



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.

N° 8, 2/2017

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 Cione
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 Ciatello

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

p. 183

Abitare l'esistenza

Pier Alberto Porceddu Cilione

I.

Uno sguardo al *Dizionario etimologico della lingua latina* di Ernout e Meillet ci ricorda la derivazione del verbo «*habitare*» dal verbo «*habere*». «*Habitare*», di fatto, costituisce null'altro che l'uso frequentativo del verbo «*habere*». I linguisti francesi ci ricordano altresì come il verbo «*habeo*», che traduciamo intuitivamente con «avere», abbia in verità un senso più originario, che è quello di «tenere», sia in forma transitiva (tenere qualcosa), sia nella sua forma riflessiva («*teneri*», «*tratteneri*»), sia in forma assoluta¹. Il dizionario registra il fatto che «*habere*», originariamente, significa «tenere», «*teneri*», il cui senso poi transita verso il significato di «occupare» e di «possedere», e solo in ultimo verso il senso di «avere». All'intonazione di «*possessione*» corrisponde anche il significato di «*abito*» e di «*abitudine*». Se il termine «*habitus*» transita dal «*possessione*» al «*vestimento*», «*habitus*», più specificatamente, mantiene il significato di «*avere/possedere abitualmente*». Termine imparentato al campo semantico della «*proprietà*» e del «*possessione*», il concetto di «*abito*» possiede una lunga tradizione filosofica, da quando, a partire dal verbo ἔχω, viene tratto il termine ἔξις. Tale termine, ampiamente discusso nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele², viene da lì proiettato sull'intera vicenda concettuale dell'Occidente. ἔξις, se consultiamo il Liddell-Scott, ha certamente il senso di un «*having*», di un «*being in possession*», ma, grazie soprattutto alla concettualizzazione aristotelica, esso significa principalmente «*postura*», «*Haltung*». È uno «*state or habit of the body or of the mind*», un'abitudine contratta stabil-

1. A. Ernout, A. Meillet (a c. di), *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Paris 2001⁴, v. *habeo*.

2. Cfr. Arist., *Eth. Nic.*, 1106a 5.

mente, e solo in questo senso «posseduta». È una condizione stabile del corpo o della mente – un abito e un’abitudine – che supera la tensione tra *physis* e *thésis*. È una condizione così permanentemente inscritta nell’esistenza, che è indistinguibile dal dato naturale, quantunque appresa. Il dizionario ricorda che ἔξις significa dunque una «permanent condition as produced by practice (*praxis*)»³, e il suo carattere *permanente* è ratificato dal fatto che esso è concettualmente distinto da σχήσις, che invece costituisce un’abitudine alterabile, modificabile. Anche in ἔχω agisce dunque il senso di «possessione», di «avere», ma anche qui, come nel caso del verbo latino *habeo*, non costituisce il senso prevalente. In esso non va pensato tanto il senso di un astratto «possedere», quanto piuttosto il significato di uno «stare», di un «trattenersi», di un «esserci», di un «aversi». Come mostra chiaramente il composto εὖ-έχειν («stare bene»), ἔχω qui non significa «avere», ma «stare», «essere nella condizione», «abitare». È forse tutta da riscrivere la storia semantica del verbo «avere», se si indaga questa vicenda etimologica. In origine, non vi è il «possessione», ma un «abitare». Al cuore dell’«avere» non sta una *proprietà*, ma l’emanazione di uno stato dell’essere, di un *modo* – forse il fondamentale – dell’esistenza umana. È in questo senso che la costellazione semantica di «avere», «essere» e «abitare» dovrebbe essere pensata in modo unitario.

II.

Come noto, il capitolo secondo di *Essere e tempo* è dedicato all’analisi dell’espressione «essere-nel-mondo», e il titolo stesso chiarisce la direzione verso cui l’argomentazione di Heidegger si muove: «L’essere nel mondo in generale come costituzione fondamentale dell’esserci». Nel primo paragrafo del capitolo, il § 12, Heidegger formula la famosa considerazione secondo la quale l’«in-essere» non va in alcun modo pensato come una mera contiguità spaziale, come un semplice «essere dentro»: «Con questa espressione si denota il modo d’essere di un ente che è “dentro” un altro, come l’acqua è “dentro” il bicchiere o la chiave “dentro” la toppa. Con questo “dentro” intendiamo il rapporto d’essere di due enti estesi rispetto al loro luogo nello spazio»⁴. Questa determinazione, come è ovvio, è del tutto insufficiente per chiarire in modo essenziale il modo in cui l’esistenza umana si dà «dentro» il mondo: il suo «essere-nel-mondo»,

3. Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996, v. ἔξις.

4. M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 1971, p. 77.

il suo «trattenersi» nel mondo, va pensato come un «aversi», come un «abitare». Il verbo «abitare» deve essere pensato nella sua complessità semantica, perché «*habitare*» non può in alcun modo significare, in senso stretto, un'«azione» (che tipo di «azione» sarebbe quella dell'«abitare»?). È evidente che qui non si tratta di una *praxis*, di una forma dell'«agire», ma di un modo fondamentale dell'esistere, di un modo fondamentale in cui va inteso il dispiegarsi essenziale dell'esistenza umana. È di grande interesse la spiegazione di questo plesso di significati data da Heidegger:

In-essere, al contrario, significa un esistenziale, perché fa parte della costituzione dell'essere dell'Esserci. Perciò non può essere pensato come l'esser semplicemente-presente di una cosa corporea (il corpo dell'uomo) «dentro» un altro ente semplicemente presente. L'in-essere non significa dunque la presenza di una cosa dentro l'altra, perché l'«in», originariamente, non significa affatto un riferimento spaziale del genere suddetto⁵.

«In-essere» va dunque pensato come un esistenziale, come un carattere fondamentale della costituzione dell'essere dell'esistenza umana in quanto tale. Non si tratta di un «corpo» che «sta» in modo inerte in uno spazio assoluto, ma esso va pensato come il dispiegarsi di un'apertura che ha il carattere di un «abitare», di un «trattenersi», di una «familiarità»:

«In» deriva da *innan*-abitare, *habitare*, soggiornare; *an* significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito...: esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito* e *diligo*. L'ente a cui l'in-essere appartiene in questo significato è quello che noi abbiamo indicato come l'ente che io sempre sono⁶.

Queste quattro righe registrano mirabilmente la sovrapposizione semantica del verbo «abitare», del verbo «avere» e del verbo «essere». L'«aversi» dell'esistenza umana implica immediatamente la declinazione dell'«essere» come di un «abitare», di un «soggiornare». Come scrive Günter Figal, «della massima importanza è qui innanzitutto l'interpretazione dell'«in-essere» come «abitare», dato che questa viene ancora completata da un riferimento alla relazione esistente tra «in» e «sono»⁷. La determinazione dell'essere dell'esistenza umana come di un «essere-in», di un «essere-nel-mondo», implica il significato di un «essere-presso», di un «abitare», di un

5. Ivi, p. 77 e seg.

6. Ibid.

7. G. Figal, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, trad. it. F. Filippi, Il Melangolo, Genova 2007, p. 86.

«trattenersi» in una familiarità *abituale*, nell'occupazione *abituale* di uno «stare presso»:

L'espressione «sono» è connessa a «presso». «Io sono» significa, di nuovo: abito, soggiorno presso... il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo. «Essere» come infinito di «io sono», cioè inteso come esistenziale, significa abitare presso..., aver familiarità con... *L'in-essere è perciò l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'Esserci che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo*⁸.

Di grande interesse non è soltanto la ricorrenza di etimologie tratte dal latino (pratica non molto diffusa negli scritti di Heidegger), ma anche l'apparizione di un verbo che, quantunque scarsamente analizzato, ricorre in alcuni punti decisivi dell'argomentare heideggeriano: il verbo latino *colere*. Apparso successivamente in un passo significativo di «*Bauen Wohnen Denken*»⁹, nelle righe tratte da *Essere e tempo* il verbo «colo» era ricondotto immediatamente al significato di «*abitare*» e di «*diligere*».

III.

Anche a una rapida indagine etimologica, apprendiamo che il verbo latino «*colere*» tiene insieme tre significati fondamentali. Il primo significato è quello di «coltivare», di aver cura della terra, l'atto dell'«agri-coltura», della cura del campo, dell'*ager*. Il secondo significato è quello legato al termine «*colonia*»: «*colere*» significa occupare una terra incolta al fine di abitarla e di lavorarla, senza dimenticare la declinazione «bellica» del suo senso; «*colere*» possiede il significato di «occupare», di «colonizzare», anche *manu militari*. Il terzo significato ha una specifica risonanza religiosa: «*colere deos*» (come il greco «θεοῦς νομίζειν») fonda il significato del suo participio passato, «*cultus*», «culto». Di fondamentale importanza per le pratiche linguistiche attuali è ricordare che da questo verbo discende il termine «cultura». La vicenda semantica del termine *cultura* è assai lunga e complessa. Basti ricordare due fatti fondamentali. In primo luogo, i termini «*colere*» e «*cultura*» sottendono un legame essenziale con la *terra*, sono termini radicati in un preciso immaginario agreste e colonico, e dun-

8. M. Heidegger, cit., ivi.

9. Id., «Costruire abitare pensare», in Id., *Vorträge und Aufsätze* [GA Bd. 7], G. Neske/Klett-Cotta, Stuttgart 2004; trad. it. G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.

que vanno pensati a partire dal problema del loro rapporto con la *Erde*. In secondo luogo, a questa originaria significazione letterale si sovrappone la vicenda metaforica, che si può far partire con la nozione ciceroniana della filosofia come «*cultura animi*», come «coltivazione» dell'anima.

È noto come Heidegger nutra un certo disprezzo per il termine «cultura»: a suo parere – e con fondate ragioni – esso rappresenta un modo deietto di intendere l'abitare umano sulla terra. Chiamare «culturali» le pratiche spirituali dell'uomo (le arti, la poesia, la musica, la scienza...) significa non cogliere in alcun modo la loro originaria e più autentica determinazione. Se la poesia è definita come un'«attività culturale», è spezzato per sempre il misterioso e fondativo rapporto che l'esistenza umana intrattiene con l'Essere e con il Linguaggio. Se l'«arte» è definita come un'«attività culturale», è oscurato il senso dell'opera d'arte come «messa-in-opera della Verità» nella sua relazione essenziale con la terra e con il mondo.

Colpisce doppiamente il ricorrere in *Essere e tempo* del verbo «colere», che qui appare senza il carattere deietto che quasi sempre Heidegger ad esso ascrive. Riprendendo la determinazione datane da Heidegger, «essere», «abitare», «colere», «amare» (così provvisoriamente possiamo tradurre il verbo «diligere») vanno pensati in un unico gesto semantico. L'«in-essere» costituisce la determinazione fondamentale dell'esistenza umana perché è il luogo in cui veniamo a consapevolezza che l'«abitare» costituisce una sorta di medio teorico tra l'«essere» e l'«avere», tra l'esistere dell'esistenza e il «possedersi» in quanto esseri «abitanti». «Colere», come «*habitare*», marca l'oscillazione tra il senso dell'«esistere» e il sentimento di «appropriarsi», esprime il senso di un «trattenersi» *presso di sé* in quanto «abituati» a essere *presso il mondo*. La «cultura», forse, non è altro che l'«abitudine» dell'«abitare», quella ἔξις contratta nell'atto di abitare *se stessi* e di abitare il *mondo* – esistendo. L'arte non è altro che la coltivazione del carattere abitante dell'esistenza: solo in questo senso possiamo pensarla come «cultura».

IV.

Va altresì analizzata questa idea di «familiarità», che Heidegger iscrive nel concetto stesso dell'«in-essere». Heidegger precisa che «in-essere» va determinato come «*wohnen*», come «*habitare*», come «*sich aufhalten*». «*Sich aufhalten*», nel suo uso pronominale, significa in effetti «soggiornare», «dimorare». Ma significa anche «soffermarsi», «trattenersi», nel senso di «*verweilen*». L'idea di «trattenere» e «trattenersi» inscritto nell'uso

frequentativo di «*habeo*» emerge con forza anche nella traslazione semantica operata dalla lingua tedesca. Heidegger sottolinea il senso medio di *wohnen*, *abitare*, nella locuzione «*ich bin gewohnt*», che non significa altro che «essere solito», «essere abituato» (ricco la determinazione originaria di «*habito*»). L'essere dell'esserci non possiede soltanto la determinazione di «abitare» ma anche di un'«abitudine», di una insistenza «fedele», di un soggiornare *abituale*. In «*ich bin vertraut mit*» agisce potentemente il senso di una *familiarità*, anche se l'italiano è costretto a ricorrere al campo semantico latino della «*familia*», di un «*familiaris esse*». In tedesco agisce maggiormente il senso della *fedeltà abituale*. Inoltre, «*ich pflege etwas*», evocato da Heidegger, è una traduzione letterale del «*colo*» latino. La coerenza di questa costellazione semantica è di certo verificata, ma ci si può chiedere se tale determinazione costituisca la fine della questione. La *familiarità*, la *fedeltà*, che operano nella determinazione datane da Heidegger costituiscono forse solo la metà del ragionamento. In effetti, nell'«in-essere» del *wohnen*, nell'essere come *abitare*, agisce sì il senso di una *abitudine confermata*, di una *Treue* iscritta nel soggiornare e nel prendersi cura, ma può agire anche il senso del suo senso opposto, di uno spossessamento, di un esilio, di una appropriazione mancata. Quando Heidegger segnala come l'in-essere non può essere pensato come «l'esser semplicemente presente di una cosa corporea (il corpo dell'uomo) “dentro” un altro ente semplicemente presente», evoca un tema ricco e delicato della tradizione fenomenologica.

L'esempio del corpo umano, in effetti, accennato tra parentesi, invita ad un'analisi più specifica. Il *Menschenleib*¹⁰ della citazione heideggeriana si costituisce a ben guardare come quell'ente specialissimo nel quale l'oscillazione tra essere e avere diviene evidente. Il *Leib* della tradizione fenomenologica è infatti il corpo *proprio* (oggetto dunque di un «possesso», di una «proprietà», di un «*habere*»), ma, proprio per il fatto di «ospitare» il *Dasein*, esso trascende il mero darsi come ente inerte fra enti inerti, e si costituisce come declinazione dell'«*In-der-Welt-sein*». Il *Leib*, il «corpo proprio», così come suona una possibile traduzione dell'espressione husserliana, è definito in forza di una «proprietà», di una «appropriazione»: ma tale espressione, se presa alla lettera, rischia di oscurare il rapporto autentico con il *nostro* corpo. Noi *siamo* un corpo e, al tempo stesso, lo *abbiamo*. La polarità tra essere e avere non va pensata come una differenza insanabile tra «appropriato» e «inappropriato», ma come la declinazione

10. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [GA Bd. 2], Halle 1927 und M. Niemeyer, Tübingen 2001, p. 54.

di una più alta unità, custodita dal senso originario dell'*habere*, dell'*ἔχειν*, del *wohnen*. Se il corpo fosse pensato come l'oggetto di un *possesso*, come il guadagno di una *proprietà*, esso subirebbe un'astratta «entificazione» che non corrisponderebbe affatto alla nostra esperienza. Altrettanto indeterminata sarebbe l'idea che noi *siamo* un corpo, e che – esistendo – coincidiamo senza interstizi con esso. È forse quella declinazione semantica originaria dell'«*habere*» e dell'«*habitare*» che custodisce la differenza tra essere e avere custodita dall'in-essere del corpo. Noi abitiamo il mondo come abitiamo il corpo, e questo abitare è un'abitudine contratta, una *ἔξις* al tempo stesso appresa e originaria, un *habitus* che caratterizza l'esistenza umana in mondo essenziale. La «proprietà» non è dunque la determinazione originaria del nostro rapporto con il «corpo proprio» né del verbo «avere»: un sentimento di estraneità, uno sfasamento simile a un bando, agisce egualmente nel nostro rapporto con noi stessi e con il mondo. Se l'«in-essere» coincidesse senza interstizi con una *Treue* assoluta, con la presa invincibile di un legame *familiare*, il nostro abitare sulla terra somiglierebbe a un astratto rapporto tra un *soggetto* e un *ambiente*. Ma la misteriosa «abitudine» di *essere* ha invece molto a che fare con il sentimento – egualmente potente – di un esilio, di uno sfasamento, di una inappropriatezza.

V.

È stato Giorgio Agamben, nei suoi testi recenti, a chiarire il significato di questa problematica polarità. In alcune pagine, Agamben interroga nuovamente lo statuto filosofico del corpo, non immemore né delle concettualizzazioni husserliane, né delle rielaborazioni fornite da Heidegger. Agamben suggerisce che una determinazione della relazione con il corpo schiacciata sull'idea di possesso e di proprietà non può in alcun modo costituirsi come definitiva, perché essa manca di sottolineare la fondamentale esperienza di *bando* e di *sfasamento* rispetto a tale impossibile proprietà. Agamben nota che «il mio corpo mi è dato originariamente come la cosa più propria, solo nella misura in cui si rivela essere assolutamente inappropriabile».¹¹ La proprietà del corpo non costituisce un dato originario: tale proprietà è ferita al suo interno da uno sfasamento, da una sincope, è differita da se stessa in modo originario. Nel bisogno come nella malattia, suggerisce

11. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 121.

Agamben, la non coincidenza del corpo con se stesso può trasformarsi in una consapevolezza lacerante¹². Il corpo viene così determinato, proprio grazie a queste esperienze limite ma quotidiane, come l'«inappropriabile». Il corpo è certamente un «corpo proprio», un «*Menschenleib*» come lo definisce Heidegger, ma in esso la proprietà è sfasata rispetto a se stessa: il nostro rapporto con il corpo ha in effetti la forma di un «uso», di una proprietà paradossale che oscilla tra l'«avere» e il «non avere». Ma questa oscillazione tra «proprietà» e «inappropriabile», tra «essere» e «avere», costituisce il nome fondamentale dell'«abitare» e dell'«abitudine». «Uso», «esistenza», «abitudine» costituiscono le cifre segrete attraverso le quali ripensare il funzionamento di termini inappropriabili, come «terra», «patria», «corpo», «lingua». La «proprietà» del corpo, come quella del linguaggio, è sempre *differita*, rimandata a un'appropriazione che non si dà. Agamben ha dunque visto nel concetto di «uso» il termine che garantisce la comprensione autentica dell'oscillazione tra l'avere e l'essere, tra la proprietà e l'inappropriatezza, tra il radicamento in una terra propria e il sentimento di un bando. L'«uso», nel testo di Agamben, evoca l'«esperienza quotidiana di cose inappropriabili con cui siamo tuttavia intimamente in rapporto».¹³ In una frase che chiarisce bene il senso del problema e l'interna oscillazione tra i due poli evocati, si legge: «L'uso, come relazione a un inappropriabile, si presenta come un campo di forze teso fra una proprietà e una improprietà, un avere e un non avere».¹⁴ L'«uso» del corpo, cioè la sua «*habitudo*», la sua *abitudine* da sempre frequentata e da sempre spossessata, l'«*habitus*», la «ἔξις» di questa proprietà sempre differita, non è altro che questa stessa oscillazione. «*Usare*» «significa incessantemente oscillare tra una patria e un esilio: abitare».¹⁵ L'assonanza tra «abitare» e «abitudine» non può quindi in alcun modo essere derubricata come una mera coincidenza: la contiguità semantica è da ascrivere alla comune provenienza dall'«avere» (*habere*), ma da un avere che non ha in alcun modo il significato stretto di un possesso, di una proprietà. Si tratta di un *habere* «differito» e «inappropriato», come si ha un *habitus*, un'abitudine, la cui origine non è rammemorabile.

È interessante notare come la vicenda semantica del termine «cultura», ovvero del nome verbale del «*colere*» latino, sia strettamente legata a questa

12. Cfr. *ibid.*

13. *Ivi*, pp. seg.

14. *Ibid.*

15. Sulla questione dell'*habitus*, nel senso di «abitudine» e di «abito», vedi anche G. Agamben, *Altissima povertà*, cit., pp. 24-30.

stessa oscillazione. Da una parte il termine *cultura* sembra avere a che fare con un'idea di possesso e di appartenenza, l'idea che si «possiede» una cultura o che si «appartiene» a una cultura, idea dominata da un funzionamento «possessivo» del verbo *avere*. Dall'altra parte però, se il termine *cultura* viene determinato in modo più alto, più libero, più emancipativo, esso marca anche la consapevolezza di una *inappropriabilità*, di una rescissione di legami e di fedeltà, disancoraggio in vista della cultura «assoluta», di un sapere che non ha a che fare con astratte appartenenze (tribali, linguistiche, di comunità, di nazione...) ma con l'esperienza di uno spazio infinito, di un'avventura verso l'ignoto. Un concetto «appropriato» di *cultura* deve tenersi in una zona *epocale*, sospensiva, dove possa nominare non tanto il *pathos* dell'autoctonia, il retaggio delle appartenenze, ma quel luogo di oscillazione tra la patria e l'esilio, tra l'appropriatezza del proprio e l'estraniamento del bando. L'«uso», così inteso secondo la determinazione datane da Agamben, non è altro che la «relazione a un inappropriabile». ¹⁶ Si comprende bene come si articoli qui un nuovo riscontro di quella dialettica di «proprietà» e di «inappropriatezza» che governava già le concettualizzazioni provenienti da numerosi testi di Hölderlin, autore che costituisce un riferimento non solo, ovviamente, per Heidegger, ma anche per Agamben. In effetti, l'oscillazione concettuale tra il «proprio» e l'«estraneo», consegnata da Hölderlin nella famosa lettera a Böhlendorff del 4 dicembre 1801, costituisce uno degli aspetti decisivi della sua poetica. Il «proprio» e l'«estraneo» nominano i due poli che articolano sia la geofilosofia sottesa all'economia territoriale di *terra madre* e *colonia* (approfondita da Hölderlin nell'elegia *Brot und Wein*), sia i poli che governano l'economia «appropriativa» della lingua.

VI.

In effetti, anche il nostro rapporto con la lingua somiglia da vicino a quello che intratteniamo con il corpo. Una medesima oscillazione tra *proprietà* e

16. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 116. Per una comprensione profonda del termine *uso* e della genealogia proposta da Agamben, bisognerebbe analizzare molti testi del filosofo italiano, in ascolto delle oscillazioni semantiche che il termine ha subito nel corso dei secoli. Di certo, la concettualizzazione proposta in *L'uso dei corpi* proviene dalle precedenti riflessioni sul tema dell'uso e del titolo giuridico di proprietà (e della sua dismissione) nelle *regulae* francescane. Cfr. Id., *Altissima povertà*, cit., pp. 151-175. Si tenga presente che la questione dell'«uso» come (parziale) obliterazione della proprietà è già presente in G. Agamben, *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

inappropriatezza sembra governare l'uso del linguaggio. Così come la proprietà del corpo non è affatto un dato ovvio, così una stessa economia di appropriazione e di espropriazione sembra governare il nostro rapporto con la lingua. Scrive in questo senso Agamben:

Esiste, in questa prospettiva, una analogia strutturale fra il corpo e la lingua. Anche la lingua, infatti – in particolare nella figura della lingua materna – si presenta per ciascun parlante come ciò che vi è di più intimo e proprio: e, tuttavia, parlare di una «proprietà» e di un'«intimità» della lingua è certamente fuorviante, dal momento che la lingua avviene all'uomo dall'esterno, attraverso un processo di trasmissione e di apprendimento che può essere arduo e penoso ed è piuttosto imposto all'infante che da lui voluto.¹⁷

La nostra lingua madre sembra essere ciò che vi è di più intimo e di più proprio, ovvero ciò che ratifica la nostra origine, ciò che ci assegna a una comunità, ciò che è custodito nella nostra più interiore familiarità, ciò che è più *appropriato*. Ma questa «familiarità», questa «abitudine», questa «fedeltà», è illusoria: qualcosa, al centro del nostro uso della lingua, *si* espropria e *ci* espropria. «E mentre il corpo sembra particolare a ciascun individuo, la lingua è per definizione condivisa da altri e oggetto, come tale, di uso comune».¹⁸ Due aspetti ratificano tale espropriazione: da una parte, il carattere comune, sopraindividuale e universalizzante della lingua (con il suo *uso* comune, meramente comunicativo); dall'altra parte, l'inappropriabilità dei suoi termini, lo sfasamento semantico che imporrebbe le virgolette a ciascuno dei suoi nomi. Ci si può chiedere infatti (ed è una domanda che già Jacques Derrida si era posto), che cosa significhi esattamente «abitare una lingua», e come tale domanda vada intesa. Questo «abitare», questo «*wohnen*», ha di nuovo un carattere di «possesso», di «proprietà» (io *possiedo* la lingua, è la «mia» lingua), ma tale carattere non costituisce la sua determinazione essenziale. Si tratta piuttosto di un «abitare» la lingua (ed essa, simmetricamente, abita in me), di essere «abituati» ad essa, sapendo che il possesso della lingua e del linguaggio è semplicemente impossibile (che cosa significa esattamente «possedere una lingua?»). Anche il linguaggio dunque si caratterizza come un inappropriabile. E tale oscillazione tra il proprio e l'estraneo, tra la proprietà e l'inappropriatezza, trova un possibile punto di snodo nel concetto di «abitudine», di «familiarizzazione». Agamben, con una mossa strategica, muove il concetto stoico

17. Id., *L'uso dei corpi*, cit., ivi.

18. Ibid.

di «οικείωσις», che conserva la vibrazione semantica della *familiarità*, ma anche quella – più specificatamente «culturale» – della «terra appropriata», della «casa», della «patria»:

Come la costituzione corporea secondo gli stoici, la lingua è, cioè, qualcosa con cui il vivente deve familiarizzarsi in una più o meno lunga *oikeiosis*, che sembra naturale e quasi congenita; e tuttavia – come testimoniano i lapsus, i balbettamenti, le improvvise dimenticanze e le afasie – essa è e resta sempre in qualche misura estranea al parlante.¹⁹

Non solo. Il termine greco «οικείωσις» costituisce una soluzione concettuale di grande efficacia, essendo un termine che tiene insieme sì il senso dell'«οἶκος», della «casa», e quindi dell'abitare, ma anche l'idea di «appropriazione»²⁰. Letteralmente, «οικείωσις» ha il valore di «accasamento», nel senso di una progressiva *familiarizzazione* (riappare qui la *famiglia* come il nome proprio di questa *Treue*, di questa *abitudine*). «Uso» e «οικείωσις» diventano i termini chiave per comprendere meglio il problema dell'atto di abitare la *lingua* come quello di abitare la *cultura* e il *mondo*. La diastole e sistole abitativa della lingua consiste in questo processo di appropriazione e di estraniamento: «Appropriazione e disappropriazione vanno qui prese alla lettera, come un processo che investe e trasforma la lingua in tutti i suoi aspetti».²¹ Agamben nota come sia proprio il linguaggio poetico a mettere in opera questo processo di appropriazione infinita. I poeti sono infatti coloro che fanno questione dell'«abitare la lingua», fanno questione cioè del suo «uso». Abitanti di una lingua e di una cultura che è «propria» ed «estranea» a un tempo, i poeti lavorano per l'estraniamento di ciò che è dato (la *lingua* nel suo uso comune, la *cultura* nel suo senso deietto) al fine di mettere in opera una sua possibile appropriazione:

Ciò è tanto più evidente in coloro – i poeti – il cui mestiere è appunto quello di padroneggiare e far propria la lingua. Essi devono, per questo, innanzitutto abbandonare le convenzioni e l'uso comune e rendersi, per così

19. Ibid.

20. Il Liddell-Scott dà come significato fondamentale quello di «*appropriation*». Agamben sviluppa la questione dell'«οικείωσις» a partire dal pensiero stoico, cfr. pp. 78-85, ivi. È lo stesso Agamben a rimandare al fondamentale saggio di M. Pohlenz, *La Stoa*, trad. it. O. De Gregorio, Bompiani, Milano 2005, per i dettagli concettuali e la ricostruzione storica. Si veda anche il testo di R. Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

21. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 122.

dire, straniera la lingua che devono dominare, iscrivendola in un sistema di regole arbitrarie quanto inesorabili.²²

Prosegue Agamben: «l'appropriazione della lingua che essi perseguono è, cioè, nella stessa misura una espropriazione, in modo che l'atto poetico si presenta come un gesto bipolare, che si rende ogni volta estraneo ciò che deve essere puntualmente appropriato».²³ «Abitare una terra», «abitare una lingua», «abitare una cultura» assumono proprio quel carattere inappropriabile nominato dal termine «οἰκείωσις»: una relazione d'uso che oscilla tra un *avere* e un *non avere*, tra un *avere* e un *essere*. *Usare* (nel senso dell'*uso* come anche dell'*abitudine*, come nell'inglese «used to...») «significa incessantemente oscillare tra una patria e un esilio: abitare».²⁴ Il verbo *abitare* nomina così quell'oscillazione tra la patria e l'esilio, tra il proprio e l'estraneo. L'«abitare» nomina quindi tale relazione d'uso con il *corpo*, con la *lingua*, con la *terra*, con la *cultura*.

VII.

Il ripensamento che investe la questione della cultura e il suo nesso con il *colere* si arricchisce ulteriormente attraverso le seguenti indicazioni: «abitare significherà essere in relazione d'uso così intensa con qualcosa, al punto da potersi perdere e dimenticare in essa, da costituirla come inappropriabile».²⁵ Applicando tali categorie alla questione «culturale», si può dire che la cultura nominerà allora questo abitare inabitabile, questa relazione d'uso nella quale ci si perde, tanto essa *fa corpo* con noi stessi. Propriamente, non si *ha* una cultura, non la si possiede, perché essa, al pari della lingua e del corpo, si costituisce come un inappropriabile: la sua proprietà è sempre differita. *L'abitare* diventa quindi il segreto della cultura e di ogni determinazione essenziale dell'umano. È a questo punto che Agamben svela l'origine di questa tradizione di pensiero che non ha cessato di riflettere sul concetto di uso e sull'oscillazione tra essere e avere, tra proprio ed estraneo, tra appropriazione e inappropriabile: l'opera di Friedrich Hölderlin. Scrive Agamben:

22. Ibid.

23. Ibid.

24. Ivi, p. seg. Sulla questione dell'*habitus*, nel senso di «abitudine» e di «abito», vedi anche G. Agamben, *Altissima povertà*, cit., pp. 24-30.

25. Id., *L'uso dei corpi*, cit., p. seg.

Abitare con sé, abitare sé, nomina allora il tratto fondamentale dell'esistenza umana: la forma di vita dell'uomo è, nelle parole di Hölderlin, una «vita abitante» (*Wenn in die Ferne geht der Menschen wohnend Leben...*). Ma proprio per questo, nella lettera a Böhlendorff del 4 dicembre 1801, in cui Hölderlin ha formulato il suo pensiero supremo, l'uso si presenta già sempre scisso in «proprio» ed «estraneo» e la tesi decisiva suona «il libero uso del proprio [*der freie Gebrauch des Eigenes*] è la cosa più difficile».²⁶

Come per Heidegger il «*wohnen*» veniva determinato in base a tale destino *mortale* degli esseri umani (i *mortali* abitano sulla terra secondo il plesso concettuale che avvince il «*bauen*» al «*denken*»), allo stesso modo qui l'abitare è pensato alla sua massima altezza: la determinazione essenziale dell'abitare è quella dell'abitare-*si*, dell'abitare *se stessi*, come si abita il «corpo proprio», la «propria lingua», la «propria cultura». È di nuovo Hölderlin a dire la parola essenziale: è la vita stessa che è «*wohnend*», «abitante». Il vivente umano come tale, l'esistenza umana come tale, è determinata in base all'abitare. Non solo: il testo di Agamben getta una nuova luce sulla formula hölderliniana: non si tratta soltanto di ripensare l'oscillazione tra il *proprio* e l'*estraneo*, ma anche di comprendere più a fondo il senso autentico di questo «uso», di questo *uso* del «proprio». Per prolungare tali suggestioni verso una ridefinizione della cultura, si può dire che quest'ultima si costituisce come lo spazio di oscillazione tra il *proprio* e l'*estraneo*, tra l'*appropriato* e il *deietto*, tra il *presso-di-sé* e il *fuori-di-sé*. Una cultura *appropriata* nominerebbe esattamente questa oscillazione dialettica tra il *proprio* e l'*estraneo* che l'atto poetico realizza, ogni volta, nella lingua. La cultura si configura quindi come la zona epocale in cui si dispiega il movimento di oscillazione tra il proprio e l'estraneo, come il luogo utopico dell'indecisione tra la patria e l'esilio. La *cultura*, in senso stretto, sembra trovare il suo nome proprio nella dislocazione tra l'«*οἶκος*» (la casa) e l'«*ἀποικία*» (la colonia), tra la madrepatria e la colonia, tra la terra *appropriata* e la terra *differita*. In quell'«*ἀπό*» è racchiusa tutta la loro problematica differenza. L'abitare è dunque un'abitudine: non è altro che il lento processo di conferma dell'«*οἰκείωσις*».

26. Ibid. [Parentesi di Agamben.] Si fa qui riferimento non solo alla già citata lettera di Hölderlin all'amico Böhlendorff datata 4 dicembre 1801, ma anche a quella che viene considerata l'estrema poesia di Hölderlin, «*Die Aussicht*».

VIII.

Nello snodo decisivo dell'argomentazione, Agamben evoca quella che è considerata l'estrema poesia di Hölderlin: *Wenn in die Ferne geht der Menschen wohnend Leben*. Il titolo, «La veduta», è celebre quanto il primo verso, ma pochi lettori si sono soffermati sulla sorprendente verità dell'ultima espressione: «*der Menschen wohnend Leben*». Ecco i versi completi:

*Wenn in die Ferne geht der Menschen wohnend Leben,
Wo in die Ferne sich erglänzt die Zeit der Reben,
Ist auch dabei des Sommers leer Gefilde,
Der Wald erscheint mit seinem dunklen Bilde;
Daß die Natur ergänzt das Bild der Zeiten,
Daß die verweilt, sie schnell vorübergleiten,
Ist aus Vollkommenheit, des Himmels Höhe glänzet
Dem Menschen dann, wie Bäume Blüth' umkränzet.*

In lontananza va la vita dell'uomo,
Dove scintilla dei tralci il tempo nuovo,
Il campo dell'estate si svuota di figure,
Appare il bosco con immagini oscure;
Completi la natura l'immagine dei tempi,
Che resti, ed essi scorrono svelti,
È perfezione, il cielo invia splendori
All'uomo, come gli alberi si avvolgono di fiori.²⁷

È piuttosto sorprendente notare come Heidegger non abbia insistito in modo analitico sull'espressione «*wohnendes Leben*», considerando che essa assomiglia ad una conferma anteriore di ciò che il § 12 di *Essere e tempo* sviluppa. La vita stessa, il *Leben* che è in opera nel *Leib*, è – per sua essenza – «abitante», «*wohnend*». Determinare l'esistenza umana come *abitante* significa contribuire a decostruire un'idea astratta di soggettività. Ciò che è in opera nell'esistenza umana non è tanto il sussistere essenziale ed isolato di una soggettività chiusa e assoluta, e solo successivamente e artificialmente relata ad un oggetto o al mondo; al contrario, il carattere fon-

27. F. Hölderlin, «*Wenn in die Ferne geht der Menschen wohnend Leben*», scritta nella torre sul Neckar, datata 24 maggio 1748 e firmata Scardanelli. Cfr. F. Hölderlin, «La veduta», in Id., *Tutte le liriche*, a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano 2001, pp. 1278-1279. Su questo testo, come noto, ha scritto pagine famose R. Jakobson, *Hölderlin. L'arte della parola*, con la collaborazione di G. Lubbe-Grothues, intr. di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1979.

damentale dell'Esserci è il suo tratto *abitante*, il suo essenziale *trattenersi* in un rapporto *abitativo* con il mondo. «Vivere» significa contrarre l'abitudine di soggiornare in modo fiducioso nel mondo – è così che potremmo ritradurre le citate determinazioni heideggeriane di *Essere e tempo*.

Non si dimentichi poi che un'altra determinazione del carattere abitante dell'esistenza umana era espressa, secondo Heidegger, dal verbo latino «*diligere*». Composto di «*lego*», quindi imparentato al senso di *scegliere* e di *collezionare*, «*diligere*» possiede, nel passo heideggeriano, una malcelata intonazione «amorosa». In effetti, il senso del verbo è quello di «amare», ma «*diligo*» ha un'intensità meno forte del latino «*amo*». In senso stretto, non vi è in opera un *amor*, un'attrazione sensuale e corporea; si tratta piuttosto di un sentimento di affettuosa fedeltà a un luogo amato, un amore, in ogni senso possibile, «diligente». È *diligente* perché «trasceglie» e «custodisce», ma anche perché è *zelante*. L'Ernout-Meillet registra, come sensi accettati di «*diligentia*», «*soin*» (cura), «*zèle*» (zelo), «*application*» (applicazione). Nel tardo latino ecclesiastico *diligentia* appare come possibile traduzione del greco ἀγάπη. Dopo l'itinerario concettuale qui proposto non stupirà che il termine «οἰκείωσις» risulti vicino al senso del *diligere* latino. È vero che οἰκείωσις, in un primo senso, va inteso come «appropriazione», come il culmine di un processo di *familiarizzazione*, ma esso implica anche il significato di *affinità*, *attrazione*, *affezione*. Il Liddell-Scott, alla voce «οἰκείωσις», registra anche il termine inglese «*propensity*», «l'essere propenso a...», come anche «*becoming familiar with...*». L'οἰκείωσις non va dunque inteso soltanto come il nome di un'appropriazione, di un portare il mondo all'intimità familiare della «casa», ma anche una forma di *diletto*, di amorosa affinità.

Si comprende bene come la relazione tra l'esistenza umana e il mondo vada pensata essenzialmente a partire dall'idea di un nesso tra *l'essere* e *l'abitare*. Per un paradosso semantico, è proprio al verbo «avere» che è ascrivito il compito di mediare concettualmente tra il *sein* e il *wohnen*. L'«abito» del «corpo proprio» coincide con l'«abitudine» all'esistenza. È a questa nozione *sposessata* e *inappropriabile* di «proprietà» che è affidato il compito di ripensare il dimorare dell'uomo sulla terra.

Bibliografia

- G. Agamben, *Altissima povertà*, Neri Pozza, Vicenza 2015
- G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999
- A. Berman, *La traduzione e la lettera o l'albergo della lontananza*, trad. it. di G. Giometti, Quodlibet, Macerata 2003
- A. Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Paris 1984, trad. it. di G. Giometti, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, Quodlibet, Macerata 1997
- M. Cacciari, *Bauen. Denken*, Ritter, Klagenfurt und Wien 2002
- M. Cacciari, *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997
- J. Derrida, *Adesso l'architettura*, a cura di F. Vitale, trad. it. di H. Scelza, Scheiwiller, Milano 2008
- F. Duque, *Abitare la terra. Ambiente umanismo città*, trad. it. di L. Sessa, con una premessa di V. Vitiello, Moretti & Vitali, Bergamo 2007
- G. Figal, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, trad. it. di F. Filippi, Il Melangolo, Genova 2007
- M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [GA Bd. 4], V. Klostermann, Frankfurt am Main 1996; trad. it. di L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988
- M. Heidegger, *Sein und Zeit* [GA Bd. 2], Halle 1927 und M. Niemeyer, Tübingen 2001; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971
- M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* [GA Bd. 7], G. Neske/Klett-Cotta, Stuttgart 2004; trad. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976
- M. Heidegger, *Holzwege* [GA Bd. 5], V. Klostermann, Frankfurt am Main 2003; trad. it. di V. Cicero, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002
- M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* [GA Bd. 12], G. Neske/Klett-Cotta, Stuttgart 2003; trad. it. di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990

- F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Grosse Stuttgarter Ausgabe in acht Bänden, hrsg. von Friedrich Beißner, Stuttgart 1943-1985
- F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. von J. Schmidt, DKV, München 1993
- F. Hölderlin, *L'opera poetica*, a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano 2001
- F. Hölderlin, *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1993
- F. Hölderlin, *Scritti di Estetica*, trad. it. di R. Ruschi, SE, Milano 1987
- E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, prefazione di E. Paci, trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 2002
- P. A. Porceddu Cilone, *La terra e il fuoco. Antinomie della cultura*, Mimesis, Milano 2017
- P. Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder Der europäische Morgen*, Königshausen und Neumann, 2004

Abstract:

Il presente contributo non ha altro scopo se non quello di chiarire il significato originario del termine abitare, e in che modo la poesia – eminente tra le arti – possa prendersi carico di determinare il nesso essenziale tra abitare, avere ed essere. La costellazione semantica che tiene insieme il verbo latino habere, habitus e abitudine ricorre in un punto decisivo e poco analizzato di Essere e tempo. Di rado Heidegger ricorre a etimologie tratte dalla lingua latina, ma nelle righe dedicate all'analisi dell'In-der-Welt-sein, non solo viene evocato il verbo habitare, ma anche, come imparentato essenzialmente a questo, il verbo colo, colere, da cui il termine cultura. Per le pratiche linguistiche contemporanee, al termine cultura è ascrivito il compito di determinare ogni attività d'arte, ogni dimensione creativa e spirituale umana. Tuttavia, a un'analisi più attenta, ci si accorge che questo termine è ben più legato, nella sua origine etimologica, a un rapporto essenziale con l'abitare, con la terra, con la coltivazione. Il processo in base al quale l'esistenza umana tenta di appropriarsi a se stessa può essere determinato come un progressivo familiarizzarsi, come un soggiornare fidato. È da questi nessi che Agamben, in testi recenti, sviluppa la suggestione heideggeriana, evocando il tema dell'uso e dell'oikeiosis come strumenti concettuali atti a ripensare il destino abitante dell'esistenza umana.

This contribution has no other purpose than to clarify the original meaning of the verb to dwell, and how poetry - eminent among the arts - can take on the task of determining the essential link between dwelling, having and being. The semantic constellation that holds together the Latin verb habere, the term habitus and the term habit takes place in a decisive passage of Heidegger's Being and Time. Heidegger rarely resorts to etymologies drawn from Latin, but in the lines devoted to the analysis of the In-der-Welt-sein, not only the verb habitare is evoked, but also, as essentially related to this, the verb colo, colere, from which we have the term culture. For contemporary linguistic practices, the term culture is entrusted with the task of determining every work of art, every creative and spiritual dimension of human beings. However, in a more careful analysis, one finds that this term is much more linked, from its etymological origin, to an essential relationship with the idea of dwelling, with land, with cultivation. The process by which human existence tries to fit into itself can be determined as a progressive familiarity, such as a trusted dwelling. It is from these concepts that Agamben, in his recent texts, develops the Heideggerian suggestion, evoking the theme of use and oikeiosis as a conceptual tool for rethinking the fate of human existence.

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