

Fabio Tesorone

*Nostalgie dell'oikos.*

*Sui margini dell'abitare*

*Abstract:* The “housing crisis” appears to be endemic in the Western world. However, our collective consciousness seems to be preoccupied with the “metaphysical” threats to the home rather than focusing on the material conditions of access to housing. The “stranger”, who invades the “native home”, as well as technology that disarticulates the semantics of distance and proximity, inside and outside, promotes nationalist nostalgia for *Heimkunft* (“coming to home”).

Thus, nostalgia for a lost *oikos* has to be thought as part of our way of thinking about dwelling. In W. Benjamin’s *Passages*, we will show how the bourgeois model is formed through the aestheticization of the archaic, as well as nostalgia for the feudal system. The analysis of M. Heidegger’s famous essay *Building Dwelling Thinking*, on the other hand, will allow us to investigate the relationship between the concept of dwelling and an agro-ecological model. Finally, we will show how this notion of dwelling supports nationalist rhetoric about the “native home” through Jacques Derrida’s analysis of a selection of Heidegger’s texts on poetry.

## 1. Introduzione

“Che ritornino a casa loro!”<sup>1</sup>

Questo è lo slogan che più di ogni altro ha promosso i consensi dei nuovi nazionalismi occidentali negli ultimi decenni.

1 “Nell’epoca postnazista è rimasta salda l’idea che sia legittimo decidere con chi coabitare. ‘Ognuno a casa propria!’ La xenofobia populista trova qui il suo punto di forza, il criptorazzismo il suo trampolino. Spesso si ignora, però, che questo è un lascito diretto dell’hitlerismo, primo progetto di rimodellamento biopolitico del pianeta che si proponeva di stabile i criteri della coabitazione. Il gesto discriminatorio rivendica per sé il luogo in modo esclusivo. Chi lo compie si erge a soggetto sovrano che, fantasticando una supposta identità di sé con quel luogo, reclama diritti di proprietà. Come se l’altro, che proprio in quel luogo l’ha già sempre preceduto, non avesse alcun diritto, non fosse, anzi, neppure esistito”. D. Di Cesare, *Stranieri residenti*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 13. Impossibile non rimandare, in apertura di questo saggio, a *Stranieri residenti*. Un testo prezioso che evoca i pericoli dell’attuale vento reazionario, la sua stretta connessione con la retorica della “casa natale” e allo stesso tempo tenta di proporre un pensiero fuori dai confini nazionali, territoriali e domestici e una filosofia che si rivolge ai soggetti diseredati ed esclusi da ogni forma di abitare. Non avrò modo di commentare direttamente il testo nello spazio di questo saggio, tuttavia esso ispira politicamente e filosoficamente il presente lavoro.

Il ritorno a casa, così come il recupero della casa natale, la tutela dello spazio dell'abitazione domestica e del territorio nativo, sono dei veri e propri *tòpoi* onnipresenti nello scenario politico dell'attualità. Essi attestano la rilevanza dell'immaginario della casa per la coscienza collettiva.

Che le forze politiche nazionaliste oggi si incarichino della difesa dell'*oikos* nativo e reclamino il "rimpatrio" degli stranieri potrebbe sembrare un elemento connaturato alla loro identità, eppure a ben vedere, nella storia dell'occidente, il nazionalismo ha sempre rivendicato la conquista violenta della casa altrui, non certo la distanza reciproca o il buon vicinato. L'inversione di tendenza di questa retorica è da intendersi perciò in virtù del mutato contesto storico, a partire dalla decolonizzazione, fino alla recente contrazione delle ambizioni imperialistiche dell'occidente. La casa non è più per l'occidente un terreno di conquista, ma piuttosto un luogo dove raccogliersi al riparo dal resto del mondo, il quale ritorna oggi per chiedere il conto della storia. La casa è minacciata e per questo ognuno deve correre al riparo per salvarsi: "ognuno deve tornare a casa propria".

E tuttavia, a scuotere la fragile identità del cittadino occidentale non è solo lo straniero che invade lo spazio del proprio, ma sono anche le stesse condizioni tecno-economiche di de-territorializzazione, di globalizzazione, di tele-comunicazione che riarticolano la semantica tra prossimità e distanza, proprietà e improprietà, interno ed esterno, quotidiano ed estemporaneo. Lo "straniero" si mostra attraverso ogni elemento *unheimliche*, tecnico, politico ed economico che contamina e scompiglia le gerarchie predefinite, che invade la sfera del proprio e le mura "sacre" della casa. Il "perturbante", talvolta considerato riduttivamente come carattere proprio della "post-modernità", in realtà già da tempo era indagato dalla filosofia del novecento proprio nel contesto della riflessione sull'abitare.

L'itinerario filosofico che propongo attraverso questo saggio intende mostrare come la definizione filosofica dell'abitare sfugga ad ogni chiusura o delimitazione, anzitutto perché essa necessita ogni volta, per comprendersi, di caratteri esterni ed "estranei" alla semantica dell'*oikos*. Lo straniero, l'esotico, o l'*Unheimlichkeit*, così come la contaminazione, il tecnico, la modernità, saranno le figure che riconosceremo *ai margini dell'abitare*. Questi margini, spinti fuori dal tentativo del pensiero di chiudere lo spazio privato della casa, ineluttabilmente rientreranno al centro del focolaio domestico contaminando la sua purezza e garantendogli allo stesso tempo la comunicazione con il mondo esterno.

Con W. Benjamin, nei *Passages*<sup>2</sup>, osserveremo come la borghesia parigina di fine ottocento costruisca l'*intérieur* delle abitazioni attraverso una interiorizzazione nostalgica di elementi arcaici e naturalisti. Riconosceremo qui la dialettica tra interiorità ed esteriorità, tra modernità ed arcaico, che sarebbe la logica propria dell'abitare.

2 W. Benjamin, *Paris, capitale du XIXe siècle: Le livre des passages*, CERF, 1989, ed. It. *I Passages di Parigi*, in W. Benjamin, *Opere Complete IX*, a cura di R. Tiedemann, Einaudi, Torino 2000

Lo schema interpretativo benjaminiano ci servirà, poi, per leggere il famoso saggio di M. Heidegger *Costruire, abitare, pensare*<sup>3</sup>, dove il filosofo della casa di Todtnauberg realizza una delle più profonde riflessioni filosofiche sull'essenza dell'abitare. Verificheremo quali sono i punti di continuità e discontinuità tra il modello di abitare heideggeriano e quello della “borghesia moderna” così come descritto da Benjamin.

Infine seguiremo il commento di J. Derrida di alcuni luoghi del testo heideggeriano, per mostrare come la “nostalgia dell'*oikos*” starebbe a fondamento di ciò che l'autore chiama un’“archeoteologia nazionalista della casa natale”<sup>4</sup>.

La riflessione di Heidegger sarà al centro di questo saggio poiché ci fornirà un complesso modello teorico sull'abitare. Attraverso di esso scruteremo le possibilità semantiche e teoretiche del discorso filosofico sull'*oikos*, sottolineando, in particolare modo, i momenti in cui tale modello incrocia i suoi contrappunti teorici (il tecnico, il perturbante, il moderno) e i momenti in cui comunica con la retorica e il pensiero nazionalista.

## 2. Sui Margini

La difficoltà della riflessione sull'abitare deriva dal fatto che da una parte vi deve essere riconosciuto ciò che è antichissimo – forse eterno –, l'immagine del soggiorno dell'uomo nel grembo materno; e che d'altra parte, malgrado questo motivo storico-originario, nell'abitare deve essere compresa, nella sua forma più estrema, una condizione di esistenza del XIX secolo. La forma originaria di ogni abitare è il vivere non in una casa, ma in un guscio. Questo reca l'impronta di chi vi abita. Nel caso più estremo l'abitazione diventa guscio.<sup>5</sup>

3 M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken, Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta Verlag, 2022, ed. it. *Costruire abitare pensare*, in M. Heidegger, *Saggi e Discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia Editore, Milano 1991, pp. 96-108.

4 J. Derrida, *Geschlecht III, Sex, Race, Nation, Humanity*, University of Chicago Press, 2020, ed. it. *Geschlecht III. Sesso, razza, nazione umanità*, tr. it. di R. Frauenfelder, Jaca Book, Milano 2021. Il testo recentemente pubblicato risulta essere l'ultimo della serie dedicata a questo tema. Gli altri testi della serie “*Geschlecht*”, così come l'ultimo, sono estratti del seminario *Nationalité et Nationalisme Philosophiques* (1983-1986). Si veda dunque J. Derrida, *Geschlecht: sexual difference, ontological difference*, in “*Research in Phenomenology*”, v. 13, 1983, e J. Derrida, *La mano di Heidegger* [*Geschlecht II*], Laterza, Roma-Bari 1991.

5 W. Benjamin, *I Passages*, cit., p. 263. Per una trattazione del tema dell'abitare nel contesto dei *Passages* si rimanda all'interessante lavoro di A. C. Gaeta, *Walter Benjamin's Dwellings*, in “*International Journal of Humanities and Social Science*”, v. 3, n. 19, 2013. Qui l'analisi dell'abitare è funzionale ad indagare il concetto di “spazialità” nell'opera dell'autore tedesco. Per un approccio più incentrato sull'architettura, sempre a partire dai *Passages*, si veda invece M. Detlef, *The Enticing and Threatening Face of Prehistory: Walter Benjamin and the Utopia of Glass*, in “*Assemblage*”, n. 29, 1996, pp. 7-23.

La citazione estrapolata dai *Passages* è forse la più assertiva dell'intero testo in merito alla questione dell'abitare. Benjamin qui introduce la figura del "guscio" per definire una sorta di formazione archetipica dell'abitare. Questa immagine va intesa in maniera dialettica poiché il "guscio" oltre ad essere archetipo "storico-originario" rappresenterebbe la degenerazione "estrema" del modello dell'abitare della fine del XIX secolo. La doppia funzione dell'archetipo-guscio è espressione dunque di una contraddizione nell'essenza dell'abitare, nella misura in cui il movimento a "ritroso" verso il grembo materno condurrebbe, come vedremo, ad un modello abitativo anacronistico.

Prima di tutto l'abitazione-guscio rappresenterebbe la negazione della dimensione "uranica" dell'abitare e la compressione dello spazio nella sfera privata dell'*intérieur*<sup>6</sup>. In questo spazio chiuso e protettivo, il *design* moderno svolge un ruolo dirimente, rivitalizzando l'ambiente attraverso gli ornamenti, i simboli e le decorazioni. L'*intérieur* decorato ed arredato permette alla casa-guscio di non essere solo un rifugio contro l'ambiente esterno, ma di presentarsi come un meccanismo di cattura delle forme naturali e storiche del mondo esterno; una sorta di dominio estetico dell'esteriorità.<sup>7</sup> Grazie al *design* della propria abitazione, secondo Benjamin, il borghese può credere di vivere negli spazi aperti dell'agorà comunitario o tra esotici paesaggi naturali. In questo modo, pur rimanendo confinato nello spazio privato dell'abitazione, egli può ripensarsi al centro della storia e del mondo, raffigurandosi l'interno della casa come il centro di tutti gli eventi, sia storici che naturali. La casa diventa così il centro della "storia universale"<sup>8</sup>.

E tuttavia l'*intérieur* vive di una pulsione contraddittoria. Da una parte, riduce lo spazio domestico in funzione delle esigenze urbanistiche, architettoniche ed economiche della modernità industriale, ma dall'altra evoca esteticamente un'essenza originaria e naturale dell'abitare, che riconduce l'esteriorità all'interno dello spazio domestico. Le forme vegetali, i ricami naturalistici dell'*art nouveau* sarebbero dunque una sorta di reazione nostalgica contro la forma moderna dell'abitare. Il borghese costretto nelle asfittiche mura dei condomini rievoca l'aura perduta degli oggetti attraverso gli arredi e i suppellettili, dove il ferro battuto modellato nelle forme naturali è il sintomo di una modernità che nega se stessa. Si potrebbe dire che, per Benjamin, una fantasmagoria dell'arcaico si impossessa dell'*intérieur* parigino. Da ciò l'autore trae un'ulteriore conclusione: "Il rapporto fra l'*intérieur* dell'*art nouveau* e quello precedente consiste nel fatto che il borghese occultata il suo alibi nella storia con quello ancora più remoto nella storia naturale (soprattutto

6 "Inoltre, questo stato d'animo comprende anche un'avversione per lo spazio aereo libero, per così dire uranico, che getta una nuova luce sugli eccessi della tappezzeria negli interni di allora". Ivi, p. 258.

7 Lo stesso avviene, per Benjamin, nell'ambito urbanistico attraverso la costruzione dei *Passages*.

8 "Di qui hanno origine le fantasmagorie *intérieur*. Per il privato cittadino, esso rappresenta l'universo. In esso egli raccoglie il lontano e il passato. Il suo salotto è un palco nel teatro universale." W. Benjamin, *I passages*, cit., p. 44.

nel regno vegetale)<sup>9</sup>. Assistiamo dunque ad un doppio movimento di occultamento nella “strategia” dell’abitare moderno. Il primo occultamento è l’alibi che il borghese si dà nei confronti del proprio stesso ruolo storico. Più volte durante i *Passages* si sottolinea come il dilemma borghese sia proprio quello di trovarsi sul margine tra due epoche, tra la fine del feudalesimo e l’avvento della rivoluzione proletaria<sup>10</sup>. In questo spazio liminare tra il passato e il futuro però egli rifiuta di impersonare il presente, assumendo varie maschere anti-moderne: il *flaneur* e il *bohémien* su tutte. Il primo alibi quindi è la “falsa coscienza” dell’individualismo artistico attraverso il quale il borghese mistifica il suo ruolo storico. Il secondo alibi, invece, è la costruzione stessa dell’*intérieur*, ovvero la messa in scena di una peculiare forma dell’abitare dove la fantasmagoria naturalistica dei rapporti feudali diventa protagonista. Tale estetica dell’abitare permette di ricondurre nel presente la storia naturale, la quale però si presenta come uno spettro di un’epoca aliena, inattuale ed inattualizzabile. Il borghese quindi parrebbe “sentirsi a casa” solo introducendo elementi estranei ed esotici nel suo spazio dell’abitare, solo pensandosi altro rispetto alla sua epoca e al suo ruolo sociale determinato. Il prezzo da pagare per rappresentarsi come “protagonista della storia universale” sarebbe dunque quello del farsi-feticcio e della mistificazione dei rapporti materiali di esistenza.

Nella teoria benjaminiana dell’abitare gli elementi *unheimliche*, i dettagli anacronistici, i richiami alla storia naturale sono dunque da intendersi come i materiali attraverso cui il cittadino moderno costruisce le sue mura domestiche. In altre parole, non ci sarebbe *oikos* senza lo “straniero”, senza gli elementi che estraniano il contesto stesso dell’abitare. Da questo punto di vista, l’abitare risulta essere una sorta di *détournement* della materialità dell’esistenza, una strategia di distrazione, di evasione e di produzione onirica e fantasmagorica dove gli oggetti dell’*intérieur* perdono il loro valore d’uso, assumendo le sembianze di maschere in un’anacronistica rappresentazione teatrale.

Possiamo dedurre, a partire da questa ricostruzione, che per Benjamin l’abitare moderno è il prodotto di una dialettica negativa tra l’interiorità e l’esteriorità, tra l’artificiale e il naturale, tra il moderno e l’arcaico, tra il presente e il passato. Il primo termine mette in scena il secondo, lo rappresenta, lo “spettralizza” e il palco di questa *piece* teatrale dai toni nostalgici è proprio lo spazio dell’*intérieur*.

Tuttavia, sebbene Benjamin riconosca la natura “farsesca” e *kitsch* dell’abitare moderno, non vi sono tracce, nella sua critica, di sentimenti nostalgici per un valore d’uso incontaminato dell’*oikos* o per i rapporti naturali pre-industriali. Anzi, è chiaro che nel disegno teorico dei *Passages* sia esattamente questa nostalgia per un *oikos* perduto a determinare la funzione “evasiva” dell’abitazione moderna.

9 Ivi, p. 270.

10 “Infatti ogni epoca non solo sogna la successiva, ma sognando urge al risveglio. Essa porta in sé la sua fine, e la dispiega – come ha già visto Hegel – con astuzia. Con la crisi dell’economia mercantile, cominciamo a scorgere i monumenti della borghesia come rovine prima ancora che siano caduti”. Ivi, p. 18.

Nell'epoca della riproducibilità tecnica, sembrerebbe suggerire indirettamente l'autore, bisognerebbe analizzare le attuali e reali condizioni materiali dell'abitare piuttosto che indugiare sui suoi archetipi arcaici. Qualsiasi riflessione sull'"origine" o l'essenza dell'abitare sarebbe già dunque parte integrante della fantasmagoria *kitsch* dell'*intérieur*.

### 3. Nostalgie

Abbiamo notato nel paragrafo precedente come Benjamin pensi l'abitare moderno come un processo dialettico che si innesca in virtù di una sorta impulso nostalgico. La nostalgia di un *oikos* perduto e archetipico conduce all'esaltazione estetica dell'*intérieur*, alla fantasmagoria del valore d'uso, al sogno naturalistico dell'*art nouveau*. Un abitare moderno che nella Parigi di fine secolo XIX si costituisce dunque come essenzialmente anti-moderno. La riflessione di Heidegger sull'abitare si sviluppa nel celebre saggio *Costruire, abitare, pensare*. Senza pretesa di esaustività sull'ampio dibattito storico scaturito da questa opera<sup>11</sup>, cercherò di estrapolare le principali tesi heideggeriane e confrontarle con lo schema inaugurato da Benjamin. La domanda che ci poniamo sarebbe quindi: la definizione dell'abitare di Heidegger è in continuità o in discontinuità con il modello dell'"abitare borghese moderno" descritto da Benjamin? Il primo dato da prendere in considerazione è che il testo di Heidegger è del 1951, circa sessant'anni posteriore ai *Passages*. Se alla fine dell'800 si completava la grande trasformazione urbanistica causata dall'industrializzazione, dall'accumulazione originaria e dallo spopolamento della campagne, il contesto dell'analisi heideggeriana invece è determinato dalla "crisi degli alloggi" del dopoguerra<sup>12</sup>. Nel primo caso si assisteva ad una fase espansiva del modello di abitare borghese incentrato sul paradigma del "guscio", dell'individualismo, del *kitsch* come forma di celebrazione e allo stesso tempo di superamento dei rapporti naturali e feudali. Nel secondo, invece, siamo di fronte all'interruzione dell'espansione dell'*oikos* a causa di una crisi esterna e distruttiva. Allo stesso tempo, tale crisi risultava essere una possibilità di cambio, di ricostruzione, di superamento dei vecchi paradigmi dell'abitare. È così, in effetti, che la concepisce Heidegger, il

11 Si segnala soprattutto L. Taddio, *Costruire, abitare, pensare*, Mimesis, Milano 2010, dove si approfondisce il dibattito riguardo alla ricezione del testo heideggeriano e si sviluppano alcuni temi relativi alla questione dell'abitare.

Altri lavori che indagano soprattutto la prospettiva ecologica del concetto di abitare heideggeriano sono N. Russo, *Filosofia ed Ecologia*, Guida Editore, Napoli 2000 e M. Peters, *Earthsongs: Ecopoetics, Heidegger and Dwelling*, in "The Trumpeter", v. 18, n. 1, 2002.

12 Per un'analisi storico-politica approfondita del tema dell'abitare si veda S. Gaithford, *Abitare stanca. La casa: un racconto politico*, Effequ, Firenze 2022. Qui si analizzano i fenomeni dell'accumulazione originaria, della crisi degli alloggi del dopo guerra e infine della gentrificazione dei centri abitati dell'attualità. Si veda anche R. Sennet, *Costruire e abitare. Etica per la città*, Feltrinelli, Milano, 2018 per approccio critico sullo sviluppo capitalistico della città moderna.

quale sottolinea come proprio attraverso questa specifica contingenza storica sia possibile accedere ad una dimensione essenziale dell'abitare:

Si parla dovunque e con ragione di crisi degli alloggi. Non solo se ne parla; vi si pone mano per ovviarvi. Si cerca di vincere la crisi attraverso la produzione di abitazioni, incoraggiando le costruzioni, pianificando l'edilizia. Per quanto dura e penosa, per punto grave e pericolosa sia la scarsità di abitazione, l'*autentica crisi dell'abitare* non consiste nella mancanza di abitazioni. [...] La vera crisi dell'abitare consiste nel fatto che i mortali sono sempre ancora in cerca dell'essenza dell'abitare, che essi *devono anzitutto imparare ad abitare*. Non può darsi che la sradicatezza dell'uomo consista nel fatto che l'uomo non riflette ancora per niente sulla *autentica* crisi dell'abitazione riconoscendola come *la* crisi? Tuttavia, appena l'uomo *riflette* sulla propria sradicatezza, questa non è più una miseria.<sup>13</sup>

La *crisi dell'abitare* avrebbe una dimensione ontico-ontologica, poiché nel suo darsi empirico non sarebbe altro che il sintomo di una crisi più profonda e più essenziale. Il problema, quindi, non sarebbe l'assenza materiale delle abitazioni, ma lo smarrimento epocale del vero senso dell'abitare. La mancanza contingente può così illuminare l'uomo sulla dimensione di "sradicatezza" nella quale egli vive da ben prima della crisi del dopoguerra. È attraverso questa consapevolezza che, infine, si potrebbe aprire la possibilità della *riflessione* autentica sull'abitare. La prospettiva heideggeriana dunque sin da subito ci appare opposta a quella benjaminiana. Lì si mostrava come la ricerca di un arcano del senso dell'abitare costituisse l'alibi per l'evasione borghese dal proprio ruolo storico e dalle proprie condizioni reali di esistenza, qui, invece, si imputano all'assenza di riflessione sull'"essenza della abitare" le conseguenze disastrose della condizione moderna. Assistiamo in questo contesto al tipico gesto heideggeriano di *epochè* sull'ontico che apre la riflessione sulle condizioni di possibilità ontologiche e onto-storiche degli eventi. Così come pochi anni prima aveva letto gli eventi della seconda guerra mondiale come il sintomo di uno scontro tra i destini metafisici dei popoli<sup>14</sup>, ora guarderebbe alla "crisi dell'abitare" come l'epifenomeno di una sradicatezza essenziale (ontologica) dell'essere umano. Ma dunque quale sarebbe la struttura essenziale dell'abitare che l'uomo avrebbe obliato storicamente?

Per delimitare il campo essenziale dell'abitare, Heidegger opera, prima di tutto, una riduzione dei caratteri ontologicamente secondari e derivati. Dall'essenza primaria dell'abitare viene esclusa la "progettazione", la "costruzione" e di conse-

13 M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p. 108.

14 "La questione riguardante il ruolo dell'ebraismo mondiale [*Weltjudentum*] non è razionale [rassisch], bensì è la questione metafisica [*die metaphysische Frage*] su quella specie di umanità che, essendo semplicemente svincolata, può fare dello sradicamento di ogni ente dall'Essere il proprio 'compito' nella storia del mondo". M. Heidegger, *Gesamtausgabe, IV Abteilung*, ed. it. *Quaderni Neri 1942/48. Note I-V*, tr. it. di A. Iadicicco, Bompiani, Milano 2018, p. 243.

guenza l'intero ambito della tecnica architettonica<sup>15</sup>. L'abitare originario è ciò che precede tutte queste determinazioni. La condizione di "estraniazione" dell'abitare moderno sarebbe dunque conseguenza della inversione delle sue qualità ontologiche originarie, in altre parole l'uomo moderno penserebbe i caratteri tecnici prima di quelli ontologici<sup>16</sup>.

Ai fini del nostro discorso risulta utile osservare come i caratteri *Unheimliche* (*Unheimlichkeit* qui tradotto come "estraniazione", ma anche "sradicamento") siano ancora associati alle proprietà tecniche dell'abitare, così come in Benjamin l'*Unheimlich* poteva essere identificato come l'effetto della riproduzione tecnica del reale/naturale nel contesto dell'*intérieur*. La connessione tra sradicamento, tecnica e *Unheimlichkeit* (intesi come elementi ontico-deiettivi) si evince indirettamente anche dalla definizione che Heidegger dà dei caratteri propri dell'abitare, i quali come si vede sono strettamente vincolati ad un immaginario agricolo/ecologico:

È in quanto *abita*, significa però anche, nello stesso tempo, custodire e coltivare il campo (*den Acker bauen*), coltivare la vigna. Un tal *bauen* [nel senso di coltivare] che si limita a proteggere, a proteggere la crescita che porta di per sé i suoi frutti. *Bauen* nel senso di custodire e coltivare non è un produrre. Il costruire (*Bau*) un tempio o una nave, invece, produce in un certo senso la sua opera. Il costruire, qui, in contrasto con il coltivare, è inteso come erigere. [...] Il *Bauen* inteso in questo senso di abitare, cioè come essere sulla terra, rimane però per l'esperienza quotidiana dell'uomo, ciò che il nostro linguaggio indica molto bene come quello che fin da principio è "l'abituale" (*das gewohnte*).<sup>17</sup>

Sia il "costruire" che il "coltivare" sono due derivazioni del senso originario dell'abitare e per questo sono sue due possibilità. Tuttavia i due "modi" dell'abitare sono in conflitto tra di loro. Il coltivare, a differenza del costruire, si limita a "proteggere" ciò che cresce spontaneamente, mentre il costruire "erige" le proprie produzioni, per così dire, *ex novo*. L'abitare originario tuttavia non è neppure il semplice coltivare, ma l'"essere sulla terra", ovvero ciò che Heidegger chiama il "soggiornare". Un soggiornare che per essere tale deve prima di tutto essere conforme ai due ulteriori caratteri essenziali: l'"essere in pace" (*Freide*) e il "prendersi cura" (*Schonen*). Cosicché il soggiornare autentico, a fondamento di ogni abitare, sarebbe il "rimanere nella protezione entro ciò che ci è parente (*Frye*) e che ha cura di ogni cosa nella sua essenza"<sup>18</sup>.

15 "Questo tentativo del pensiero non presenta in alcun senso il costruire dal punto di vista dell'architettura e della tecnica, ma cerca di raggiungere il costruire in quell'ambito originario a cui appartiene ogni cosa che è". M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, cit, p. 96.

16 "L'uomo si comporta come se fosse lui il creatore e il padrone del linguaggio, mentre è *questo*, invece, che rimane signore dell'uomo. Forse è proprio anzitutto il rovesciamento, operato dall'uomo, di *questo* rapporto di sovranità quello che spinge l'essere dell'uomo verso una condizione di estraniazione (*Ins Unheimliche*)". Ivi, p. 97.

17 *Ibidem*.

18 Ivi, p. 99.

Sebbene dunque Heidegger non indichi direttamente il “coltivare la terra” come essenza primaria dell’abitare risulta chiaro che delle due modalità in cui l’abitare si disvela (costruire e coltivare), il coltivare è quello più prossimo ai caratteri originari della sua essenza, ovvero l’“essere in pace” e il “prendersi cura”. Poiché il coltivare a stretto rigore non aggiunge nulla, ma “lascia essere” ciò che già è o ciò che potenzialmente potrebbe essere, proprio come la *technè* greca si distingue, per Heidegger, dalla tecnica moderna in quanto “fa apparire” piuttosto che “imporre” o “progettare”<sup>19</sup>. Tuttavia, sebbene compaiano richiami ad un immaginario agricolo, ecologico e naturale, l’essenza dell’abitare parrebbe essere, per così dire, a-storica. In altre parole, essa non descriverebbe un’epoca specifica (come per esempio quella feudale), piuttosto vorrebbe indicare una condizione ontologico-trascendentale di possibilità per il costruire e il pensare. Con l’esempio della “casa dello *Swartzwald*” Heidegger chiarisce questo punto. La casa nella foresta nera si accorda con l’equilibrio ecologico del *Geviert*, ovvero con l’essenza dell’abitare. Infatti essa è capace di “far entrare nelle cose terra e cielo, i divini e i mortali nella loro semplicità”<sup>20</sup>. La “Quadratura” (*Geviert*) è l’equidistanza ontologica tra i quattro elementi, la quale deve essere “preservata” affinché vi sia abitare. Preservare la “Quadratura” per Heidegger corrisponderebbe proprio alla “riunificazione” degli elementi che la compongono. In questo senso l’origine in tedesco antico della parola cosa (*Ding*) è *thing* ovvero “ciò che riunisce” (anche rappresentato dalla figura del “ponte”)<sup>21</sup>. La “casa nella foresta” dunque “riunifica” gli elementi naturali, umani e divini. E tuttavia il richiamo a questa casa, costruita “due secoli fa”, non sarebbe una nostalgia del passato poiché “non vuol dire affatto che noi dovremmo e potremmo tornare a costruire case come quella, ma intende illustrare, con l’esempio di un abitare *del passato*, in che senso *esso* fosse capace di costruire”<sup>22</sup>. Ciò che Heidegger vorrebbe dunque dimostrare è che per pensare, costruire e coltivare è necessario prima di tutto “saper abitare” ed è in questo senso che l’abitare “precede” le altre determinazioni. La possibilità dell’abitare è dunque virtualmente sempre iscritta nel presente di ogni epoca storica determinata, essa fa parte di un’“altra storia”, la quale tuttavia, pur non coincidendo con gli eventi della *Historie*, è condizione di possibilità del loro avvenire. Se dunque concepiamo l’abitare in una dimensione a-storica, risulta difficile, per il momento, poter affermare che il paradigma heideggeriano possa essere incluso nel modello dell’“abitare borghese moderno” descritto da Benjamin, proprio perché quest’ultimo intendeva l’*interieur* come effetto della nostalgia borghese per dei determinati rapporti storico-economici, ossia quelli feudali.

19 “[*techné*] per i greci, non significa né arte né mestiere, ma: far apparire qualcosa tra le cose presenti (*in das Anwesende*), come questo o quello, in questo o quel modo. I greci pensano la *techné*, il pro-durre, in base al ‘far apparire’”. Ivi, p. 106.

20 Ivi, p. 107.

21 Ivi, p. 102.

22 Ivi, p. 107.

#### 4. Il ritorno a casa (Heimkunft)

Dalla precedente analisi del testo heideggeriano sono risultate diverse ambiguità concettuali. In primo luogo abbiamo notato il doppio ruolo dello “sradicamento”/“estraniazione” (*Unheimlichkeit*). Da una parte esso è associato direttamente ai caratteri moderni che conducono l’oblio dell’essenza dell’abitare, i quali sono quelli della “progettazione”, della tecnica, della costruzione architettonica moderna. D’altra parte però esso è il carattere proprio della “crisi dell’abitare” che, ben aldilà dei suoi risvolti empirici, può aprire la strada verso l’essenza dell’abitare<sup>23</sup>. In secondo luogo, abbiamo notato come il richiamo nostalgico ad un’essenza obliata dell’abitare si approssimi ad un modello agricolo-ecologico basato sulle virtù del coltivare e dello “stare sulla terra”, curando e salvaguardando i suoi elementi. Allo stesso tempo però, la riflessione heideggeriana sembra impedire una riduzione a tale modello poiché rifiuta ogni storicizzazione dell’abitare.

In questo ultimo paragrafo, tuttavia, tenteremo di fornire una lettura alternativa di questi risultati, alla luce della recente pubblicazione di una sezione del seminario *Nationalité et Nationalisme Philosophiques* di Jacques Derrida, intitolata *Geschlecht II*<sup>24</sup>. Lo scopo di questa sezione del seminario sembrerebbe primariamente essere quello di mettere in discussione il concetto di storicità in Heidegger; la separazione tra *Geschichte* e *Historie*, in cui la prima sarebbe la storia originaria, la onto-storia, mentre la seconda sarebbe “storiografia” o storia ontica. In *Die Sprache im Gedicht*<sup>25</sup>, un testo solo di un anno antecedente al saggio sull’abitare, Heidegger legge la poesia di Trakl con l’obiettivo di scovare tra le righe del testo

23 J. Derrida, nei suoi scritti sull’architettura, sottolinea come la funzione di questo concetto in *Essere e Tempo* sia ancora più profonda: “L’*Unheimlichkeit* [...] non significa l’esilio o la deportazione ma una struttura dell’in-habitat a partire dalla quale l’abitare o la casa, il dimorare del ‘dwelling’, possono diventare possibili: ‘La *Unheimlichkeit* è il modo fondamentale, per quanto dissimulato nella quotidianità, dell’essere-al-mondo’”. J. Derrida, *Le arti dello spazio. Scritti e interventi sull’architettura*, a cura di F. Vitale, Mimesis, Milano 2018, p. 213. Per la ricostruzione dettagliata del tema dell’architettura in Derrida si veda anche: F. Vitale, *Fare spazio. Jacques Derrida e la decostruzione dell’architettura*, in “Scenari”, v. 8, 2018, pp. 9-22, e soprattutto F. Vitale, *Mitografie. Jacques Derrida e la scrittura dello spazio*, Mimesis, Milano 2012.

24 Intorno al seminario derridiano *Nationalité et Nationalisme Philosophiques* negli ultimi anni esiste un ampio dibattito, soprattutto nel contesto statunitense. In primo luogo va menzionato il testo precursore del dibattito, D. Farrell Krell, *Phantoms of the Other. Four Generations of Derrida’s Geschlecht*, Chicago Press, 2015, dove si analizza approfonditamente l’intera serie dei testi derridiani relativi al seminario fino ad all’ora pubblicati, più diverso materiale inedito. Si sottolineano poi, tra gli altri, i contributi di R. Therezo, *The Phoenix and National Humanism in Hegel, Heidegger, and Derrida*, in “Philosophy Today”, v. 64, n. 2, 2020, pp. 305-23, di S. Haddad, *More than a Language to Come*, in “Philosophy Today”, v. 64, n. 2, 2020, pp. 379-94, e di M. Cerrato, *Heidegger’s Philosophical Nationalism: Topology and Tropology*, in “Política común”, n. 14, 2020, pp. 1-13.

25 M. Heidegger, *Die Sprache im Gedicht*, in M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Gün-

la promessa di un “nuovo inizio” storico [*übergang in den Anfang*]. La storia che narrano gli antichi poeti tedeschi (Trakl, ma anche Hölderlin) non apparterebbe all’ambito della storia volgare (*Historie*), essa procederebbe invece dall’originario spazio della *Geschichte*, dalla storia “autentica”<sup>26</sup>. La storia si svilupperebbe attraverso una logica del “doppio colpo” (*Schlag*). Il primo “colpo” inaugura l’epoca cristiano-platonica del *verwesendes Geschlecht*, ovvero della “specie/genere/stirpe corrotta”, mentre il secondo “colpo”, allo stesso tempo futuro e originario, apre la possibilità di un nuovo inizio, il quale è l’inizio di un nuovo *Geschlecht* (specie, stirpe, genere)<sup>27</sup> dai caratteri “pacifici”, privo di distinzioni interne e “riunificato” (*Versammlung*)<sup>28</sup>.

Secondo Derrida, questa logica della *Geschichte*, in Heidegger, in realtà riprodurrebbe la circolarità escatologica della tradizione cristiano-platonica:

La logica che ritroveremo all’opera nel <testo su> Trakl, la vediamo già all’opera qui ed è una “logica” onnipresente nel percorso di Heidegger: il più originario è portatore del maggiore futuro, il più originario è maggiormente a venire – e questo che ha pertanto una forma circolare sarebbe da pensare al di là, in maniera più originaria e più gravida di futuro.<sup>29</sup>

Non basterebbe dunque enunciare una differenza ontologica (*Geschichte* e *Historie*) tra i termini per scongiurare la loro analogia. In effetti questa separazione avrebbe un ruolo strumentale per la costruzione di una vera e propria *archeo-teleologia epocale*, dove il “superamento” di un’epoca dell’essere (quella platonico-cristiana) inaugurerebbe un’altra epoca, futura e arcaica allo stesso tempo. Se questa logica fosse realmente attiva nel concetto di storicità di Heidegger, allora dovremmo ridiscutere la presunta “a-temporalità” dell’abitare, nel senso che essa non sarebbe più solo condizione di possibilità ontologico-trascendentale, ma diverrebbe “epocalmente” determinabile. Lo stesso Derrida non manca, in effetti, di connettere il tema della storicità con quello dell’abitare, proprio nel contesto del

ther Neske, Pfullingen 1959; tr. it. di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia Editore, Milano 2014.

26 “Seine Dichtung singt das Geschick des Schlages, der da Menschengeschlecht in sein noch vorbehaltenes Wesen verläßt”. M. Heidegger, *Die Sprache im Gedicht*, p. 76, in J. Derrida, *Geschlecht III*, cit. p. 142.

27 “Quello che nella dipartenza riunisce, il raccoglimento dell’*Abgeschiedenheit* conserva, protegge, risparmia (*spart*) il non generato, oltre il deceduto [in senso corrente, *Abgelebte*] verso, in vista di (*hinweg*, in cammino verso) una resurrezione a venire del genere umano (*Menschenschlages*) che proviene da, a partire dal mattino (*aus der Frühe*)”. M. Heidegger, *Die Sprache im Gedicht*, p. 62, in J. Derrida, *Geschlecht III*, cit., p. 80.

28 “Il colpo, o la matrice, *der Schlag*, è dunque ciò che raccoglie (e dunque costituisce il luogo), che raccoglie semplicemente, nella semplicità (*einfältig*), la discordia (la dualità antagonista) nella dualità mite e tenera. Questa semplicità e questa dolcezza della differenza si annunciano come il futuro o l’antichissimo nella partenza o nella dipartenza, al di là dell’Occidente platonico-cristiano”. Ivi, p. 124.

29 Ivi, p. 106.

commento heideggeriano di Trakl. Lo fa sottolineando come lo stesso Heidegger consideri l'esperienza dell'*Heimkunft* come parte integrante della storia dell'essere:

Essenza della patria (*Das Wesen der Heimat*) è contemporaneamente nominata con l'intento di pensare l'assenza di patria dell'uomo moderno (*die Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen*). Questa *Heimatlosigkeit* deve essere pensata a partire dalla storia dell'essere. Nietzsche è stato senza dubbio il primo a pensare questa *Heimatlosigkeit*, ma si è chiuso tutte le porte, tutte le strade. [...] Hölderlin [lui non si è chiuso la strada, non è rimasto prigioniero della metafisica] cantando l'*Heimkunft*, il ritorno alla patria, ebbe un'altra preoccupazione: che i suoi «*Landesleute*» (i suoi compatrioti) trovino la loro essenza.<sup>30</sup>

A ben vedere dunque, la circolarità della *Geschichte* non può intendersi senza riferirsi all'*Heimat* e all'*Heimkunft*, poiché il compimento del circolo di ritorno alla storia originaria è pensato come "ritorno a casa". Le condizioni di "sradicatezza" e di inabitabilità, in questo contesto, diventano parte dei caratteri inautentici della *Historie*, ovvero della storia volgare del primo *Schlag*. Se il ritorno alla "casa natale" sarebbe il destino iscritto nel senso più autentico della storia, allora essa parrebbe compiersi solo attraverso una sorta di "correzione" della lunga deviazione della storia ontica. Bisognerebbe quindi ritornare sulla via maestra dopo la deviazione del falso *Schlag* e questa via coinciderebbe con il ritorno alla casa natale. È bene ricordare che per Heidegger *Geschichte* è costitutivamente anche *Geschick*, ovvero "destino" inteso come "invio". L'invio epocale dell'essere dipenderebbe dunque sempre da uno *Schlag* (*strike*; colpo) che inaugura e orienta l'essere verso la sua propria direzione. Il colpo che ha dato inizio all'invio storico della *Historie* sarebbe dunque un "falso colpo", una sorta di "falso inizio", che conduce alla dispersione della storia e non al suo compimento. Il periodo onto-storico dello sradicamento che segue questo "falso inizio" è per Heidegger identificabile con la storia stessa della metafisica: da Platone fino alla modernità, passando per il cristianesimo. I poeti tedeschi, in questo contesto, sarebbero, invece, i testimoni di un "canto originario" (*Gedicht*) o anche di una "profezia" o di una promessa (*versprechen*) del "nuovo inizio", che rivelerebbe l'inessenzialità della storia metafisica e soprattutto la possibilità di far "ricominciare" la storia, re-inviandola verso un differente cammino.

Rincontriamo in questa ricostruzione alcuni elementi analoghi a quelli analizzati nel saggio sull'abitare. In primo luogo l'*Unheimlichkeit*, la "sradicatezza", svolge ancora il ruolo che aveva nel contesto della "crisi dell'abitare", ovvero è solo attraverso la *riflessione* su di essa che si intravede la strada per l'abitare. Ciò che differisce però qui è la storicizzazione del ritorno a casa: l'abitare non è ora solo condizione di possibilità ontologica del costruire, ma anche e soprattutto l'origine e il fine della storia dell'essere, la quale è sostanzialmente *Heimkunft* ("ritorno a casa"). Cioè, in questo contesto, lo "sradicamento" diventa ciò che

30 M. Heidegger, *Die Sprache im Gedicht*, cit., p. 257, in J. Derrida, *Geschlecht III*, cit, p. 104.

Heidegger definisce “decomposizione della specie” (*verwesendes Geschlecht*), ma anche “divisione”, “contaminazione” e “dispersione”/“disseminazione” (*Zerstreuung*). La storia corrotta, del falso invio cristiano-platonico, produrrebbe una “dispersione” di ciò che invece era originariamente “indiviso” e “incontaminato”. Il ritorno alla casa natale sarebbe quindi anche e soprattutto la “riunificazione” (*Versammlung*) di ciò che è stato sconvolto e disseminato<sup>31</sup>. La “riunificazione” del *Geviert* qui assume una dimensione storico epocale e in questo senso essa evoca un destino collettivo e comunitario, dove la sorte dell'*Heimat* coincide con la sorte del *Geschlecht*.

Il modello dell'abitare heideggeriano, oltre a “interiorizzare” elementi arcaici e agricolo-feudali in funzione anti-moderna – in continuità con il modello borghese descritto da Benjamin –, prescriverebbe dunque un passo successivo, ovvero un “nuovo inizio”, inteso come ritorno al luogo originario della casa natale. Questo luogo primigenio non è però una condizione ontologica-trascendentale, né tanto meno una meta esistenziale per il destino individuale del singolo *Dasein*, esso è la casa di un nuovo e, allo stesso tempo, arcaico e originario *Geschlecht* (stirpe, genere, comunità), il quale si erige a partire dalla caduta di un *verwesenden Geschlecht* (un genere corrotto). Ritornare all'*oikos* sarebbe allora la maniera in cui la storia autentica di un popolo, di una nazione o di una stirpe si realizza. Da questo punto di vista, Derrida sottolinea come il circolo archeo-teleologico dell'*Heinkunft* sia la condizione di possibilità di ogni nazionalismo:

dobbiamo persistere nel riconoscere, in questa stessa denegazione e al suo apice, [del discorso di Heidegger] una postura tipicamente nazionalista, o almeno quella che assicura ad ogni nazionalismo il suo ultimo fondamento. [...] “Heimkunft”. Questo ritorno come ritorno all'origine può essere quello del ripiego o della preparazione per un nuovo mattino o un nuovo passo.<sup>32</sup>

31 Risulta rilevante qui l'impiego di due termini differenti per nominare la “dispersione”. La *Zer-streuung* corrisponde ad una “disseminazione” maligna, corrotta e distruttiva, mentre la *Streuung* apparterrebbe all'ambito di una “dispersione originaria”, che è condizione di possibilità di ogni altra separazione. D. Farrell Krell nel suo importante lavoro sulla serie dei volumi derridiana dedicata al tema del *Geschlecht* individua in “introduzione alla filosofia” la

definizione più chiara in merito da parte di Heidegger: “We therefore speak primarily not of a dispersion into these relations but of an original bestrewal [*Streuung*]. Such bestrewal is first of all the condition of the possibility of a dis-persion [*Zerstreuung*] in the sense that *Dasein* in each case can devote its energies preeminently to one of these relations”. M. Heidegger, *Introduction to philosophy – Thinking and Poetizing*, Indiana University Press, Bloomington 2011, p. 27, in D. Farrell Krell, *Phantoms of the Other*, Suny Press, New York 2015, p. 39. Questa “dispersione” benefica che non separa ma conduce alla futura unità e alla pace, a mio modo di vedere, è una figura molto prossima a quella della “semina”. Nella semina si produce una divisione che però permette la fioritura del “nuovo”, una dispersione solo apparente, finalizzata ad una unità e ad una vita futura. Ciò permetterebbe di intendere ancora una volta la dimensione dell'abitare originario connessa con l'immaginario del “coltivare”.

32 J. Derrida, *Geschlecht III*, cit., p. 128.

Derrida sottolinea come la dialettica dell'*Heimkunft* si realizzi, in effetti, attraverso un doppio passo, un movimento aporetico. Da una parte si “ritira” verso l’arcaico, verso la casa perduta, verso la sua protezione, la sua “gentilezza pacifica”, dall’altra però si inaugura, con un gesto attivo e distruttivo, un nuovo destino comunitario, si abolisce il presente del *verwesenden Geschlecht* e si apre lo spazio per una nuova comunità. Il ritorno all’origine re-invia la storia del *Geschlecht* e lo fa esplicitamente “raccolgendo” le sue parti disgregate. Ritornare a casa significherebbe, da questo punto di vista, ricomporre l’unità comunitaria, popolare e nazionale. Non è un caso, sottolinea ancora Derrida, che il *Gedicht*, ovvero il testamento poetico, la parola originaria, che ingiungerebbe questa trasformazione epocale, provenga da poeti tedeschi e che l’intero lessico heideggeriano in questo contesto si sforzi di recuperare l’origine arcaica della lingua<sup>33</sup>. Il termine di origine latina risulta essere sempre quello che definisce la degenerazione, mentre quello di origine sassone ricondurrebbe verso l'*Heimat* perduto<sup>34</sup>. Il ritorno a casa sarebbe dunque anche il recupero dell’ancestralità del linguaggio nazionale.

Il doppio movimento di “ritornare per avanzare” messo in luce da Derrida è in effetti lo stesso che sottolineava Benjamin nei *Passages*. In quel caso il recupero dell’immaginario naturalistico, dell’arcaismo e dell’esotico servivano al borghese per riconfigurare il suo ruolo storico in funzione critica verso la modernità. La nostalgia borghese per i rapporti feudali lo conduceva nel paradosso di essere il fautore materiale dello sviluppo tecno-economico moderno, ma allo stesso tempo il suo oppositore estetico-simbolico. Possiamo dunque intendere la riflessione di Heidegger sull'*Heimkunft* come il tentativo di risolvere questo cortocircuito dell’identità borghese. Qui non si tratterebbe solo di una rinuncia estetica o di un disimpegno morale rispetto ai valori della modernità. Al contrario, il pensiero dell’abitare heideggeriano permetterebbe la codificazione filosofica di una rinnovata identità nazionale, intesa come alternativa concreta al mondo moderno.

33 Un’operazione tipica del procedere filosofico heideggeriano che però in questa circostanza si caratterizza per una dinamica testamentaria, laddove l’“origine” arcaica del linguaggio proverrebbe dal linguaggio “non detto” della poesia tedesca (“*Das Gedicht Lines Dichtera bleibt ungesprachen*”, M. Heidegger, *Sprache im Gedicht*, cit., p. 33. Questo linguaggio arcaico che parla tedesco antico attraverso i poeti si contrappone ontologicamente al linguaggio comune e ontico (*Dichten*, oppure *Dichtendes Sagen*). In questo senso Derrida sottolinea che “Il suo silenzio è tedesco, parla tedesco. Ma siccome in questo silenzio, per come è inteso da Heidegger, non parla soltanto tedesco da un luogo tedesco ma da un luogo che a sua volta situa il luogo dell’Occidente”. J. Derrida, *Geschlecht III*, cit., p. 88.

34 Si pensi solo alla divisione tra *Geschichte* e *Historie* o a quella tra *Geist* e *Spiritus*. Per il destino di questa ultima coppia di termini nell’opera di Heidegger e la loro connessione con il nazionalismo, si veda J. Derrida, *De l’esprit: Heidegger et la question*, Editions Galilée, 1987, ed. it. *Dello Spirito. Heidegger e la questione*, tr. it. di G. Zaccaria, SE, Milano 2022.

## 5. Conclusione

La “nostalgia dell’*oikos*” è una dialettica *archeo-teleologica*. Essa promuove la riscoperta dell’arcaico, di un’origine perduta, salda ed incontaminata, al fine di re-orientare (re-inviare) il destino di una comunità. In Benjamin abbiamo visto come questo modello si costituisca esteticamente nel contesto della borghesia parigina di fine secolo XIX, attraverso la costruzione dell’*intérieur* domestico, il quale permetteva alla borghesia di evadere il suo destino storico-economico.

Con Heidegger invece abbiamo assistito al dispiegarsi della logica interna dell’archeo-teleologia dell’abitare e la sua connessione con la formazione dell’identità nazionalista. La teoria dell’abitare in Heidegger riposa su immaginario agricolo-ecologico, che, apertamente in conflitto con i caratteri tecnici della modernità, prescrive la “cura” e la “salvaguardia” dell’armonia tra uomo ed elementi naturali come suo proprio fondamento. Tale prescrizione, però, abbiamo dimostrato come non si limiti ad una sfera ontologico-trascendentale. Piuttosto essa va intesa nel contesto della onto-storia della *Geschichte* e del *Geschick*. La “storia autentica”, per Heidegger, coinciderebbe con il “ritorno a casa” (*Heimkunft*), laddove la casa natale è allo stesso tempo l’*arche* originaria di una comunità e la promessa della sua realizzazione storica nel futuro. In questo senso l’immaginario heideggeriano della casa, secondo Derrida, può suggerire due direzioni opposte ma complementari: una come “ritiro” nostalgico verso la “protezione” domestica contro i pericoli estranei, l’altra come “il cammino aperto verso l’avventura, del *frayage*, di ciò che colpisce aprendo una nuova *via rupta*, una nuova strada per un nuovo habitat, e lì [...] l’espansione coloniale, l’avvenire come avventura della cultura o della colonizzazione, dell’habitat *cultivato* e colonizzato a partire da nuove strade”<sup>35</sup>.

È in questo senso, infine, che va compresa la dialettica dell’abitare. Essa è un doppio movimento che si ritira verso l’arcaico, il passato, il naturale, per preparare una nuova espansione. Il *guscio* benjaminiano così come il *Geviert* heideggeriano sono le figure del “raccoglimento” dell’*oikos*, le immagini di quel movimento a “ritroso”, che, rompendo l’attualità storica e la contemporaneità del moderno, possono procedere verso una differente dimensione, verso un differente destino collettivo oppure possono ripetere la stessa strada di sempre, la strada che conduce al sicuro dove “ognuno è presso la propria casa”.

35 J. Derrida, *Geschlecht III*, cit., p. 128.

