

Direttore

Luigi ALICI
Università degli Studi di Macerata

Comitato scientifico

FRANCESCO BOTTURI
Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Carla CANULLO
Università degli Studi di Macerata

ANTONIO DA RE
Università degli Studi di Padova

Carla DANANI
Università degli Studi di Macerata

Adriano FABRIS
Università degli Studi di Pisa

Emmanuel FALQUE
Institut Catholique de Paris

FRANCESCO MIANO
Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"

Donatella PAGLIACCI
Università degli Studi di Macerata

ENRICO PEROLI
Università degli Studi "Gabriele d'Annunzio" di Chieti-Pescara

Warren REICH
Georgetown University of Washington

John RIST
University of Toronto

Maria Teresa RUSSO
Università degli Studi Roma Tre

Marie-Anne VANNIER
Université de Lorraine, Institut Universitaire de France

Segretaria di redazione

Silvia PIEROSARA
Università degli Studi di Macerata

PERCORSI DI ETICA

COLLOQUI

La Collana presenta percorsi di riflessione che attraversano le frontiere — antiche e nuove — dell'etica, analizzando questioni emergenti all'incrocio fra filosofia e vita, e cercando di coniugare, in prospettiva interdisciplinare, il lessico della responsabilità, le forme della reciprocità e le ragioni del bene.

La Collana si articola in due sezioni: la prima ("Saggi") ospita studi monografici come risultato di ricerche personali; la seconda ("Colloqui") raccoglie dialoghi a più voci, costruiti a partire da un progetto organico, verificato e condiviso nell'ambito di seminari e gruppi di discussione.

La ricerca di una coerenza di fondo fra i nuclei tematici presi in esame e il metodo dialogico della loro elaborazione fa della Collana un prezioso strumento critico, in grado di alimentare il dibattito etico contemporaneo alla luce di istanze fondamentali di cura e promozione dell'umano.

La Collana è *peer reviewed*.

I luoghi e gli altri

La cura dell'abitare

a cura di

Carla Danani

Contributi di

Petar Bojanić

Carla Canullo

Valentina Carella

Carla Danani

Elio Franzini

Elena Granata

Daniel Innerarity

Alessandra Lucaioli

Roberto Mancini

Ottavio Marzocca

Maurizio Migliori

Donatella Pagliacci

Silvano Petrosino

Silvia Pierosara



Indice

- 9 Invito alla lettura
Carla Danani

Parte I

Il tempo, lo spazio, la città

- 21 "Noi" che abitiamo. Modi di convivenza nella città
Petar Bojanić
- 33 I tempi e gli altri
Daniel Innerarity
- 49 L'abitare simbolico
Elio Franzini
- 61 Identità di luogo?
Carla Danani
- 81 La polis tra inclusione e esclusione
Maurizio Migliori
- 99 Smart cities? Prospettive per promuovere un abitare autentica-
mente umano
Alessandra Lucaioli

Copyright © MMXVI
Aracne editrice int.le S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Quarto Negroni, 15
00040 Ariccia (RM)
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-9518-8

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: settembre 2016

- III Spazio, ambiente e mondo. Forme di posizionalità eccentrica
Donatella Pagliacci
- 127 « Filosofare nella forma dello spazio ». *Jalons* per un'identità
oikologica
Carla Canullo
- Parte II
Cura dell'abitare
- 147 Sul senso filosofico dell'abitare
Silvano Petrosino
- 161 Il mondo dell'abitare fra *polis* e città biopolitica
Ottavio Marzocca
- 177 Spiritualità dell'abitare e politica della trasformazione
Roberto Mancini
- 195 Abitare, da umani, con altri non-umani. Un percorso tra
Edmund Husserl e Holmes Rolston III
Valentina Carella
- 209 Abitare il racconto. Narrazione come capacità rfigurativa
nella sfera pubblica
Silvia Pierosara
- 219 Lo spazio tra le case. Uno spazio da abitare
Elena Granata
- 231 Gli autori

Invito alla lettura

CARLA DANANI*

In quest'epoca in cui più della metà della popolazione mondiale risiede in area urbana, che vede accrescersi l'attenzione per le questioni ambientali ma anche il ricatto per il lavoro, l'irrilevanza della frontiera per i flussi finanziari di pari passo con la chiusura securitaria che separa popoli e territori, i flussi di migranti alla ricerca di nuove patrie e insieme una folla di biografie sempre più vagabonde, la questione dell'abitare non può essere demandata solo a soluzioni tecnologiche: diventa una sfida a cui etica e politica non possono sottrarsi, ed a cui la riflessione filosofica deve dare il proprio contributo di concettualizzazione, argomentazione, decostruzione.

In questo contesto si colloca il volume *I luoghi e gli altri: la cura dell'abitare*, che cerca di esplorare le dinamiche della convivenza che plasmano una "buona vita umana" provando a rileggere la costitutiva relazionalità degli esseri umani alla luce delle diverse forme dell'abitare: attraverso le quali prossimità e distanza, estraneità e convivenza entrano in tensione, oscillando tra cura e paura, autonomia e vulnerabilità, dipendenza e responsabilità. La ricognizione filosofica si apre qui a un'analisi fenomenologica dello "stare al mondo", interrogandosi intorno alle condizioni di possibilità di forme autenticamente umane, senza sottrarsi né alla configurazione di orizzonti normativi né a una ricaduta sul piano delle dinamiche istituzionali, dei processi culturali, delle prassi sociali ed educative. Il quadro teorico si fa carico, in questo modo, di rispondere anche praticamente all'urgenza di elaborare orizzonti critici e occasioni concrete per percorsi possibili di innovazione sociale.

In una certa misura il dibattito sulle coordinate spazio-temporali ripropone su un piano diverso — e in qualche modo duplica — un

* Docente di Filosofia politica e di Filosofia dell'abitare presso l'Università degli Studi di Macerata.

diversa visione dell'umano, cogliendolo nel luogo, oltre che nel tempo, del suo dispiegarsi. L'analisi morfologico-strutturale tanto di Scheler, quanto di Plessner e Ghelen ha il merito di considerare, attraverso l'apertura al mondo e la peculiare capacità di distanziarsi, la posizione che il vivente umano scopre come propria, nella relazione al mondo. Da qui, la necessaria messa fuoco della realtà del mondo e del darsi di una soggettività incarnata che, nel suo relazionarsi, instaura e definisce il suo *essere al e nel mondo*, ma anche il suo *avere il mondo*, ovvero il suo *poter disporre e disporsi* in relazione ad altro da sé. Questa apertura diviene essenziale perché conferma la cifra della relazionalità come condizione antropologica fondamentale, cogliendola nella forma dell'essere aperti non solo all'alterità dell'altro essere umano, ma anche dell'altro del mondo che, essendo *in potere* dell'uomo, contribuisce e interviene nel permettergli la propria realizzazione e umanizzazione.

« Filosofare nella forma dello spazio »

Jalons per un'identità oikologica

CARLA CANULLO*

I. Chi? Dove? L'identità in questione

Il tema dell'abitare e della città sono giustamente tra i temi che, in un'accezione autenticamente politica provocano la filosofia — *autenticamente politica* nella misura in cui la filosofia di cui ci occupiamo è quella che si esprime nella forma cui siamo più familiari e che è nata nella *polis*. Ciò detto, la necessità di queste poche righe esplicative non nasce dal bisogno di chiarire ciò che di per sé è patente, e dunque l'attualità del quadro teorico e pratico dell'argomento cui siamo convocati, ma nasce dal desiderio di verificare un'idea che, come ogni idea, nasce dall'incontro con altri.

Innanzitutto, nasce da una suggestione che Emmanuel Levinas ha rapidamente affidato alle sue conversazioni con Philippe Nemo nelle interviste pubblicate col titolo *Éthique et infini*. Qui il filosofo franco-lituano dice che Henri Bergson ha avuto per primo il merito di sottrarre il tempo alla fisica e al suo essere scandito dagli orologi, restituendolo alla densità della durata¹. Il passaggio di Levinas è rapido, ma basta a suscitare una prima domanda: è possibile compiere la stessa operazione in merito allo spazio, *ossia sottrarlo al paradigma della fisica per restituirlo alla sua vitalità intrinseca*? Forse, proprio una concezione dello spazio a partire dalla sua pluralità relata, come suggerisce il titolo *I luoghi e gli altri: la cura dell'abitare*, potrebbe essere un efficace contributo in questa direzione.

* Docente di Filosofia della religione presso l'Università degli Studi di Macerata.

1. Cfr. E. LEVINAS, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo (abrégé et)*, Fayard, Paris 1982, p. 34.

Un secondo rapido accenno è fonte di una seconda idea. Jean Greisch, nella quinta delle lezioni tenute in occasione della "Chaire Cardinal Mercier" organizzate dall'Université Catholique de Louvain-La-Neuve e pubblicate nel volume *Qui sommes nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*², scrive che in Levinas il tema della dimora, del lavoro e altri motivi, facendo risaltare la fragilità costitutiva dell'io, spostano la possibile domanda dal "chi" è l'uomo al "dove" questi sia. Il "sé", cioè, si comprenderebbe non soltanto per la domanda "chi?" che si pone a diversi livelli, come Paul Ricœur ci ha appreso, ma anche per i luoghi e gli spazi di cui si prende cura e che abita. Anzi, « il sé si comprende innanzitutto in riferimento allo *chez soi*, all'essere a casa "propria" »³ e più elementare dell'identità narrativa (addirittura precedente e fondante questa stessa), è un'elementarietà che proponiamo di chiamare "identità oikologica".

Un'esplicazione di tale possibile identità che si scoprirebbe nel passaggio dal "chi?" al "dove?" si presenta in un passo del Vangelo di Giovanni, quando i primi che hanno incontrato l'uomo indicato da Giovanni il Battista, dopo averlo seguito, non gli chiedono « Chi sei? » ma « Rabbi (che, tradotto, vuol dire Maestro), dove abiti? » (Gv. 1,38), domanda alla quale, poi, il Vangelo risponde in modo *narrativo*. Ora, la seconda idea che vorremmo svolgere nasce dal voler verificare se quest'identità sia qualcosa in più di una semplice suggestione o se sia possibile indagare la "cura dell'abitare" non soltanto come dimensione ontico/esistentiva dell'"identità oikologica" ma anche come dimensione ontologico/esistenziale.

Le idee, tuttavia, debbono essere confermate. In che modo, allora, potremo trovare conferma di un abitare in quanto "dove" che precede il "chi" legittimando che si parli di "identità oikologica", e legittimandone la dimensione ontologico/esistenziale? Potremmo mai attestare altro dalla cura dell'abitare intesa come pratica ontico/esistentiva? Inoltre, l'interrogativo "dove?", per porsi, non deve forse essere già pronunciato da un "chi"? E infine, la domanda "chi?" non precede la domanda sul

2. Cfr. J. GREISCH, *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain-La-Neuve, éd. Pecters, Louvain-Paris 2009.

3. Ivi, p. 344. Sull'abitare ha insistito Virgilio Cesarone nella sua lettura di Heidegger (cfr. V. CESARONE, *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosofia*, Marietti, Genova 2008). Interamente dedicato a questo tema è il bel volume di C. DANANI, *Abitanti, di passaggio. Riflessioni filosofiche sull'abitare umano*, Aracne, Roma 2013.

"dove?", dal momento che questa deve esser sempre posta *da qualcuno* e, anche, si pone sempre di fronte *a qualcuno/qualcosa?*

Proprio il testo di Giovanni prima citato conferma che la domanda "dove?" è successiva al "chi?", giacché "l'identità oikologica" di Gesù di Nazareth, nel passo citato, si motiva non già perché precede la narrazione evangelica ma perché i Discepoli ascoltano un uomo (Giovanni il Battista) che indica un altro uomo. La loro domanda è *meno* una questione posta a qualcuno e *più* una risposta a un richiamo o a un cenno. Se, allora, per un verso l'"identità oikologica" non può semplicemente sostituire l'"identità narrativa", per altro verso, essa non si pone in astratto e a partire da un luogo vuoto ma si pone in un luogo abitato.

Per ciò l'avverbio interrogativo "dove?" non interroga un'identità che si pensa in astratto ma la interroga nella trama di una relazione (o anche in uno spazio) originariamente relazionale, che si scopre per le relazioni che non soltanto in esso si vivono ma che, anche, esso stesso rende possibili. Qui risiede quella che proponiamo di individuare come la dimensione esistenziale-ontologica dello spazio in quanto condizione di possibilità di un'"identità oikologica". Possibilità che cercheremo di confermare con Franz Rosenzweig (primo momento), per riflettere più liberamente sui suoi temi (secondo momento), lasciando infine il confronto diretto con i suoi testi (terzo momento).

2. Dove sei tu? Franz Rosenzweig e il filosofare nella forma dello spazio

Scriveva Franz Rosenzweig a Eugen Rosenstock il 5 settembre del 1916: « Lei filosofa nella forma del tempo, io intendo per una volta, filosofare nella forma dello spazio »⁴. L'affermazione non soltanto dà il titolo a queste pagine: a essa è affidata la possibilità stessa della conferma della dimensione ontologico-esistenziale dello spazio in quanto luogo in cui si abita. Per farlo, i due luoghi principali in cui la questione del "dove" s'impone saranno affrontati in modo separato.

4. F. ROSENZWEIG, E. ROSENSTOCK, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, a cura di G. Bonola, Marietti, Genova 1992, p. 70.

2.1. Dove sei tu? Chi/a chi si pone la domanda nella Stella della redenzione

Nelle *Note supplementari alla Stella della redenzione*, pubblicate nel 1925, Rosenzweig espone alcuni punti del suo *Hauptwerk* rimarcando di aver proposto una filosofia esperiente⁵ che intende riporre al centro non il pensiero ma l'esperienza e il suo sapere intuitivo. Quando passa all'esposizione di alcuni temi della seconda sezione dello *Stern* (Creazione–Rivelazione–Redenzione), Rosenzweig scrive che il metodo di questa parte è “un metodo del narrare”⁶ e chi narra vuole dire “com'è realmente andata”⁷. A questo scopo, per chi narra, «i sostantivi, in quanto termini indicanti la sostanza (parole–sostanza, *Substanzworte*) entrano, certo, nella sua narrazione, ma l'interesse non si incentra su di essi bensì sul verbo, il termine temporale (parola–tempo, *Zeit–Wort*)»⁸, che Rosenzweig spiega dicendo che, per il “narratore”, «il tempo diventa [...] perfettamente reale. Non è che ciò che accade accada nel tempo, è il tempo stesso a accadere»⁹. E poco oltre: «Il nuovo pensiero sa proprio come sa il pensiero più remoto del senso comune, che non si può conoscere in modo indipendente dal tempo»¹⁰, ovvero sa la temporalità del pensiero e sa che «conoscere Dio, mondo e uomo significa conoscere che cosa essi fanno in questi tempi e della realtà o cosa accade loro»¹¹.

Si dirà che, con questo, viene detto esattamente il contrario di quanto s'intendeva mostrare, cosa che non è del tutto vera. O meglio: è vero che qui Rosenzweig parla del tempo e non dello spazio, ma lo fa per arrivare allo spazio in modo diverso da come farebbe la scienza o la fisica, partendo dal legame possibile tra tempo e parola e compiendo un lungo *détour*. Quest'ultimo inizia con l'assunto che «aver bisogno di tempo significa non poter anticipare nulla, dover attendere tutto, per le proprie cose esser dipendenti da altri»¹² e che

5. F. ROSENZWEIG, *Alcune note supplementari alla Stella della redenzione*, in *Il nuovo pensiero*, a cura di G. Bonola, L'arsenale, Venezia 1983, p. 48.

6. *Ivi*, p. 53.

7. *Ibidem*.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*.

10. *Ivi*, pp. 54–55.

11. *Ivi*, p. 56.

12. *Ivi*, p. 58.

mentre per il pensatore pensante (in polemica col quale scrive la sua opera) l'essere erede è impensabile, per il pensatore della parola il fatto di essere erede conferma l'esperienza che vive:

“Pensatore” della parola. Perché, naturalmente, anche il nuovo pensiero, il pensiero che parla, è un pensiero, così come il vecchio, il pensiero pensante, non avveniva senza un interno parlare. La differenza tra pensiero vecchio e nuovo, tra pensiero logico e grammaticale, (consiste) [...] nel bisogno dell'altro o, il che è lo stesso, nel prendere sul serio il tempo, qui pensare significa non pensare per nessuno e non parlare a nessuno [...], parlare invece significa parlare a qualcuno e pensare per qualcuno, e questo qualcuno è sempre ben preciso e non ha soltanto orecchie, come la collettività, ma ha anche una bocca.¹³

Il “nuovo pensiero”, noto come pensiero *dialogico* e originariamente relazionale¹⁴, è tale per il suo stesso cominciamento, ossia la creazione del mondo e dell'uomo. E sarà nel libro dedicato alla Rivelazione che, nella *Stella della redenzione*, Rosenzweig parlerà dell'uomo come l'altro polo della rivelazione stessa (il primo essendo, per l'appunto, il mondo)¹⁵. Il libro sulla Rivelazione, che segue quello della *Creazione*, si apre con il commento del *Cantico dei Cantici* e s'incentra sull'amore. Di queste belle pagine, va sottolineata la forma dialogica della rivelazione stessa, dove la parola reale che rivela è parola e parola in risposta (*Wort* e *Ant–wort*):

All'“io” risponde [*ant–wortet*] nell'intimo di Dio un “tu”. È il duplice risuonare di “io” e “tu” nel monologo di Dio durante la creazione dell'uomo. [...] Solo nel momento in cui l'“io” riconosce un “tu” come qualcosa fuori di sé, e quindi soltanto quando passa dal soliloquio al dialogo vero e proprio, diviene [...] “io”. L'“io” vero e proprio, non per sé ovvio e comprensibile, ma sottolineato e accentuato, può risuonare per la prima volta solo nella scoperta del “tu”. [...] ma dov'è il tu?¹⁶

13. *Ibidem*.

14. Non a caso l'autore di un testo imprescindibile per la comprensione e l'argomentazione del primato della relazione, Adriano Fabris, è un fine e profondo conoscitore dell'opera di Franz Rosenzweig (sulla relazione cfr. A. FABRIS, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Brescia, Morcelliana, 2010).

15. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 172.

16. *Ivi*, pp. 179–180.

Inizia qui a chiarirsi il contributo di Rosenzweig alla questione dell'“identità oikologica”, che l'avverbio interrogativo “dove?” non supera né esclude il pronome interrogativo “chi?” ma assume in sé la questione di un'identità concepita a partire dalla sua dialogicità originaria. Difatti, scrive Rosenzweig:

“Dove sei tu?”. Questa non è altro che la questione del “tu”. Non però quella circa l'essenza del “tu”; in questo momento essa ancora non è affatto a distanza visibile, ma in un primo tempo la domanda verte unicamente sul “dove”. Dove mai c'è un tu? [...] L'“io” scopre sé nell'attimo in cui afferma l'esistenza del “tu” attraverso la domanda circa il “dove” del “tu”.¹⁷

E soltanto quando si sente chiamato da Dio per nome, leggiamo nella pagina seguente, l'uomo risponde non pronunciando il proprio nome ma dicendo “sono qui”¹⁸. L'io (“chi”) si scopre, perciò, nel “dove” che lo pone davanti al tu nel momento stesso in cui gli risponde, e si scopre localizzandosi nel “qui”. Questo è il primo *jalon* dell'“identità oikologica”, di un abitare la cui condizione di possibilità è la forma dialogica dell'io–tu.

2.2. Dove sei tu? La forma dello spazio e del mondo

In una lettera datata 19 luglio 1916, Eugen Rosenstock invia a Franz Rosenzweig la composizione di un calendario costruito sulla base di eventi religiosi, storici e filosofici. Rosenzweig reagisce alla lettera rimarcando che la filosofia di Rosenstock accade nella forma del “calendariare” e che il calendario (che scandisce il succedersi dei contenuti storico–filosofici di cui si è detto), « sta nel sistema là dove gli idealisti pongono la logica (critica della ragion pura, dottrina della scienza, idealismo trascendentale) »¹⁹.

Inoltre, la scansione temporale (l'annata) « non è la logica semplicemente, bensì ciò che Hegel originariamente fece con la fenomenologia. Il metodo presentato in tutte le sue parti *in statu nascendi* muovendo dell'esperienza vissuta »²⁰.

17. Ivi, p. 180.

18. Cfr. ivi, p. 181.

19. Ivi, pp. 69–70.

20. Ivi, p. 70.

Alcuni anni prima di esporre e “volgarizzare” lo *Stern* Rosenzweig precisa, dunque, che il punto di partenza della filosofia deve essere l'esperienza vissuta, ed è cercando un metodo adeguato all'esperienza che egli ribatte a Rosenstock di voler “filosofare nella forma dello spazio”.

Tale forma, prima ancora che pensabile, è vissuta ed esperita. Gli scenari di tale filosofare sono:

- 1) le città (Kassel, Freiburg, Göttingen, etc.);
- 2) il cosmo;
- 3) le case;
- 4) l'ecumene;
- 5) la cattedrale.

Il nucleo di quella che sarà chiamata più tardi “filosofia esperiente” sta dunque nel suo accadere negli spazi che rendono possibile il pensiero. Inoltre, a differenza dei diversi eventi, gli scenari nei quali il filosofare accade sono luoghi vissuti in cui, reciprocamente, *anche* il tempo accade.

« Perché, chiede Rosenzweig, va bene anche così? »²¹, cioè si può filosofare anche in questo modo, vivendo ed esperendo e non soltanto pensando astrattamente? In primo luogo, « perché tutto ciò che è ingrediente essenziale della fine può essere anche inizio e centro (via, metodo) »²², ovvero: tutto ciò che viene esperito e vissuto è in circolarità con l'inizio e la fine, i quali hanno bisogno del “medio”, ossia della forma che li accoglie — e ciò per non essere pura e semplice astrazione pensata e non vissuta ed esperita. In secondo luogo, « siccome Dio ha creato il mondo, è concesso nella forma dello spazio e del tempo [...] vale a dire nella forma del *mondo*, filosofare »²³, al contrario dell'idealismo che « ha filosofato nella forma dell'anima »²⁴. Questo, prosegue Rosenzweig, era il “presupposto idealistico” che riteneva la filosofia indispensabile al conoscere. Invece, al conoscere è indispensabile il pensiero ma anche la vita e, di nuovo, l'esperienza. Il filosofo lo dice ricorrendo a un esempio:

21. *Ibidem*.

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*.

24. *Ibidem*.

Io sono un pittore:

- 1- le impressioni (il mio "interiormente pieno di figure").
- 2- la natura ("certamente l'arte si cela nella natura...").
- 3- La tecnica (il "problema della forma" — "certamente l'arte si cela nella natura, *chi è capace di estrarvela la possiede!*").
- 4- L'oggetto ("l'occhio, dell'uomo il senso più nobile").
- 5- L'opera (colloquio con Melantone circa lo stile semplificante).²⁵

Esempio che Rosenzweig commenta precisando che mentre i punti 2-5 possono rientrare in un sistema "mondano-universale"²⁶, il punto 1, e dunque il punto di partenza può esser messo soltanto dal pittore che, tuttavia, lo mette (e dunque mette sé) rispondendo al mondo e alla sua visione. Il suo occhio, cioè, è una risposta a ciò che c'è e che soltanto *personalmente* può esser data, cor-risposta. Il pittore, perciò, vede il mondo ascoltandolo, così come Paul Claudel scriveva che « l'occhio ascolta »²⁷.

Se, dunque il primo *jalon* dell'"identità oikologica" era la scoperta del "dove" attraverso la forma dialogica dell'identità, il secondo *jalon* è la scoperta dell'*oikos* nell'ascolto del mondo. Filosofare nella forma dello spazio e del mondo, cioè, significa pensare riscoprendo e riapprendendo continuamente spazio (e mondo) attraverso l'esperienza vivente e vissuta. Se nel "metodo del calendario" vincono la trascendentalità insieme all'universalità del tempo e dei momenti storici che segnano lo scandirsi del tempo, "filosofare nella forma dello spazio" è filosofare là dove si è scoprendo *dove* si è, ossia *nel* mondo. Se « nel metodo del calendario ancora risiede (a causa della trascendentalità del tempo) la finzione o persino la pretesa di essere di più che la visione del mondo coordinata a una visione della vita »²⁸, tale pretesa viene meno nel filosofare nella forma dello spazio. Questa, infatti, né s'impone a "prescindere dall'"esperienza né consegue da questa: è una forma originaria che si dà come dimensione nella quale il filosofare inizia.

Una filosofia esperiente, una filosofia che non concepisca astrattamente la vita riducendola al solo pensiero, non può ignorare la forma

25. Ivi, p. 71.

26. *Ibidem*.

27. P. CLAUDEL, *L'œil écoute*, Gallimard, Paris 1946, p. 14. A ispirare Claudel nel felice conio di tale espressione fu la pittura olandese del XVII secolo, in particolare la "visione" dei paesaggi.

28. F. ROSENZWEIG, E. ROSENSTOCK, *La radice che porta*, cit., p. 71.

che precede la sua possibilità, e tale forma è lo spazio (o il mondo)²⁹. Quest'ultimo non è riconducibile alla sua rappresentazione ma rende possibile quest'ultima offrendo al filosofare la propria dimora. Perché, tuttavia? Quale irrinunciabilità dell'esperienza si scopre grazie alla forma dello spazio? Forse, il suo non poter essere astrattamente pensata ma solo concretamente vissuta. Di nuovo, però, che cosa significa questo "concretamente vissuta"? E soprattutto, che cosa ne è della sua possibile condivisibilità universale? Sarà forse necessario dover scegliere tra la particolarità dell'esperienza e l'universalità del pensiero? Oppure, a scoprirsi, con Rosenzweig, è un *tertium*. L'esperienza che la filosofia esperiente mira non è alcunché di privato e più che esperienza di qualcuno e di qualcosa, essa è un modo d'essere *di* ciascuno, ossia il modo d'essere *per* l'esperienza.

3. Essere per l'esperienza

Rosenzweig conduce, anche grazie all'amico e maestro Hermann Cohen, un dialogo continuo con Immanuel Kant, un dialogo che passa meno attraverso l'indagine del trascendentale e del criticismo e più attraverso la messa in questione dell'esperienza. Scrive il filosofo di Königsberg nell'*Opus postumum*: « Non il ricevere dall'esperienza, ma l'espore mediante una conoscenza trascendentale nel tutto di un sistema *per* l'esperienza: fare questo »; « Sistema della filosofia pura (non derivata dall'esperienza), quindi *per* e non dall'esperienza »³⁰.

Così come per Kant, il senso della filosofia esperiente non sta nell'astrarre *dall'*esperienza ma nell'essere *per* e *verso* l'esperienza. Per questo motivo la filosofia esperiente non è una filosofia che impara dall'esperienza ma è un pensiero che accade *per* il farsi stesso dell'esperienza — e affinché l'esperienza *si faccia*³¹. Grazie al riferimento kantiano, dunque, l'esperienza può essere pensata non come serie

29. Si veda, sul tema, G. BENSUSSAN, *Dans la forme du monde. Sur Franz Rosenzweig, Hermann — Le Bel aujourd'hui*, Paris 2009.

30. I. KANT, *Opus postumum*, ed. it. a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 399 per entrambi i passi.

31. Colpisce la consonanza di quest'idea di esperienza con quanto Martin Heidegger scriveva ne *L'essenza del linguaggio* (in *Id.*, *In cammino verso il linguaggio*, a cura di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, Mursia, Milano 1973, p. 127: « Fare esperienza di qualcosa — si tratti di una cosa, di un uomo, di Dio — significa che quel qualche cosa per noi accade, che

compiuta di fatti ma come ciò nei cui riguardi si è *per* e *verso*. Motivo che può essere ripreso, forse, più dall'ultimo Kant che dal Kant delle *Critiche* o di altri testi, dove comunque leggiamo che l'esperienza è una "bassura feconda"³², avvallamento/immanenza nel quale si è *per*, *verso* l'esperire stesso.

Essere-per ed essere-verso l'esperienza è il terzo *jalon* che proponiamo per l'individuazione di un'"identità oikologica", identità che, grazie a questo terzo momento, può essere definita come identità esperiente e continuamente esperita. Ciò detto, abbiamo risposto alla questione che chiedeva se, con l'"identità oikologica", sarà possibile cogliere nell'abitare una dimensione ontologico-esistenziale e non soltanto ontico-esistentiva? No, e potremmo rispondervi soltanto se *nell'esperienza* — terzo *jalon* di una possibile "identità oikologica" — si dà quella condizione di possibilità *dell'esperienza* stessa che la rende irriducibile e irrinunciabile *per* ciascuno — e dunque quella dimensione ontologico-esistenziale che costituisce l'esperienza stessa. Con ciò si chiarirebbe, diremmo andando ormai oltre Rosenzweig, la condizione (di possibilità) dell'esperienza (possibile) per ogni vivente, oppure uno tra i possibili modi in cui si è *al* mondo *per* e *verso* il mondo stesso. Inoltre, con ciò si spiegherebbe perché essere-*per*-l'esperienza non è una variazione della gettatezza heideggeriana ma esprime il modo stesso, ovvero il "come", dell'abitare. È per dire tale "come" che il *per* ha da iscriversi nel dimorare dell'"identità oikologica" e non esservi aggiunto, per così dire, *ex post*. Se vi si aggiungesse, infatti, se ne perderebbe l'originarietà nei riguardi dell'esistenza, la quale finirebbe con l'esser pensata come gettatezza capace di progettualità e trascendenza e soltanto per questo motivo sarebbe apertura-verso. Invece, essere-per si manifesta come esistenziale diverso dall'essere-al-mondo e che si dà come apertura-verso *inscritta* nell'esperienza stessa; o almeno, *inscritta* nell'esperienza non concepita a partire dalla sua oggettività ma intesa come farsi continuo. Ciò che *si fa*, così come chi dimora e abita, non resta presso di sé nell'immobilità ma *si realizza*, si fa reale per il continuo *trascendimento* della fissità delle situazioni

ci incontra, ci sopraggiunge, ci sconvolge e trasforma. Parlandosi di "fare", non si intende affatto qui che siamo noi, per iniziativa e opera nostra, a mettere in atto l'esperienza [...]. Qualcosa "si fa", avviene, accade».

32. I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, a cura di R. Assunto, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 146.

cui è consegnato. E il trascendimento dell'esperienza è *inscritto* in essa perché essere nella sua bassura non significa trovarsi in un immanente circolo chiuso ma è essere *verso*, *per*, secondo quella motilità che la radice "per" iscrive nell'esperienza stessa. Il che equivale a dire che *per* l'esperienza, *verso* l'esperienza si va abitando nell'esperienza *per* la sua intima motilità.

Ora, affinché quest'intima motilità dell'esperienza non sia un discolarsi soltanto ontico-esistentivo non comunicabile o concretamente universalizzabile, questa ha da essere anche *pensata*, sebbene in modalità altre da quelle della concettualità astratta. Un pensare, cioè, che non si limiti a quanto l'immanenza offre ma che sia aperto a quanto la trascende, come ancora Kant ha insegnato. Il quale, intervenendo nella polemica sullo *Schwärmerei*, chiedeva: *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* scrivendo che orientarsi significa «nel senso proprio della parola: da una regione del mondo che ci viene data (noi dividiamo l'orizzonte in quattro regioni) trovare le regioni rimanenti, e in particolare l'Oriente»³³. Il che non vieta né esclude «incursioni razionali nel territorio degli oggetti sovrasensibili»³⁴, ma, solo, li pone a partire da un'esigenza, quella di orientarsi nel pensare, dove l'orientamento è guidato dalla fede razionale, bussola «con cui il pensatore speculativo può orientarsi»³⁵ in tali incursioni. Prima ancora, tuttavia, ci si orienta perché *per* l'esperienza e *nell'esperienza* si è in quanto *per*, *verso* e non in quanto consegnati a una staticità immobile presso le cose. A differenza di una gettatezza che ritrova soltanto *ex post* il proprio orientamento, l'orientamento è un esistenziale dell'"identità oikologica" che la costituisce come identità mentre, abitando, si orienta (o mentre abita orientandosi). Resta da vedere come si dà questo quarto *jalon*, l'orientamento nell'esperienza.

4. Orientarsi nell'esperienza

Rosenzweig, per questo orientamento, ci ha offerto il punto di partenza: la filosofia non deve essere astratta ma deve essere filosofia

33. *Ivi*, p. 17.

34. I. KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensare?* in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 24.

35. *Ibidem*.

esperiente nella forma dello spazio. Il che, però, non spiega *come* nello spazio si è, *come* e perché ci si orienta e, infine, *come* si è nell'esperienza. Ripartire dall'esperienza significherebbe, allora, ripartire dalla bassura nella quale siamo *per cogliere come* ci orientiamo.

Se la bassura, si è detto, riguarda il modo in cui *si è* nella forma dello spazio, il modo in cui *si è* in essa e, dunque, la possibilità di orientarsi, *non può non* co-rispondere (prendendo a prestito un'espressione husserliana diremmo: *non può non* essere riempito) a un modo d'essere della spazialità stessa, e tra i vari modi prendiamo la *dimensionalità* che la individua in alto/basso, destra/sinistra. Questo orientamento, che come Kant ci apprende è soggettivo, appartiene allo spazio perché in esso si è — così come nel luogo aristotelico — in *contiguità*. Nello spazio si è come in un *contiguo* che rende possibile il movimento per l'*interstizialità*, anche se minima, esistente tra la forma dello spazio e l'esperienza che in esso accade. Avendo accennato al luogo aristotelico, allo scopo di spiegare il senso di questa *interstizialità* vale la pena riassumere quelle celebri pagine.

Come noto, nel Libro Δ della *Fisica* lo Stagirita, a proposito del luogo, parla del contiguo, questione che si pone assieme a quella del movimento, che non è solo spostamento ma anche accrescimento e diminuzione³⁶. Quanto alla localizzazione degli oggetti, diciamo che « un oggetto è localizzato nel cielo in quanto è nell'aria e in quanto l'aria è nel cielo, e intendiamo dire che tale oggetto è, sì, nell'aria, ma non in tutta l'aria, bensì nell'estremità di questa e nel limite che lo contiene »; ciò premesso, prosegue Aristotele, quando il contenente è *continuo* non diciamo che il contenuto sia in un luogo ma come « parte in un tutto ». Quando il contenente è *discreto e contiguo*, invece, « il corpo è immediatamente nell'estremità del contenente e questo non è né parte del proprio contenuto né più grande dell'intervallo, ma uguale, per il fatto che le estremità delle cose contigue sono nel medesimo luogo ». Chiedendosi che cosa il luogo possa essere (forma, materia, intervallo in mezzo alle estremità o le estremità stesse) e dovendo scartare tre delle quattro possibilità³⁷, lo Stagirita verifica la quarta, quella in cui

36. Le citazioni di Aristotele sono tratte dalla *Fisica* Δ , 4, 211 a–b, c 5, 212 b–213 a, a cura di A. Russo e O. Longo, in *Opere*, vol. 3, Laterza, Bari–Roma 1991. I corsivi delle citazioni sono sempre nostri.

37. La prima è esclusa perché, essendo la forma il limite del contenuto e il luogo il limite del contenente, e poiché ciò che è contenuto muta (come l'acqua che fuoriesce

il luogo è annunciato come il limite del corpo contenente in quanto contiguo al contenuto, e contenuto è « un corpo che possa essere mosso mediante spostamento ». La contiguità serve ad Aristotele per affrontare una questione decisiva: com'è possibile pensare il rapporto tra il luogo immobile e le parti in movimento? « Alcune cose sono in un luogo in potenza, dice Aristotele, altre in atto ». Quando un corpo omogeneo è continuo, le parti sono in un luogo in potenza; quando sono separate ma contigue, « come in un mucchio », lo sono in atto; infatti, solo il corpo mosso è in un luogo, poiché è vero il contrario, che cioè, « non tutto ciò che è, è in un luogo ». Ma può muoversi solo ciò che è contiguo e non continuo. E, dunque,

siccome per natura il leggero è ciò che è portato in alto e il pesante è ciò che è portato in basso, ne consegue che il limite che contiene una cosa in relazione al centro è il basso, allo stesso modo che il centro stesso; quello che, invece, la contiene verso l'estremità è l'alto, allo stesso modo che l'estremità stessa. E per questa ragione pare che il luogo sia una superficie, e una sorta di vaso o un involucro. Oltre a ciò il luogo è insieme con la cosa, perché il limite è insieme col limitato.

Il luogo è l'immobile *limite contiguo* con il corpo mobile, che lo contiene in un modo *sui generis* e senza il quale non si dà *movimento*. Si obietterà, giustamente, che riportando questo riferimento al nostro contesto sovrapponiamo due questioni diverse, quella del luogo e dello spazio, cosa che si concederà confermando che le differenze debbono essere mantenute. Tuttavia, Aristotele rimarca un punto inaggrabile concernente *come* si è nel “dove” (che si tratti di luogo o spazio), ossia al modo del contiguo che domanda l'assunzione sempre nuova di questo stesso “dove” — *assunzione che non è altro dall'esperienza vivente*. Per quest'assunzione un'“identità oikologica” potrà essere un'identità che accade, prima che per il suo narrarsi, per il suo

da un vaso), si ritiene che « l'intervallo che sta in mezzo al contenente e al contenuto sia qualcosa », cosa che « non esiste affatto ancorché vi si imbatta un qualsiasi corpo che si sposta e che per natura è contiguo ». La materia, poi, non è luogo perché essa non è « separabile dall'oggetto né lo contiene », mentre per il luogo si verifica il contrario. Il luogo non è neppure un intervallo in sé perché, in tal caso, « nel medesimo luogo vi sarebbero luoghi infiniti (infatti con lo spostamento dell'acqua e dell'aria tutte le parti farebbero nell'intero oggetto la stessa cosa che fa tutta l'acqua nel vaso); e nello stesso tempo anche il luogo si muterebbe, sicché vi sarebbe un altro luogo del luogo e molti luoghi sarebbero insieme ».

orientarsi in quanto essa è in un “dove”, per così dire, interstiziale. Tale orientarsi, dimensione ontologico-esistenziale dell’“identità oikologica”, per non essere un concetto astratto deve esso stesso poter essere esperito. Ora, tale esperienza, nella quale l’“identità oikologica” si fa reale, accade ontologicamente al modo dell’aver-da(-essere) che rende esperienza reale la motilità oikologica fin qui detta. Ovvero: l’“identità oikologica” si fa reale per l’“aver da” dell’esperienza demandata dall’apertura al quadruplice orientamento che la volge verso le quattro direzioni della spazialità, le quali costituiscono altrettante dimensioni caratterizzanti l’esperienza vivente. E se la bassura, ripetiamo, riguarda il modo in cui *si è* nella forma dello spazio, come *si è* in essa e, dunque, la possibilità di orientarsi, co-risponde (o tornando all’espressione husserliana: trova il suo riempimento) nell’orientamento in quanto *dimensionalità* che la individua secondo un alto/basso, destra/sinistra e che rende incoativamente reale il co-rispondersi (o il riempimento) di esperienza e bassura.

“Aver da” è dimensione ontologico-esistenziale dell’“identità oikologica” perché: 1- l’esperienza in quanto “aver da” è espressione che *non ignora* la distanza minima, interstiziale che caratterizza la forma dello spazio, 2- perché l’“identità oikologica”, come ogni identità, è immediata quanto alla sua possibilità ma mediata quanto alla sua realtà. Se, cioè, per un verso l’“identità oikologica” è un’identità che si scopre nel suo essere *per* l’esperienza, per altro verso quest’ultima si esperisce, e dunque accade, come oltrepasamento di una distanza verso quanto la assegna alla forma che le dà quel modo d’essere che essa è perché *ha incessantemente da assumerlo*. Perciò la quadruplice topica che sarà proposta, in forma di cantiere aperto, vuole essere il tentativo di avanzare verso il quadruplice mediarsi dell’esperienza³⁸.

In una direzione verticale che va verso l’alto, l’“aver da” dell’esperienza dell’“identità oikologica” sta nel suo “aver da essere detta”, ossia nel linguaggio o dimensione linguistica. L’“identità oikologica”, cioè, per esperirsi, si apre verso la dimensione linguistica, ha da dirsi, da proferirsi, da pronunciarsi. Gran parte dell’ermeneutica del XX secolo potrebbe essere ripresa per declinare questo “aver da esser

38. Dichiariamo qui il debito verso la lettura della tavola dell’orientamento del *Dasein* proposta da Jean Greisch in J. GREISCH, *Le cogito herméneutique. L’herméneutique philosophique et l’héritage cartésien*, Vrin, Paris 2001, pp. 230-248.

detta” dell’“identità oikologica”, permettendo di svolgere adeguatamente tale dimensione che schiude la concettualità “a” e “nella” realtà della parola pronunciata. La tracciamo come dimensione verticale ascendente per la specifica qualità della dimensione linguistica, dimensione che ci trascende e supera in quanto le si appartiene. Qualità che domanda — per la medesima natura — il lavoro ermeneutico dell’interpretazione e della comprensione dell’esperienza dell’“identità oikologica”.

L’“aver da” dell’“identità oikologica” che si esperisce ha, inoltre, da impattarsi. La dimensione di questo impatto dell’“identità oikologica” è la carne, nome generico di ogni affectività, capacità di ricevere. Più in generale, si potrebbe parlare di incarnamento dell’“identità oikologica” in quanto “aver da impattarsi in una carne” per esperirsi realmente. Anche in questo caso l’esperienza che l’“identità oikologica” raggiunge di “sé” non sarà immediata ma mediata, con una differenza, tuttavia, rispetto alla dimensione linguistica, che in questo secondo caso la fenomenologia, più dell’ermeneutica, offrirebbe il suo soccorso.

La direzione orizzontale verso destra rilancia quanto ripreso dalla verticalità verso il basso, poiché l’aver da impattarsi dell’“identità oikologica” affinché l’esperienza sia realmente tale, apre a un’altra dimensione, quella in cui la sua temporalità si declina storicamente. L’attenzione alla temporalità e allo storico recupererebbe la dimensione temporale dell’“identità oikologica”, certamente inaggrabile. In che modo, tuttavia, si può giustificare il fatto che l’“identità oikologica” esperita “abbia da essere temporale”? Di fatto, nella temporalità si “è”, non la si assume. La dimensione della trans-possibilità formulata da Jean Greisch nella sua tavola dell’orientazione del *Dasein* in quanto «apertura a un campo di possibili, ossia come progetto (*Entwurf*)»³⁹ può essere utile per rispondere a questa domanda, almeno nella misura in cui l’“identità oikologica” ha da esperirsi nell’apertura a quella possibilità che è la temporalità *assumente incessantemente forme storico-temporali*. Non c’è esperienza *per* e *verso* la quale si è se non in un modo che dimora avendo da possibilizzarsi per quella sua innata temporalità che la rende già da sempre incoativamente reale. “L’aver da essere temporale e storico” dell’“identità oikologica” non contradd-

39. Ivi, p. 242.

dice, perciò, il fatto che nella temporalità già si è. Tale *già*, infatti, ha la forma di un “aver da” nel quale l’“identità oikologica” si apre *verso* l’esperienza in quanto storicità che essa ha sempre da assumere per essere reale. Che ha da assumere, più precisamente, nella forma delle possibilità.

L’ultima direzione, quella che orienta l’“identità oikologica” verso sinistra e che sulla scia di Henri Maldiney potremmo chiamare *transpassibilité*⁴⁰, può essere individuata nella spazialità che l’“identità oikologica” *ha da* abitare, o nella quale *ha da* dimorare. Anche qui, come per la temporalità, ci si trova ad assumere ciò presso cui si è *già* (giacché perlomeno si è al mondo), il che sembrerebbe dover essere compreso piuttosto nell’ordine del progetto heideggeriano; di più, nello spazio si è esposti e, dunque, nessun “aver da essere” nella spazialità sembrerebbe in realtà possibile. Il che sarebbe vero se lo spazio fosse soltanto una sorta di contenente in cui si è contenuti. Con il ricorso ad Aristotele, invece, che ha offerto la dimensione del contiguo, apprendiamo che nella “forma dello spazio” si è *come* “aver da”. Ovvero: l’“identità oikologica”, *per* esperirsi realmente, “ha da dimorare”, è “passibile” di abitare, poiché l’effettività dimora prima di progettarsi. Anche lo spazio in cui si è, dunque, ha da essere assunto, ossia è continuamente passibile di essere abitato — non essendo un mero contenente di un contenuto.

5. In fine, l’inizio: niente più che qualche *jalons*

All’inizio si chiedeva se la stessa operazione compiuta da Bergson per il tempo fosse possibile per lo spazio, sottraendolo al paradigma della fisica e restituendolo alla sua vitalità intrinseca. Ci si chiedeva se un’“identità oikologica”, pensata a partire dalla radicalità dello *chez soi* levinassiano avesse un senso. Alla fine, dopo il passaggio attraverso Rosenzweig e, da questo, all’orientamento nel pensiero che Kant ci apprende e consegna per altre e nuove riflessioni, non troviamo più di qualche *jalon* che offra indicazioni da svolgere.

40. H. MALDINEY, *Penser l’homme et la folie*, Jérôme Million, Grenoble 1997; *De la transpassibilité*, pp. 361-425.

Primo *jalon* dell’“identità oikologica” è il dimorare la cui condizione di possibilità è la forma dialogica stessa dell’io-tu; secondo *jalon* è la scoperta dell’*oikos* nell’ascolto del mondo; terzo *jalon*, è essere-per e essere-verso come caratterizzazioni dell’esperienza adeguata a una filosofia vivente e a un’“identità oikologica” che accade nel suo aver-da(-essere) abitando; quarto *jalon*, è l’orientamento che permette la co-rispondenza (o il riempimento) dell’“identità oikologica” e dello spazio, e dunque è la dimensione ontologico-esistenziale di tale identità, dove la dimensione ontologica si esprime nel concepire l’aver-da-essere come aver-da-assumere che l’orientamento realizza.

Si tratta di *jalons*, è vero, che tuttavia invitano a prendere sul serio il fatto che «la determinazione di un concetto complesso come quello di “spazio” coincide con la parabola del pensiero filosofico»⁴¹. Invito che viene dal fatto che nella forma dello spazio si gioca l’infinita avventura di identità che si costituiscono non soltanto narrandosi ma anche vivendo e, perciò, esperendosi *per* e *verso* un “dove” nel quale accade l’inesausto domandare dell’esistere.

41. E. FRANZINI, *La rappresentazione dello spazio*, Mimesis — l’Occhio e lo spirito, Milano 2011, p. 9.