



quaderni



di **INSCHIBBOLETH**
N° 8 - Le Arti nell'abitare

© 2017, Edizioni Inschibboleth società cooperativa, Roma.

ISSN: 2279-9303

ISBN: 978-88-85716-19-3

ISBN e-book: 978-88-85716-24-7

Fondata da Elio Matassi

Direzione:

Massimo Donà e Carmelo Meazza

Comitato scientifico:

MASSIMO BARALE †, REMO BODEI, GIUSEPPE CANTILLO, DANIELE COHEN-LEVINAS, UMBERTO CURI, GIANFRANCO DALMASSO, MASSIMO DONÀ, MAURIZIO ALFONSO IACONO, ELIO MATASSI †, EUGENIO MAZZARELLA, CARMELO MEAZZA, CATERINA RESTA.

Edizione cartacea © 2017 - Edizione digitale 2017
Edizioni Inschibboleth società cooperativa sociale, Roma.
Periodico semestrale - vol. 2/2017, N. 8.
Tutti i diritti sono riservati.

ISSN: 2279-9303
ISBN: 978-88-85716-19-3
ISBN e-book: 978-88-85716-24-7

Redazione: C/o Inschibboleth società cooperativa sociale, Via Alfredo Fusco 21,
00136, Roma - Italia, e-mail: quaderni.inschibboleth@gmail.com.
Responsabile di redazione: Giuseppe Mascia.
Direttore responsabile: Aldo Maria Morace (Università di Sassari).

Editore, Proprietario della pubblicazione: Inschibboleth società cooperativa. Re-
gistrazione presso il Tribunale di Roma: 116/2012. Impaginazione: Inschibboleth
società cooperativa.

Stampato in Italia.

Un numero: € 20,00, arretrati stesso prezzo. Abbonamento annuale: € 40,00. Per
abbonarsi o richiedere singoli numeri rivolgersi a Inschibboleth società coopera-
tiva, e-mail ordini@inschibbolethedizioni.com, web: www.inschibbolethedizioni.
com.

La proposta di saggi per la pubblicazione dev'essere inviata alla redazione della casa edi-
trice in formato elettronico all'indirizzo redazione@inschibbolethedizioni.com. Gli autori
devono certificare (prima nella mail che accompagna l'articolo, poi in caso di accettazione
con lettera firmata, scannerizzata ed inviata per mail o in originale inviata per posta) che il
loro testo non è mai stato pubblicato, ne simultaneamente sottoposto o già accettato per al-
tre pubblicazioni. Tutti saggi e le recensioni dovranno essere in lingua italiana e di massimo
45000 battute spazi e note incluse. Dovranno, inoltre, essere accompagnati da un abstract
di massimo 1500 battute (l'abstract non è richiesto per le recensioni). Dopo una prima let-
tura la segreteria di redazione invia la proposta di articolo per un esame critico a due lettori
anonimi (peer review) per la valutazione dei contributi proposti per la pubblicazione. Gli
esiti della valutazione (accettato, rifiutato, proposta di modifica) vengono comunicati in
seguito all'autore. Le recensioni saranno valutate dalla redazione senza referaggio.

Sommario

Saggi sul tema

- Leonardo Vittorio Arena
La strettoia dell'abitare illimitato p. 11
- Davide Fantasia
Responsabilità e tragedia dell'impossibile. Pensare il politico con Patočka e Derrida p. 23
- Francesco Mora
L'uomo e l'abitare. Dalla grande città al soggiorno poetico p. 61
- Orietta Ombrosi
«Un pensiero della traduzione da inventare». Con Levinas, Derrida e Benjamin p. 79
- Andrea Piras
Riabitare l'ethos: Hegel e la nascita dell'arte classica p. 93
- Pier Alberto Porceddu Cilione
Abitare l'esistenza p. 109
- Valentina Scanu
Ornamento e possibilità nel pensiero di Ernst Bloch p. 127
- Valeria Secchi
Estetica e interpretazione nella filosofia dell'arte di Arthur Danto p. 137
- Valentina Surace
Eden o l'archetipo dell'abitare p. 157

Recensioni

Chiara Boldorini

Recensione a M. Zambrano, *Dire luce. Scritti sulla pittura, C. del Valle (a cura di), BUR, Milano 2017*

p. 175

Roberta Santucci

Recensione a La questione dell'umanismo oggi, A. Hilt, H. Zaborowski, V. Cesarone (a cura di), Quodlibet, Macerata 2017

p. 179

Altri saggi

Angelo Cikatello

*La rilettura hegeliana della prova ontologica
Dall'ente allo spirito*

p. 183

*L'uomo e l'abitare.
Dalla grande città al soggiorno poetico*

Francesco Mora

Tu non ricordi la casa di questa
Mia sera. Ed io non so chi va e chi resta
(E. Montale, *La casa dei doganieri*)

1. *La metropoli simmeliana*

È noto che nel dipinto *La città ideale* (1480/90 ca.) della Scuola di Piero della Francesca e conservato a Urbino la grande piazza – ideata come un'agorà – prospetticamente costruita, pur nella sua solitudine e assenza umana, è tuttavia la rappresentazione della perfezione dell'abitare e del vivere umanistico di inizio Cinquecento. L'opera suggerisce al fruitore dell'immagine la forma di vita migliore e propria per l'uomo in generale, ossia per la piena realizzazione della sua umanità, attraverso la geometria delle linee che corrispondono al suo vivere secondo ragione e virtù¹. In questa città utopica è proprio la mancanza di esseri viventi – siano essi uomini o animali – a renderla perfetta; al contrario, se fossero state inserite figure umane in molteplici atteggiamenti la città si sarebbe trasformata in una delle tante visioni tipiche di Canaletto e in un *Panopticon*, cosicché, invece di proporre un modello di società razionale e libera, dove la bellezza innerva la vita, sarebbe divenuta il centro di potere di controllo, come già Foucault ha sottolineato².

1. Diversamente interpreta F. Duque, *Mepolis: la non città*, in Id., *Abitare la terra. Ambiente, umanismo, città*, tr. it. di L. Sessa, Prefazione di V. Vitiello, Postfazione di F. Ermini, Moretti & Vitali, Bergamo 2007; “la cosa più inquietante è che in questa quieta veduta, in cui trionfa l'ideale umanista, gli uomini brillano per assenza”, pp. 77-78.

2. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1993; in particolare il cap. III della *Parte terza. Disciplina*, che titola *Il panoptismo*, pp. 213-247. J.

Con il Moderno la città diviene *Metropoli*, ossia “la forma generale che assume il processo di razionalizzazione dei rapporti *sociali* (...) che segue a quello della razionalizzazione dei rapporti *produttivi*”³, forma che è *Vergeistigung*. È indubbio che il filosofo che più e meglio ha riflettuto e descritto la fenomenologia della *Großstadt* è stato Georg Simmel. Nel suo saggio, che per molti aspetti riassume e sintetizza le tematiche della sua opera fondamentale – *Philosophie des Geldes*, che esce nel 1900, aprendo così simbolicamente il nuovo secolo – fin dall’inizio evidenzia come il conflitto della vita moderna consista nella volontà dell’individuo singolo di “preservare l’indipendenza e la specificità del suo essere determinato” dal potere sovrastante della società e della *Zivilisation*, in tal modo, l’uomo conduce la propria esistenza in una continua “riluttanza del soggetto a lasciarsi livellare e consumare in un meccanismo tecnico e sociale”⁴.

L’abitare nella metropoli viene rappresentato come un avvolgere l’anima individuale dal “corpo della civiltà” e questo determina, a livello psicologico, un *Nervenleben*, una “intensificazione della vita nervosa” che si manifesta come un “rapido e continuo avvicinarsi di impressioni esterne e interne”⁵. L’abitante della grande città è bombardato nella sua coscienza da continui stimoli talmente differenti tra loro da mutare di volta in volta le sue impressioni; così l’uomo viene definito da Simmel “un essere differenziale”. Il *Nervenleben* diviene *Geistesleben* dell’uomo contemporaneo, la caratteristica essenziale della vita propria della metropoli, che si differenzia dal “ritmo più lento, più consueto, più uniforme” della vita della città di provincia o della vita di campagna, che scorre regolare e ripetitiva⁶,

Bentham, *Panopticon ovvero la casa d’ispezione*, tr. it. di V. Fortunati, a cura di M. Foucault e M. Pierrot, Marsilio, Venezia 1983.

3. M. Cacciari, *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Officina Edizioni, Roma 1973. Ciò che Simmel intende con «*Vergeistigung*» è la forma del processo di razionalizzazione, ossia lo stesso spirito della *Großstadt*. Terremo presente questo ampio saggio, utile per le nostre riflessioni, ma con il quale non sempre concordiamo.

4. G. Simmel, *Le metropoli e la vita spirituale*, in T. Maldonado (a cura di), *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 65.

5. Ivi, p. 66.

6. Si veda al proposito G. L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, tr. it. di F. Saba-Sardi, il Saggiatore, Milano 2003, in particolare il cap. I, *Dal romanticismo al Volk*; “la città assurda a simbolo di quel progresso industriale e di quel modernismo che tutti i seguaci dell’ideologia nazional-patriottica rifiutavano: era essa la vera antitesi del radicamento nella natura (...). L’idea di città inevitabilmente evocava la fobia per gli sradicati con la loro incompatibilità col Volk e favoriva l’ostilità verso individui e culture estranee (...). Questa animosità contro le metropoli ebbe una parte di primo piano nell’origine dell’ideologia nazional-patriottica e trovò espressione in formule quali «Berlino è il feudo degli ebrei» (...) [e] «le città sono la tomba del germanesimo», pp. 37-38.

ma che si fonda sulla *Volksgemeinschaft*; se la vita di provincia è orientata verso i sentimenti, quella della metropoli è diretta dal *Verstand*, possiede cioè un “carattere intellettualistico della vita psichica”. L’intelletto infatti è la capacità dell’anima (*Gemüt*) umana che ha maggior grado di adattamento e che meglio sopporta il *Nervenleben*, cosa che il sentimento “per la sua natura conservatrice” soffrirebbe. Per questa ragione l’uomo metropolitano si difende contro lo sradicamento creandosi “un organo protettivo” che è appunto l’intelletto; con esso, e non con il sentimento, reagisce al surplus di stimoli⁷; in questo modo, spiega Simmel la reazione che l’uomo può avere ai molteplici fenomeni al quale è sottoposto viene incanalata in quell’*organo* della psiche “meno sensibile, quello che è più lontano dagli intimi recessi della personalità”; l’intelletto cioè protegge l’uomo e la sua esistenza soggettiva dalla violenza delle forze agenti nella metropoli, disperdendole in molteplici e differenti flussi. Va sottolineato che l’intelletto è visto da Simmel come “un *organo* protettivo” che l’uomo si crea; dunque si può affermare che “il tipo metropolitano”, e non un’entità superiore, si fornisce di uno specifico *organo* che lo preserva dall’«intensificazione della vita nervosa» propria della metropoli, che “l’intelletto, come misura comune della Soggettività, si impone all’individuale”⁸.

Ma vi è anche un’altra fonte di sicurezza e di protezione contro lo sradicamento a cui va incontro l’uomo della metropoli, ossia l’economia monetaria, che ha sempre abitato nelle metropoli per il sempre crescente volumi di scambi che si producono nella grande città rispetto alla campagna; così intelletto ed economia monetaria “sono fra loro nella connessione più intima”, non solo perché svolgono una medesima funzione protettiva, quanto piuttosto perché sono le *forme* che fanno degli uomini e delle cose “la pura oggettività”, oggettivizzano e livellano la vita e l’esistenza di uomini e cose: “l’uomo puramente razionale [l’*homo oeconomicus* e *animal rationale*, ndr] è indifferente a tutto ciò che è propriamente individuale”⁹. L’intelletto e l’economia finanziaria, a differenza dei rapporti che si instaurano tra persone e che “si fondano nella loro individualità”, considerano gli uomini come “numeri”, come “elementi indifferenti, che interessano solo

7. Secondo Cacciari “Il *Nervenleben* è condizione del *Verstand* – condizione *interna* al suo affermarsi, al suo dominio, perfettamente integrato in esso”, M. Cacciari, *Metropolis*, cit., p. 11.

8. Ivi, p. 10. “Giungiamo così alla prima definizione precisa della *funzione* di metropoli: essa risolve l’individuale nella corrente delle “impressioni” e riconduce queste ultime, proprio in forza del loro “statuto” al processo complessivo della *Vergeistigung*”, ivi, p. 11.

9. G. Simmel, *Le metropoli e la vita spirituale*, cit., p. 67.

per il loro rendimento oggettivamente valutabile e misurabile”¹⁰, poiché la metropoli si fonda unicamente sul mercato in cui i contraenti assumono “un carattere di oggettività spietata” e la vita che così si costituisce trova nella metropoli “il terreno più fertile e più adatto per questa interazione”. Il modo di abitare e di vivere nella metropoli viene in superficie anche dai fenomeni considerati apparentemente banali e insignificanti in quanto collegati reciprocamente (*Wechselwirkung*) allo stile di vita metropolitano; la puntualità, la prevedibilità, l'esattezza sono tipologie non solo dell'economia monetaria e dell'intelletto ma anche della sfera irrazionale e istintiva che determinano ugualmente la forma di vita della metropoli. L'avversione per le metropoli espressa da Ruskin o da Nietzsche non è soltanto l'avversione verso l'economia politica e l'intelletto contro i valori peculiari che omologano la vita degli uomini, il controllo che la grande città applica in tutte le azioni dell'uomo e nella scansione del tempo che diviene tempo di lavoro, ma anche per lo stesso *stile* di vita che produce “una forma estrema di impersonalità”. E tuttavia, tale impersonalità si trasforma in una sorta di estrema personalità “non c'è forse nessun fenomeno psicologico che sia caratteristico ed esclusivo della città come quello del *blasé*”¹¹, conseguenza del *Nervenleben* e dell'intellettualismo metropolitano.

Ma chi è l'uomo *blasé*? È colui che pur vivendo nella grande città la vive nell'indifferenza, in uno stato di disincanto¹², di noia dello stile di vita proposto e imposto dalla metropoli, per aver goduto di esso in maniera smodata, per aver eccitato continuamente la propria psiche con gli stimoli offerti dalla società urbanizzata, tanto che, a un certo punto, non sa più reagire e non ha più energie per resistere alle sollecitazioni dell'ambiente. Questa incapacità di rispondere agli stimoli, che senza tregua si succedono, con una adeguata energia porta l'uomo *blasé* in uno stato d'animo di “disillusione”, e a questa noia psicologica e fisiologica si unisce il sentimento verso l'economia monetaria: “l'essenza di questo disincantamento è l'ottusità per le differenze”¹³, per il valore delle differenze tra le cose, che ora viene avvertito come del tutto irrilevante, in una nullità omologante.

10. Ivi, p. 68.

11. Ivi, pp. 69-70.

12. Il disincanto weberiano (*Entzauberung der Welt*), pur avendo alcune analogie soprattutto per quanto riguarda la capacità di trasformare le cose in calcolo, è evidentemente situato in un altro contesto; M. Weber, *La scienza come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it. di A. Giolitti, nota introduttiva di D. Cantimori, Einaudi, Torino 1971.

13. Ivi, p. 70. “Questo stato d'animo è il fedele riflesso soggettivo dell'economia monetaria pienamente affermata”, *ibidem*. Per Cacciari il *blasé* è il “tipo” creato dalla metropoli “la sua struttura “in generale” diviene finalmente realtà sociale e fatto di cultura”; più su aveva

Tutto appare al *blasé* in una uniformità monocromatica – ben lungi dai boulevards impressionistici – in cui nessuna cosa “merita, per lui, di essere anteposta alle altre”; in questo senso il *blasé* rappresenta “il fedele riflesso soggettivo dell’economia monetaria pienamente affermata”, in cui uniformità, passaggio dal qualitativo al quantitativo, indifferenza valoriale delle cose indicano come “il denaro sia diventato il più tremendo dei livellatori, privando le cose della loro propria essenza, del loro valore peculiare e incomparabile”. E l’uomo “tipo” della metropoli, il *blasé*, vive questo “scolorimento delle cose a causa della loro equivalenza col denaro”, il denaro è l’equivalente universale che trasforma le cose in merci, che viene usato per acquistare merci e non cose, e in questa consapevolezza sta il disincanto dell’uomo metropolitano¹⁴.

La metropoli è dunque la casa del *blasé* in quanto esistenza estraniata, fatta di adattamento in quanto indifferenza, esistenza che può che può conservarsi “al prezzo di una svalutazione di tutto il mondo oggettivo”, e dove gli abitanti conoscono soltanto la forma del “distacco o riserbo” come interazione, che diviene quotidianamente “una lieve avversione, estraneità e repulsione reciproca”, che degenera, al momento del contatto, anche occasionale, “in odio e in lotta”. Riserbo e reciproca indifferenza determinano la vita spirituale degli abitanti delle grandi città che, rispetto a quelli che vivono in provincia, sono più “liberi”, poiché evitano i pregiudizi propri del provinciale in virtù della “distanza spirituale” tra individui che viene a verificarsi nella metropoli; libertà che si trasforma in solitudine e abbandono quando l’uomo si trova perduto in mezzo alla massa. Se nella metropoli si sviluppa “la tendenza alla massima individualità dell’esistenza personale”, ciò avviene perché il progresso della civiltà moderna è determinato “dal predominio di ciò che si può chiamare lo spirito oggettivo sullo spirito soggettivo”¹⁵, ossia, se si rivolge lo sguardo all’ultimo secolo, si può notare la discrepanza tra l’enorme sviluppo della cultura in con-

affermato che “il processo di *interiorizzazione* dell’economia monetaria segna il punto conclusivo e fondamentale dell’analisi simmeliana”, M. Cacciari, *Metropolis*, cit., p. 13.

14. “Simmel usa il tipo *blasé* come “esponente” della Metropoli; non come discorso sulla Metropoli”, M. Cacciari, *Metropolis*, cit., p. 15. La tesi che in queste pagine, ma anche più avanti, viene sostenuta da Cacciari consiste nel fatto che Simmel non coglie “il nesso indissolubile tra pensiero negativo e processo di socializzazione capitalistico”. Va sottolineato, a mio avviso, che non era questo l’obiettivo tematico di Simmel, quanto piuttosto far emergere “che da ogni punto della superficie dell’esistenza (...) si può gettare uno scandaglio nella profondità delle anime”, G. Simmel, *Le metropoli e la vita spirituale*, cit., p. 69.

15. G. Simmel, *Le metropoli e la vita spirituale*, cit., p. 77.

fronto al misero “progresso civile degli individui”¹⁶. L’individuo non è più in grado di far fronte allo sviluppo dominante della “cultura oggettiva”, livellandosi al grado di una “*quantité négligeable*”, un nulla di fronte alla macchina organizzatrice della *Zivilisation*, che sottrae alla vita soggettiva dell’uomo i suoi progetti e le sue idee trasferendoli nella vita oggettiva; “occorre appena ricordare che le grandi città sono la vera scena di questa civiltà che trascende e sovrasta ogni elemento personale. Se da un lato ciò offre all’uomo comodità e benessere, dall’altro cristallizza il suo spirito, lo oggettivizza e lo spersonalizza, facendolo vivere e abitare in maniera impersonale e anonima dove le differenze individuali non hanno più spazio.

Il deperimento della cultura individuale in seguito all’ipertrofia della cultura oggettiva è una delle ragioni dell’odio feroce che i predicatori dell’individualismo estremo, a cominciare da Nietzsche, nutrono per le grandi città, ma è anche una ragione del fatto che essi sono amati appassionatamente proprio nelle grandi città e appaiono proprio agli occhi del cittadino come profeti e redentori della sua aspirazione più insoddisfatta.¹⁷

2. *Il Flâneur di Benjamin*

In *Parigi. La capitale del XIX secolo* Benjamin parla della «haussmannizzazione», ossia il processo di espropriazione e di speculazione che venne a crearsi durante il Secondo Impero: “nel 1864, in un discorso alla Camera, egli [Haussmann] esprime tutto il suo odio per la popolazione *déracinée* della metropoli”. Alla base, secondo Benjamin, vi è l’aumento delle locazioni che spinge il proletariato nelle periferie e nei sobborghi di Parigi, i cui quartieri perdono non solo la loro fisionomia urbanistica ma cambiano anche la struttura sociale. Haussmann, definito un «*artiste démolisseur*» compie con le sue demolizioni forzate un’opera di estraneazione dei parigini dalla loro città, che ora “cominciano a prendere coscienza dell’inumanità della grande metropoli”. Lo scopo di Haussmann, da buon prefetto di polizia, era quello non tanto di un risanamento urbanistico della città, sovraffollata dalle masse di contadini poveri attratti da un salario sicuro, quanto quello di costruire grandi *boulevard* per impedire la possibilità

16. “Questo divario è, nella sostanza, l’effetto della crescente divisione del lavoro; poiché quest’ultima esige dal singolo una prestazione sempre più unilaterale il cui massimo potenziamento determina spesso un deperimento della sua personalità complessiva”, G. Simmel, *Le metropoli e la vita spirituale*, cit., p. 78.

17. *Ibidem*.

di erigere barricate e allo stesso tempo di consentire l'intervento di forze militari in caso di insurrezioni e disordini. Prima di ogni altra cosa vi era dunque il controllo sociale e poi un mal celato ideale di igiene pubblica, che portò alla devastazione del nucleo medievale di Parigi, fatto di viuzze e casupole; l'ideale urbanistico di Haussmann era quello del "dominio mondano e spirituale della borghesia" che trovava la sua "apoteosi nella cornice delle grandi arterie stradali"¹⁸ e nella edificio dell'*Opéra*, esempio dell'eclettismo architettonico ottocentesco.

Ma la figura che emerge da questo ambiente urbano, il tipo d'uomo della metropoli parigina, essenzialmente differente tuttavia dal *blasé* simmeliano, è il *flâneur*. E di questo «botanico del marciapiede», come lo definisce Benjamin, se ne serve Baudelaire per dipingere nei *Quadri parigini* e ne *Lo spleen di Parigi* lo spirito errante, senza meta del *flâneur* che vive la metropoli, ne ausculta le vibrazioni più profonde e recondite, ne percepisce con "sismografica sensibilità" – definizione usata da Gadamer nei confronti di Simmel – ogni più piccola variazione, divenendo nella solitudine del suo passeggiare tanto straniero da perdersi volontariamente nel mare della folla. La massa di uomini che lo avvolge è la sua dimensione vitale così come "l'aria è il regno dell'uccello e l'acqua l'elemento del pesce"¹⁹; certo molti altri autori, come E. A. Poe o R. M. Rilke²⁰, sono di solito citati riguardo la figura del *flâneur*, ma noi ci soffermeremo su quanto ne scrive Benjamin nei «*passages*» e in *Angelus Novus*. Il privato trova la propria dimensione nell'interiorità (*intérieur*) che lo porta nel mondo delle illusioni, per sfuggire alla quotidianità del lavoro e all'ordine sociale; tuttavia, afferma Benjamin, "la crisi dell'*intérieur* ha luogo attorno alla fine del secolo nello stile *liberty*", quando l'individuo vuole contrastare l'avanzata della tecnica proprio in nome della sua interiorità. L'arte trova rifugio nell'*intérieur*, così come il collezionista si accolla l'onere di togliere alle cose il loro carat-

18. W. Benjamin, *Parigi. La capitale del XIX secolo*, in Id., *Angelus Novus*, tr. it. e *Introduzione* di R. Solmi, Einaudi, Torino 1976, pp. 151-152. Si Veda anche dello stesso autore, *Haussmannizzazione, combattimenti con barricate*, in Id., *I passages di Parigi*, tr. it. di R. Solmi et al., *Introduzione* di R. Tiedemann, pp. 130-158.

19. Si vedano al proposito C. Baudelaire, *I fiori del male*, versione in prosa di A. Bertolucci, *Introduzione* di G. Macchia, Nota di G. Raboni, Garzanti, Milano 1975; Id., *Lo spleen di Parigi. Piccoli poemi in prosa*, tr. it. e *Introduzione* di F. Rella, Feltrinelli, Milano 1992; Id., *Il pittore della vita moderna*, tr. it. di E. Sibilio, a cura di G. Violato, Marsilio, Venezia 2002.

20. E. A. Poe, *L'uomo della folla*, in Id., *I racconti*, a cura di M. Mancuso, Feltrinelli, Milano 2014. R. M. Rilke, *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, a cura di F. Jesi, Garzanti, Milano 1980.

tere di merce, conferendo loro solo un valore d'uso in quanto "libere dalla schiavitù di essere utili"²¹.

L'interiorità, o forse meglio l'interno, è ciò che custodisce l'uomo privato, ciò che, con terminologia heideggeriana, se ne prende cura: "abitare significa lasciare impronte, ed esse acquistano, nell'*intérieur*, un rilievo particolare"²².

Lo sguardo estraniato sulla metropoli è quello del *flâneur* che, a differenza del *blasé* simmeliano non si ripara dagli stimoli e dalle impressioni con i quali la grande città lo investe, ma vive come "sconsolato abitante della grande città", standone tuttavia alle soglie pur immergendosi in essa. Benjamin afferma che il *flâneur* non è stato ancora travolto dal ritmo frenetico della metropoli e dalla borghesia imperante, "egli non si sente a suo agio in nessuna delle due; e cerca un asilo nella folla", che con la sua fantasmagoria paradossalmente lo protegge e diviene il suo paesaggio, il suo rifugio. Egli non partecipa delle avanguardie artistiche, non prende alcuna posizione politica né si impegna nella vita imprenditoriale e finanziaria; egli piuttosto vive la bohème e l'incertezza economica che ne consegue. Il *flâneur* è il personaggio chiave della descrizione di Parigi che diviene l'oggetto della poesia di Baudelaire; nello *Spleen di Parigi* il poeta scrive: "È un'energia speciale che scaturisce dalla noia e dalla fantisticheria; e quelli in cui essa si manifesta così inaspettatamente sono, in genere, come ho già detto, gli individui più indolenti, i più sognatori"²³. Questo tipo d'uomo metropolitano non ha nulla a che vedere con Des Esseintes, il protagonista di *À rebours* di Huysmans e nemmeno con il passeggiatore solitario di Walser o il vagabondaggio del perdigiorno di Eichendorf²⁴, in quanto questi personaggi non soffrono l'estraneità, il sentirsi straniero e ritrovare la propria essenza nel tourbillon della folla, nel suo movimento inesausto; camminando per le strade della grande città il *flâneur* viene condotto attraverso dimensioni temporali sconosciute e l'"ebbrezza anamnestic" che lo coglie non è data dalla sua percezione sensibile degli stimoli metropolitani ma da un sapere "di dati morti come un che di esperito e vissuto"²⁵, come un continuo viaggio, e per Baudelaire i "veri viaggiatori sono quelli che

21. W. Benjamin, *Parigi. La capitale del XIX secolo*, cit., p. 148.

22. *Ibidem*.

23. C. Baudelaire, *Lo spleen di Parigi*, cit., p. 55.

24. J. K. Huysmans, *A ritroso*, tr. it. di U. Dèttore, *Introduzione* di C. Bo, Rizzoli, Milano 1996. R. Walser, *La passeggiata*, tr. it. di E. Castellani, Adelphi, Milano 2011. W. G. Sebald, *Il passeggiatore solitario*, tr. it. di A. Vigliani, Adelphi, Milano 2006. J. Von Eichendorf, *Vita di un perdigiorno*, tr. it. di L. Magliano, a cura di G. Schiavoni, Rizzoli, Milano 1976.

25. W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 466.

partono per partire”, “vecchio capitano, è tempo, leviamo l’ancora. Questa terra ci annoia, Morte”²⁶.

Vi è una *tecnica* dei parigini di *abitare* le strade: “al ritorno lungo la rue Saint-Honoré ci imbattemmo in un esempio eloquente della industrialità di strada parigina, che sa servirsi di qualunque cosa” (Adolf Stahr, *Nach fünf Jahren*, Oldenburg 1857), infatti in un tratto di questa strada si erano posizionati rigattieri e venditori ambulanti di ogni genere; “ancora 70 anni dopo, all’angolo tra boulevard Saint-Germaine e boulevard Raspail, ho fatto la stessa esperienza. I parigini fanno della strada un *interieur*”²⁷. La strada è la casa collettiva, di una folla perennemente in movimento “che tra i muri dei palazzi, vive, sperimenta, conosce e inventa come gli individui al riparo delle quattro mura di casa loro”. Il *flâneur* vive questa situazione nella più totale irrisolutezza, nel dubbio e E.T.H. Hoffmann è il “prototipo del *flâneur*” e *la finestra d’angolo del cugino* è il suo testamento; il *flâneur* nella sua incertezza manifesta il proprio ozio che Benjamin pensa essere la dimostrazione della sua opposizione alla divisione del lavoro²⁸.

Sorge però un dubbio, esiste davvero all’interno della metropoli un tipo umano quale il *flâner* o piuttosto questi altro non è che un’ideazione decadente di chi non si confronta e non vuole confrontarsi con la modernità e la sua tecnologia? Non è forse una figura onirica che attraversa come uno spettro (*revenant*) le strade e i *boulevard* della capitale del XIX secolo, la Ville de lumière, uno spirito che cerca il bene e la bellezza negli anfratti del male? Le illusioni, le visioni, le ideazioni non risultano essere la manifestazione più profonda dell’alienazione e dell’estrenazione? Il *flâneur*, insomma sembra essere, non tanto la creazione metropolitana di un tipo umano, quanto piuttosto l’incubo e l’angoscia dello spirito poetico di un’allucinazione.

3. Heidegger: «...poeticamente abita l’uomo...»

L’abitare dell’uomo sulla terra è in Heidegger connesso al dire poetico e al pensiero poetante; nell’arco di tempo che va dal 1934 al 1951, il filosofo tedesco legge e interpreta principalmente l’Opera poetica di Hölderlin,

26. C. Baudelaire, *Il viaggio*, in Id., *I fiori del male*, cit., pp. 248-259.

27. W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., pp. 471-472.

28. Ivi, pp. 476-478.

anche se vanno ricordati il saggio su Georg Trakl (1953), la successiva *Au-seinandersetzung* con Paul Celan e il rapporto con René Chair²⁹.

In «*Arrivo a casa*» si potrebbe ipotizzare che il poeta descrivesse il felice viaggio di ritorno nella sua patria sveva e di ritrovare il piacere di essere a casa (*Heimisch*) e invece questo ritorno viene a confrontarsi con l'ambiente estraneo (*Unheimisch*) dell'officina immane che rompe la quiete del «paese natio»; «arrivando, afferma Heidegger, colui che ritorna a casa non ha ancora raggiunto la patria» perché «chi arriva resta ancora uno che cerca». Ciò che la terra natia, l'*Heimat*, tiene nascosto e preserva dal declino tecnologico come un tesoro è la lingua tedesca, la lingua madre, ciò che la patria ha di più proprio e che è «destinato a coloro che abitano nel paese natio». La lingua materna è il destino (*Geschick*), la desinazione, cioè la storia (*Geschichte*) di chi abita la terra natia che custodisce l'unico tesoro che è soltanto suo, ossia il tedesco (das Deutsche). Ma nessun abitante è ancora pronto a ricevere il dono di ciò che è *das Eigene* della patria, «il tedesco», come qualcosa che a essi appartiene. Arrivare a casa significa allora che coloro che abitano il suolo patrio «divengono di casa (*heimisch*)» nell'essenza della *Heimat* che cura e protegge il tesoro della lingua madre; la casa (*das Hauss*) è lo spazio che indica l'essere «a casa propria» (*zu Hauss*), ossia l'abitare il proprio destino³⁰. Nell'arrivo a casa chi compie il viaggio cerca di avvicinarsi all'essenza, il cercato «è il più vicino», e tale essenza è, come scrive Hölderlin nel primo verso dell'inno *Il viaggio*, la Suevia³¹; arrivare a casa è ritornare nelle vicinanze dell'essenza e in questo luogo avviene l'evento del tener nascosto, ossia del proteggere e dell'averne cura, della lingua madre, del tesoro. Soltanto il viandante che ha intrapreso il viaggio verso la montagna, verso l'origine³², può tornare a casa nella vicinanza dell'origine ed è «nell'essenza della vicinanza che si

29. Si vedano M. Heidegger, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, (SS 1942, GA Bd. 53, hrsg. von W. Biemel, Klostermann, Frankfurt a. M. 1984), tr. it. di C. S. U. Ugazio, Mursia, Milano 2003; Id., «*Arrivo a casa. Ai miei familiari*», (Discorso pronunciato il 6 giugno del 1943 nell'Aula Magna dell'Università di Freiburg i. B., GA, Bd. 4, hrsg. F. W. von Herrmann, ivi, 1971), tr. it. a cura di L. Amoroso, in Id., *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988; Id., *Costruire abitare pensare*, (Conferenza tenuta a Darmstadt il 5 agosto 1951. GA Bd. 7, hrsg. von F. W. von Herrmann, ivi, 2000, Neske, Pfullingen 1954) tr. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976; Id., «...poeticamente abita l'uomo...», (Conferenza tenuta il 6 ottobre 1951 alla «Bühlerhöhe»), ivi.

30. M. Heidegger, «*Arrivo a casa*»..., cit., pp. 16-20.

31. «Suevia beata, madre mia», ivi, p. 27.

32. Non solo dal punto di vista analogico, ma crediamo anche dal punto di una derivazione eminentemente filosofica, questo passo richiama il prologo di F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, a cura di M. Montinari e G. Colli, vol. VI, tomo I, Adelphi, Milano 1976.

compie l'evento di un nascosto tenere in serbo". La *Dichterberuf*, la vocazione del poeta, consiste nell'arrivare a casa, grazie al quale l'*Heimat* diviene la terra vicina all'origine, e, "seppur i Tedeschi vogliono rimaner sordi alla parola (...) di Hölderlin"³³, tuttavia "essi sono il popolo del poetare e del pensare"³⁴.

Il significato dell'abitare, almeno in Heidegger, è sempre legato al dire poetico e al pensare; e questo per una ragione particolare, ossia che l'abitare non viene inteso in un senso comune quanto piuttosto come il soggiornare dei mortali (*brotoi*) sulla Terra.

In due saggi del 1951 questa stretta correlazione viene alla luce con particolare enfasi. In *Costruire abitare pensare*, Heidegger afferma subito che il tentativo di questo pensiero non si riferisce a un costruire tecnico o a una progettualità architettonica, ma si cercherà di pensare il costruire nella sua originarietà "a cui appartiene ogni cosa che è". E allora il filosofo pone due domande: "1. che cos'è l'abitare? 2. In che misura il costruire rientra nell'abitare?" Sembrano domande banali se vengono considerate con il senso comune; è ovvio che per abitare bisogna costruire e il costruire ha come fine l'abitare, anche quando non costruisce case o palazzi ma anche strade, fabbriche, centrali elettriche, in questi luoghi l'autista si trova a casa propria ma non ci abita, così l'operaio o l'ingegnere: "queste costruzioni albergano l'uomo. Egli le abita, e tuttavia non abita *in esse*, se per abitare un posto si intende solo l'avervi il proprio alloggio". Ma, si chiede Heidegger, le abitazioni sempre più confortevoli posseggono la capacità che in esse "un *abitare* sia davvero possibile?"³⁵. Se così fosse l'abitare sarebbe il fine del costruire, cioè – ecco a dove giunge subito il dire heideggeriano – abitare e costruire stanno nella relazione di fine e mezzo, o, se si vuole, di causa ed effetto. Un'interpretazione di questo genere è quindi tutta all'interno del principio di ragione che sta a fondamento della metafisica e del vivere contemporaneo, un vivere che è rovesciato, in cui l'uomo crede di essere il padrone del linguaggio *vive* e il costruire mezzo per l'abitare, rovesciamento di sovranità che sta alla base dell'estraneazione (*Unheimische*) dell'uomo stesso.

Attraverso, come spesso avviene, una derivazione dall'antico alto tedesco, Heidegger afferma che costruire significa abitare; di più, che la modalità d'essere al mondo degli uomini è quella propria dell'abitare; essere dell'uo-

33. M. Heidegger, «Arrivo a casa», cit., p. 26. Si veda l'inno *Patmos*: "Vicino/ e difficile da cogliere è il dio/ ma dove è il pericolo, cresce/ anche ciò che salva".

34. Ivi, p. 36.

35. M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p. 96.

mo significa, infatti, “essere sulla terra come mortale”; e cioè: “abitare”³⁶. Tuttavia, l'autentico significato di *bauen* (costruire in quanto abitare) è caduto nell'oblio ed è stato sostituito da quello di coltivare (il *colere* latino) da cui deriva cultura ma anche il senso di edificare, cioè erigere edifici. Oggi, all'interno dell'epoca della tecnica e della *Zivilisation* abitare non è l'essenza dell'uomo ma solo un suo comportamento, “l'abitare non viene pensato come il tratto fondamentale dell'essere dell'uomo”³⁷. Eppure se riusciamo a percepire il senso essenziale della parola *bauen* costruire, noi possiamo apprendere, afferma Heidegger, tre fondamentali pensieri: “1. Costruire è propriamente abitare 2. L'abitare è il modo in cui i mortali sono sulla terra 3. Il costruire come abitare si dispiega nel «costruire» che coltiva, e coltiva ciò che cresce; e nel «costruire» che edifica costruzioni”; tutto ciò porta a un capovolgimento del comune pensare della quotidianità media, un rovesciamento del senso comune di ciò che si intende per abitare; dice Heidegger: “non è che noi abitiamo perché abbiamo costruito; ma costruiamo perché abitiamo, cioè perché siamo *in quanto* siamo *gli abitanti*”³⁸. Soltanto chi è abitante può costruire; questo significa che l'estraneo, lo straniero, il senza patria, non può costruire in quanto non è abitante; solo coloro che abitano già la terra come mortali possono costruire e quindi abitare, ma lo straniero di cui parla Baudelaire³⁹, che ignora sotto quale latitudine sia situata la sua patria, non potendo costruire, non può abitare e quindi non può essere. Si apre qui una riflessione che si rivolge al mimetismo heideggeriano, ossia non tanto ad affermare, *apertis verbis*, la differenza tra gli abitanti di una *Heimat* e chi a questa terra non appartiene, ma anche a negare, implicitamente, allo straniero e all'estraneo, con una forma di xenofobia più che di razzismo, la possibilità di poter essere in quella terra: “abitare (...) vuol dire: rimanere nella protezione entro ciò che ci è parente (*Frye*) e che ha cura di ogni cosa nella sua essenza. *Il tratto fondamentale dell'abitare è questo aver cura (Schonen)*”⁴⁰. Se il costruire è propriamente un abitare e nell'abitare consiste l'essere dell'uomo, “inteso come il soggiornare dei mortali sulla terra”, ecco allora che non aver luogo

36. Si veda l'importante saggio di F. Duque, *La trasparenza del fondo. De architectura: Heidegger e Mies van der Rohe*, in Id., *Abitare la terra. Ambiente, Umanesimo, Città*, cit., pp. 87-147.

37. Ivi, p. 98.

38. *Ibidem*.

39. C. Baudelaire, *Lo spleen di Parigi*, cit., paragrafo I, *Lo straniero*, p. 39.

40. M. Heidegger, *Costruire abitare pensare*, cit., p. 99.

(*Ort*) significa non abitare e non essere⁴¹, poiché abitare in quanto preservare e aver cura è sempre un soggiornare tra le cose e sulla terra, ma ciò non è dato all'uomo contemporaneo in quanto *Heimatlos*, abitare è infatti, per Heidegger, “*il tratto fondamentale dell'essere in conformità del quale i mortali sono*”.

E tuttavia, «poeticamente abita l'uomo»; tale affermazione, tratta ci informa Heidegger da una tarda poesia di Hölderlin, sembra essere una astrusità o una fantasticheria del poeta che non ha nessun collegamento con l'effettività dell'abitare umano. Il dire di Hölderlin non intende, però descrivere le condizioni reali di come e dove abita l'uomo; egli parla dell'abitare dell'uomo senza che questo voglia significare parlare sul possesso di un'abitazione. Tra poesia e abitare si può allora ipotizzare una relazione in quanto, non trattando come fanno i sociologi l'argomento all'interno del problema dell'abitazione nella collettività (*das Kollektiv*), “a partire dalla loro essenza” potremmo pensare che l'esistenza (*Existenz*) dell'uomo trovi la propria essenza nell'abitare e quando il poeta parla di abitare non parla del possedere un alloggio ma si rivolge “al tratto fondamentale dell'esserci dell'uomo”. Il *Dasein* unicamente umano è non solo quello dell'abitare, ma di abitare in un certo modo a differenza degli altri viventi, ossia di abitare poeticamente “è il poetare (*das Dichten*) che in primissimo luogo rende l'abitare un abitare. Poetare è l'autentico far abitare”⁴², poiché poetare è costruire (*Bauen*). Da qui prende avvio il rapporto inscindibile con il linguaggio; l'uomo crede e si comporta come se fosse il creatore e il possessore del linguaggio “mentre è il linguaggio che rimane il signore dell'uomo”⁴³. L'uomo risponde al linguaggio in quanto è in ascolto di quel dire (*Sagen*), quindi l'abitare dei mortali – e soltanto l'uomo muore⁴⁴ – sul-

41. “Se nessun luogo è il mio, quale sarà il mio vero luogo; dal momento che sono vivo, devo pur essere presente da qualche parte, diceva un saggio. Che il vero luogo – gli risposero – sia nell'assenza di luogo? Il luogo, appunto, di questa inaccettabile assenza. E il saggio disse: «Abitabile infinito. Per quelli della mia razza, oasi di grazia», E. Jabès, *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, a cura di A. Folini, *Postfazione* di P. A. Rovatti, SE, Milano 2001.

42. M. Heidegger, «...poeticamente abita l'uomo...», cit., p. 126.

43. Si veda sulla questione la conferenza tenuta nel dicembre 1950 a Bühlerhöhe e ripetuta nel 1951 a Stoccarda che titola *Il linguaggio*, in M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio* (GA Bd. 12, hrsg. F.W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985; Neske, Pfullinger 1959) tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *Presentazione* di A. Caracciolo, Mursia, Milano 1973-1984. Ovviamente va tenuto presente tutto il volume.

44. “L'uomo è (*west*) come il mortale. Egli si chiama così perché può morire. Poter-morire significa: esser capaci della morte in quanto morte. Solo l'uomo muore, e ciò continua-

la Terra “alla quale il mortale si sa affidato e dato in balia”⁴⁵ è un abitare poetico; di più, il fare poetico non lascia il terrestre ma anzi è proprio la poesia che radica l’uomo alla Terra, facendolo abitare.

Nell’età contemporanea, nell’era della tecnica e della tecnologia in cui l’uomo costruisce abitazioni, diviene impossibile pensare il poetare come l’originario abitare dell’uomo; ma proprio la dimensione poetica è la *dynamis*, “la capacità fondamentale” (*Grundvermögen*), ossia l’essenza “dell’abitare umano” e dello stesso suo *Dasein*. Ecco perché Hölderlin nella sua ultima lirica scrive «la vita dell’uomo [è un] vivere abitando».

4. L’inno *Der Ister*

L’inno *Der Ister* (il Danubio) non è mai stato pubblicato da Hölderlin né così titolato⁴⁶. Ma Heidegger lo considera al pari degli altri due inni *Germania* e *Il Reno*⁴⁷ e mette subito in evidenza i versi 15-17: «Qui vogliamo però edificare./Perché sono i fiumi a rendere feconda/ la terra.”; il fiume, sia esso il Danubio o il Reno o il Nekar o il Meno, è il *luogo* nel quale l’uomo e gli animali trovano rifugio, il fiume è il luogo (*Erörterung*) in cui l’uomo abita sulla Terra. Si sa che in senso pratico abitare altro non è che la possibilità di ripararsi, di avere un tetto sotto il quale vivere, ma sappiamo anche che questa non è la sua essenza, poiché “l’abitare è un soggiornare e un trattenersi in questo soggiornare”, soggiorno dell’uomo sulla Terra. Qui, in questa località l’uomo indugia, e così trova la pace, l’attimo di stabilità della propria essenza. Tutto ciò accede nella località del fiume, inviolabile e santo; tale luogo in greco si dice *asylia*, il luogo dell’abitare in pace dell’uomo; “il fiume «è» la località che governa il soggiorno dell’uomo sulla Terra”⁴⁸ e qui l’uomo desidera edificare, presso il fiume, il luogo

mente, fino a che dimora su questa terra, fino a che abita. Ma il suo abitare consiste nella poeticità”, M. Heidegger, «...poeticamente abita l’uomo», cit., p. 132.

45. Ivi, p. 128; si veda H. Blumenberg, *Naufregio con spettatore*, tr. it. di F. Rigotti, B. Argenton, *Introduzione* di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1985.

46. È stato il curatore, Norbert von Hellmrath – morto nel 1916 sul fronte di Verdun, come sottolinea Heidegger con una certa acrimonia – a dare il titolo a questo componimento composto di 4 strofe di cui la quarta è incompiuta.

47. M. Heidegger, *Gli inni di Hölderlin Germania e Il Reno*, (GA Bd. 39, WS 1934/35, hrsg. von S. Ziegler, Klostermann, Frankfurt a. M. 1999), tr. it. a cura di G. B. Demarta, Bompiani, Milano 2005. Vanno sottolineate le discutibilissime scelte del traduttore, che rendono il testo italiano indecifrabile rispetto a quello chiarissimo tedesco di Heidegger.

48. M. Heidegger, *L’inno Der Ister di Hölderlin*, cit., p. 23.

che lo fa essere a casa. Qui abita l'uomo, in quanto appartiene a questo luogo; ciò significa che non è l'uomo che si insedia e occupa il fiume ma viceversa che è il fiume a portare l'uomo nel tratto di luogo al quale l'uomo stesso appartiene; e l'appartenenza dell'uomo è la sua stessa disposizione (*das Schickliche*), la sua modalità d'essere, la pienezza della sua essenza. L'uomo contemporaneo, l'uomo metafisico, ha lasciato questo luogo e si è stabilito nelle grandi città; questo abitare, inteso come il tratto essenziale e proprio dell'uomo è, dice Heidegger, ciò che "riesce di rado e il cui persistere è sempre più difficile" a causa della civiltà umanistico-metafisica. "Il fiume determina l'essere-di-casa e il farsi-di-casa dell'uomo storico"⁴⁹, è la località in cui l'uomo è a casa, dove ritrova la propria autentica essenza; e Heidegger sottolinea che questo discorso riguarda «l'uomo», l'essenza dell'uomo storico, cioè l'essenza di noi uomini dell'Occidente.

La sede dell'esser-di-casa è il focolare (Heimat) (*estia*, il luogo presso il quale stanno gli dei del focolare, e anche Platone, nel *Fedro* lo nomina). Questa parola ovviamente è legata alle molteplici attività del fuoco che arde tanto nei templi degli dei che nelle case degli uomini; in virtù del fuoco, il focolare è la sede domestica dove ogni cosa diviene presente nella cerchia dell'appartenenza e dell'intimità della casa. Il sapere del focolare, il presagire, si oppone al pensiero calcolante, a quel sapere che si fonda su certezze teoretiche incondizionate e su principi logici inconcussi; ma il calcolare, afferma H. "è una specie del genuino sapere presunto". L'essere spaesato (*unheimisch*) dell'uomo si mostra come la capacità di essere di casa e di farsi di casa, ancora però non risvegliati, decisi e intrapresi; l'essere spaesato manifesta una sorta di ambiguità: esso può ridursi alla mera arroganza di fronte all'ente, oblio del focolare ossia dell'essere, ma può anche infrangere questo oblio ripensando all'essere e orientandosi verso l'appartenenza al focolare.

Il linguaggio originario dice che l'uomo che rimane nella condizione di spaesatezza non sarà mai di casa perché in balia degli enti dai quali sarà trasportato, così come l'essere è il fondamento dell'essere di casa del focolare. Il gioco degli opposti avviene tra un uomo contemporaneo occidentale tecno-logico spaesato inautentico (*heimatlos*), inteso nel senso della lusinga dell'attività che si applica all'ente e in esso si risolve, e l'uomo spaesato autenticamente (*das Unheimliche*)⁵⁰, in quanto farsi di casa a partire

49. Ivi, p. 41.

50. Si veda la Parte Seconda del corso *L'inno Der Ister...*, che titola: *L'interpretazione greca dell'uomo nell'Antigone di Sofocle*, in cui l'uomo è detto *deinoteros*, che Heidegger traduce «il più inquietante» (*das Unheimliche*) mentre nella versione di Hölderlin del 1804 viene

dal focolare ossia dall'essere stesso; il focolare è la parola che nomina poeticamente l'essere.

L'essere non è nulla di reale ma è ciò che determina il poter essere del reale e in particolare il poter essere dell'uomo, quel poter essere in cui si adempie l'essere uomo dell'uomo in quanto abitare, l'essere spaesato nel farsi di casa. In ciò consiste l'appartenenza dell'uomo all'essere. E tutto ciò è possibile non al pensiero calcolante ma al pensiero poetante e meditante⁵¹.

tradotto con «l'immane» e in precedenza, nel 1801, lo aveva tradotto con «il violento». *Deinon* significa ciò che è terribile in quanto suscita paura, nel senso di un timore reverenziale, e significa anche ciò che impressiona in quanto è straordinario, fuori del comune, in quanto la sua potenza lo fa essere abile in ogni cosa. Il riferimento è al coro, vv. 332-375, dell'*Antigone*.

51. M. Heidegger, *Pensiero e poesia*, (*Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfulligen 1965), a cura di A. Rigobello, Armando Editore, Roma 1977.

Abstract

Questo saggio prende in considerazione tre Autori che in maniera e tempi differenti si sono occupati dell'abitare dell'uomo e del suo aspetto estetico, storico e ontologico. I testi analizzati intendono fornire al lettore un panorama quanto più significativo sull'abitare umano del Novecento. Si è preso in considerazione il saggio simmeliano sulle metropoli e la vita spirituale evidenziando la figura del blasé; allo stesso modo si sono analizzati alcuni testi di Benjamin su Parigi e il flâneur di Baudelaire, per concludere la riflessione tramite le opere di Heidegger che trattano le poesie di Hölderlin. Alla fine crediamo di aver mostrato come tre figure emblematiche della filosofia novecentesca abbiano colto l'essenza dell'abitare dell'uomo contemporaneo.

This paper considers three authors who in different ways and different times have occupied dwelling man and his aesthetic, historical and ontological aspect. The analyzed texts aim to provide the reader with a more significant picture of the human dwelling of the twentieth century. The Simmel's essay on metropolis and spiritual life was taken into account, highlighting the figure of blasé; similarly, some of Benjamin's texts on Paris and the Baudelaire flâneur have been analyzed, to conclude the reflection through Heidegger's works dealing with the poems of Hölderlin. In the end we believe we have shown how three emblematic figures of twentieth-century philosophy have captured the essence of contemporary man's dwelling.

quaderni

Fondata da Elio Matassi

Direzione: Massimo Donà e Carmelo Meazza

L. V. Arena, *La strettoia dell'abitare illimitato*; **Davide Fantasia**, *Responsabilità e tragedia dell'impossibile. Pensare il politico con Patočka e Derrida*; **Francesco Mora**, *L'uomo e l'abitare. Dalla grande città al soggiorno poetico*; **Orietta Ombrosi**, *«Un pensiero della traduzione da inventare»*. Con Levinas, Derrida e Benjamin; **Andrea Piras**, *Riabitare l'ethos: Hegel e la nascita dell'arte classica*; **Pier Alberto Porceddu Cilione**, *Abitare l'esistenza*; **Valentina Scanu**, *Ornamento e possibilità nel pensiero di Ernst Bloch*; **Valeria Secchi**, *Estetica e interpretazione nella filosofia dell'arte di Arthur Danto*; **Valentina Surace**, *Eden o l'archetipo dell'abitare*; **Chiara Boldorini**, *Recensione a M. Zambrano, Dire luce. Scritti sulla pittura, C. del Valle (a cura di), BUR, Milano 2017*; **Roberta Santucci**, *Recensione a La questione dell'umanismo oggi, A. Hilt, H. Zaborowski, V. Cesarone (a cura di), Quodlibet, Macerata 2017*; **Angelo Cicatello**, *La rilettura hegeliana della prova ontologica. Dall'ente allo spirito*.

20 Euro

ISBN 978-88-85716-19-3



9 788885 716193