo l'intenzione di spiegare tali fenomeni, il volume di Alici disegna, piuttosto, un percorso bilanciato in cui gli eventi appena menzionati fungono da marcatori utili a "indagare lo snodo, storico e teorico insieme, tra radicalità della domanda e pluralità delle risposte" (p. 7). Alla luce di quanto appena detto, prosegue Alici, "l'evento naturale" della pandemia e "l'evento umano" culminato nell'offensiva militare russa consentono di affrontare le modalità in cui la *libertà* resta al centro delle dinamiche di azione e reazione che caratterizzano, sotto molteplici rispetti, l'agire morale dell'essere umano nel mondo.

Intrecciando "un piano storico-filosofico" con "un piano etico-antropologico" (p. 10), Alici propone un percorso bilanciato all'interno del quale i primi tre capitoli mettono in evidenza i paradossi che contraddistinguono la contemporaneità, mentre i restanti capitoli presentano una sorta di rielaborazione del tema *princeps* – la libertà – attraverso la discussione di tre coppie antitetiche mostrandone, tuttavia, l'inevitabile coesistenza nella quotidianità, vale a dire: il principio di autonomia e il principio di responsabilità (quarto capitolo); il libero arbitrio e la libertà (quinto capitolo); lo statuto personale e lo statuto interpersonale (sesto capitolo). Il biocentrismo e il tecnocentrismo – rispettivamente, esiti estremi del primato biologico e del primato tecnologico – mostrano, chiosa Alici, da un lato che "il soggetto umano, assumendo una postura attiva nel mondo – non più ente assoggettato al mondo –, ha assunto anche la potenza transitiva di soggetto che assoggetta il mondo, rischiando solipsisticamente di non incontrare più nemmeno un altro soggetto" (p. 55); dall'altro lato, che è "la libertà, e non

la tecnica, la radice personale che abilita a ‘sconfinare’ dall’interno, rintracciando una vocazione infinita nella condizione finita del vivere, in nome della quale è lecito anteporre il desiderio di felicità e libertà alla domanda di salute e benessere, ma è illecito barattare quote di libertà in cambio di nuove dipendenze” (p. 113).

In questa “tessitura del discorso” (p. 12), ordita in modo tale che più voci si parlino da epoche, tradizioni e contesti differenti senza per questo entrare in contraddizione, la speculazione filosofica si intreccia con il linguaggio letterario, incrociando talvolta riflessioni teologiche in un quadro che, a partire da Hegel, evoca le posizioni di alcuni dei più eminenti pensatori degli ultimi tre secoli, con le notevoli eccezioni, tra gli altri, di Aristotele, Agostino, Platone e Tommaso. Tra gli autori principalmente trattati, menzioniamo: Fichte, Kant, Kierkegaard; e ancora, Adorno, Arendt, Foucault, Habermas, Horkheimer, Jonas, Nancy, Nietzsche, Rawls, Ricoeur, Sartre, Stiegler, Taylor, Vattimo, Žižek; ma anche, Baricco, Böll, Borges, Camus, Dostoevskij, Harari, Hesse e Musil. La pluralità bibliografica e antologica dei riferimenti è una fonte di arricchimento costante che mostra sia il modo in cui *un* particolare discorso possa continuare a dettare parametri di senso ai quali fare ricorso per proseguire una sorta di conversazione a distanza e/o in assenza, sia uno stimolante interscambio tra una varietà di registri linguistici che, lungi dall’appiattirsi su un solo schema di pensiero, riesce a emanciparsi continuamente da se stesso per alimentare nuove riflessioni.

La prospettiva che trasversalmente guida *Liberi tutti* è proprio quella che porta a una tematizzazione della *differenza* da intendersi quale principio essenziale per un ripensamento dello statuto individuale tale che non si parli più di “Persona o relazione (*aut aut*)” o di “Persona e anche relazione (*et et*)”, bensì di “Persona, e quindi relazione (*itaque*)” (p. 217). La concezione di una relazionalità connaturata all’esistenza è talmente pervasiva che, prosegue più avanti Alici, “la persona umana è l’unico essere segnato da una appartenenza originaria di fraternità e libertà. Ogni altra relazione interumana, mediata da un rapporto occasionale con beni estrinseci, è accessoria e strumentale” (p. 223). La *fraternità* e la *libertà* trovano la loro sede di esperienza nella parola così come essa si manifesta nel discorso filosofico e nel discorso letterario. Non apparirà, quindi, inusuale che la conclusione del volume – in continuità con l’operazione avviata da Alici in *InfinitaMente. Lettera a uno studente sull’università* (EUM, 2018) – si concentri sulla *parola*, adottando un registro che appartiene a un ambito che si potrebbe definire, allo stesso tempo, verosimile e finzionale. Insistendo sul valore paideutico della filosofia, le pagine che chiudono il testo (estratte dalla prolusione pronunciata nell’ottobre del 2020 in occasione

della Cerimonia di Inaugurazione dell'anno accademico dell'Università di Macerata) presentano una conversazione tra tre interlocutori – un professore, una studentessa e uno studente – che si interrogano sul presente.

Nel dettaglio, Aurora e Leonardo, questi “i nomi d'arte” scelti dal professore per la ragazza e per il ragazzo, riprendono espressamente alcune delle posizioni sviluppate nel saggio per offrirne una vera e propria articolazione che si iscrive nell'ambito di un discorso finzionalizzato in cui a contrapporsi sono, ancora una volta, il paradigma del biologico e quello del tecnologico. Assumendo la funzione di arbitro nella diatriba, il professore, dopo aver interagito con entrambi e aver accolto le rispettive posizioni, lascerà loro una “piccola consegna” o, meglio, un compito che coincide con l'esercizio di un pensiero filosofico in virtù del fatto che, si legge, per “dare una forma cosmica e ospitale al nostro futuro, dobbiamo preferire la profondità alla superficie, anteporre la cooperazione alla competizione, aprire le risposte piccole alle domande grandi. Dentro, insieme, oltre: ecco tre avverbi che possono accompagnarci sulla via dell'umanesimo” (p. 248). Senza determinare la supremazia di una compagine sull'altra, la soluzione del “vecchio professore” è votata alla comprensione di un agire comunitario in cui essere liberi significa pensarsi insieme.

F. Battaglia, *Natur des Menschen. Ein normativer Entwurf*, Mimesis Verlag, Milano 2022 [Linda Lovelli]

Scopo del testo di Fiorella Battaglia *Natur des Menschen. Ein normativer Entwurf*, pubblicato lo scorso anno da Mimesis, è mostrare come la filosofia debba riappropriarsi del concetto di natura umana, sulla scia di quanto già avvenuto da parte di alcune scienze e in ambito politico e tecnantropologico. Occorre cioè, ritiene l'autrice, andare oltre la crisi attraversata dall'idea di natura umana in seguito alle critiche che sono state rivolte all'antropologia filosofica del XX secolo, che vengono analizzate nel primo capitolo. Battaglia intende sostenere che il rifiuto di un concetto essenzialista di natura umana non giustifica l'abbandono del concetto in quanto tale, che richiede invece una nuova formulazione, che tenga appunto conto delle obiezioni che vi sono state rivolte. La concezione qui proposta infatti, che fa riferimento agli sviluppi interni, da una parte, alla filosofia della scienza, dall'altra, all'etica e alla filosofia politica, trattati nel secondo capitolo, è normativa ma non essenzialista. Non essenzialista in quanto la natura umana non ci è data come una struttura in sé compiuta e rispondente a leggi predefinite, indipendentemente da ogni variabilità storico-evolutiva,

e da cui è possibile ricavare deduttivamente conseguenze di tipo etico-politico, ma come una sorta di progetto aperto che l'uomo contribuisce attivamente a realizzare rispondendo a leggi che lui stesso si dà, che hanno carattere morale. A ciò rimanda il concetto morale di natura umana che caratterizza l'antropologia trascendentale di Kant, tematizzata nel quarto e nel quinto capitolo, che costituisce il punto di riferimento teorico fondamentale di Battaglia ed è da lei posta al culmine di un processo storico che va dall'idea di natura umana di Aristotele (letta dall'autrice, sulla scia dell'interpretazione di Nussbaum, in chiave non essenzialista) all'Illuminismo, passando per l'Umanesimo di Pico della Mirandola (p. 10). Il quinto capitolo è inoltre dedicato all'analisi dell'eredità imprescindibile che un altro paradigma teorico ha sulla sua prospettiva: il pragmatismo americano. Esso condivide con Kant la tesi anti-essenzialista e anti-naturalista per cui la normatività ha un carattere originario, non derivabile da altro, in quanto ha in sé stessa il suo fondamento (pp. 71, 87). Dal punto di vista pragmatista, in particolare, la normatività è accessibile dalla prospettiva del "mondo della vita", che – sostiene Battaglia seguendo Nida-Rümelin – costituisce una dimensione inaggrabile (pp. 50, 128, 133, 168ss.), entro cui siamo "già da sempre" immersi e socializzati. Il sé si costituisce qui a partire dal confronto con l'altro, e l'identità di ognuno si forma a partire dallo scambio di ragioni. Tramite questo processo di autocomprensione sia come singoli che come membri di una comunità si va quindi a definire un'immagine dell'essere umano (*Menschenbild*): non c'è autocomprensione che non rimandi, cioè, alla comprensione di sé come esseri umani (pp. 52, 119). Entro questa dimensione, il riferimento a una comune natura umana è quindi sempre, implicitamente, presupposto e si arricchisce e definisce a partire da questo stesso scambio di ragioni. Nell'ottica kantiana e pragmatista del primato della ragione pratica sulla ragione teoretica (pp. 24, 72), tale processo di autocomprensione ha poi una funzione orientativa nella prassi d'azione (p. 62): in ciò consiste il carattere normativo della natura umana. Da quanto detto emerge quindi come il concetto di natura umana non sia definibile dall'esterno, come ad esempio dalla scienza, prima del processo di autocomprensione in atto nel mondo della vita, intersoggettivamente condiviso, ma risulti da una prospettiva interna a questo stesso processo. Perciò questo non è mai definitivo e sempre rivedibile, in linea col requisito pragmatista del fallibilismo (pp. 12, 21, 170). A non essere rivedibile attraverso il processo è però il darsi del processo stesso, vale a dire la costituzione intersoggettiva del mondo della vita ovvero lo scaturire della normatività dal processo del dare e chiedere ragioni (p. 133). L'autrice sostiene infatti la tesi del realismo basato sulle ragioni (Scanlon),

in antitesi all'interpretazione costruttivista della normatività di Korsgaard: che la normatività si dia nello scambio di ragioni è un fatto che va riconosciuto, che noi scopriamo nel processo di autocomprensione in cui siamo implicati; non è frutto di una nostra costruzione (pp. 54, 61, 105ss.). I valori e le norme morali che vengono riconosciuti come validi nel corso di questo processo hanno una loro oggettività, che non è in contrasto col fatto che la normatività si dischiuda solo dalla prospettiva interna della prima persona e non da quella esterna della terza persona. Oggettivo è infatti ciò che emerge come valido nello scambio di ragioni, non ciò che risulta tale dalla prospettiva impersonale di una terza persona esterna al processo (pp. 163-4). Non occorre perciò alcuna giustificazione metafisica del concetto di natura umana, che anzi va evitata (pp. 11, 109). Trasferire le acquisizioni avvenute dal punto di vista della prima persona nell'ambito di una teoria metafisica in terza persona finirebbe per oggettivare un concetto che invece deve rimanere sempre aperto a revisione e reinterpretazioni. Non trovo del tutto condivisibile questa riserva antimetafisica dell'autrice, dal momento in cui sostenere che il concetto di natura umana è normativo proprio nel suo essere aperto e indefinito, e quindi rivedibile, è già, ritengo, una tesi metafisica, pronunciata dal punto di vista della terza persona.

La continuità tra prima e terza persona che qui viene negata viene del resto affermata, seppur in un altro senso, contro Nussbaum, che a suo avviso ha il merito di adottare una prospettiva interna al mondo della vita per giustificare il proprio concetto di natura umana, ma il demerito di sottovalutare per questo il contributo offerto dalla scienza nella prospettiva "esterna" della terza persona (pp. 93, 99). Battaglia invece, sebbene prenda nettamente le distanze da quelle posizioni naturalistiche per cui solo la scienza avrebbe voce in capitolo nel definire che la natura umana, attribuisce comunque alla scienza un ruolo significativo nel contribuire a tale definizione. Ciò emerge in particolare nel terzo capitolo, dedicato alla critica della tesi delle due culture (Snow), secondo cui ci sarebbe una contrapposizione tra scienze della natura e le cosiddette scienze dello spirito, in base alla quale solo le prime sarebbero orientate all'oggettività. L'autrice evidenzia invece l'unità dei due tipi di scienza, avendo il loro comune fondamento nel mondo della vita, per cui entrambe, in dialogo tra loro, contribuiscono alla definizione della natura umana (pp. 45-6). In particolare, le scienze dello spirito, insieme alla filosofia, avrebbero il compito di tradurre i contenuti delle scienze della natura affinché siano accessibili all'interno del mondo della vita e concorrano così ad arricchire ed eventualmente modificare l'immagine che l'uomo ha di sé (pp. 120, 165). La prospettiva in terza persona della scienza risulta così

inglobata nel processo di autocomprensione dell'uomo in prima persona nel mondo della vita, assumendo un ruolo decisivo, ma non esclusivo, nella definizione di natura umana. Per questo compare anche l'aggettivo "integrativo", tra i sette aggettivi che l'autrice introduce, nel settimo e ultimo capitolo del libro, per definire sinteticamente il suo concetto di natura umana (gli altri, il cui significato dovrebbe essere chiaro a questo punto della trattazione, sono: interno, normativo, oggettivo, orientato al futuro e informato rispetto al passato, rivedibile, orientato all'applicazione). La concezione di natura umana dell'autrice integra infatti in sé diverse prospettive: *in primis* sapere pre-teoretico del mondo della vita e teoretico e, nell'ambito di quest'ultimo, il punto di vista delle scienze della natura e scienze dello spirito, nonché della filosofia nelle sue diverse diramazioni (filosofia della scienza, filosofia politica, filosofia morale, metaetica, teoria della razionalità, antropologia...). La filosofia mira in particolare a mediare tra loro sapere pre-teoretico e sapere teoretico nelle sue varie forme in modo che siano coerenti tra loro, al fine di sviluppare un'immagine dell'uomo che tenga conto della globalità delle sue dimensioni (pp. 128-9).

Il testo dell'autrice è esso stesso una testimonianza di questo ruolo mediatore della filosofia: l'autrice riesce infatti, forte della solidità dell'impianto teoretico kantiano e pragmatista, non solo a muoversi con disinvoltura nell'ambito di diversi dibattiti della filosofia contemporanea tra loro eterogenei senza mai perdere di vista il filo conduttore dato dall'unità della visione, ma anche a confrontarsi direttamente con gli sviluppi interni a singole scienze, come la biologia, la psicologia evolutivista e comparativa e la linguistica generativa, oltre che coi risultati dell'evoluzione tecnologica. Nel sesto capitolo, in particolare, si sofferma approfonditamente sul tema dell'intelligenza artificiale, nella misura in cui gli sviluppi in quest'ambito hanno un impatto sull'immagine che l'uomo ha di sé (p. 135). La ragione per cui ritengo questo testo, senza dubbio, meritevole di attenta lettura, è proprio la capacità dell'autrice di declinare entro una molteplicità di prospettive e con grande ricchezza di riferimenti un'unica tesi di fondo, argomentata in modo chiaro e, per chi scrive, del tutto convincente. Questa può essere sintetizzata come segue, tenendo insieme il versante kantiano e quello pragmatista: la natura umana è normativa non in quanto ci detta delle leggi cui non dobbiamo sottostare senza protestare, ma in quanto si lascia plasmare dalle leggi della ragion pratica, intese come regole da cui dipende la riuscita dell'interazione nel mondo della vita (p. 64), sottoponendoci alle quali soltanto, quindi, possiamo essere autenticamente umani.

M. Cardenas, *La filosofia come attualità della storia. Sul concetto di storia della filosofia nell'Italia del Novecento*, Padova University Press, Padova, 2023 [Claudio Amicantonio]

La relazione tra filosofia e storia è stata, è e con tutta probabilità continuerà ad essere un punto nevralgico della speculazione, una sorta di bussola ermeneutica in grado di segnalare con precisione la collocazione di ogni prospettiva nel quadro della riflessione filosofica. A voler insistere sulla metafora marittima, è fuor di dubbio che nella densa e imponente ricerca di Cardenas, come è del tutto evidente già dal titolo, il nord filosofico (e storico) è rappresentato dall'idealismo nella versione *attualistica* di Gentile.

È opportuno sottolineare come l'autore abbia elegantemente saputo tener insieme, lungo tutte le oltre cinquecento pagine del volume, le esigenze di *theōreîn* e di *historeîn*, non solo sul piano speculativo, come testimoniano le pagine dell'*introduzione* e dell'*epilogo* che, insieme, rappresentano un vero e proprio saggio a se stante, ma anche sul piano storico, poiché ci si trova immediatamente immersi in un raro esempio di *Vorlesungen* sulla filosofia italiana novecentesca, che parte da Croce e Gentile e arriva fino a Severino e Pareyson, che a propria volta tiene insieme filologismo e teoreticismo, evitando di cadere nella "presupposta dicotomia" (p. 17) che li tiene unilateralmente isolati.

La questione del rapporto tra filosofia e storia (della filosofia), come ogni questione filosofica d'altronde, mostra le proprie implicazioni, con modalità non di rado elefantiache, nella prassi, sia sul piano didattico, sia sul piano della ricerca. Non è affatto un segreto che, soprattutto a partire dalla seconda metà del secolo scorso a causa della acritica ricezione di certo storicismo ottocentesco, la scena filosofica italiana sia stata dominata dalla tendenza a trincerarsi dietro un presunto rigore filologico, obliando quanto già Gentile ricordava ad inizio secolo: "non è concepibile filosofia che non si fondi sulla storia della filosofia, né storia della filosofia che non poggi sulla filosofia, *poiché la filosofia e la sua storia sono tutt'uno come processo*" (G. GENTILE, *Teoria dello spirito come atto puro*, XIII, 12).

Il problema ha una portata enorme e travalica l'ambito accademico, all'interno del quale almeno *de iure* si è collocati alternativamente o nell'alveo della ricerca storico-filologica o nell'alveo della ricerca teoretico-speculativa, ma mai contemporaneamente in entrambi. Al contrario nel perimetro della formazione filosofica preuniversitaria la questione si presenta aggravata dalla *non secondaria* circostanza che sia la filosofia sia la storia sono in capo ad un unico docente che rappresenta (punto da

non sottovalutare relativamente alla percezione che si ha della filosofia in fasce ampie della popolazione) quasi per tutti l'unico punto di contatto con la filosofia stessa. Questa situazione, com'è noto, risale alla riforma gentiliana della scuola, che data ormai un secolo e che restituiva sul piano della prassi formativa quanto l'allora ministro dell'istruzione pensava sul piano teoretico ovvero che la filosofia e la storia "sono un tutt'uno", con la naturale conseguenza che unico fosse il docente con la responsabilità di insegnarle. Tuttavia, la situazione è oggi diventata a tratti schizofrenica, poiché la dicotomia epistemologica e metodologica, che ha segnato questi ultimi decenni, si è radicalizzata sul piano pratico costringendo o ad una pressoché asintotica e dicotomica duplice formazione o ad appiattire l'una sull'altra, dato che ormai la storia (e addirittura la stessa filosofia) è strutturata sulla falsariga di quello storicismo di fine Ottocento che, nel pur all'epoca sano tentativo di tracciare un metodo autonomo rispetto allo schiacciante positivismo delle *Naturwissenschaften*, ha finito per radicalizzare la divisione con il teoreticismo rivendicato dall'attualismo gentiliano. Il risultato finale consiste, come si accennava poc'anzi, ad un'immagine della filosofia, diffusa pressoché ovunque, che nel migliore dei casi si traveste da storia e nel peggiore dei casi tende a disintegrarsi a causa del continuo rincorrere l'ultima moda o l'ultimo fatto di cronaca, come ampiamente testimoniato dalla destrutturazione istituzionale cui è stata soggetta ultimamente in Spagna, ma in generale ovunque in Occidente.

Al di là dei risvolti pratici cui sinteticamente si è fatto cenno, il saggio di Cardenas rappresenta un'"autentica *positio quaestionis*" (p. 18) del tutto consapevole della radicalità del problema che, pur avviandosi dalla particolare e solo apparentemente periferica problematizzazione del rapporto tra *theōreîn* e *historeîn*, rimanda inevitabilmente "alla serietà del rapporto dialettico tra identità e differenza, dell'intero in quanto divenire" e "significa pensare, l'identità del differire, il divenire come identico a se stesso proprio perché non lascia *nulla* fuori di sé: significa cioè intendere la *realtà* – l'intero – *come storia*" (p. 19).

Nulla può essere compreso, e men che meno condiviso, dell'articolata riflessione di Cardenas se non si ha preliminarmente presente la vicenda del conflitto gnoseologico moderno e la sua conclusione nell'attualismo gentiliano che, in breve, altro non è se non la progressiva presa di coscienza dell'impossibilità dell'esistenza di alcunché che non sia in relazione a ciò che tradizionalmente è stato chiamato "pensiero": *identità di pensiero ed essere*. Non è qui possibile ricostruire questa complessa vicenda per la quale rimandiamo, tra i tanti possibili rinvii, agli *Studi di filosofia moderna*

di Bontadini o anche a *La filosofia moderna* di Severino, due pensatori che – per inciso – rappresentano lo sfondo speculativo dell'intero saggio, ivi compresa l'ermeneutica retroagente su Gentile stesso. Al di là delle pur notevolissime differenze, si è di fronte alla pressoché identica modalità di concepire il rapporto tra “*chi* conosce” e “*cosa* è conosciuto” sia che con Gentile lo si chiami “atto”, sia che con Bontadini lo si chiami “unità dell'esperienza”, sia che con Severino lo si chiami “struttura originaria”. Il punto sta tutto nell'impossibilità del realismo ovvero nell'impossibilità dell'esserci di qualcosa che non sia presenza per un “ci”, se vogliamo utilizzare il lessico di Heidegger che Cardenas correttamente pone tra coloro che decisamente rifiutano una separazione tra filosofia e storia (p. 20-21), l'impossibilità appunto di una *realtà* a se stante e del tutto irrelata dalla *presenza della realtà*.

L'oltrepasamento attualistico del presupposto realistico comporta, sul piano storico e storiografico, l'assurdità di una “concezione filologica” della storia, dato che “non c'è storico che non pigli partito, e non rechi nella storia le sue categorie di pensiero; le quali sono indispensabili non già per quel tale giudizio che si presume possa intervenire dopo che sono stati rappresentati i fatti nella loro configurazione schiettamente obbiettiva, *ma per la stessa rappresentazione o intuizione dei così detti fatti*” (ivi, XIII, 14, corsivo nostro). Una volta preso atto dell'impossibilità dell'esistenza di “alcunché” che non sia altresì “la presenza di alcunché”, è inevitabile che ciò valga anche per quegli “alcunché” del tutto particolari rappresentati dal passato ovvero da ciò che comunemente intendiamo con la parola storia: la totalità dei fatti ormai passati. Ed il punto è tutto qui, poiché se per “passato” intendiamo l'assolutamente non presente allora semplicemente non si dà storia e, per converso, affinché si dia storia è necessario che il passato sia presente, sia *attuale*. Anche la storia è, dunque, presenza attuale, atto.

Alla riflessione di Cardenas va inoltre riconosciuto il merito di accompagnare il lettore nei meandri di una problematica che richiede notevole prudenza, poiché rappresenta un vero e proprio salto nel buio rispetto alla prospettiva realistica presupposta che, paradossalmente, accompagna ormai tutte le nostre rappresentazioni della storia (e non solo).

Sul piano squisitamente speculativo è opportuno richiamare l'attenzione su ciò che Cardenas definisce “integrale immanentismo” (p. 507) che rischia di essere oggetto di possibili fraintendimenti se non lo si tiene insieme alla categoria della “indefinitività” (p. 528). L'innegabilità dell'immanenza ontologica, che purifica il sapere originario e attuale da qualunque residuo realistico, non può essere confusa con la negazione di ciò che

sfugge all'atto stesso nel suo autoporsi come atto, lasciando che rimanga attuale anche il trascendente, non più concepito come ciò che si oppone all'immanente, ma come ciò che è identico all'immanente *distinguendose-ne*. Se con l'"indefinitività" s'intende, dunque, sulla falsariga dell'ἄπειρον, l'infinita ulteriorità che si apre nell'atto e oltre l'atto, credo si possa convenire con le conclusioni di questo esempio di chirurgia filosofica.

Martha C. Nussbaum, *Il valore aggiunto della filosofia. Tra etica ed economia*, a cura di O. Tolone, Morcelliana, Brescia 2023 [Francesco Terenzio]

L'economia ha ancora bisogno della filosofia? L'analisi di Martha Nussbaum sul rapporto tra le due discipline rileva la necessità di ripensare una dicotomia che ha spesso allontanato le interpretazioni contemporanee di entrambe le discipline da un'effettiva aderenza alla realtà. A questo proposito, il volume *Il valore aggiunto della filosofia. Tra etica ed economia* presenta per la prima volta in italiano cinque saggi di Martha Nussbaum pubblicati tra il 1997 e il 2021 riveduti e corretti dall'autrice. Nelle sue pagine Martha Nussbaum si confronta con un problema di grande importanza per il mondo contemporaneo: l'economia ha da molto tempo rinunciato a dare spazio alle domande filosofiche, il risultato è che "le teorie del *welfare* e dello sviluppo prodotte senza la partecipazione attiva e continua della filosofia lasciano molto a desiderare" (p. 55). Si tratta di un esito di fronte al quale un nuovo confronto tra filosofia ed economia risulta fondamentale. L'alternativa, afferma l'autrice, consisterebbe nel continuare a costruire castelli in aria. La direzione deve essere invece quella di un pluralismo metodologico in cui economia e filosofia possano procedere insieme in un dialogo fruttuoso che produca grandi progressi intellettuali per entrambe le discipline.

È un quadro che la stessa Nussbaum descrive abilmente attraverso una metafora biologica, approfondita anche da Oreste Tolone nella sua introduzione all'opera: il complesso rapporto che si è instaurato negli anni tra economia e filosofia sembrerebbe ricordare la *Red Queen Hypothesis*. Si tratta di una teoria evuzionistica che prende il suo nome da un passo del celebre romanzo di Lewis Carroll *Alice attraverso lo specchio* in cui la regina rossa incita la protagonista Alice a correre insistentemente per rimanere nello stesso posto. Secondo questa ipotesi una specie deve continuare a proliferare e adattarsi per sopravvivere di fronte ai costanti mutamenti di una specie concorrente con cui si trova in un rapporto simbiotico o interagente. L'esito ultimo di questo processo sembrerebbe essere un perfetto

equilibrio biologico tra le due specie. Nello stesso rapporto sembrerebbero trovarsi oggi economia e filosofia, vicine ma lontane mentre entrambe continuano a produrre idee e teorie dotate di una debole forza descrittiva della realtà.

Il libro si apre con un'utilissima prefazione della stessa Nussbaum scritta appositamente per questa edizione italiana in cui l'autrice fornisce il contesto utile a comprendere la maniera in cui gli articoli vadano collocati all'interno della sua produzione filosofica. Quest'ultimi rappresentano infatti il tentativo di confrontarsi con argomenti particolarmente meritevoli di attenzione e che Nussbaum ha ritenuto essere di estrema importanza sul piano filosofico e sociale. È così che nonostante le argomentazioni contenute negli articoli possano essere apprezzate nella loro autonomia, i lettori più attenti potranno anche riconsiderarle come passaggi fondamentali e trasversali di un percorso filosofico che si innesta su due grandi filoni di ricerca: da un lato l'elaborazione della specifica versione nussbaumiana del *capability approach*, dall'altro il lavoro condotto sulle emozioni che riveste un ruolo di estrema importanza per la filosofia politica normativa.

La ricca introduzione di Oreste Tolone, curatore del volume che ha raccolto e organizzato gli articoli, si affianca alla prefazione dell'autrice nel fornire il contesto filosofico ed economico all'interno del quale ricomprendere il percorso intellettuale di Martha Nussbaum, delineando anche in maniera chiara il quadro problematico e argomentativo che lega gli articoli presenti nel volume. Come afferma la stessa Nussbaum (p. 5), questa introduzione mostra in modo lucido e sapiente perché gli argomenti degli articoli inseriti all'interno della raccolta siano importanti, e perché si tratti di temi che meritino un'accurata attenzione filosofica ed economica.

Tolone ha organizzato i cinque saggi che compongono il volume secondo un criterio di coerenza, piuttosto che optare per il criterio cronologico, una scelta che facilita la lettura e la comprensione del testo:

Nel primo articolo, *L'economia ha ancora bisogno della filosofia*, Martha Nussbaum affronta la visione utilitarista che nel mondo contemporaneo. Quest'ultima sembrerebbe configurarsi come un vero e proprio imperialismo culturale che a sua volta maschera una sottile forma di relativismo culturale (p. 50), il prodotto di una realtà che, tanto nei suoi interpreti filosofici quanto in quelli economici, rinuncia sempre di più a un approccio interdisciplinare. Su questo tema Nussbaum si confronta con gli esempi virtuosi di Amartya Sen e John Rawls; ne risulta dialogo incalzante in cui i temi spaziano dal libero arbitrio e il concetto di responsabilità alla natura delle emozioni e al desiderio. In ultima istanza emerge un disegno all'interno del quale una delle soluzioni possibili è certamente il *capabili-*

ties approach elaborato dalla stessa Nussbaum che si propone come teoria della libertà umana (p. 51). Quest'ultimo costituisce un possibile punto di ripartenza per l'economia che mostra sempre più la necessità di elaborare concezioni del welfare e dello sviluppo capaci di un effettivo riferimento alla realtà, compito in cui soltanto la filosofia sembrerebbe poter proporsi come guida e interlocutore privilegiato.

L'indagine del secondo contributo, *Fondamenti imperfetti. Critica filosofica a un (particolare) tipo di economia*, constata il successo del *Law and Economics*, movimento che applica i metodi dell'economia alla giurisprudenza, per illustrare come le critiche ai fondamenti dell'economia mosse tanto dagli economisti quanto dai filosofi rimangano spesso ignorate. Tali critiche hanno il loro fondamento già nel IV secolo a.C. quando Aristotele contestò il tentativo di Platone di fondare una "scienza della misura" in ambito etico (p. 57). Nella sua argomentazione Nussbaum attacca la legittimità del fondamento utilitarista dell'analisi economica del diritto che riconosce all'azione umana "un numero piuttosto ridotto di entità esplicative" (p. 60). La soluzione proposta è il recupero di un rapporto autentico tra emozioni e azione (p. 72) che si renda capace di spiegare l'altruismo come una fonte indipendente di motivazione, piuttosto che come un prodotto alternativo dell'egoismo.

Nelle pagine del terzo articolo, *I costi della tragedia. Alcuni limiti morali dell'analisi costi-benefici*, Nussbaum distingue tra due tipi di domande che possono eventualmente sorgere di fronte a una scelta: la domanda ovvia ("cosa fare?") e la domanda tragica ("è qualcuna delle alternative a nostra disposizione esente da gravi errori morali?"). In questa ricostruzione l'autrice delinea il ruolo e i limiti dell'analisi costi-benefici. Quest'ultima costituisce infatti uno strumento di risposta alla prima domanda, ma rinuncia irrimediabilmente al tentativo di fornire risposte alla seconda e ben più fondamentale domanda. Ne emerge la necessità di una teoria etica indipendente dei diritti fondamentali che possa guidare l'analisi delle scelte di politica pubblica (p. 113).

Nel quarto capitolo, *Chi è il guerriero felice? Filosofia, ricerca della felicità e politiche pubbliche*, l'autrice sostiene che la concezione di felicità che William Wordsworth delinea nel suo poema *Character of the Happy Warrior*, di cui si può trovare in appendice al volume una traduzione con testo originale a fronte, corrisponda a una concezione aristotelica di felicità. Quest'ultima si oppone, secondo Nussbaum, alle definizioni di felicità elaborate tanto dagli utilitaristi quanto dalla psicologia contemporanea, che sembrerebbe aver confuso gli stati soggettivi di piacere e soddisfazione con la vera felicità.

L'articolo che chiude la raccolta, *Identità, uguaglianza, libertà. Crossing di McCloskey e i nuovi studi sulla transizione di genere*, si presenta come un invito alla lettura e rilettura dell'opera di Deirdre McCloskey, importante filosofa americana che ha raccontato nel suo libro *Crossing* la difficile lotta con il sé e con la propria identità che l'ha accompagnata verso la transizione di genere. Raccogliendo una provocazione di Mary Wollstonecraft, Martha Nussbaum riflette sulla produzione di McCloskey rileggendo la sua storia come il prodotto emblematico della categoria della libertà (p. 164) ed esortando infine un divorzio della nozione di virtù dalle norme di genere socialmente costruite.

Il volume si conclude con una dettagliata bibliografia, a cura di Alice Napolione, che si è occupata con Tolone dell'ottima traduzione italiana degli articoli che compongono il volume. Al suo interno è possibile trovare non solo tutti i libri pubblicati dalla filosofa fino ad oggi (indicando dove disponibili le rispettive traduzioni italiane), ma anche i volumi di cui è stata curatrice e una serie di articoli selezionati direttamente dalla stessa Nussbaum, rappresentando certamente un ottimo punto di partenza per chi volesse approcciare nel dettaglio il pensiero di Martha Nussbaum.

AUTORI / AUTHORS

LUCA ALICI, Ph.D, is an Associate Professor of Political Philosophy at the University of Perugia. Member of the Scientific Committee: “Metaxy” and “Critical Hermeneutics” journals; in “Itinere e Nodi del tempo” editorial series. Member of Research Center: IHRC (International Human-Being Research Center), Jacques Maritain and Vittorio Bachelet. Project Leader of “Fondazione Lavoroperlapersona”. Research interests: power, violence and suffering, right of punishment and restorative justice, “ethos” of trust, debt, and promise. Latest publications: *Debito e promessa. Tra dipendenza e autonomia*, with S. Pierosara (FrancoAngeli 2023); *Filosofia politica. Gli autori, I concetti*, with R. Gatti (Morcelliana 2018).

CLAUDIO AMICANTONIO teaches Philosophy and History at Grammar School. He hold his PhD in philosophy at the University of Chieti-Pescara. He Books: *Rivelazione e divenire nel pensiero di Franz Rosenzweig* (Samizdat 2000); *Gnosticismo e nichilismo* (Solfanelli 1997); *Errando nella verità* (Tabula fati 2020); *Contraddizioni virali. Scienza, democrazia e cristianesimo* (Solfanelli 2022); *Avamposti invisibili. Sul linguaggio e cose altre* (Mimesis 2023). He also edited the Italian edition of J. B. Lotz, *L'essere in Heidegger e Tommaso D'Aquino* (Sapientia 1999) and M. Scheler, *L'essenza della filosofia* (Rubettino 2000). He cooperates with several newspapers and is author of novels.

MARCO ASSENNATO, is a philosopher and Associate Professor in human and social sciences at ENSA Paris-Malaquais. He is co-director – with Guillemette Morel-Journel – of the Research Laboratory ACS (Architecture, Culture and Society). In his research, he interrogates the possible combinations and inevitable differences that arise between philosophy, politics and architecture. Books: *Linee di Fuga. Architettura, Teoria, Politica* (Duepunti 2011); *La Muse inquiétante. Architecture et société chez Manfredo Tafuri* (Ed. Mix – Les Presses du Réel 2019); *Progetto e Metro-poli. Saggio su architettura e operaismo* (Quodlibet 2019). In 2022 he edi-

ted and commented the french translation of the Piranesi's Parere: Giovan Battista Piranesi, *Point de vue sur l'architecture. Dialogue. Protopiro et Didascalio* (Caryatide 2022).

ENRICO ALLEVA is italian ethologist, 1953. Degree in biological sciences (1975), specialized in animal behaviour at SNS (Pisa). Director 1990-2018, Sect Behavioural Neurosciences and Centre for Behavioural Sciences and Mental Health, ISS. President Stazione Zoologica Naples (2011-2013), Scientific and Technical Committee, Italian Space Agency (2014-2018). President Italian Society of Ethology, of Italian Federation of Environmental and Natural Sciences (2015-2019). Presently Vicepresident of Consiglio Superiore Sanità. Scientific Councils Enciclopedia Treccani, ANPA, CNR "Life sciences", etc. National Fellow Accademia dei Lincei. Books: *Il tacchino termostatico* (Theoria, 1990), *Consigli a un giovane etologo* (Theoria, 1994), with N. Tiliacos, *La mente animale* (Einaudi, 2008). Explored W Borneo, C and N Madagascar, E and N Africa, Patagonia and Tierra del Fuego.

DANIELA CALABRÒ is Associate Professor in Theoretical Philosophy at the University of Salerno. Books: *L'infanzia della filosofia. Saggio sulla filosofia dell'educazione di Maurice Merleau-Ponty* (UTET 2002); *Di-spiegamenti. Soggetto, corpo e comunità in Jean-Luc Nancy* (Mimesis 2006); *Les détours d'une pensée vivante. Transitions et changements de paradigme dans la réflexion de Roberto Esposito* (Mimesis France 2012); *L'ora meridiana. Il pensiero inoperoso di Jean-Luc Nancy tra ontologia, estetica e politica* (Mimesis 2012); *Unlimit. Rethinking the Boundaries between Philosophy, Aesthetics and Arts*, coedited with G. Bird, D. Giugliano, and with a Preface by J.-L. Nancy (Mimesis International 2017); *La tradizione dello Spirito. Eredità Hegeliane nel Novecento*, coedited with L. Scafoglio (Stamen 2018); *The Correspondence. Jean-Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty*, (Mimesis International 2018); *Humanity. Tra paradigmi perduti e nuove traiettorie*, coedited with D. Giugliano, R. Peluso, A.P. Ruoppo, L. Scafoglio (Inschibboleth 2020). Since 2017 she is Scientific Director of "Shift. International Journal of Philosophical Studies".

ROSARIA CALDARONE was born in Palermo in 1971. She studied between Palermo and Paris (University of Paris IV-Sorbonne). She is Professor of Filosofia teoretica at the Department of Human Sciences of the University of Palermo and Programme Director at the CIPH (Collège International de Philosophie de Paris). In his works, with a hermeneutic and deconstructive

orientation, the question of love imposes itself as a decisive factor in understanding the status of philosophy and for a non-transcendental approach to the question of the subject. Among these studies are: *Eros decostruttore. Metafisica e desiderio in Aristotele* (il melangolo, 2001); *Caecus amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno* (ETS, 227); *Impianti. Tecnica e scelta di vita* (Mimesis, 2011); *Lo scambio di figura. Tre saggi sulla somiglianza e sulla differenza* (Inshibboleth, 2015); *La filosofia in fiamme. Saggio su Pascal* (Morcelliana, 2020).

ALESSANDRO CALEFATI is a PhD student at the University of Calabria, where he is working on imaginaries of disaster after Fukushima. He is currently on a research stay at the *Nanzan Institute for Religion and Culture* in Nagoya, Japan. He contributes to the journals *Fata Morgana* and *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*.

MATTEO CAVALLERI holds a PhD in Philosophy from the University of Palermo. He has been a visiting researcher at the Humboldt Universität in Berlin and a fellow at the Department of Law of the University of Bergamo. In 2015 he was awarded the Vittorio Sainati Prize. He is currently a research fellow at the Department of Political and Social Sciences of the University of Bologna. His research interests develop at the intersection of theoretical analysis and philosophical-political inquiry, with particular reference to the work of G.W.F. Hegel and the theme of freedom; the relationship between philosophical anthropology and the historical dimension; the aesthetics and politics of memory and the dialogue between philosophy and literature. Books: *La Resistenza al nazi-fascismo. Un'antropologia etica* (Mimesis 2015); *La libertà nella necessità. Saggio sullo spirito oggettivo hegeliano* (ETS, 2019); he edited the volume *Il due in questione. Prospettive interdisciplinari sul riconoscimento* (Quaderni di Scienza & Politica 2020).

VIRGILIO CESARONE is full professor at the University "G. D'Annunzio" of Chieti-Pescara, where he teaches Philosophy of Religion and Social Ontology. His publications and research interests focus on the intertwining of anthropology, religion and politics according to a hermeneutic-phenomenological reading key. Books: *Mondo e mito. L'analisi dell'esistenza mitica in Martin Heidegger* (Levante 2001); *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosofia* (Marietti-1820 2008); *Nel labirinto del mondo. L'antropologia cosmologica di Eugen Fink* (ETS 2014); *Rimanga il ringraziamento* (Orthotes 2020).

FELICE CIMATTI (Rome, 1959) is full professor of Philosophy of Language at the University of Calabria. Books: *Unbecoming Human* (Edinburgh University Press 2020); *Animality in Contemporary Italian Philosophy* with Carlo Salzani (Palgrave Macmillan 2020); *Il postanimale. La natura dopo l'Antropocene* (Derive Approdi 2021).

GIOVANNA COSTANZO is currently Associate Professor of Moral Philosophy at the University of Messina (Italy). Her research is on the theoretical constitution of contemporary ethics, particularly in the Phenomenological and Hermeneutical French Thought. She is also interested in modern and contemporary Jewish Thought, particularly in the scientific literature after the Holocaust. Books: *Agnes Heller: costruire il bene. Una teoria etico-politica della giustizia* (Studium 2007); *Alla ricerca dello spazio vissuto. Percorsi ricercari fra aporie, itineranza e narrazione* (Le lettere 2013); *La nascita, inizio di tutto. Per un'etica della relazione* (Orthotes 2018); *Giuseppe e i suoi fratelli. Per un'etica della fratellanza fra utopia e riscatto* (Universitas Studiorum 2020).

CARLA DANANI is Full Professor of Moral Philosophy at the University of Macerata, where she also teaches Political Philosophy and Philosophy of Dwelling. She is member of the Board of Ph.D. School in Humanism and Technology and is Director of the “G. Leopardi” School of Advanced Studies. She is Director of C.I.S.U. (Centro Interuniversitario di Studi sull'Utopia), coordinates many research projects and is on the editorial board of international journals and publishing series. Her most recent research focuses on the meaning of dwelling and place for human beings, on utopian intentionality, on ethics of care and on “spatial justice”.

ANTONIO DI CHIRO has a PhD in “Sociology and Social Research”. He teaches philosophy in high schools in Molise. He was visiting scholar at the Alfred-Schütz-Gedächtnis-Archiv of the University of Konstanz and a research fellow and adjunct lecturer in History of Philosophy at the University of Molise. Books: *La notte del mondo. Luoghi del senso, luoghi del divino* (Mimesis 2010), *L'uomo a più dimensioni. Alfred Schütz e le realtà multiple* (Rubbettino 2018) and the Italian translation of Alfred Schütz, *Husserl e il problema dell'intersoggettività* (Morcelliana 2021). He is editor (with Giovanni Maddalena) of Enrico Berti's book, *Il bene di chi? Bene pubblico e bene privato nella storia* (Marietti 2014).

MARIATERESA GIAMMETTI is Associate Professor at Department of Architecture of Federico II University (Naples), where she teaches Architectural Design and Theory and Technique of Architecture at the Bachelor of Science in Architecture. Her academic studies cover a field of knowledge on architectural design, particularly the study of the sacred spaces of the three Abrahamic religions, due to the multicultural character of European cities and the transformation of the liturgical space after the Second Vatican Council. During her research activity, she has consolidated collaboration and exchange of knowledge with scholars and researchers interested in these issues, working on the construction of a cultural platform that is involving an international network of academics and institutions. She pursues a line of research related to urban design issues with special reference to the revitalization project of drosscape, including brownfield sites with soil contamination problems, from the major themes promoted by the New European Green Deal.

ANNETTE HILT is professor of philosophy at Pedagogical University Karlsruhe. Her research interests focus on Phenomenology and Hermeneutics, both in their historical contexts and their contemporary challenges in application. Furthermore, she works in the fields of Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture and Society, Philosophy of Education and Ethics. She is co-editor of the Collected Works of Eugen Fink. Books: *Erzaehrend philosophieren – ein Lehr- und Lesebuch* (Alber 2020); *Oase des Gluecks – Gedanken zu einer Ontologie des Spiels* (Alber, forthcoming 2023). For more information see: www.annette-hilt.de.

SERGIO LABATE is Professor of Theoretical Philosophy at the University of Macerata, where he teaches Methodologies of Interpretation. Books: *La regola della speranza. Dialettiche dello sperare* (Cittadella Editrice 2013); *Passions and Politics* (with Paul Ginsborg, Wiley 2016); *La virtù democratica* (Salerno editrice 2019).

LINDA LOVELLI is currently high school teacher of philosophy and history in Genoa (Italy). After a Master degree at Genoa University, she got a PhD at University of Chieti (Italy) in Co-tutelle with Witten University (Germany), discussing the thesis “Why be moral? Foundation’s strategies. Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas in confrontation with Charles Taylor?”. She was visiting scholar at Frankfurt/Main University for two years as a DAAD and Thyssen postdoc scholarship holder, working on the transcendental foundations of ethics in German and American contemporary moral theory (Apel, Gewirth, Korsgaard).

ERNESTO C. SFERRAZZA PAPA is a tenured senior assistant professor (RTDB) in Political philosophy at the Department of Political Sciences of the University of Rome “La Sapienza”. Previously, he was junior assistant professor in Theoretical philosophy at the University of Turin as well as postdoctoral fellow at the University of Rijeka, Maison des Sciences de l’Homme in Paris, Pontificia Universidad Católica de Chile, University of Vilnius. He has been also adjunct professor at the University of Salerno. His main scientific interests involve modern and contemporary philosophy, critical theory, political and legal philosophy, politics and literature. He has published three scientific monographies and several papers on national and international journals.

FRANCESCO RISPOLI is Full Professor of Architectural and Urban Design at the University Federico II of Naples and former Director of the Interdepartmental Research Centre for Urban Analysis and Design. He is a member of the PhD Colleges in Urban Design and Architecture (University Federico II of Naples), in ARCHITECTURE and Urban Phenomenology (Basilicata, international), in Architecture and Construction (Sapienza University of Rome), and has participated in numerous PRINs. As part of the programmes of the Circolo Georges Sadoul-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, he curated, together with Remo Bodei, the seminar cycle *La traccia e la memoria* (2000-2015).

MICOL RISPOLI is Architect and PhD in Philosophical Sciences – Federico II University of Naples. She also obtained a master’s degree in Museum Curation from IED – Rome. Between 2019 and 2020 she undertook a doctoral research visit at the Stadtlabor for Multimodal Anthropology, a research platform at the Institute for European Ethnology of Humboldt-Universität zu Berlin. Working at the crossroads of architecture and science and technology studies (STS), she has been exploring what such encounter might offer to transform architectural practice, especially in the face of today’s complex socio-environmental crises. From February 2022 to June 2023 she was an Associate Professor at BAU Arts and Design College of Barcelona and since March 2023 she has been a collaborator of GREDITS – Grupo de Investigación en Diseño y Transformación Social.

ROBERTO RUBIO, Ph.D., University of Freiburg, 2005, is full professor and currently Head of the Philosophy Department at the Universidad Alberto Hurtado, Chile. His areas of research are Phenomenology and

Hermeneutics, Philosophy of the Image and Media Studies. Books: *Zur Möglichkeit einer Philosophie des Verstehens: Das productive Scheitern Heideggers* (Attempto 2006); *Perception, Affectivity and Volition in Husserl's Phenomenology* (Springer 2017, edited with R. Walton and S. Taguchi); *Gottesglaube as Glaubenstrotz. The Concessive Structure of the Christian Religious Attitude* (Continental Philosophical Review, coauthored with E. Vicuña, forthcoming).

CHIARA SCARLATO is a Postdoctoral Fellow in Theoretical Philosophy at the “G. d’Annunzio” University of Chieti – Pescara. Her research focuses on the philosophy of literature and, particularly, on the French thought and the American contemporary debates. Books and articles: *Attraverso il corpo: Filosofia e letteratura in David Foster Wallace* (Mimesis 2020); *Michel Foucault e “Raymond Roussel”*, in «Rivista di Estetica», n. 83 2/2023, pp. 121-137; *Il discorso su/di Pierre Rivière. Michel Foucault e il partage tra disciplina e in-disciplina*, in «Logoi.ph», n. IX, 21, 2023, pp. 41-49; *Vedere, scrivere, raccontare. La nozione di immaginazione a partire da Maurice Blanchot*, in «Aesthetica Preprint», Mimesis, 2022, pp. 197-208.

FRANCESCO TRENZIO is a PhD student at the University “G. D’Annunzio” of Chieti (Italy). After discussing a thesis about the ontological relationship between Da-Seyn and Ereignis in Martin Heidegger’s treatises of history of being, he obtained a scholarship in the same university concerning “The content of John Locke’s Journals and pocket memorandum Books” during which he studied Locke’s manuscripts in Weston Library’s Special Collections in Oxford (England). His doctoral thesis examines the demonstration of the existence of God in Locke’s thought with a special focus on the unpublished entries of Locke’s Journals.

*Finito di stampare
nel mese di dicembre 2023
da Digital Team - Fano (PU)*