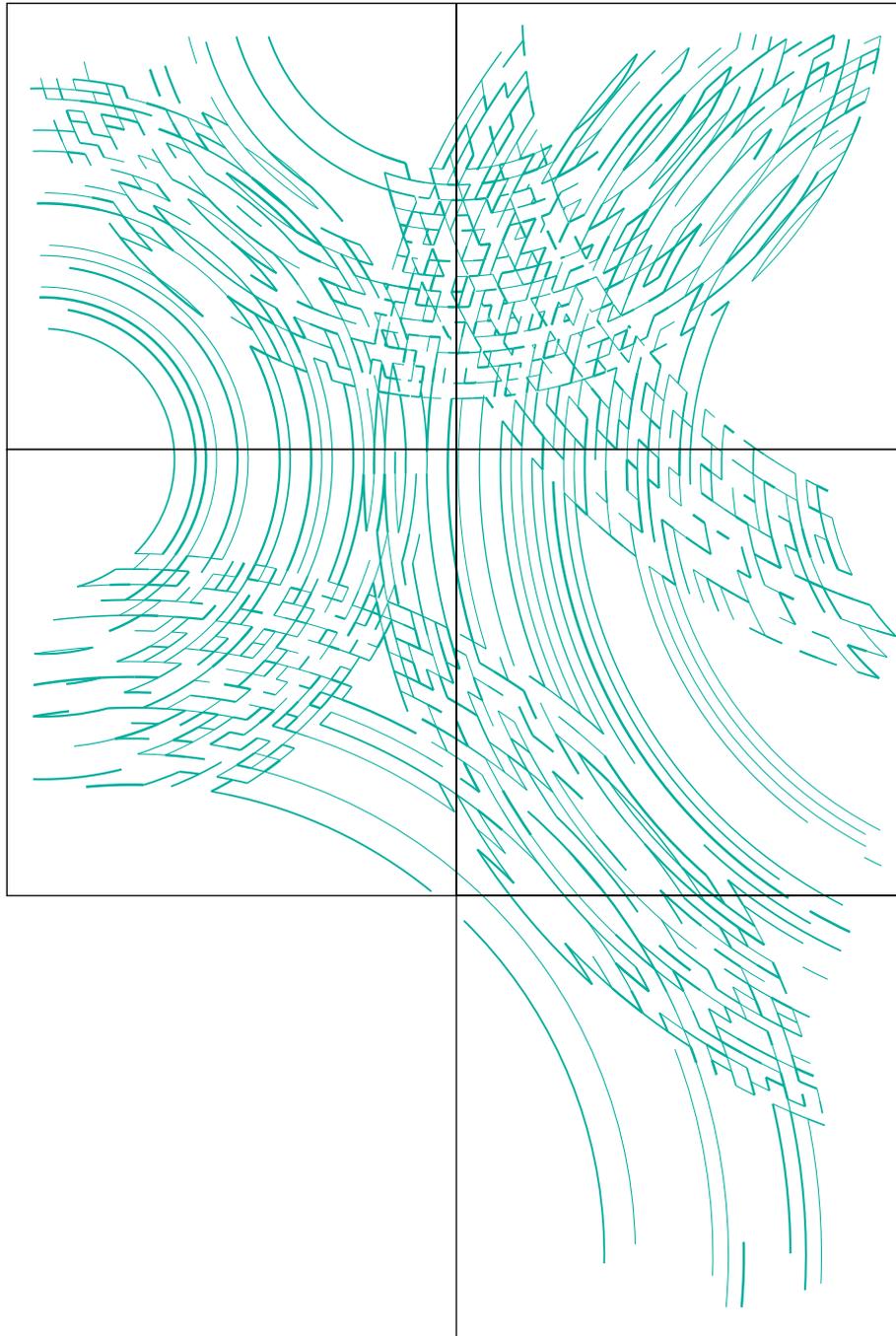


Philosophy

KITCHEN

ANNO 2, N. 2 – 2015
ISSN: 2385 – 1945



Cartografie dell'attualità.
Per una critica della ragion spaziale

Philosophy

KITCHEN

ANNO 2, N. 2 – 2015
ISSN: 2385 – 1945

Marzo 2015

Philosophy Kitchen — Rivista di filosofia contemporanea

Università degli Studi di Torino

Via Sant'Ottavio, 20 - 10124 Torino

tel: +39 011/6708236 cell: +39 348/4081498

redazione@philosophykitchen.com

ISSN: 2385-1945

www.philosophykitchen.com

Redazione

Giovanni Leghissa — Direttore

Claudio Tarditi

Alberto Giustiniano

Veronica Cavedagna

Carlo Molinar Min

Nicolò Triacca

Giulio Piatti

Mauro Balestreri

Traduzioni

Andrea Chiarenza

Collaboratori

Roberta De Nardi

Luca Pagano

Danilo Zagaria

Progetto grafico

Gabriele Fumero

Comitato Scientifico

Tiziana Andina, Alberto Andronico, Giandomenica Becchio, Mauro Carbone, Michele Cometa, Martina Corgnati, Gianluca Cuzzo, Massimo De Carolis, Roberto Esposito, Arnaud François, Carlo Galli, Paolo Heritier, Jean Leclercq, Romano Madera, Giovanni Matteucci, Enrico Pasini, Giangiorgio Pasqualotto, Annamaria Rivera, Claude Romano, Rocco Ronchi, Hans Reiner Sepp, Giacomo Todeschini, Ugo Ugazio, Marta Verginella, Paolo Vignola, Ugo Volli.

Cartografie dell'attualità.
Per una critica della ragion spaziale

<p>EDITORIALE</p> <p>The rise and fall of modern political space Carlo Galli 11–22</p>	<p>QUADRANTE 1</p> <p>Sinestesie come critica della ragion spaziale Marcello Tanca 27–44</p> <p>Spazio, luogo, mappe con una postilla) Piero Falchetta 47–59</p>				
<p>QUADRANTE 2</p> <table border="0"><tr><td data-bbox="199 996 454 1332"><p>Immagini del mondo e strategie politiche. Lo spazio tra Foucault e Marx Luigi Giroldo 63–78</p></td><td data-bbox="494 996 774 1332"><p>Pensare la differenza dalla storia allo spazio. Adorno incontra Deleuze. Gianpaolo Cherchi 81–93</p></td></tr></table>	<p>Immagini del mondo e strategie politiche. Lo spazio tra Foucault e Marx Luigi Giroldo 63–78</p>	<p>Pensare la differenza dalla storia allo spazio. Adorno incontra Deleuze. Gianpaolo Cherchi 81–93</p>	<p>QUADRANTE 3</p> <table border="0"><tr><td data-bbox="829 974 1101 1265"><p>L'evoluzione dell'infosfera come emergenza di un terzo connettoma Luca Mori 97–116</p></td><td data-bbox="1141 974 1396 1355"><p>Heidegger ai margini. Antropologia e trasgressione dello spazio urbano: un caso studio Giacomo Pozzi 119–134</p></td></tr></table>	<p>L'evoluzione dell'infosfera come emergenza di un terzo connettoma Luca Mori 97–116</p>	<p>Heidegger ai margini. Antropologia e trasgressione dello spazio urbano: un caso studio Giacomo Pozzi 119–134</p>
<p>Immagini del mondo e strategie politiche. Lo spazio tra Foucault e Marx Luigi Giroldo 63–78</p>	<p>Pensare la differenza dalla storia allo spazio. Adorno incontra Deleuze. Gianpaolo Cherchi 81–93</p>				
<p>L'evoluzione dell'infosfera come emergenza di un terzo connettoma Luca Mori 97–116</p>	<p>Heidegger ai margini. Antropologia e trasgressione dello spazio urbano: un caso studio Giacomo Pozzi 119–134</p>				
	<p>TRADUZIONI</p> <p>Monologo sulle poetiche dello spazio Peter Sloterdijk 139–157</p> <p>Sfere e reti: due modi per interpretare la globalizzazione Bruno Latour 159–170</p>				

TRADUZIONI

**Monologo sulle poetiche
dello spazio**

Peter Sloterdijk
139–157

**Sfere e reti:
due modi per interpretare
la globalizzazione**

Bruno Latour
159–170

Teoria delle sfere: Monologo sulle poetiche dello spazio*

— Peter Sloterdijk

**Conferenza di Peter Sloterdijk tenutasi alla Harvard Graduate School of Design il 17 febbraio 2009. Conferenza poi pubblicata in "Harvard Design Magazine", Spring/Summer 2009, 30, pp. 1–8. Ringraziamo l'autore e la Harvard Graduate School of Design per la loro disponibilità e cortesia.*

Signor Sloterdijk, nella trilogia Sferre 1 propone di costruire una teoria che interpreta lo spazio come una categoria antropologica chiave. Perché questa enfasi?

Noi siamo obbligati a parlare di spazio perché gli umani sono in sé la risultante dello spazio che essi stessi creano. Si può comprendere l'evoluzione umana solo se prendiamo in considerazione il fenomeno dell'insularizzazione che ha determinato l'insorgenza degli esseri umani: gli umani infatti non sono altro che quegli animali che si sono auto-addomesticati all'interno di quegli incubatori che sono le primissime culture. I nostri progenitori erano ben consapevoli che non ti puoi accampare fuori nella natura. I rifugi di oltre un milione di anni fa dei nostri antenati indicano che si stavano già distanziando dall'ambiente circostante.

Nella terza parte della Sua trilogia c'è un lungo capitolo dedicato all'architettura, "Interni: architettura della schiuma". Perché ha deciso di utilizzare una metafora così provocatoria?

Prima di tutto per una ragione di ordine filosofico: semplicemente non è più possibile mantenere la vecchia cosmologia propria dell'Europa antica basata su una sostanziale equivalenza tra casa, abitazione e Mondo. La metafisica classica è il fantasma di un motivo implicito, che venne rilevato solo da pochi autori – tra

cui Hegel e Heidegger – per cui il Mondo dev'essere in sé interpretato come qualcosa avente la caratteristica di un'abitazione e che le persone all'interno della cultura Occidentale vanno pensate non solo come mortali ma come abitanti di una casa. Il loro rapporto col Mondo nella sua interezza è pari a quello degli abitanti di un edificio affollato che noi chiamiamo "Cosmo". Per cui le domande sono: perché il pensiero moderno dovrebbe dire addio a questa identificazione tra casa e Mondo? Perché abbiamo bisogno di una nuova immagine per designare il modo in cui l'uomo moderno abita i contenitori sociali e architettonici? Perché propongo proprio la metafora della "schiuma"?

La risposta è semplice: perché sin dall'Illuminismo non abbiamo più avuto bisogno di una casa universale per rendere il Mondo un posto in cui vale la pena abitare. È sufficiente un'*unité d'habitation*, un numero accatastabile di celle abitabili. Attraverso il motivo della cella in-abitata posso sostenere l'imperativo sferologico applicabile a tutte le forme di vita umane senza presupporre una totalità cosmica. L'accostamento di celle che vanno a formare un blocco di appartamenti, per esempio, non genera la classica entità casa-Mondo, bensì una schiuma architettonica, un sistema di camere molteplici costituito di mondi personali relativamente stabili.

1
L'intera trilogia "Sfere" è disponibile in lingua originale: Peter Sloterdijk, *Sphären I – Blasen, Mikrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998; Peter Sloterdijk, *Sphären II – Globen, Makrosphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999; Peter Sloterdijk, *Sphären III – Schäume, Plurale Sphärologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004. Mentre, la traduzione dei primi due volumi sono stati pubblicati recentemente per i tipi della Raffaello Cortina: Peter Sloterdijk, *Sfere / Bolle vol. 1*, Raffaello Cortina, Milano 2014; Peter Sloterdijk, *Sfere / Globi vol. 2*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

Questo disgregamento della casa-Mondo, o della sfera onnicomprensiva, in schiuma è una rappresentazione dell'entropia?

Al contrario, nella modernità è stato possibile conservare molta più complessità che sotto la precedente nozione classica di unità. Non dobbiamo dimenticare che la metafisica è il regno delle grandi semplificazioni, quindi capace pure di produrre un effetto consolatorio. La struttura della schiuma è incompatibile con una forma mentis monosferica; l'intero non può più essere rappresentato come un tutto grande e rotondo. Vorrei raccontare un aneddoto per illustrare l'entità di questo cambiamento: nelle sue memorie, Albert Speer rammenta che il design della nuova mastodontica Reichskanzlei a Berlino prevedeva una svastica a incoronare la cupola, che doveva essere alta più di 290 metri. Poi, in un giorno d'estate del 1939 Hitler disse: "La corona del più grande edificio del mondo dev'essere l'aquila sul globo." Questa affermazione bisognerebbe considerarla come testimonianza della brutale restaurazione del pensiero monocentrico imperiale – come se Hitler per un momento fosse intervenuto a sostegno dell'agonizzante metafisica classica. Laddove, già attorno al 1920, Jakob von Uexküll, nelle sue riflessioni sui fondamenti della biologia teorica, aveva affermato: "È stato un errore credere che il mondo umano costituisse uno

spazio condiviso da tutti gli esseri viventi. Ogni creatura vivente ha il proprio spazio particolare che è reale tanto quanto lo spazio proprio degli esseri umani... Questa prospettiva ci offre una visione completamente nuova dell'universo come qualcosa che non consiste semplicemente in una bolla di sapone che abbiamo gonfiato a una grandezza tale da andare al di là dei nostri orizzonti, assumendo infinite proporzioni, ma che è piuttosto costituito da milioni di bolle nettamente distinte che si sovrappongono e si intersecano ovunque." Le Corbusier stesso ha usato l'immagine della bolla di sapone per spiegare l'essenza di un buon edificio: "la bolla di sapone assume una forma perfetta, se l'aria al suo interno è distribuita equamente e regolarmente. L'esterno è un prodotto dello spazio interno." ² Questa affermazione può essere presa come assioma della sferologia: lo spazio vitale può essere spiegato solo nei termini di una priorità dello spazio interno.

Nella Sua esplorazione de "L'architettura della schiuma", scrive che la modernità rende esplicita la problematica della residenza. Cosa intende con ciò?

Qui amplio un'idea che Walter Benjamin affronta nel *Passagen-Werk*. Lui parte dall'assunto antropologico che le persone in tutte le epoche si impegnano a creare spazi interni, cercando allo stesso tempo

²
Cfr. Le Corbusier,
Verso una
Architettura,
Longanesi, Milano
2003.

di liberare questa tesi dalla sua apparente atemporalità. Poi, successivamente, pone la domanda: come fa l'uomo capitalista nel XIX secolo a esprimere il suo bisogno di uno spazio interno? E la risposta è: utilizza la tecnologia più avanzata per orchestrare il più arcaico dei bisogni, la necessità di immunizzare l'esistenza attraverso la costruzione di isole protettive. Nel caso del *passage*, l'uomo moderno opta per il vetro, ferro battuto e un assemblaggio di parti prefabbricate in modo da costruire uno spazio interno che sia il più grande possibile. In questo senso, il *Crystal Palace* di Joseph Paxton, costruito a Londra nel 1851, è l'edificio paradigmatico. Esso forma il primo iper-interno, capace di offrire una perfetta espressione dell'idea spaziale del capitalismo psichedelico. È il prototipo di tutti i successivi interni dei parchi di divertimento e degli eventi d'architettura. Proclama l'abolizione del mondo esterno. Abolisce i mercati all'aperto, per trascinarli al suo interno, in una sfera chiusa. Le forme spaziali antagoniste del salone e del mercato si fondono per formare un ibrido. È proprio questo ciò che Benjamin vide come teoricamente pregno: il cittadino del XIX secolo mira a espandere il suo soggiorno come un cosmo, imprimendo allo stesso tempo la forma dogmatica della stanza all'intero universo. Questo innesca una tendenza che si perfeziona nel design d'appartamenti

del XX secolo, oltre che nel design del centro commerciale e dello stadio – in quanto essi sono i tre paradigmi della fabbricazione moderna: cioè la costruzione di micro – e macro – interni.

Le Corbusier una volta disse che dobbiamo scegliere tra rivoluzione e architettura. Lui scelse a favore dell'architettura. Nella Sua interpretazione questo significa che ha scelto a favore di una spiegazione delle condizioni residenziali?

Rivoluzione è semplicemente una scelta di parole sbagliata per descrivere tale spiegazione. Un ingegnere opta sempre per la tecnologia migliore. Tutto ciò che ha successo presenta una dimensione operativa, mentre le fasi rivoluzionarie non ottengono nulla finché non contengono delle reali potenzialità. Ed è per questo che nessuno chiede quali programmi vengono annunciati, quanto piuttosto quali programmi sono in fase di scrittura. Scrivere è un'abilità archetipica: l'invenzione della scrittura segna l'inizio di un sovvertimento operativo del mondo esistente. Produce effetti solo ciò che estende la maneggiabilità delle cose. Guarda caso, gli appartamenti moderni sono pieni di dispositivi tecnici tramite cui la vita si esplicita all'interno dell'abitazione. Gli attuali utensili non hanno più le maniglie, perché le maniglie appartengono a una fase ormai datata, lasciando il posto ai dispositivi digitali: siamo

giunti nel mondo delle operazioni a tocco di dita.

Ritornando a Benjamin: fino a che punto dobbiamo leggere il suo riferimento ai grandi spazi interni come una spiegazione del capitalismo?

Come Freud aveva provato a spiegare i sogni, Benjamin proponeva un'interpretazione dei sogni del capitalismo. Il mio lavoro di spiegazione invece si riferisce al dinamismo spaziale del nostro essere-nel-mondo. Voglio mostrare come ogni forma di spazio prodotta implichi un problema di proiezione. Gli umani sono animali a cui piace muoversi, cambiano stanza, spazio e anche lo stesso elemento in cui vivono. Sono sempre in vita mentre sono in "movimento da A a B e indietro," per citare Andy Warhol, e sono quello che sono perché portano con sé in ogni nuovo spazio la memoria di uno spazio differente in cui erano in precedenza. In altre parole, non puoi creare uno spazio assolutamente neutrale, e non puoi creare uno spazio assolutamente nuovo; generi sempre spazi differenziali distinti da un vecchio spazio precedente. L'*Homo sapiens* possiede un dinamismo proiettivo dovuto al fatto che la nostra specie è dotata dei ricordi di situazioni prenatali.

È corretto pensare questo prenatalismo come il leitmotif della prima parte del Suo progetto Sfere, intitolato Bolle?

La prima parte di *Sfere* è dedi-

cata essenzialmente all'elaborazione di un concetto forte dell'intimità. Per fare questo, compio un movimento espressamente regressivo, in modo da affrontare il tema dell'in-essere, come se fossi in retro-marcia. In primo luogo affronto il tema dell'interfaccialità. Permettami di spiegare: se le persone si guardano l'un l'altro, quello che emerge non è uno spazio triviale, interpretabile come fisico o geometrico, bensì uno spazio interfacciale. Qui non aiuta prendere un metro e misurare la distanza tra la punta del mio naso e il tuo. Piuttosto la relazione interfacciale crea una relazione spaziale assai unica. Io descrivo quest'ultima nei termini di una interfaccialità madre-figlio, qualcosa che possiamo osservare anche nel regno animale. Successivamente tento di interpretare le immagini di questa relazione intercordiale che emergono quando due persone si armonizzano tra di loro affettivamente, così che due anime formano insieme uno spazio risonante, e qui il fattore metaforico aumenta. Infine in punta di piedi avanzo verso la più intima delle relazioni: quella tra madre e figlio. All'interno di questo processo spiego come il sesso femminile sia un'unità architettonica – almeno se si assume il punto di vista del nascituro.

I corpi delle donne sono appartamenti! Da questa tesi piuttosto scioccante è possibile assumere una prospettiva alquanto dram-

matica sulla storia naturale. Tra insetti, rettili, pesci e uccelli – cioè la stragrande maggioranza delle specie – l'uovo fertilizzato, il portatore dell'informazione genetica, viene deposto in un ambiente esterno che deve possedere almeno vagamente le proprietà di un utero esterno o di un nido. Ora, qualcosa di incredibile accade nelle linea evolutiva che porta ai mammiferi: il corpo dei membri femminili di una specie viene definita come una nicchia ecologica per la sua progenie. Questo conduce a un drammatico rivolgimento verso l'interno dell'evoluzione. Quel che vediamo è un uso duplice dei membri femminili di una specie: d'ora in poi non saranno solo sistemi di deposizione delle uova (in un senso metabiologico la femminilità è la fase riuscita di un sistema di ovulazione), ma deporranno le uova in sé stesse, rendendo il loro stesso corpo disponibile come nicchia ecologica per la loro progenie. In questo modo divengono delle madri animali integrate. Il risultato è un tipo di evento che fino ad allora non era mai esistito nel mondo: la nascita. È il proto-dramma che modella il distacco da una totalità prima in modo da giungere all'individuo. Perciò, la nascita è un tipo di evento biologicamente tardo e ha conseguenze ontologiche. L'espressione "esser nato" evidenzia la dimensione animale; l'espressione "vedere la luce del giorno" invece esalta la differenza esistenziale. È richiesta una

logica piuttosto esplicita per spiegare tutto ciò.

Lei vorrebbe dire che in tutte le attività architettoniche è ancora operativa la proiezione di questa prima esperienza fondamentale?

Esattamente. Qui emerge la dimensione creativa sottesa alla proiezione. La proiezione evidentemente non si riferisce, come nella psicoanalisi, solamente ai sentimenti (che non sono altro che affetti confusi), ma al processo di creazione spaziale di per sé. Quindi se noi ci chiediamo: quali spazi interni desidererebbero avere gli esseri viventi che portano con sé il marchio della nascita? La risposta sarà: operano senza dubbio per gli spazi interni che gli permetteranno di proiettare una traccia di quell'arcaico stato di protezione verso tutti gli involucri costruiti successivamente. La costruzione di contenitori per la vita produce una serie di ripetizioni di uteri nei *milieux* esterni. Gli architetti devono capire che si trovano in mezzo tra la biologia e la filosofia. La biologia ha a che fare con l'ambiente, la filosofia col mondo.

Ma questo non spiega la grande diversità delle necessità spaziali umane. Non tutti gli individui trasmettono il desiderio per un "arcaico stato di protezione" sotto questa forma. All'interno di spazi ristretti, molte persone si sentono imprigionate e sviluppano risposte

claustrofobiche. Potremmo dividere le persone in abitatori delle caverne e in abitatori degli alberi – per i primi quello che conta è l'amore per il guscio, per gli altri l'amore per la spaziosità.

Io stesso non avrei potuto dir meglio. La teoria delle sfere non ambisce a spiegare tutto. Non è una teoria universale, ma una forma esplicita di interpretazione spaziale. Per inciso, puoi render conto di tanti tipi di spazi diversi dal punto di vista della prenatalità – dai vasti spazi oceanici a spazi atrocemente confinati. Il primo volume di *Sfere* affronta il fenomeno microsferologico in generale. Per microsferologia intendo una teoria generale dello spazio interno. Questi fenomeni sono sempre strutturalmente interpersonali, e la relazione diadica ne offre un paradigma. Infatti dimostro come si dovrebbe interpretare la diade umana, riportandola indietro fino alla proto-intersoggettività prenatale. Qui la scoperta è che all'inizio non si ha tanto a che fare con una relazione madre-figlio, bensì con una relazione figlio-placenta. La coppia originaria risiede a livello pre-personale nel legame del cosiddetto cordone ombelicale psico-acustico. Qui prendo spunto dalle riflessioni di Alfred Tomatis e di altri autori che hanno tentato di battere questo insidioso terreno.³ Loro ritengono l'orecchio fetale come l'organo del legame originario. Questo è irritantemente stimolante per coloro che ne

accettano i postulati, e insensato per coloro invece non credono che qui ci sia alcuna questione rilevante.

Che ruolo assume l'atto di spiegazione in questo contesto?

La spiegazione è una questione non solo degli strumenti concettuali che noi mettiamo in campo per illuminare i fenomeni della vita – come abitare, lavorare e amare – e non è solamente un processo cognitivo. Piuttosto, ha a che fare con una elaborazione reale, che si può compiere solamente attraverso una logica dell'espressione o una logica della produzione. Inutile dire che qui proseguo la tradizione dell'antropologia marxista e/o pragmatica. Se è vero che è necessaria tutta la storia naturale per spiegare la formazione della mano umana (o piuttosto la differenza tra una zampa e una mano), allora è altrettanto vero che abbiamo bisogno di tutta la storia della cultura per spiegare le differenze tra suono e linguaggio.

Non tutto quello che esiste implicitamente ha bisogno di essere reso esplicito. Una spiegazione comprende solo quelle parti del contesto della vita che possono essere ricostruiti tecnicamente. L'assunto sotteso al mio lavoro è condensabile in una proposizione metabiologica: quello che noi chiamiamo tecnologia deriva dal tentativo di sostituire un sistema immunitario biologico-sociale implicito con un sistema immunitario sociale esplicito. Devi comprendere cosa

³ Cfr. Alfred A. Tomatis, *The Conscious Ear*, Station Hill Press, Barrytown 1991.

vuoi sostituire meglio di quanto lo capisca un semplice fruitore. Se si desidera costruire una protesi, si deve essere in grado di definire la funzione dell'organo di sostituzione ancor più precisamente di quanto non accada usando l'organo originale. Qui ci si sposta dalla dichiarazione delle funzioni attuali per andare al livello generale, per poi tornare di nuovo al possibile equivalente funzionale. Da questo si possono riconoscere i funzionalisti perché fanno sempre due domande: primo, cosa ci permette di raggiungere il sistema nella sua forma attuale? E infine, cos'altro si potrebbe fare?

Gli architetti sono piuttosto bravi a fare questo. Quando devono costruire una residenza privata chiedono: quali caratteristiche deve avere questo spazio intimo? Cosa dovrebbe essere in grado di fare? È soprattutto uno spazio protettivo, in grado di offrire conforto. Come possiamo rappresentarlo con mezzi tecnici? Gli architetti probabilmente penseranno “dobbiamo costruire degli spazi in cui ci si possa cullare.”

E questo non sarebbe neanche troppo lontano dal vero. Se chiedi cosa rappresenta una culla, allora nei termini di una analisi funzionale giungi alla concettualizzazione del “primato dell'atmosfera isolante.” Avendo riconosciuto l'originalità di una tale atmosfera isolante, quindi il carattere primario

dell'atmosferico, allora gli architetti possono definitivamente inferire da questo che non possono assumere delle ideologie geometriche come punto di partenza. Invece, devono pensare nei termini dell'effetto atmosferico dello spazio.

Questo richiede un forte atto di traduzione. L'intimità è una categoria intersoggettiva che può essere espressa spazialmente in molti modi diversi.

Come ho detto, interpreto l'intersoggettività come una relazione spaziale non-fisica. Creature del tipo umano possono, attraverso l'esser-insieme, generare un effetto di reciproco accomodamento. Come mostra chiaramente l'esempio della coppia di amanti, essi sono in un modo o nell'altro già insieme; loro sono, quando sono insieme, in una certa misura, uno nell'altro. Questo significa che la classica domanda “da me o da te?” è veramente superflua. Inoltre offre un buon esempio di esplicitazione: questo andare-insieme-altrove-essendo-già-insieme è l'esplicitazione cinetica di cosa comporta l'esser-insieme degli amanti.

Lei prende l'esempio architettonico dell'appartamento per mostrare cosa può realizzare il processo di spiegazione per quel che riguarda l'abitare residenziale moderno?

Interpreto la costruzione di appartamenti come la costruzione di un mondo-isola per la singo-

la persona. Per comprendere ciò, bisogna concedere che la parola mondo non significhi solamente quell'enorme intero che ha di fronte Dio o altri osservatori gioviali. Fin da subito, i mondi entrano in scena pluralmente e con una forma insulare. Le isole sono la miniatura di mondi che possono essere abitati in quanto modelli di mondo. Per questa ragione, bisogna sapere quali caratteristiche minime sono necessarie per costituire un'isola completa, capace di essere un mondo. Nei miei studi sulle insularizzazioni distinguo tre tipi diversi di isole: l'isola assoluta, come una stazione spaziale, che si posiziona come un mondo della vita completamente impiantato in un *milieu* nemico alla vita; poi ci sono le isole relative come le serre per le piante (basti pensare al ben noto esperimento della *Biosfera II*); e infine le isole antropogeniche, spazi costruiti in modo tale per cui possano emergere esseri umani. Essi formano un sistema dinamico auto-isolante che ricorda l'incubatore umano. Prima inserisci delle scimmie, poi escono fuori degli umani. Com'è possibile? Come possono, usando un linguaggio filosofico-darwiniano, delle scimmie avere le condizioni spaziali per avere un rapporto a sé? Come ha fatto a mettersi in moto il motore antropogenico?

Descrivo l'isola antropogenica come uno spazio a nove dimensioni dove ognuna di queste dimensioni

deve esistere per azionare l'effetto antropogenico. Se anche solo una dimensione è assente, non ottieni un essere umano completo. Tutto incomincia col chirotopo, lo spazio della mano. E cosa ha a che fare la mano con la genesi dell'umano? La risposta a questa domanda offre una prima versione di una teoria dell'azione, una pragmatica elementare. Successivamente descrivo il fonotopo, lo spazio sonoro in cui indugiano i gruppi che si ascoltano. A seguire c'è l'uterotopo, lo spazio del senso di appartenenza che si radica profondamente a partire da caverne condivise; il termotopo, la sfera del calore o lo spazio in cui si può essere viziati; e l'erototopo, il luogo della gelosia e il campo del desiderio. Vorrei far notare che l'emergenza della gelosia specie-specifica fu di fondamentale importanza per la genesi degli esseri umani, in quanto gli umani sono animali mimetici che hanno sempre guardato attentamente e gelosamente cosa fanno gli altri umani, anche scimmiettando, difatti, quelli che con successo si comportano come se gli altri non li stessero osservando. Le altre dimensioni sono l'ergotopo, il campo della guerra e della fatica; il thanatotopo, lo spazio di coesistenza coi morti in cui prevalgono simboli religiosi; e infine il nomotopo, lo spazio delle tensioni legali che dota il gruppo di uno scheletro normativo. Su tutto questo la teoria delle tensegrità di

Buckminster Fuller ha dato un apporto importante.

Da questa teoria generale delle isole possiamo far derivare la cultura moderna degli appartamenti, in quanto un appartamento può funzionare solo se è convincente in quanto isola-mondo minimamente completa per un individuo.

Fin qui non sembra che questa descrizione includa la definizione di residenza, dell'essere umano in quanto essere residenziale.

Bisogna capire che le case in primo luogo sono macchine per ammazzare il tempo. Infatti, nella primitiva casa di campagna, le persone aspettano un evento silenzioso là fuori nei campi, su cui non possono esercitare alcuna influenza ma che, grazie a Dio, accade con regolarità – cioè il momento in cui i semi piantati portano i loro frutti. In altre parole, le persone inizialmente vivono nelle case perché ammettono il fatto che è gratificante attendere l'evento esterno dall'interno della casa. Nel mondo rurale, la struttura temporale dell'abitare nella casa va compresa nei termini di una pulsione all'attesa. Questo tipo di essere-nella-casa fu messo in discussione per la prima volta nel corso del Medioevo, quando nell'Europa nord-occidentale riemerse una cultura urbana a più ampio raggio. Da allora, una porzione crescente degli abitanti europei sono stati presi da una cultura dell'impazienza, o del

non-essere-in-grado-di-attendere. Ai tempi di Goethe, in Germania solo il 20% della popolazione era urbanizzata; l'80% viveva ancora nelle vecchie condizioni rurali. Heidegger, che, in questo contesto, mi piace pensare come l'ultimo pensatore della vita rurale, continua a pensare il tempo esistenziale come tempo di attesa, e conseguentemente anche come noia. L'evento atteso è ovviamente qualcosa di tremendamente semplice, ossia la maturazione di ciò che è presente nel campo arato. Il filosofo pone sullo stesso piano questo campo arato alla storia mondiale, senza tenere in mente che i mondi delle città non possono più assumere la forma del campo arato. Nella città, le cose non maturano, vengono prodotte.

Io vado oltre questa definizione dell'abitare residenziale come essere-nel-mondo in attesa e della casa come luogo di attesa e come luogo di ricezione, in quanto luogo in cui si riceve l'importante grano diviso dall'irrilevante lolla. La casa originaria è un impianto abitativo. Spendendo molto tempo in quel luogo, inconsciamente si crea l'abitudine a formare un'unità con l'ambiente circostante; cioè si incomincia ad abitare per abitudine. Ottenuta questa condizione, si crea lo sfondo su cui l'inusuale può emergere. L'abitare residenziale da questo punto di vista è un'operazione dialettica – si rende utile per il suo opposto. Successiva-

mente, sviluppo la teoria dell'incorporazione o dell'immersione. In questo contesto, la teoria filosofica dell'in-essere, come pensato originariamente da Heidegger, viene portata oltre, rispondendo alla domanda circa che cosa significhi essere *in* qualcosa. In che modo? Illustro queste questioni affidandomi alle affermazioni di Paul Valéry, il quale interpreta l'in-essere come paradigma dell'architettura: per lui architettura vuol dire uomini che rinchiudono altri uomini in opere fatte dall'uomo. Qui tocchiamo la dimensione totalitaria dell'arte della costruzione.

Infine, come ultima modalità di spiegazione, metto in luce quello che è essenzialmente il nervo centrale del fenomeno della residenza, ovvero il destino della casa come sistema immunitario spazializzato. Qui mi focalizzo specificatamente sulla dimensione dell'atmosfera progettata, come l'aria che respiriamo in un edificio. Parte dell'avventura dell'architettura moderna è stata quella di aver esplicitato in termini tecnici ed estetici anche le dimensioni apparentemente immateriali dell'essere – cioè l'abitare umano in un setting atmosferico. La moderna arte di abitare non può più di tornare a uno stadio precedente di progettazione di contenitori per umani.

Una volta presi in considerazione questi punti, diventa chiaro cosa intendo quando affermo che l'appartamento (assieme allo stadio

sportivo) è la principale icona architettonica del Ventesimo secolo. È necessaria oggi una monadologia per pensare gli interni. Un uomo/un appartamento, una monade/una cella-mondo.

... e pensare che agli inizi del modernismo architettonico l'adagio era: una persona non sposata/un appartamento.

Giusto. La costruzione di appartamenti moderni dipende da un'ontologia basata sul celibato. Come la moderna biologia definisce la vita come la fase riuscita di un sistema immunitario, così possiamo, all'interno di una teoria architettonica, definire l'esistenza come la fase riuscita di una abitazione per persona singola. Tutto viene portato dentro la sfera interiore dell'appartamento. Mondo e abitazione si fondono. Se l'esistenza della singola persona può in qualche modo riuscire, è grazie solamente all'esistenza di un supporto architettonico capace di fungere come un intero mondo protesico. Gli architetti della prima modernità erano in questo modo nel giusto quando si consideravano come i modellatori dell'umanità. Se uno ignora questa sparata megalomane, ciò che rimane è il fatto che gli architetti di appartamenti per singole persone hanno permesso la versione di massa di un singolo tipo storico di essere umano – un tipo che solo i monaci eremiti cristiani, al limite, avrebbero potuto prefigurare.

Descrive l'appartamento come un ufficio per studiare le relazioni col sé. Se teniamo in mente che la storia dell'umanità incominciò quando si formarono le orde, con una rudimentale divisione del lavoro in cacciatori e nutrici, allora l'emergenza di questo singolare tipo umano che si riproduce, capace di vivere quasi autonomamente, è leggermente preoccupante. Io qui ho due domande: Lei descrive l'intimità, l'intimità diadica, come qualcosa che costituisce lo spazio. Di questo cosa rimane nella cultura di appartamento? E non ci sono forme di coesistenza che hanno un impatto sui poli estremi del singolo e della massa, del solitario e dell'assembramento?

È più facile rispondere alla prima domanda: gli individualisti d'appartamento hanno scoperto un processo che gli permette di formare una coppia con sé stessi – a questo proposito, Andy Warhol, che ho già menzionato, è il primo a mostrarlo esplicitamente nel momento in cui afferma di aver sposato il suo videoregistratore. L'autogamia moderna implica la scelta di una posizione per fare esperienza della propria vita, in modo da visionarla criticamente dall'esterno. Individui nell'età di una cultura dell'esperienza sono costantemente alla ricerca di una differenza da sé stessi. Essi possono scegliere come partner null'altro che sé stessi in quanto Altro interiore. Un forte individualismo presume

sempre che tu tragga all'interno il secondo polo, oltre che gli altri poli che partecipano a una struttura completa della personalità. Le basi per questa mossa psico-strutturale erano presenti da lungo tempo nella cultura europea, ed elementi di essa possono essere rintracciati nell'antichità classica. L'esempio archetipico sono i monaci eremiti che si spostarono nel deserto tebano, ad alcuni giorni di viaggio a sud di Alessandria, per pregare. Per ciò che sappiamo, condussero vite interiori che includevano parecchie relazioni; il più famoso tra di loro era Sant'Antonio, che era tormentato da spiriti così spesso che non è possibile parlare nel suo caso di una vita solitaria. Detto in termini moderni, ha condiviso l'appartamento con le sue allucinazioni.

Oggi probabilmente si troverebbe in un reparto psichiatrico stordito fino al midollo dai tranquillanti. Come differisce questa estrema forma di individuazione dall'autismo?

La persona autistica non possiede quella spazialità interiore che gli permetterebbe di essere di compagnia a sé stesso. La struttura di auto-integrazione dell'individuo ha radici mediali-antropologiche profonde e può essere spiegata solo attraverso una storia dei media. La condizione formale minima di auto-integrazione consiste nel fatto che il cosiddetto individuo è integrato in una diade – cioè con un Altro reale o immaginario.

La questione della vita sociale per l'individuo isolato è più difficile: cosa succede a *Homo sapiens*, un animale che vive in piccoli gruppi, se si trova in una forma puramente individualista, quale abitante solitario del suo appartamento-mondo? Due le possibili risposte, che possono sembrare ovvie: una è che l'individuo da solo gioca a essere l'intera orda. Questo implica lo sforzo di rappresentare almeno dodici o venti persone, persone di almeno tre generazioni, nel proprio mondo interiore. Per cui, in assenza di Altri reali, deve essere simulata un'intera struttura sociale.

La psicologia considera la formazione di una personalità multipla come il sintomo di una malattia, un serio disturbo nello sviluppo della personalità.

Dal mio punto di vista, la personalità multipla non è altro che la risposta dell'individuo alla scomparsa del suo reale ambiente sociale circostante, ed è perciò una risposta plausibile alla mancanza cronica di una stimolazione sociale. La seconda possibilità si riferisce alla pratica moderna di *networking*. L'orda ritorna nelle vesti della rubrica dell'iPhone. L'unione data dalla vicinanza fisica non è più una condizione necessaria di socialità. Il futuro appartiene al tele-socialismo, il passato ritorna come vita immersa in una tele-orda.

Lei utilizza il titolo "Dialettica della

modernizzazione" per descrivere come il centro svuotato della società venga riempito di immagini illusorie di un centro.

In *Sfere III* tento di spiegare non solo perché dovremmo purgare il nostro vocabolario dalle due portentose parole *massa* e *rivoluzione*, ma anche perché dovremmo fare a meno del concetto di "società", la quale suggerisce una coerenza che può essere ottenuta solamente attraverso un violento conformismo autoaffermente. Il conglomerato di esseri umani che dal diciottesimo secolo ha iniziato a chiamarsi "società", in realtà non si basa su quegli atomi che noi chiamiamo individui. Piuttosto, è un collage di *milieux* strutturati come subculture. Si pensi solamente al mondo degli amanti di cavalli – un'enorme subcultura in cui potresti perderti per un'intera vita ma che può benissimo essere completamente invisibile se non ne fai parte. Se nell'attuale terreno sociale ci sono centinaia, se non migliaia, di *milieux* che dai rispettivi punti di vista hanno la tendenza a formare il centro del mondo, tuttavia allo stesso tempo possono anche essere non-esistenti per altri. Li definisco "sistemi inter-ignoranti". Questi, tra l'altro, esistono in virtù di una legge della reciproca non-visibilità. Possono anche non conoscersi l'un l'altro, in quanto altrimenti i rispettivi membri sarebbero privati della gioia di essere i pochi eletti di un gruppo ristretto.

A livello di professioni, ci sono solo due o tre tipi di umani che possono permettersi la poli-valenza nella gestione di *milieux*. I primi sono gli architetti, che (almeno virtualmente) costruiscono contenitori per tutti; i secondi sono gli scrittori, che inseriscono persone provenienti da qualsiasi percorso di vita nei loro romanzi; e infine, i preti che parlano durante la sepoltura di tutte le possibili classi di morti. E non dimentichiamoci, ovviamente, dei nuovi sociologi à la Latour.

In altre parole, la personalità multipla da una parte e il costruttore di reti (*networker*) dall'altra – queste sono le due opzioni che vedo aperte per le popolazioni individualizzate. Il modo in cui *Homo sapiens* veniva influenzato dai beni ai tempi delle orde è senza dubbio insormontabile, ma dato che il dispiegarsi di quella vecchia eredità prosegue in molteplici direzioni, gli elementi proto-sociali della vita dell'*Homo sapiens* possono essere rielaborati. Essi portano a un tribalismo elettronico. Nei motivi diadici, invece, il dispiegarsi delle relazioni d'intimità è tale che l'intimità possa essere quasi letteralmente giocata attraverso la tecnologia mediale di auto-integrazione. Nel lungo termine, emergono tipi umani che sono piuttosto diversi da quelli conosciuti finora.

Gli anni Sessanta erano il periodo di splendore dei modelli di appartamenti che Lei descrive, dal primo

modernismo, attraverso Kisho Kurokawa e, per quel che riguarda l'urbanistica, Constant. Poi l'architettura cambiò direzione, con al centro di nuovo la città – per la precisione la città come qualcosa di intangibile, indefinibile, irriducibile. Il concetto della capsula scompare; la città viene pensata come un tessuto. Il concetto di rete segna l'inizio della progressiva marcia verso il post-modernismo, che lascia ai margini l'individualismo utopico degli anni Sessanta.

Ha ragione nella misura in cui la critica all'architettura delle capsule sottintende una critica dell'autismo urbano. Ma mi si permetta di illustrare anche un rischio complementare. Tutto questo parlare di reti e tessuti tende a neutralizzare lo spazio esistenziale, e penso che questo sia pericoloso quanto l'individualismo capsulare. Il *net-thinking* ammette solo punti e interfacce che implicano la nozione di due o più linee o curve intersecanti, offrendoti una *Weltanschauung* il cui elemento costitutivo è il punto. I teorici della rete pensano radicalmente in termini non-spaziali, vale a dire in due dimensioni; utilizzano un concetto anoressico per descrivere il proprio rapporto con l'ambiente. I loro grafici rivelano che l'agentività del mondo individuale viene vista come un'intersezione tra linee quasi prive di volume. Io, al contrario, opto per il concetto di bolla di schiuma o di mondo-cella per mostrare che anche l'elemento

individuale contiene già un'espansione intrinseca. Non dobbiamo volgere a un'ontologia del punto, ma assumere nel nostro pensiero la variabile minima per cui anche una cella è capace di costituire un mondo. Un poco di monadologia non può danneggiarci: la monade non è un punto privo di estensione, ha la caratteristica del micromondo. Il termine "cella" esprime il fatto che lo spazio individuale ha la forma di un mondo. La metafora della rete o del tessuto al meglio può darti dei nodi minuscoli, però non è possibile abitare un nodo. Al contrario, la metafora della schiuma mette in rilievo la spazialità microcosmica e intrinseca di ciascuna singola cella.

Tuttavia, questa metafora comporta una domanda: a dove porta ciò se operiamo in un contesto architettonico? Gli architetti tendono a prendere certe immagini seriamente.

Ciò succedeva tempo fa. Frei Otto è uno degli architetti moderni che fece derivare strutture spaziali organomorfe o simil-naturali da bolle di sapone. La metafora della schiuma possiede una virtù intellettuale: ci impedisce di tornare alle geometrie platoniche eccessivamente semplificanti che furono portate avanti dalla tradizionale storia dell'architettura. Non ci sono forme rettangolari nella schiuma, e questa è una novità interessante. E non c'è più

alcuna primitiva struttura sferica, almeno nel momento in cui le schiume superano la loro fase bagnata o autistica. Al loro interno, reciproche forze deformanti sono sempre all'opera e ci assicurano di avere delle strutture che non siano lisce e in cui prevalgono leggi geometriche più complesse.

Cos'ha contro gli angoli retti?

L'idea sottesa a questa teoria dei diversi spazi può essere colta solamente se consideriamo anche la riflessione sulle strutture portanti alternative che sta alla base della sferologia. Viviamo in un'era in cui le classiche strutture portanti basate sulla pressione cedono il posto a strutture basate su forze tensili, cioè le unità integrate di tensione. Ovviamente sto pensando soprattutto alle ben note tensegrità di Fuller, agli edifici pneumatici e alle strutture ad aria del Ventesimo secolo. Questa nuova logica delle strutture agisce attraverso e oltre i muri e le colonne. Le tensegrità formano la transizione tecnica dalla metafora della schiuma agli edifici moderni. La schiuma è un tipo di tensegrità naturale, soprattutto quando cessa di assumere la forma di una schiuma "individualistica", in cui, in una soluzione liquida, bolle liquide galleggiano una a fianco all'altra sfiorandosi a malapena. Se una schiuma invecchia e si asciuga, emerge in essa una complessa architettura interna. Molte bolle scoppiano;

l'aria residua della bolla scoppiata allora entra nelle bolle adiacenti, e la schiuma si asciuga dall'interno. Allora emergono strutture bellissime e morfologicamente distinte: le schiume poliedriche. Sono definite completamente dal motivo del co-isolamento, vale a dire dal fatto che una cella della schiuma condivide col proprio vicino il fatto di essere separati – i miei muri sono i tuoi muri. Ciò che ci unisce è che ci volgiamo la schiena a vicenda. Il concetto di co-isolamento è fondamentale per l'universo delle forme schiumose. L'adiacenza di progetti di mondo o di spazi abitabili entro una struttura co-isolata è qualitativamente diversa dalla vicinanza di spazi delle tradizionali culture segmentate. Là, tutto ciò che è sociale viene parzializzato – il mondo è un conglomerato di cortili abbandonati. L'immagine del sacco di patate che Marx utilizza ne *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* per descrivere la situazione dei contadini piccoli proprietari terrieri in Francia è una descrizione prima dello stato della schiuma bagnata. Similarmente, ogni cella galleggia accanto le altre celle senza toccarle, cieca rispetto al loro ambiente condiviso.

Quanto della costituzione psicosociale dello spazio rimane nella metafora della schiuma, e quanto della dimensione costruttivista dello spazio costituente?

Schiuma, a mio avviso, è un'es-

pressione molto utile per quel che gli architetti chiamano densità – un fattore neghentropico. La densità si può esprimere in termini psicosociali attraverso un coefficiente di mutua irritabilità. Le persone generano atmosfera, esercitando pressione reciprocamente tra di loro, affollandosi tra di loro. Non dobbiamo mai dimenticare che quello che noi chiamiamo società implica il fenomeno di vicini non-benvenuti. In questo modo, densità diventa anche espressione del nostro stato di eccessiva comunicazione, e, guarda caso, l'ideologia dominante della comunicazione ci suggerisce continuamente di estenderla ulteriormente. Chiunque prenda seriamente la densità finirà, per opposizione, per elogiare i muri. Questa osservazione non è più compatibile col modernismo classico che istituiva l'ideale dell'abitare trasparente, l'ideale per cui le relazioni interiori debbono riflettersi all'esterno e viceversa. Oggi stiamo ponendo ancora una volta in primo piano il modo in cui un edificio è capace di isolare, anche se ciò non va confuso col suo essere massiccio. Visto come un fenomeno indipendente, l'isolamento è una forma di dispiegamento delle condizioni necessarie per vivere coi vicini. Qualcuno dovrebbe scrivere un elogio dell'isolamento, descrivendo una dimensione della coesistenza umana che riconosca il fatto che le persone hanno anche un bisogno

infinito di non-comunicazione. I tratti dittatoriali della modernità derivano tutti da un'antropologia eccessivamente comunicativa: per troppo tempo l'idea dogmatica di un'immagine eccessivamente comunicativa dell'uomo è stata adottata in maniera *naïf*. Con i mezzi offerti dall'immagine della schiuma si può mostrare che piccole forme ci proteggono dalla fusione con la massa e dalle corrispettive ipersociologie. In questo senso, la teoria della schiuma è una policosmologia.

Quindi ciascuna bolla di sapone è un cosmo a sé?

No, quella ancora sarebbe una costruzione eccessivamente autistica. In verità qui abbiamo a che fare con una teoria discreta della coesistenza. Tutto l'esser-nel-mondo possiede i tratti della coesistenza. La questione dell'Essere dibattuta con così tanto accanimento dai filosofi, può essere qui posta nei termini della coesistenza di persone e cose in spazi connettivi. Questo comporta una relazione quadrupla: 1) essere significa essere qualcuno 2) insieme con qualcun altro 3) con qualcos'altro 4) in qualcosa. Questa formula descrive la complessità minima necessaria per costruire in modo tale da avere un appropriato concetto di mondo. Gli architetti sono coinvolti in questa analisi, in quanto per loro essere-nel-mondo vuol dire abitare in un edificio. Una casa è una

risposta tridimensionale alla domanda di come qualcuno possa essere con qualcun altro e qualcos'altro all'interno di qualcosa. A loro modo, gli architetti interpretano la più enigmatica delle preposizioni spaziali, ovvero l'"in".

Perché pensa che la preposizione "in" sia enigmatica?

Perché mette in luce sia l'esser-contenuto-in che l'esser-fuori. Gli individui sono esseri ecstatici; sono, in termini heideggeriani, sempre tenuti al di fuori di sé sull'aperto; non possono essere inclusi definitivamente in alcun contenitore – eccezion fatta per le tombe ovviamente. In un senso ontologico, essi sono "fuori" nel mondo, ma possono esser-fuori solo nel momento in cui sono stabilizzati dall'interno tramite qualcosa che dia loro un ancoraggio solido. Questo aspetto oggi dev'essere enfatizzato in opposizione all'attuale romanticismo dell'apertura. Sono i sistemi immunitari spaziali che ci permettono di dare all'esser-fuori una forma supportabile. Gli edifici sono perciò sistemi per compensare l'ecstasi. Proprio in questo punto l'architetto dovrebbe essere collocato, tipologicamente allo stesso livello di preti e terapeuti – come addetti al respingimento di quell'ecstasi intollerabile. Tra l'altro, in questo contesto Heidegger si focalizza meno sull'architettura e più sul linguaggio, e difatti è il linguaggio nella sua forma abituale

a essere il perfetto programma di compensazione per un'ecstasi indesiderata. Dato che molte persone dicono sempre le stesse cose per tutta la vita – e i loro giochi linguistici sono, di norma, completamente ripetitivi – viviamo in un mondo di ridondanza simbolica che funziona tanto bene esattamente quanto le spesse mura di una casa. Heidegger postulò che “il linguaggio è la casa dell'Essere”, e ora stiamo comprendendo gradualmente cosa intendeva quando disse quella frase. Il linguaggio è una solida fortezza in cui possiamo tenere

lontano l'aperto. Malgrado ciò, occasionalmente permettiamo ai visitatori di entrarci. Nelle relazioni umane, parlare e costruire solitamente creano sufficiente sicurezza da permetterti ogni tanto l'ecstasy. Per questo motivo, dal mio punto di vista l'architetto è uno che fa filosofia in e attraverso i materiali. Qualcuno che costruisce l'abitare o che erige un edificio per un'istituzione fa una dichiarazione sulla relazione tra l'ecstatico e l'enstatico, o, se si vuole, tra il mondo come appartamento e il mondo come *agorà*.