

## “Noi” che abitiamo

Modi di convivenza nella città

PETAR BOJANIĆ\*

L’espressione “la cura dell’abitare” mi sembra essere d’aiuto per determinare in modo più accurato l’abitare, dal momento che essa necessariamente rinvia alla collettività e agli altri che abitano con me, con noi, con voi. Più nello specifico, se la cura includesse gli altri in un abitare comune, l’etica della cura sarebbe un fattore cruciale nella distribuzione dei diritti per pervenire a una comunità più giusta ed equa e ad una vita buona<sup>1</sup>.

\* Direttore dell’Institute of Philosophy and Social Theory di Belgrado (Serbia) e del Center for Advanced Studies di Rijeka (Croatia). Traduzione del testo di Valentina Carella, dottoranda presso l’Università degli Studi di Macerata.

1. Un paio di testi di immenso valore per gli architetti, scritti da due grandi filosofi del ventesimo secolo, tematizzano in maniera alquanto precaria e assolutamente insufficiente la natura comune dell’abitare. Solo una volta nel suo testo *Bauen Wohnen Denken* Heidegger pone l’accento sul fatto che il costruire è sempre in comune con gli altri, che costruire, tanto quanto abitare, significa lavorare assieme: « Non è che noi abitiamo perché abbiamo costruito; ma costruiamo e abbiamo costruito perché abitiamo, cioè perché siamo *in quanto* siamo *gli abitanti* (*die Wohnenden*) » (*insofern wir Wohnen, d. h. als die Wohnenden sind*) (Né, d’altronde, questa posizione viene elaborata nel testo. Si fa menzione anche dell’abitare accanto a un altro, un vicino [*Nachgebauer* (colui che abita nelle vicinanze)], ma questa questione non viene discussa o tematizzata. L’abitare comune, in Heidegger, è descritto in maniera del tutto vaga come l’aspettare dei mortali (*Die Sterblichen*) — « Attendono gli indizi del loro avvento e non misconoscono i segni della loro assenza », — o come un comune porre questioni (M. HEIDEGGER, *Bauen Wohnen Denken*, in E. FÜHR (a cura di), *Bauen und Wohnen / Building and Dwelling*, Waxmann, München, Berlin 2000, pp. 35, 37, *Costruire, abitare, pensare*, in M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 96–108, qui pp. 98, 100). Nel capitolo D. *La dimora* (*La demeure*) Levinas solo implicitamente e casualmente accenna che l’abitare ha qualcosa a che fare con una piccola comunità o con la famiglia, con il raccoglimento: « *Comment l’habitation actualisant ce recueillements, cette intimité et cette chaleur ou cette douceur de l’intimité* [...] »; « L’intimità che è già presupposta dalla familiarità è un’intimità con qualcuno (*intimité avec quelqu’un*) », (E. LEVINAS, *Totalité et infini*, Kluwer Academic, Paris 1971, pp. 164–165, trad. di S. Petrosino,

Supponiamo che io, in qualità di straniero, di migrante (che anche a Belgrado ha solo una residenza temporanea), abiti (e abbia abitato) a Macerata, poiché in effetti vi abito mentre vi sono in viaggio (poiché abito, durante tale viaggio)<sup>2</sup>, che io abiti con altri e che certamente non sia solo e spensierato (senza preoccupazioni): potrei forse sostenere che, attraverso i costanti cambiamenti di luogo, io conservi qualche forma di identità e che, per questo, sia talvolta in grado di parlare alla prima persona plurale, di usare “noi siamo” e di parlare in vece altrui, sospendendo il sé (quando dico “noi”, “noi abitiamo a Macerata insieme ora”, immediatamente ho smetto di parlare in prima persona, cioè sospendo la possibilità di dire “io abito”).

Quando abito? Abito solo quando noi abitiamo? È questa la questione per me fondamentale, alla quale vorrei dare una risposta affermativa e una giustificazione. Mi sembra che questo “noi abitiamo” — e vedremo fra poco che quest’affermazione è un *nonsense* sia per Heidegger sia per i suoi principali interpreti e sostenitori — significhi che noi abitiamo in una casa, in una famiglia, in un gruppo grande o piccolo che sia, in un’università o in una città, e questa è anche l’incondizionata condizione del mio tentativo di dare testimonianza di me stesso in mezzo ad altri e tra di voi. Abito quando sono parte di una città? Abito quando costruisco la città<sup>3</sup>? Abito quando sono da solo o quando sono con altri? Posso non dire nulla a quegli altri o necessito di parlare con loro e, allora, sono autorizzato a dire “noi”? Posso dire di abitare in un hotel da solo o necessito del *fēminin*, di cui parlava Levinas, per abitare in senso proprio<sup>4</sup>? La condizione del mio abitare a Macerata è

*Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980, p. 158.

2. Il termine inglese *dwelling* significa “rimanere (in un luogo) per un determinato arco di tempo”, ma anche “andare fuori strada”, oppure “girare attorno, arrivando da nessuna parte”. Cfr. A. LIBERMAN, *Our habitat: dwelling* (internet source: <http://blog.oup.com/2015/01/dwelling-word-origin-etymology/>).

3. La prossimità del tedesco *Bauen*, costruire, con la parola abitare (*Wohnen*) e tutte le possibilità e variazioni etimologiche a cui Heidegger fa ricorso (a volte alquanto imprecisamente) sono una caratteristica accidentale della lingua tedesca. In greco o latino (*demo* da *domus*) costruire si riferisce a una casa, mentre nelle lingue slave “costruire” si riferisce alla città o al lavoro (in serbo, infatti, abbiamo: *rad*, [lavoro], *grad*, [città], *graditi* [costruire]). Cf. H. BÖHRINGER, *Bauen*, in R. KONERSMANN (a cura di), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, WBG, Darmstadt 2011, pp. 34–46.

4. « La casa che fonda il possesso non è possesso nello stesso senso dei beni mobili che può raccogliere e custodire. Essa è posseduta perché è da sempre luogo di ospitalità per il suo proprietario [*hospitière à son propriétaire*]. Il che ci rinvia alla sua interiorità essenziale

la possibilità di pagare all’hotel il possesso della mia stanza e di avere “una stanza tutta per me”, o di condividere assieme a qualcuno la stanza di hotel in cui risiedo, di invitare altri e di ospitarli gratuitamente. Oppure è sufficiente che noi filosofi, come stiamo facendo, lavoriamo assieme occupandoci della città? Forse, infatti, io non sono parte del gruppo promotore, non ho partecipato alle attività precedenti e, dunque, non appartengo a quello che si chiama “group agency”, ma ne sono certamente un membro associato, perché abito e agisco al fianco dei membri del gruppo e, assieme a loro, partecipo a una “joint agency”<sup>5</sup>. Allora, dunque, che cosa fanno in definitiva i filosofi, questi filosofi nella città, nelle diverse città<sup>6</sup>?

Cercherò di offrire tra poco una spiegazione per alcune di queste domande e di questi dilemmi, nonché di illustrare come essi si riferiscano a differenti e ben noti testi sull’abitare. Ma prima mi si permetta di dire della mia personale resistenza a certe forme di organizzazione, di vita e lavoro comune, del mio impegno per il pubblico utilizzo della filosofia (e qui sta il discorso sulla città), richiamando ad un associarci e ad un abitare in modo nuovo. Offro la testimonianza di due forme esemplari di resistenza, di due modelli di opposizione che non pongono l’opposto di ciò che è dato e che insistono sulla possibilità di qualcosa di nuovo e differente: nuove persone, nuovi legami con le persone, una città differente, nuove esternalità [nuovi “essere esposti all’esterno” — *s’exposer au dehors*]<sup>7</sup> o un nuovo spazio pubblico. Un

[*intériorité essentielle*] e all’abitante che la abita prima di ogni abitante, all’accogliente per eccellenza [*l’accueillant*], all’accogliente in sé [*l’accueillant en soi*] — all’essere femminile [*l’être féminin*]» (E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 169, trad. di S. Petrosino, *Totalità e infinito*, cit., pp. 160–161).

5. « Due o più individui che si impegnano in un’azione congiunta non danno origine necessariamente ad un gruppo d’azione. Possiamo parlare di azioni congiunte (*joint actions*) senza per questo attribuire al gruppo nella propria interezza un unico “centro” di credenze, desideri e azioni. Per un’azione congiunta è sufficiente che i portatori delle intenzioni sottese siano degli individui; non è necessaria un’intenzionalità da attribuire al livello di gruppo » CH. LIST, *What is it like to be a group agent?*, Manuscript, 2015, p. 5, <http://philsci-archive.pitt.edu/11569/>.

6. Mi sembra che in *Lo stato commerciale chiuso*, Fichte permetta ai filosofi solo di viaggiare e vedere altre città; cfr. J.G. FICHTE, *Der geschlossene Handelsstaat*, Cotta, Tübingen 1800; trad. di F. Ingravalle, *Lo stato commerciale chiuso*, Ar, Padova 2009.

7. Più di venti anni fa, un grande interprete di Heidegger è riuscito, in non più che poche frasi, a scoprire un momento assolutamente nuovo nel concetto di abitare, ovvero a conferirgli una nuova enfasi. Lacoue-Labarthe mi ha aiutato a pensare l’idea dell’esteriorità

uomo di Pietroburgo (la quarta o quinta città più grande d'Europa, la cui costruzione nel diciottesimo secolo comportò la morte di circa 150.000 persone in tre anni: non è forse la prova sufficiente che costruire, spesso, non ha nulla a che fare con l'abitare?), che si chiamava Dostoevskij, si trovava a Londra nel 1862 e guardando il Crystal Palace di Joseph Paxton osservò:

Voi credete nell'edificio di cristallo eternamente incorruttibile, cioè tale che non gli si possa far la linguaccia di nascosto, né un gestaccio con la mano in tasca. Ebbene, io invece, forse, ho paura di questo edificio proprio perché è di cristallo ed eternamente incorruttibile e perché non gli si potrà far la linguaccia neppure di nascosto.<sup>8</sup>

Questa non è affatto la glorificazione di un'« autonomia, messa radicalmente in pericolo dal palazzo di cristallo »<sup>9</sup>. Piuttosto, è il tentativo di rimuovere una parte di città che non le appartiene in nessun modo (per ironia il palazzo sparirà, senza lasciare tracce, in pochi decenni) e, di certo, implicitamente, è la fantasia che tutti se ne infischino e di un nuovo tipo di abitare. E, allora, è possibile, proprio nel tardo capitalismo, costruire nuove forme di abitare e di stare insieme [*togetherness*]? Come possiamo stare insieme al di là delle corporazioni o della socie-

dell'abitare in armonia con l'agire insieme. « Prima di "avere", *habere* significa "tenere [se stessi]". *Habitus* indica un modo di essere, quello che si potrebbe indicare come aspetto esteriore, l'esterno. Abitare (*habiter*) non si riferisce al possesso o alla posizione o alla protezione. Al contrario, esso significa essere esposti all'esterno. Più precisamente, abitare è in ogni dato momento un modo proprio di rapportarsi (arrendersi [*giving up*]) all'esterno » (PH. LACOUÉ-LABARTHE, *Habiter*, in *Epreuves d'écriture*, Editions du Centre Georges Pompidou, Paris 1985), p. 81.

8. F.M. DOSTOEVSKY, *Memorie dal sottosuolo*, a cura di I. Sinibaldi, Bompiani, Milano 2012, cap. X, p. 779. Cfr. M. BERMAN, *All That is Solid Melts Into Air, The Experience of Modernity*, Verso, London 1982, p. 236.

9. La seconda resistenza è quella di Derrida. Seguendo l'accusa di Gide, Derrida insiste: « "Non sono della famiglia" (*je ne suis pas de la famille*) vuol dire: non prendetemi per uno dei vostri, voglio sempre conservare la mia libertà; è la condizione non solo per essere singolare e altro, ma anche per entrare in rapporto con la singolarità e l'alterità degli altri. Quando si è della famiglia, non solo ci si perde nel gregario (*le grégaire*), ma si perdono anche gli altri; gli altri diventano semplicemente dei posti, funzioni familiari, o funzioni nella totalità organica che costituisce un gruppo, una scuola, una nazione o una comunità di parlanti la stessa lingua », J. DERRIDA, M. FERRARIS, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 25 (Intervista del 17 Luglio 1993, manoscritto francese, p. 16). Nonostante ciò, Derrida continua: la « seconda dimensione (...) consiste nel fatto che il mio non voler essere della famiglia è presupposto dal mio voler essere della famiglia », *ibidem*.

tà economica, o, per esempio, del matrimonio, della famiglia, delle relazioni di sangue?

Abitare non si riferisce al possesso o alla posizione o alla protezione. Al contrario, esso significa essere esposti all'esterno. (*Habiter n'est en rien posséder, s'installer, se protéger. C'est au contraire s'exposer au dehors*).<sup>10</sup>

La difficoltà di cui parla Dostoevskij (o Derrida) riguarda proprio la manifestazione della resistenza passiva o silenziosa (puntando il dito, ma anche costruendo una propria *contre-institution* o un proprio *contre-groupe*). È una completa distruzione della nozione di abitare, attraverso la trasformazione in esterno di ciò che è interno, del privato nel pubblico. Mi sembra plausibile che questo spazio pubblico (della città), che continua a ricomparire nelle vicende del pensiero e del dimorare, possa essere complementare a ciò che si dice “senso filosofico dell'abitare” e “uso pubblico della filosofia”.

Ritengo che oggi chiunque convenga facilmente sul fatto che il concetto del filosofo — che Rousseau nel *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* dice narcisista e cattivo — nondimeno implichi una filosofia vera e autentica ed una dedizione nei confronti della città. Una ragione che produce egoismo, una “filosofia che isola il filosofo”, per usare le parole di John Rawls, rimane pur sempre una ragione pubblica. Scrive Rousseau:

È la ragione che genera l'egoismo (*l'amour-propre*) ed è la riflessione che lo rafforza; è questa che fa ripiegare l'uomo su se stesso e lo allontana da tutto ciò che lo angoscia e lo affligge. È la filosofia che lo isola; è in virtù della filosofia che egli, vedendo un uomo soffrire, dice in cuor suo: crepa, se vuoi — io sono al sicuro (*péris si tu veux, je suis en sûreté*). Oramai non ci sono altro che i pericoli dell'intera società che turbano il sonno tranquillo del filosofo e lo strappano dal letto. Si può impunemente sgozzare il suo simile sotto la sua finestra, ed egli non ha che da mettere le mani sulle orecchie o meditare un po' per impedire alla natura che si rivolta dentro di lui di identificarsi con colui che viene assassinato. L'uomo selvaggio non ha questa ammirevole capacità, e mancando di saggezza e di ragione, lo si vede sempre abbandonarsi sciocamente al primo sentimento di umanità. Nelle sommosse, nelle risse per la strada, il popolino si affolla, l'uomo prudente

10. PH. LACQUE-LABARTHE, *Habiter*, cit., p. 81.

si allontana; è la canaglia, sono le donne del mercato che impediscono alle persone per bene di sgozzarsi.<sup>11</sup>

Oramai non ci sono altro che i pericoli dell'intera società che turbano il sonno tranquillo del filosofo e lo strappano dal letto (*Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe, et qui l'arrachent de son lit*).<sup>12</sup>

Il filosofo che si prende cura, che è vigile e attento e vive assieme ad altri (certamente questo non è tanto un filosofo, quanto una persona che ha la capacità di essere esposta all'esterno [*s'exposer au dehors*], che è in grado di pronunciare o esclamare "noi") si opporrebbe all'idea fatalmente errata che, mi sembra, abbiamo avuto finora dell'abitare, verso la quale anche alcuni filosofi hanno delle responsabilità. Permettetemi di ricostruire brevemente tre tipi di errori. Sono simili tra loro e limitano decisamente, fino ad impedire, il senso di un comune abitare e agire nella città e nel mondo. Cercherò, allo stesso tempo, di presentare la mia posizione e di renderla accettabile.

[...] qui lavoriamo, là abitiamo. Non ci limitiamo ad abitare, sarebbe come un non far nulla, ma invece siamo in un certo mestiere, facciamo degli affari, viaggiamo e abitiamo da qualche parte mentre siamo in viaggio, ora in un posto, ora in un altro. (*Wir wohnen nicht bloss, das wäre beinahe Untätigkeit, wir stehen in einem Beruf, wir machen Geschäfte, wir reisen und wohnen unterwegs, bald hier, bald dort*).<sup>13</sup>

Heidegger usa il plurale, ma questo modo di abitare e lavorare non è certamente comune, né si riferisce in alcun modo al "noi", alla prima persona plurale<sup>14</sup>. L'espressione che dice «*das wäre beinahe Untätigkeit*» (sarebbe come un non far nulla), è resa in inglese come «*that would be virtual inactivity*» (il che sarebbe potenziale inattività). Come se l'abitare fosse (pressoché) nulla, in quanto spogliato come

11. J. J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, a cura di G. Preti, Feltrinelli, Milano 2004, p. 63.

12. Ivi, p. 63.

13. M. HEIDEGGER, *Costruire, abitare, pensare*, cit., p. 97.

14. Nel suo seminario del 1934 sulla *Logica*, Heidegger cerca di tematizzare il "noi" come una questione comune e un comune interrogativo, poiché si fa parte di un'università, di una classe, di un popolo. Cfr. P. BOJANIĆ, *The possibility of 'We' (Wir, Wir-Sein). On the Conditions of Institutional Action in Heidegger*, in «*Heidegger-Jahrbuch*» 9 (2015), pp. 74–85.

nuda vita o nuda esistenza. Infatti, abitare non è un’attività, nella misura in cui noi scambiamo la localizzazione con il luogo in cui viene svolta un’azione o un lavoro (inteso come una professione o un affare, magari economico). Invece di definirlo come una pubblica attività collettiva (che include queste pubbliche attività collettive, come la professione, gli affari), quando tratta dell’abitare Heidegger enfatizza il costruire (*Bauen*) come sua essenza. Nell’interpretazione di Heidegger, questa parola non contiene ciò che già contiene, la più importante caratteristica del costruire. Heidegger trova molti elementi chiave nella parola *Bauen*, per un nuovo abitare futuro, ma dimentica o trascura l’elemento di fondo: *Bauen* è un’attività disciplinata, all’interno di un gruppo, lavoro collettivo e costruzione di qualcosa che è proprietà di tutti (proprietà pubblica, una questione pubblica, un comune) per il bene dell’abitare comune e del comune godimento della proprietà<sup>15</sup>. Questa è la Germania poco prima dei bombardamenti, quando tutti stavano lavorando insieme per creare una nuova comunità — di cui Heidegger scrive nel testo —, che aveva cura per l’interesse comune.

Certamente ci sono altre possibilità di abitare e di agire in comune che tutt’oggi si danno. Esse si riferiscono alla presenza congiunta degli attori sociali. Gerda Walther scrive di una contadina e dell’Imperatore tedesco:

Prendete per esempio una contadina vecchia e sciocca (*ungebildetes Bauernmütterschen*) che non ha mai lasciato il suo remoto villaggio. Ha sentito che la Germania è in guerra e che deve vincere, per questo lavora a maglia calzini per i soldati, per contribuire *a modo suo* alla “vittoria tedesca”. Questa vittoria tedesca è l’oggetto intenzionale che muove la sua attività intenzionale. Dall’altro lato, prendete l’imperatore tedesco, in qualità di più alto comandante dell’esercito imperiale, e la sua attività diretta alla vittoria delle truppe tedesche. Anche per lui la vittoria tedesca è l’oggetto intenzionale motivante. Chiaramente c’è una distanza incolmabile tra l’idea della vittoria tedesca di cui è detentore l’imperatore, e il suo corrispondente impegno per la causa, e quella della vecchia contadina. Tuttavia, sia l’imperatore sia la contadina sono accumulati dallo stesso oggetto (la vittoria tedesca) e dalle attività motivate da questo oggetto: che, nonostante tutte le differenze, possono essere ricompresi nella stessa significatività, ossia il comune agire

15. Uno degli esempi fondamentali di “agire insieme” usato da Margaret Gilbert è proprio il “costruire insieme una casa”. Cf. M. GILBERT, *Joint Commitment*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 23.

(*Gesamthandeln*) costituito da un unico costrutto motivazionale, anche se mediato da elementi multipli.<sup>16</sup>

Questo è simile a quanto accade alla mia famiglia, che di fatto non esiste più, eppure noi quattro ci troviamo spesso insieme su Skype (o al telefono, via email, o su Whatsapp, Viber, Hangout, Facebook). L'amore ci unisce: i nostri obiettivi sono gli stessi, così come la nostra prospettiva etica; lottiamo per raggiungere gli stessi traguardi di successo, di vita buona, etc. Possiamo dire di abitare insieme se coordiniamo costantemente le nostre azioni, il nostro lavoro; oppure siamo forse la piccola troupe teatrale di cui parla Edith Stein?

Derrida, uno dei lettori più attenti di Heidegger, riconosce questa posizione e diviene sempre più esplicito e anche più complicato a riguardo:

Abitare è ciò che un soggetto fa, “su cui agisce” o perlomeno decide, non è un'azione. Io abito solo nell'allontanamento, il solo modo in cui scrittura, memoria, linguaggio fanno pensare l'abitare, dandogli così un luogo mentre ne privano me (*Or habiter, c'est ce qu'un sujet fait, décide ou « agit » le moins, ce n'est pas une action. Je n'habite que dans l'éloignement, seule manière de penser que l'écriture, la mémoire, le langage donnent à habiter, lui donnent lieu en m'en privant*).<sup>17</sup>

Abitare non è un'attività, anche se un soggetto (l'abitante) quando risiede fa degli atti, decide, “agisce”. Nella seconda frase Derrida parla del suo allontanarsi, della distanza, del suo vivere distante e giustifica la ragione per cui questo abitare è l'unica maniera di pensare il mettersi in scena dell'abitare (nonostante Marguerite Derrida e lui avessero un appartamento a Parigi e lei lo usasse come studio per le sue sessioni psicoanalitiche, la loro residenza, dove Derrida scriveva ed è stato sepolto, si trovava a Ris Orangis, nella periferia meridionale di Parigi). In un virtuosistico e intraducibile giro di parole Derrida ci dice che la scrittura, la memoria, il linguaggio esistono (danno luogo alla loro esistenza o al loro abitare), fornendo un posto alla distanza (*l'éloignement*), e che questa operazione cancella, così, il suo

16. G. WALTHER, *Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaft*, Max Niemeyer, Halle 1922, p. 27.

17. J. DERRIDA, *Habiter*, in ID., *Epreuves d'écriture*, Catalogue 15. 07. 1985, Editions du Centre Georges Pompidou, Paris 1985, p. 81.



posto (il posto di Derrida, del soggetto, del residente o di colui che parla). Abitare, quindi, non è né un’attività né un’azione comune, dal momento che il filosofo, o colui che abita, è sempre lontano e distante. Tale distanza è la condizione, in un modo o nell’altro, per l’esistenza (la presenza) del pensiero o della scrittura o della memoria. Com’è possibile? E come differiscono, questo distanziare e questo abitare fuori della grande città, dal chiudere le orecchie contro il rumore della città di cui parla Rousseau? Un abitante è un cittadino che detiene la capacità di agire nel proprio ambiente. È certamente un suo dovere ascoltare e rispondere alle sofferenze dell’altro cittadino — essendo questo ciò che gli ricorda che vivono e abitano insieme.

C’è un altro lettore di Heidegger che ha creato una tremenda confusione, anche se per noi è importante perché mette insieme la questione dell’abitare con quella del parlare. Tutto inizia con la donna, ovvero con l’alterità femminile.

E l’Altro (*Autre*) la cui presenza è discretamente un’assenza e a partire dal quale si attua l’accoglienza ospitale per eccellenza (*l’accueil hospitalier par excellence*) che descrive il campo dell’intimità, è la Donna (*Femme*). La donna è la condizione del raccoglimento, dell’interiorità della casa (*Maison*), e dell’abitazione (*habitation*). Il semplice vivere di ... (*le simple vivre de...*), il gradimento spontaneo degli elementi non è ancora l’abitazione. Ma l’abitazione non è ancora la trascendenza del linguaggio. Altri (*Autrui*) che accoglie nell’intimità non è il *voi* del volto (*vous du visage*) che si rivela in una dimensione di maestà — , ma appunto il tu (*tu*) della familiarità (*tu de la familiarité*): linguaggio senza insegnamento, linguaggio silenzioso, intesa senza parole (*entente sans mots*), espressione nel silenzio. L’Io–Tu (*je–tu*) nel quale Buber scorge la categoria della relazionalità interumana non è la relazione con l’interlocutore, ma con l’alterità femminile (*altérité féminine*). Questa alterità (*altérité*) si situa su un piano diverso da quello del linguaggio e non rappresenta affatto un linguaggio monco, balbettante, ancora elementare (*un langage tronqué, balbutiant, encore élémentaire*).<sup>18</sup>

Tutte le affermazioni e tutte le supposizioni di questa costruzione di Levinas sono scorrette o giustificate e argomentate in modo insufficiente. In questo brano l’“interno” o l’“interiorità” della casa o dell’abitare sono dapprima esplicitamente connessi alla donna, alla donna come altro (donna, non madre o femmina)<sup>19</sup>. Più in là, l’abitare

18. E. LEVINAS, *Totalità e infinito* cit., p. 158, p. 166.

19. La comprensione che Levinas ha della casa è simile all’affermazione che Rosenzweig

non è ancora “trascendenza del linguaggio”, e cioè nell’abitare non c’è né discorso né conversazione, né qui “è costruito un linguaggio comune”. Se il linguaggio è al di fuori della casa, questo implica che non c’è conversazione all’interno della casa: il che significa nessun accordo, nessun consenso, nessuna decisione — in diretta contraddizione con la dimensione economica dell’abitare di cui Levinas parla proprio nello stesso capitolo. Questa suggestione poco chiara e bizzarra Levinas la risolve per mezzo di una differenziazione del tutto problematica tra tu (*tu*) e voi (*vous*), spiegando che nel “linguaggio della familiarità” (il dominio del *tu*: la differenza rispetto al voi è senza fondamento nella misura in cui, in inglese, per esempio, non ci sono due parole per questi concetti) non si insegna qualcosa, non ci sono scambi di opinioni o discorsi performativi, discussioni o disaccordo, ma solo «linguaggio senza insegnamento, linguaggio silenzioso, intesa senza parole, espressione nel silenzio»<sup>20</sup>. La manovra più problematica di Levinas è l’inaudita torsione dell’idea di Buber (richiesta per la distinzione tra *tu* e *vous*). Egli afferma che il dialogo–azione di Buber, cioè la comunicazione tra soggetti o tra abitanti (che sicuramente, se vogliamo seguire la logica interno–esterno di Levinas, avviene al di fuori della casa), appartiene proprio alla “casa”, o al gioco “familiare”,

pronunciò immediatamente dopo la Prima Guerra Mondiale. Una casa deve proteggere la vita e deve essere interamente separata dalla città, così come l’abitare deve esserlo dalle altre attività della città. «Non possiamo più augurarci di rimanere un popolo spogliato. Noi guardiamo ‘indietro’, ma non in modo da sacrificare la nostra vita all’immagine della santa istituzione che distrugge la vita. No, l’istituzione può solo essere casa, noi dobbiamo sapere e realizzare che noi siamo più di una istituzione, un popolo ebreo vivente» (*Wir können heute nicht mehr nackte Menschen bleiben wollen. Wir sehen “zurück” aber nicht so, dass wir unser lebendiges Leben wieder dem lebenzerstörenden Bild einer heiligen Institution opfern würden. Nein, die Institution darf uns nur Haus sein, wir müssen es wissen und wahr machen, dass wir mehr sind als die Institution, lebendige jüdische Menschen*). F. ROSENZWEIG, *Lessings Nathan*, in F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk*, GS, 3, *Zweistromland*, Martinus Nijhof, Dordrecht 1984, p. 450 (nota da una lezione tenuta da Rosenzweig alla fine del dicembre 1919).

20. E. LEVINAS, *Totalità e infinito*, cit., p. 158. Questo passaggio è in completo accordo con l’“abitare paesano” o il modo provinciale di comunicazione di cui Heidegger scrive il 7 marzo 1934 in *Warum bleiben wir in der Provinz?*: «Quando, all’ora della pausa nel lavoro, di sera, mi siedo con i contadini sulla panca accanto alla stufa, oppure al tavolo, nell’angolo del crocifisso, (62) per lo più non parliamo (*dann reden wir meist gar nicht*). Fumiamo in silenzio le nostre pipe. Ogni tanto, forse, capita una parola: che (*Zwischendurch vielleicht fällt ein Wort*)» (M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, p. 10 *Perché restiamo in Provincia?*, in *Id.*, *Scritti Politici*, a cura di G. Zaccaria, Piemme, Casale Monferrato, 1998, pp. 179–83, qui p. 181.

tra un uomo (*Ich*, io) e una donna, in quanto alterità (*Du*, Tu). Con una donna, conclude Levinas, o con la moglie a casa, un uomo non parla mai veramente, né balbetta, né tronca il discorso, né intrattiene qualche scambio linguistico anche di profilo inferiore. I due usano il loro linguaggio per qualcosa che è tra il parlare e il silenzio.

È molto complicato ricostruire ora tutte le conseguenze dell’inaudita torsione della famosa idea di Buber; ma ciò è in effetti sintomo della latente incapacità dei filosofi, in generale, di rendere conto dell’abitare in comune e del vivere cittadino. Lo spostamento della relazione Io–Tu (*Je–Tu*; *I–You*; *Ich–Du*) dall’“esterno”, dalla città, nell’abitazione (nella famiglia, nell’intimità, nella relazione tra un uomo e una donna) dà origine a un duplice problema: da un lato produce un’asimmetria tra i sessi, una svalutazione del linguaggio domestico, innanzitutto in relazione al femminile, e poi in relazione ai figli. Implica, soprattutto, che nella casa non ci sia alcun abitare comune (alcun “linguaggio comune”). Non solo i membri di una famiglia non parlano o elaborano un linguaggio, nel loro spazio di intimità, ma essi sono *de facto* tremendamente lontani l’uno dall’altro. D’altro lato l’assenza, all’esterno della casa, della relazione di cui parla Buber (nella città, nelle piazze, nelle strade, nelle scuole, nei parlamenti — in una parola, nelle istituzioni) implica che la relazione tra le persone sia dominata dal conflitto (e, ancora una volta, dall’asimmetria), oltreché dalla difficoltà di costruire protocolli che portino alla città uguaglianza e condivisione, opera collettiva di coloro che sono uguali e coscienti. In corrispondenza a ciò, la posizione del filosofo è vaga e discordante. Invece di essere responsabilità del filosofo il trovare nuove forme di abitazione e di inclusione oltre al matrimonio, alla corporation o all’impresa, al di là della dubbia distinzione tra pubblico e privato, il filosofo semplicemente di solito non abita qui, non sta con gli altri, non è “esposto all’esterno” o verso gli altri. Quando il filosofo dice “noi” (al posto degli altri e con gli altri, sospendendo se stesso) preoccupandosi della costituzione del gruppo, queste sono solo temporanee azioni di un leader, limitate e sempre conflittuali (Heidegger tematizza il “noi” in un seminario del 1934 con l’intenzione di costituire un popolo, nello specifico il popolo tedesco; mentre le conferenze che Levinas tenne per anni alla sinagoga di Parigi implicano chiaramente differenze tra i gruppi e una città divisa, etc.). È per questa ragione che la situazione descritta da Rousseau, e che io ho problematizzato, è attuale oggi come

lo è sempre stata (o forse anche di più): il pericolo per città, la società o l'umanità è costante, la precarietà è permanente, mentre la forza del sogno o della finzione (dell'anestesia) che il filosofo usa per essere escluso dal vivere comune è sempre più debole.