

Giovanni Tidona

## Il “mondo alla rovescia”

### Abbozzo di una teoria politico-fenomenologica della fuga

ABSTRACT: *The discourse on escaping is primarily directed towards the who of escape. The question of how of escaping in its philosophical significance is normally neglected. For this purpose, it is necessary to rethink escape as a triple articulated phenomenological topology based on three vectors: escape as a start, as a transition and as a destination / refuge. By examining its political and spatial-philosophical characteristics (escape as a separation, as a non-place and as a fugue) as well its topological dimensions (earth as exile, sea and desert, earth as asylum), escape emerges as a dynamic phenomenon that is due to reshape essential concepts and inverse traditional categories of politics.*

KEYWORDS: *structures of escaping, phenomenology, spatial theory, political philosophy.*

#### Vettori della fuga

Il discorso politico-filosofico sulla fuga è orientato primariamente sul *soggetto* della fuga. *Sans papier, extracomunitario, refugee, displaced person, espatriato, profugo de-facto* sono solo alcune delle numerose definizioni, formulate in differenti lingue e spesso variamente “cariche di teoria” (e ideologia), che tuttavia si trovano ad avere un denominatore comune: esse pongono l’accento sullo status di chi fugge e conseguentemente sul *chi* – e non sul *cosa* o sul *come* – della fuga.

La tendenza alla riconduzione della questione della fuga alla persona e al soggetto è, in un sistema giuridico basato sulla categoria di individuo, certamente comprensibile. Ciò perché in genere si tratta in primo luogo di stabilire le modalità di un’iscrizione del singolo in una cornice giuridica di diritti/doveri. Su questo sfondo si mostra tuttavia non solo una “giuridicizzazione” della fuga, bensì anche un’unilateralità di appoggio riguardo alla più ampia comprensione topologica del problema. Ciò avviene perché la problematica della fuga, fintanto che rimanga *relativa al soggetto*, si modella sull’esito, l’approdo e dunque sulla *fine* della fuga. Solo alla fine della fuga si pongono le questioni circa l’inclusione, l’integrazione e l’appartenenza, orientate appunto sul *chi*.

Una tale marcatura giuridica e, come si chiarirà, unilaterale topologica hanno numerose conseguenze. Innanzitutto continua a mancare qualcosa come una sistematica esposizione del fenomeno della fuga in quanto tale e *lato sensu*. Nonostante siano state approntate perfino tassonomie della fuga nella sua veste

geopolitica del concetto di migrazione e derivati<sup>1</sup>, il fuoco dell'analisi rimane sul *profugo*. Inoltre il lemma "fuga" non appare né sui dizionari politici, né in quelli filosofici. Il fatto politico e pre-politico della fuga *eo ipso* non gode pertanto di adeguata determinazione.

In secondo luogo manca anche una *ricognizione* fenomenologica della fuga. "Una fenomenologia della fuga e della migrazione forzata gioverebbe e si renderebbe necessaria"<sup>2</sup>, per quanto qui si tratti di intendere coerentemente e radicalmente la ri-cognizione – un riconoscimento che non può che essere indicazione fenomenologica della dimensione *raumtheoretisch*, topologico-spaziale della fuga. Ciò è tanto più urgente, se si pensa che il luogo – il *dove* – della fuga, e con ciò la sua valenza cultural-antropologica, non si limita al suo approdo "Europa", "Svezia", "Italia", bensì si articola in una cornice planetaria dislocata in vari livelli.

Il presente contributo mira, mediante il ricorso a metodi propri della teoria dello spazio e incursioni interdisciplinari nella letteratura, nella filosofia e nell'analisi linguistica, a fornire l'abbozzo di una *fenomenologia della fuga*. Essendo la fuga un *meta-pherein*, essa è innervata da una fondamentale e complessa struttura metaforica ed è di primo acchito uno *spostamento spaziale*. Per esplicarne la portata metaforica dovranno dunque essere tracciati dei *vettori della fuga*. Questi sono da intendere come figure di intreccio di istanze metaforiche e politico-spaziali, le quali risultano funzionare come dei veri e propri performativi, in cui la rappresentazione del fenomeno coincide con la produzione dello stesso.

In questa prospettiva la fuga si articola in prima battuta come un fenomeno topologico trifasico:

- A<sup>1</sup>) *terminus a quo*: partenza della fuga
- B<sup>1</sup>) *terminus per quem*: passaggio / transizione della fuga
- C<sup>1</sup>) *terminus ad quem*: meta della fuga

In seconda istanza è possibile associare ai vettori spaziali tre *figure semantiche*:

- A<sup>2</sup>) Separazione
- B<sup>2</sup>) Transito
- C<sup>2</sup>) Rifugio e *fuga*

Il vettoriale e il semantico vanno di pari passo e si associano entrambi ad un terzo livello, un'istanza di carattere metaforicamente geopolitico:

- A<sup>3</sup>) Terra come esilio
- B<sup>3</sup>) Mare e deserto
- C<sup>3</sup>) Terra come asilo

1 Müller 2010, 18.

2 Leibfried 2001, 12: "Eine Phänomenologie von Flucht und Vertreibung täte gut und not" [Tr. d. A.].

La fuga si mostra pertanto come un *nexus* di vettori topologici, semantemi e simboli geopolitici che si sviluppa verticalmente in tre livelli e orizzontalmente in tre momenti. La teoria dello spazio e la semantica si incontrano e sostanziano una struttura fenomenologica della fuga. Questa funge da scheletro per gli aspetti relativi alla storia e all'interpretazione culturale del concetto che vanno ad attaccarvisi.

Si tratta di una struttura *dinamica*: i vettori topologici si annodano al semantico e al simbolico producendo l'inversione di categorie e coordinate culturali fondamentali. Per questo motivo risulta qui appropriata una parafrasi del detto hegeliano: *la fuga è il mondo alla rovescia*. Cosa ciò esattamente significhi e attraverso quali vie si verifichi una tale inversione, si mostrerà nelle seguenti pagine.

### 1. Moto da luogo della fuga: separazione

Come spesso avviene per la ricognizione di numerosi fenomeni fondamentali dell'esistenza umana, è necessario partire dal banale. Una prima, banale indicazione mostra che la fuga è un movimento e in quanto tale è caratterizzata da un *punto di partenza* e una *direzione*.

I movimenti in genere non vengono esaminati a ritroso, partendo dalla loro fine, bensì in avanti partendo dal loro inizio. E tuttavia il termine inglese di *refugee*, costruito sul *refugium* latino, schiera immediatamente non l'inizio, bensì l'esito del movimento della fuga, che dunque non è più fuga ma *rifugio* – in tedesco questo spostamento è espresso dall'apposizione del prefisso *Zu-* alla parola *Flucht* ("fuga"), che dunque diventa *Zuflucht* ("rifugio"), un termine di estrazione biblico-religiosa<sup>3</sup>. La fine, e non l'inizio, viene accentuata semanticamente dalla definizione del "fuggitivo" come *refugee*. Sarebbe facile individuare il movente linguistico-psicologico di tale inversione: colui che accoglie, e non colui che fugge, pronuncia la parola *refugee* e osserva pertanto dalla sua posizione il fenomeno della fuga come qualcosa di concluso – giunto alla sua fine. Solo *alla fine* di una fuga avviene infatti che colui che accoglie il fuggitivo accordi (o non accordi, o lo faccia solo temporaneamente) *refugium* (protezione, consolazione, salvataggio, inclusione giuridica, etc.), per integrare in qualche modo il *refugee* nel suo sistema sociale e giuridico.

Ma la fuga non è immediatamente rifugio, così come la fine non è l'inizio. Piuttosto si tratta di tematizzare la fuga in primo luogo come *terminus a quo*. Mentre il "fuggitivo" che è arrivato viene coerentemente definito *refugee*, quello che fugge – che cioè solo ora, principalmente, si è messo in cammino – dovrà portare un altro nome. In latino questo nome non può che essere *profugus*, dove il prefisso *pro-*, a differenza del *re-*, indica la direzione opposta: *fuga in avanti*. Non si tratta qui di una fuga conclusasi e retrospettivamente valutata a partire dalla sua fine (temporale) che è *refugium* (spaziale), dove il *refugium* è caratterizzato tra

3 Pfeifer 2005, 359.

l'altro dall'*essersi salvati*; la cifra psicologica della fuga in avanti del pro-fugo non è la *Geborgenheit* del rifugio di chi guarda indietro allo scampato pericolo, bensì una fuga ancora a venire e carica di paura. È la fuga gravida di angoscia, la quale si differenzia dalla semplice “paura” attraverso “l'essenziale impossibilità della determinatezza” del suo oggetto:

L'angoscia è fondamentalmente diversa dalla paura. Noi abbiamo paura sempre di questo o di quell'ente determinato, che in questo o in quel determinato riguardo ci minaccia. La paura di... è sempre anche paura per qualcosa di determinato. [...] Certo l'angoscia è sempre angoscia di..., ma non di questo o di quello. L'angoscia di... è sempre angoscia per..., ma non per questo o per quello. Tuttavia, l'indeterminatezza di ciò di cui e per cui noi ci angosciamo non è un mero difetto di determinatezza, bensì l'essenziale impossibilità della determinatezza.<sup>4</sup>

Il *profugo* – a questo punto è necessario utilizzare il termine italiano, dal momento che curiosamente qualcosa come “profugee” non esiste in inglese, mentre di converso “refugo” non esiste in italiano – fugge nel *pro-*, e cioè nell'indeterminatezza futura, nell'apertura angosciante che a differenza della paura non ha oggetto – poiché nella fuga tutto è possibile. Nell'ambito di tale fuga nel “nulla”, così come nell'angoscia, “noi diciamo, ‘uno è spaesato’”<sup>5</sup>. Anzi proprio l'angoscia è stata descritta fenomenologicamente in relazione al “non essere ospite di alcun luogo”: “Nell'angoscia ci si trova in uno stato di ‘inospitalità’. Vi si esprime in prima istanza la peculiare indeterminatezza di ciò presso cui l'esserci si trova nell'angoscia: ‘il nulla e in nessun luogo’”<sup>6</sup>.

Affinché la fuga “spaesante” che si volge allo sconosciuto e all'indeterminato – la *fuga-in...* del *pro-fugus* – raggiunga il suo *telos* (che è *refugium*), deve preliminarmente configurarsi come *fuga-da...* mediante una *separazione* che la inneschi. La fuga proiettata nel futuro è fondamentalmente una separazione, una *partenza separante* – sul denso significato di questa locuzione è necessario soffermarsi.

“Separazione” significa in primo luogo la circostanza per la quale il profugo, a causa della propria fuga dalla minaccia di miseria e morte, si separa dal suo contesto originario, materiale e immateriale, per cercare salvezza in un'estraneità che è ancora da raggiungere. In particolare la letteratura ha insistito nel rappresentare una tale separazione come *violenta*: per esempio nelle liriche di Dagmar Nick, in cui la separazione della partenza viene associata, attraverso l'immagine simbolica di corpi “separati” e volti accartocciati, al “Bangen” e alla “Angst”:

Avanti. Avanti. Di là c'è un bambino che grida.  
Lascialo per terra, è già mezzo dilaniato.  
Le case oscillano stancamente come le tende dietro le quinte,  
mosse dal vento.

4 Heidegger 1987a, 67.

5 Heidegger 1987a, 67.

6 Heidegger 2011, 270.

Qualcuno mi prende per mano  
 e mi trascina in avanti, tremando.  
 Il suo volto è accartocciato come un foglio,  
 sconosciuto.

Temi anche tu una tale vita?  
 Tutto il resto è già stato dato via,  
 ah, io non ho più nulla, a stento una vita,  
 solamente paura.<sup>7</sup>

Le parole *weiter* ("avanti") e *Angst* ("paura", "angoscia") incorniciano il componimento lirico. Si tratta evidentemente del primo vettore della fuga: *terminus a quo*, *situazione iniziale della fuga in avanti rivolta al futuro e carica di angoscia*. Alla unidirezionalità del "weiter" si riallaccia la veemenza del *fort* ("via!") di un'altra lirica omonima della medesima autrice, nella quale il movimento in avanti si accompagna alla figura di una crepa che si spalanca "sotto di noi":

Via! Via!  
 [...]  
 Fino a che la crepa per cui preghiamo  
 si apra sotto di noi  
 e possiamo sprofondare  
 nel Nadir.<sup>8</sup>

Una simile "crepa" ha un marcato carattere esistenziale. Quest'ultimo è rinvenibile già nel vocabolario. Una "partenza separante" è in realtà una espressione quasi pleonastica, dal momento che in latino "partenza" e "separazione" si dicono rispettivamente *se-partiri* e *se-parari*. In entrambi i verbi riecheggia la "parte", *pars*. In tale grumo linguistico non si rende evidente solo l'azione del separar(si), bensì anche il suo oggetto: *in una partenza separante una parte si separa dal suo tutto*. La fuga come *terminus a quo* si configura come *incipit* della separazione – un (T)*Rennen: rennen*, "correre", *trennen*, "separare" – della parte dal suo tutto.

Questo già ricco nesso etimologico esperisce poi un'ulteriore precisazione in Kerényi. Egli mostra come la parte che si sia separata a causa di una partenza si trovi in stretta connessione semantica con il concetto di *destino*:

Un altro verbo latino con significato simile [a quello di *sors*] è l'italiano *partire*, il francese *partir*, e deriva, in un modo ancora non del tutto compreso, e se si può dare

7 Nick 2016, 38: "Weiter. Weiter. Drüber schreit ein Kind. / Laß es liegen, es ist halb zerrissen. / Häuser schwanken müde wie Kulissen / durch den Wind. / Irgendjemand legt mir seine Hand / in die meine, zieht mich fort und zittert. / Sein Gesicht ist wie Papier zerknittert, / unbekannt. / Ob du auch so ein Leben bangst? / Alles andere ist schon fortgegeben. / Ach, ich habe nichts mehr, kaum ein Leben, / nur noch Angst" [Tr. d. A.].

8 Nick 2016, 40: "Fort! Fort! / [...] / Bis der erbetene Spalt / sich unter uns auftut / und wir hinabsausen können / in den Nadir" [Tr. d. A.].

credito alla morfologia, dalla parola *pars* ‘parte’. *Pars* e *sors* nel mondo romano e romanzo erano evidentemente sinonimi poggianti su un’antica e stabile base. Questa base si chiama in greco Moira, significa ‘parte’ ed è il nome delle divinità del destino, le Moire. L’esatta traduzione del nome tardo-latino, condotta a partire dalla morfologia, è pertanto Parca.<sup>9</sup>

La dimensione semantica della separazione / partenza risulta essere dunque *destinale*. Sia la Moira greca (*meros*: “parte”) che la Parca latina (*pars*: “parte”) determinano il destino di ogni uomo attraverso una necessaria ripartizione<sup>10</sup>. Il linguaggio mitico-poetico interpreta la vita umana come un *destinale staccarsi, una separazione della parte da un tutto / intero*.

L’analisi potrebbe proseguire. Al di là del carattere destinale e violento della separazione, è ancora una volta la lingua a fornire un’indicazione circa un’ulteriore dimensione semantica nella quale la separazione si intrattiene con l’*infedeltà*.

Relativamente alla parola *profugo* non deve sfuggire la circostanza che un profugo è un *esiliato*. Un’antica parola tedesca qualifica il profugo come *abtrünnig*, “infedele”<sup>11</sup>. La stigmatizzazione ha qui a che vedere con la rinuncia o perdita dello status indigeno – giuridico, politico – dell’esule, privazione che qualifica quest’ultimo come “infedele” nei confronti della (non più “propria”) *Heimat*.

Si affaccia in questo caso la metafora della terra. Presso la sottile distinzione – che è più una soglia – di *bios* e *zoé*, della vita politicamente qualificata e della “nuda vita”, il profugo è in questo senso un infedele nei confronti della propria terra – la lingua tedesca ancora oggi chiama lo straniero *Ausländer, aus-dem-Land-heraus*, “fuori-uscito dalla terra” – e dunque in qualche modo debitore nei confronti del *Land / Erde*. In questa zona di indistinzione tra politica e natura, l’apostasia del profugo consiste nella separazione / abbandono del territorio (*Land-, Stadtboden*) così come del rispettivo sistema centrato sul luogo normato dalla legge.

L’apostasia nei confronti del *Land / Erde* è dunque innanzitutto cambiamento di luogo – ἀφίσταμαι – e, nel superamento del significato meramente confessionale di questa parola, un uscire-fuori dalla propria *Ortung* e conseguentemente dalla propria *Ordnung*. Il primo vettore della fuga si trova così a corrispondere alla figura dell’esilio come un *ex-solum*, “fuori dalla terra”<sup>12</sup>.

Il fenomeno della fuga si mostra dunque in questo suo primo vettore *a quo* e attraverso una “geopolitica” infedeltà / apostasia come la *violenta e destinale*,

9 Kerényi 1964, 54: “Ein anderes romanisches Verbum mit ähnlicher Bedeutung [wie *sors*] ist italienisch *partire*, französisch *partir*, “fortgehen”, und kommt auf eine bis jetzt nicht verstandene Weise, wenn man der Lautgestalt trauen darf, vom lateinischen *pars* “Teil” her. *Pars* und *sors* waren für Römer und Romanen offenbar Synonyme, und sie konnten es auf alter und fester Grundlage sein. Diese Grundlage heißt auf Griechisch Moira, bedeutet “Teil”, und ist der Name der Schicksalsgöttinnen, der Moirai. Die genaue, der Lautform nach altlateinische Übersetzung des Namens ist wohl Parca, die Parze” [Tr. d. A.].

10 Per un’analisi più articolata del problema comunitario della *Zuteilung / (ri)partizione* vedi Tidona 2019.

11 Cf. voce “Trennen” in Grimm 1984.

12 Cf. Pfeifer 2005, voce “Exil”, 310.

*infedele separazione di una parte dal suo tutto*. La metafora terrestre gioca un grosso ruolo: è l'infedeltà nei confronti delle radici strappate nel violento atto dello *sradicamento*. Il tutto è la terra. La fuga è sradicamento e in quanto tale una crepa nella terra, da cui si fuoriesce.

## 2. Moto per luogo della fuga: non-luogo

“Le radici sono importanti nella vita di un uomo, ma noi uomini abbiamo le gambe, non le radici, e le gambe sono fatte per andare altrove”<sup>13</sup>. L'uomo ha gambe (e non ali o squame) ed è pertanto un animale politico *terrestre*. E tuttavia il vincolo alla terra nell'ambito del primo vettore della fuga pare relativizzarsi, se si sposta l'attenzione dallo *sradicamento* delle radici alla *motilità* delle gambe dell'uomo, o in altri termini se per descrivere l'uomo si utilizza la metafora dell'animale e non della pianta. Lo sradicamento, sulle prime inteso come perdita del legame terrestre dell'uomo, può dunque essere convertito in un ulteriore concetto produttivo. Si mostra qui il secondo vettore della fuga: la fuga come partenza diventa fuga come passaggio, fuga *per quem*.

Attraverso questa mutazione elementare – che qui significa: riguardante gli *elementi* fondamentali – si impongono ben altre cifre simboliche: la via, il transito, il movimento per sé stesso, il passaggio, le dimensioni del *tra*. La fuga si costituisce come un *riorientamento*, innesca modificazioni e a volte vere e proprie *riconfigurazioni*. Nella fuga *per quem* il principio terrestre viene messo in discussione attraverso lo *sradicamento* e l'avventurarsi nelle antinomie del *nomos* della terra.

Una prima, fondamentale antinomia metaforica è fornita dal rapporto della terra con il *mare*. Non è un caso che grandi flussi migratori avvengano per mare. La fuga in questo senso ha luogo *epi oinopa ponton*<sup>14</sup>, che spesso però viene drammaticamente colorato dal sangue e dunque sta ancora mancando la sua vocazione di elemento di congiunzione dei popoli “di altra lingua”, mentre si attesta il più delle volte nel significato di “mare senza misura”<sup>15</sup>, luogo di naufragio, acqua che non è più origine della vita, ma minaccia di morte: l'acqua è in questo caso la cieca e informe, minacciosa e travolgente violenza dell'elemento naturale che pone fine all'esistenza del terrestre.

Il mare non è però l'unico contrario della terra. Il *deserto*, che non concede né protezione né *refugium*, è un'ulteriore dimensione antinomica, se rapportata alla *fertilità* delle terra:

Il deserto è sempre, anche in Jabes, il luogo-nonluogo del pellegrino e dello straniero. [...] Il suo *etimo* rimanda ad un luogo maledetto [*verflucht*, non a caso costruito su *Flucht*, “fuga”, N.d.A.], luogo dell'abbandono e della desertificazione, che instilla ter-

13 Cacucci 2008, 13.

14 *Pleōn epi oinopa ponton ep' allothroous anthrōpous* (“navigando sul mare color vino verso uomini di altra lingua”), *Odissea*, I, 183.

15 Cf. Cassano 1996, cap. 2, “Di terra e di mare”.

rore e rimanda ad un luogo nel quale nulla divida dal ‘proprio’ inviccinabile, dove la vicinanza alla più imponente lontananza si mostra in massimo grado. Nella lingua del vecchio testamento risuona principalmente la prima sfumatura semantica: le parole che rimandano al deserto sono ricondotte alla radice *smm*, essere-deserto. Semana significa desertificazione (Esodo 23, 29); è il contenuto della minaccia profetica (Isaia 7, 11). Jesimon è il luogo dell’estrema miseria, dove Israele si è ribellato a Dio (Salmi 78, 40) e un luogo che ridesta il terrore (*simmamon*).<sup>16</sup>

La fuga ha luogo da un lato nell’acqua, dall’altro sopra la terra sterile del deserto. L’acqua è negazione del terrestre, il deserto il luogo nel quale “ogni migrazione si compie e ogni identità si inabissa”<sup>17</sup>.

In effetti le vie della fuga si dipanano, nelle loro manifestazioni più frequenti e perniciose, attraverso le dimensioni fondamentali dell’alto mare e del deserto. *Liquidità* e *aridità* sono i due principi oppositivi al terrestre. Ciò dipende essenzialmente dal fatto che il mare e il deserto, a differenza della terra fertile, non garantiscono al mortale in fuga la possibilità di un *Aufenthalt*, uno “stare permanente”, e conseguentemente di un’*etica*. *Aufenthalt* e *etica* sono nella prima filosofia greca lo stesso concetto. Questo è il più antico significato della parola *etica*, ἦθος, il modo in cui il mortale vive – abita, soggiorna – sulla terra:

Il detto di Eraclito (fr. 119) suona: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων. In genere si è soliti tradurre: “Il carattere proprio è per l’uomo il suo demone”. Questa traduzione pensa in modo moderno e non greco. ἦθος significa soggiorno (*Aufenthalt*), luogo dell’abitare. La parola nomina la regione aperta dove abita l’uomo. L’apertura del suo soggiorno lascia apparire ciò che viene incontro all’essenza dell’uomo e, così avvenendo, soggiorna nella sua vicinanza. Il soggiorno dell’uomo contiene e custodisce l’avvento di ciò che appartiene all’uomo nella sua essenza.<sup>18</sup>

Se da questo punto di vista lo *Aufenthalt* sulla terra è *etico*, allora il passaggio per converso si configurerà come *non-etico*. La fuga, in questa sua seconda sfumatura topologica di *Übergang*, è *asilica*, extra-terrestre, in-*etica* (im-propria e in-solita). Perfino il luogo lambito dalla fuga è piuttosto un non-luogo: “Se un luogo può definirsi come identitario, relazionale, storico, uno spazio che non può definirsi né identitario né relazionale né storico, definirà un *non luogo*”<sup>19</sup>.

16 Cacciari 1995, 80: “Die Wüste ist immer, auch bei Jabes, der Ort-Unort des Wanderers und des Fremden [...] sein *etymon* verweist auf den *verfluchten* Ort, den Ort der Verlassenheit und der Verwüstung, der Schrecken auslöst, und es verweist auf den Ort, an dem nichts mehr von dem unnahbaren “Eigenen” trennt, wo die Nähe zur äußersten Entfernung am größten ist. In der Sprache des Alten Testaments erklingt vorwiegend die erste Tönung: die Worte, die auf die Wüste verweisen, gehören alle zur Wurzel *smm*, wüst-sein. Semana bezeichnet Verwüstung (Ex 23, 29); es ist der Inhalt der prophetischen Drohung (Jes 7, 11). Jesimon ist der Ort des äußersten Elends, an dem sich Israel gegen Gott aufgelehnt hat (Ps Sal 78, 40) und ein Ort, der Schrecken erweckt (*simmamon*).” [Tr. d. A.].

17 Cacciari 1995, 52: “Und gerade *in diesem* Ort vollzieht sich jede Migration und jede Identität geht zugrunde” [Tr. d. A.].

18 Heidegger 1987b, 306.

19 Augé 2009, 71.

Alto mare e arido deserto sono dunque da intendere come non-luoghi, nella misura in cui essi non fungono da culle antropologiche quali potrebbero essere il deserto dei Tuareg o il mare come "principio della libertà della persona singola"<sup>20</sup>. Essi sono invece, in questo caso, distretti non-abitabili e non eticamente abituali, avversi all'uomo in fuga; in definitiva, zone da oltrepassare il più in fretta possibile. Spietata "natura" come contrario della "cultura / coltura", assenza di civilizzazione e dunque assenza di *relazione* e di *storia*. In breve, *non-luoghi*.

Il nesso di fuga, transito e non-luogo è divenuto un concetto topologico fondamentale, se è vero che il ventesimo secolo è il tempo della fuga e "i non-luoghi rappresentano la nostra epoca"<sup>21</sup>. Non-luogo è il non-etico, in-abitato e privo di tradizione e relazione. Ciò va anche oltre la metafora del mare e del deserto, poiché la fuga spesso si gioca anche negli aeroporti, nelle stazioni e nei centri di accoglienza temporanei: il vettore della fuga come transito porta alla luce la comune struttura topologica di un mondo che si rivela essere, a diversi livelli, una costante fuga e un passaggio attraverso luoghi in-etici privi di identità:

Un mondo [...] in cui si moltiplicano, con modalità lussuose o inumane, i punti di transito e le occupazioni provvisorie (le catene alberghiere e le occupazioni abusive, i club di vacanze, i campi di profughi, le bidonville destinate al crollo o ad una perennità putrefatta), in cui si sviluppa una fitta rete di mezzi di trasporto che sono anche spazi abitati, [...] un mondo promesso alla individualità solitaria, al passaggio, al provvisorio e all'effimero.<sup>22</sup>

All'avversità delle condizioni climatiche nelle regioni in-abitate e all'assenza di tradizione dei non-luoghi in-etici può essere aggiunta ancora una terza circostanza che rende impossibile lo *Aufenthalt*: i non-luoghi della fuga come *Übergang* sono contraddistinti da una dinamica topologica rettilinea *irreversibile*.

La relazione infatti richiede non solo lo *Aufenthalt*, ma anche lo *Anbalt* – il "fermarsi" – e la possibilità di *voltarsi indietro guardando la strada percorsa*, che in senso metaforico-spaziale significa vedere la propria *storia*. La fuga come transito è al contrario una frenesia orientata al continuo, inarrestato e irreversibile movimento e preclude sia lo *Halt*, la sosta, che la riflessione che volge lo sguardo all'indietro. Questa fuga si lascia spiegare mediante la figura topologica della *Vor-Sicht* intesa nel suo significato letterale:

Il camminare o il viaggiare finalizzato 'a una data meta' abbisogna della '*Vorsicht*' ('precauzione') nel suo significato letterale, cioè di quell'atteggiamento che nel camminare pre-vede e pre-viene la strada e i possibili ostacoli o le possibilità di un più agevole cammino. Nel camminare, dietro vi è invece il tratto già percorso. Questo non è più presente nel campo visivo e dunque non esiste più. L'uomo ovviamente è in

20 Hegel 1947, 271.

21 Augé 2009, 71.

22 Augé 2009, 71.

grado di guardare indietro. Ma per fare ciò deve voltarsi, e ciò richiede che si fermi, cioè che interrompa il proprio cammino.<sup>23</sup>

Il voltarsi indietro costituirebbe una pericolosa interruzione della fuga e/o uno psicologicamente dilaniante guardare indietro alle rovine di ciò che si è lasciato, del non più abitato/abituale *ethos*. La fuga come irrequieto bramare in avanti fornirebbe in questa prospettiva anche una chiave di comprensione della fuga come lotta per la sopravvivenza che può assumere anche i contorni di una concorrenza contro gli altri fuggitivi. La figura topologica di Bollnow di una *Vor-Sicht* che spinge con violenza a percorrere il transito senza esitazione impedisce infatti sia il *Rück-Blick* sulla strada già percorsa, sia la *Rück-Sicht* (ri-spetto, la “*spectio* indietro”) dell’altro e dunque qualsivoglia costituzione di *ethos* e *comunità*. Anche in questo senso fenomenologico la fuga si differenzia nettamente dal “viaggio”: essa esclude non solo la possibilità di un *nostos*, bensì anche il “ritorno” come “rivolgere” dello sguardo in direzione della comunità.

### 3. Moto a luogo della fuga: il nemico diventa amico

La fuga non si limita a mettere in crisi le categorie del diritto invalso, bensì – e ancora più fondamentalmente – anche elementi del sostrato storico-topologico della politica. Una definizione lessicografica differenzia il *Flüchten* dal semplice *Fliehen* mediante il concetto aggiunto del *mettere-in-salvo*. In ciò la fuga intrattiene stretti rapporti semantici con il *pericolo*:

Al concetto fondamentale espresso dal verbo *fliehen*, *allontanarsi in fretta da un luogo*, si aggiunge tramite il verbo *flüchten* anche l’idea che ciò avvenga a causa di un pericolo e in vista di un ottenimento di sicurezza [...] *flüchten* dunque esprime il pregnante concetto di *salvare da un pericolo tramite la fuga*. Chi semplicemente va via, *flieht*; chi invece si vuole salvare, allora *flüchtet*.<sup>24</sup>

“*Flüchten*: salvare da un pericolo mettendosi in fuga”. E tuttavia si perde di vista in questa definizione il fatto che perfino la fuga stessa può costituire pericolo. Sebbene una fuga (pericolosa) dalla minaccia della miseria e della morte rappresenti spesso e inevitabilmente il male minore, si è qui in presenza di una certa ambiguità del concetto di fuga. La fuga non è immediatamente salvezza, bensì a sua volta pericolo.

23 Bollnow 2010, 50-51: “Das “auf einen gegebenen Zielpunkt” gerichtete Gehen oder Fahren bedarf der “Vorsicht” im wörtlichen Sinne, d.h. der Haltung, die im Gehen vorausschaut und den Weg auf mögliche Hindernisse oder Gelegenheiten eines besseren Vorankommens abschätzt. Hinten dagegen ist die zurückgelegte Wegstrecke. Sie liegt nicht mehr im Blickfeld und ist wie nicht mehr vorhanden. Der Mensch kann natürlich auch zurückblicken. Aber dazu muß er sich umdrehen, und dazu muß er im Vorwärtsgehen innehalten, d.h. seinen Weg unterbrechen” [Tr. d. A.].

24 Eberhard 1803, 220: “Zu dem Hauptbegriffe, der allein in *Fliehen* ausgedrückt wird, *sich eilig von einem Ort entfernen*, kommen in *Flüchten* die Begriffe hinzu, daß es wegen einer Gefahr und zu seiner Sicherheit geschehe [...] *Flüchten* drückt demnach den prägnanteren Begriff aus: *durch die Flucht vor der Gefahr retten*. Wer bloß entläuft, *flieht*; wer etwas retten will, *flüchtet*.” [Tr. d. A.].

Ma a ben guardare la dinamica, illustrata dal dizionario, di fuga / pericolo contiene in sé un'ulteriore, ancora più essenziale "inversione del mondo". La fuga rovescia anche la distinzione topologica husserliana di *Heim-* e *Fremdwelt* ("mondo familiare" / "mondo estraneo"), così come l'opposizione fondamentale, che ad essa inerisce, di *Freund* e *Feind*, "amico e nemico".

È il presupposto che la fuga sia un "mettere in salvo da un pericolo", e dunque da un nemico, a rendere intelligibile questa differenza. "La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* (*Freund*) e *nemico* (*Feind*)"<sup>25</sup>, la quale, per quanto ciò possa suonare radicale, forma la concreta base dell'agire pubblico:

I concetti di amico e nemico devono essere presi nel loro significato concreto, esistenziale, non come metafore o simboli; essi non devono essere mescolati e affievoliti da concezioni economiche, morali e di altro tipo, e meno che mai vanno intesi in senso individualistico-privato, come espressione psicologica di sentimenti e tendenze private. [...] Nemico non è il concorrente o l'avversario in generale. Nemico non è neppure l'avversario privato che ci odia in base a sentimenti di antipatia. Nemico è solo un insieme di uomini *che combatte* almeno virtualmente, cioè in base ad una possibilità reale, e che si contrappone ad un altro raggruppamento umano dello stesso genere. Nemico è solo il nemico *pubblico*, poiché tutto ciò che si riferisce ad un simile raggruppamento, e in particolare ad un intero popolo, diventa per ciò stesso *pubblico*. Il nemico è l'*hostis*, non l'*inimicus* in senso ampio; il *πολέμιος*, non l'*ἐχθρός*.<sup>26</sup>

La dicotomia *Freund* / *Feind* si connota nella storia del concetto in senso topologico nelle possibili combinazioni di "amico" / "familiare" da una parte e di "nemico" / "estraneo" dall'altra. Un rilevante prototipo storico-concettuale del *Freund* è per esempio il *prossimo* dell'amore per il prossimo. Il prossimo è un amico pubblico – mentre l'amico privato è piuttosto il familiare (membro della famiglia) che ci è familiare (noto, fidato) nell'ambito dello *Heim* / focolare, o il vicino. Anche nel caso della seppur variegata determinazione del concetto di straniero, "domina l'aspetto relativo al luogo"<sup>27</sup>, poiché il nemico si costituisce primariamente come nemico *externus*. L'*estraneità* si tramuta in un problema spaziale, "amico" e "nemico" in indicazioni topologiche. L'amico pubblico è il membro di una comunità che si costituisce all'interno di una *town* (parola germanica ricondotta a "Zaun", "recinto") – che sta dunque nella *Ortung* / *Ordnung*. L'amico si trova, al contrario del nemico, nel cerchio del *nomos*, che già in Eraclito è un recinto la cui unità di legge e spazio è da difendere: "bisogna che il popolo combatta per la legge come per le mura della città"<sup>28</sup>.

Quest'opposizione politico-topologica fondamentale viene ribaltata nell'ambito della fuga *ad quem*. Accade per esempio che ciò che un tempo era amico pubblico,

25 Schmitt 1972, 108.

26 Schmitt 1972, 110-111.

27 Waldenfels 1997, 20. "Unter den genannten drei Aspekten gibt der Ortsaspekt den Ton an" [Tr. d. A.].

28 Eraclito, DK 22 B 44, in Reale 2006, 351.

diventi nemico pubblico, per esempio quando un *oikos* politico – la *Heimwelt* di Husserl, dunque un ordinamento giuridico proprio, uno stato di diritto – si tramuta in un nemico di guerra e in un territorio di bando.

La propria vita diventa straniera e dunque nemica. Perfino quello stesso organismo statale che un tempo era luogo di sostegno in cui si nutriva il sentimento di appartenenza, si tramuta in un grottesco nemico, che spesso non a caso procede ad usurpare la definizione di Stato. Ciò determina anche una radicale trasfigurazione del concetto di miseria. Originariamente la parola *Elend* (“miseria”) si trova in rapporto con *alius / allos* (“l’altro”) e si configura etimologicamente come *elli-landi*, “das andere Land” “la terra aliena” – che può essere interpretata sia come il soggiorno in terra estranea, sia come l’alienazione della e dalla propria terra<sup>29</sup>. Nella fuga si dà tuttavia la paradossale circostanza per la quale lo *Heim* familiare si estranea e il *Land* “verelendet”, si aliena “espropriandosi”. In ciò lo *Heim* si trasfigura attraverso la guerra nella sua negazione di *unheimlich*, l’inquietante infamiliare; l’inquietante che significa anche la negazione della quiete, dunque il moto della fuga.

Un tale ribaltamento della *Heimwelt* nella *Fremdwelt* prepara un doppio paradosso politico: la fuga parte da *territori familiari ma nemici* per approdare in *territori non familiari ma amici*. Ciò avviene perché la vecchia *Welt* acquista i tratti dell’*ostilità*, e ciò che prima era straniero quelli dell’*ospitalità*.

È significativo che a causa di questo generale sovvertimento di prospettiva tra *Heim- / Fremdwelt* venga ribaltato anche il senso del motto latino riguardante la via di fuga: *hosti non solum dandam esse viam ad fugiendum, sed etiam muniendam / Al nemico non solo bisogna concedere una via di fuga, ma anche rendergliela sicura*<sup>30</sup>. Direzione e prospettiva vengono invertite: il motto di Frontino si riferiva ai nemici all’interno del territorio romano, la cui fuga dall’impero doveva essere agevolata, mentre adesso gli stranieri (topologicamente: gli “esterni”) approdano nel cuore dell’impero, dove vengono ricevuti in qualità di nuovi “amici” pubblici – cioè di nemici di cui si intenda neutralizzare il potenziale avversivo, secondo meccanismi di “immunizzazione” descritti da Roberto Esposito<sup>31</sup>. Il diritto bellico si tramuta in *Gastrecht*, il quale, a differenza del *Besuchsrecht* di Kant formulato nello scritto *Per la pace perpetua*, tende ad un’indeterminatezza della durata. La fuga in questo senso sembra risultare alla stregua di un viaggio senza *nostos* – lo straniero è “quello che viene oggi e poi domani rimane”<sup>32</sup>. Fuori dalla terra per entrare in una nuova terra.

I corni delle dicotomie storico-concettuali di *pericolo / fuga, hostis / hospes, Heim- / Fremdwelt* si ribaltano l’uno nell’altro. Di nuovo la fuga è un “mondo alla rovescia”: il familiare diventa inquietante, il luogo un non-luogo, il nemico amico. Fuori e dentro diventano interscambiabili. Ciò che Hölderlin descriveva poeticamente come “libertà di partire in direzione di ciò che l’uomo vuole” si

29 Cf. voce “Elend” in Pfeifer 2005, 277.

30 Frontino 1990, l. IV, “De variis consiliis”.

31 Esposito 2002.

32 Simmel 1993, 25.

trasforma in *costrizione*. Il diritto temporaneo del visitatore si trasforma in un diritto di soggiorno senza scadenza.

Ma lì dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva: proprio sulla scorta di tale rivoluzione concettuale si staglia la possibilità di una nuova politica. Il fuggitivo fugge in *esilio* da una terra un tempo amica e ora nemica in una terra che ora invece è *asilo*. Quest'ultimo non prevede *nostos*, il che giunge a ribaltare anche il concetto di esilio di Brecht:

Non piantar chiodi nel muro,  
butta la giacca sulla sedia.  
Perché prendersela per quattro giorni?  
Domani sarai ritornato.  
Lascia il piccolo albero senz'acqua.  
Ancora un altro albero, perché piantarlo?  
Prima che sia alto come un gradino,  
allegro via andrai da qui.  
Cala il berretto sul viso se passa la gente!  
Una grammatica straniera, perché sfogliarla?  
La notizia che ti richiamerà  
è scritta in una lingua che conosci.<sup>33</sup>

In evidente contrasto con gli imperativi di Brecht si impone altresì, nell'odierna dimensione della fuga, la necessità di "sfogliare grammatiche straniere", dal momento che con tutta probabilità non ci perverrà alcuna notizia che richiama a casa. *L'esilio* diventa *asilo*.

È dunque proprio all'interno di un tale paradigma della fuga che non prevede *nostos* che la questione dell'accoglienza, dell'integrazione, dell'in-corporazione nel corpo della società, gli strumenti di sostegno alla realizzazione del *bios*, cioè della vita socialmente qualificata, come la *Biographie-Förderung*, acquistano una sempre crescente rilevanza. Nel caso del "rifugio non più temporaneo" la terra estranea diviene nuova *Heimat* (un concetto inevitabilmente sottoposto a revisione). Lo slittamento dall'*esilio* di Brecht all'odierno *asilo*<sup>34</sup> richiede con forza il "piantare un altro albero", e cioè, per rimanere nella metafora botanica, l'innesto (*Einwurzelung*) dopo lo sradicamento (*Entwurzelung*). Alla nuova politica vengono dunque richieste determinate *tecniche d'innesto*.

E sullo sfondo della *Einwurzelung* / *innesto nell'asilo* si cristallizza infine un ultimo aspetto semantico della fuga: la fuga diventa *fuga* in senso musicale. In modo

33 Brecht 1961, 90.

34 Mentre l'etimo di "asilo" è accertato (*ásylon*, comp. di *a-* priv. e *sýlon* "violenza, rapina"), e dunque l'asilo sarà il luogo protetto dagli attacchi della violenza, una sorta di *refugium*, l'etimo di "esilio", per quanto possa presentare a priva vista un'analogia con "asilo", si muove su un altro piano: "esule" sarebbe con ogni probabilità un *ex-sólum*, "cacciato via dalla propria terra" (cf. voce "Asilo" e voce "Esule" in Cortelazzo, e Cortelazzo 1999, 134, 546). Tuttavia il gioco etimologico acquista senso nel riferimento alla terra, se si considera che l'asilo è in definitiva un perimetro di terra sacra – in genere un tempio, un recinto, un bosco – e dunque separata dalla legge ordinaria.

analogo ad altri termini finora occorsi, anche la fuga musicale è un'espressione che si comporta enantiosemicamente riuscendo a convertire il proprio significato nel suo contrario. Fuga significa in prima battuta "allontanarsi da un luogo" ma anche, in un percorso etimologico parallelo e sfruttato dalla teoria musicale, *Einfügen*, "inserzione" di voci esterne nella composizione che in questo modo diventa *polifona*<sup>35</sup>. Nella fuga musicale si dà la figura della fuga – il tema "fugge" da una voce all'altra – e allo stesso tempo la ricomposizione delle differenti voci nella composizione. Per questo motivo la fuga è la forma musicale all'interno della quale le complesse *tecniche di innesto in un dialogo musicale* possono venire sperimentate e messe in risalto.

La fuga musicale è pertanto un'ulteriore declinazione del concetto di fuga che ha il merito di fornire un suggestivo parallelismo di musica e politica. Sarebbe possibile considerare le forme della socializzazione alla stregua di un'opera musicale formata attraverso l'inserzione di voci esterne in fuga – detta nel linguaggio della politica: *soggetti che fuggono*. Come la struttura plastica della fuga musicale – che potenzialmente può essere scritta per qualunque strumento – permette l'inclusione di elementi inediti e offre un ampio spettro di possibilità interpretative, così la fuga come inserimento comunitario offrirebbe un paradigma di pensiero metaforico di una società caratterizzata da molteplici e musicalmente "infedeli" possibilità di espressione. L'impossibilità di determinazione univoca di una struttura della fuga musicale è il segnale di una necessità, sul piano politico, di pensare ad una forma comunitaria che di volta in volta richiede di essere accordata e rimodulata mediante l'esercizio di *tecniche di fuga*.

Imitazione, contrasto, tecniche di contrappunto, fuga come "strettoia" (*Engführung*) musicale in cui il tema viene concluso da un'altra voce, il gioco di tema e risposta sono solo alcune delle categorie appartenenti alla fuga musicale che potrebbero essere svolte e ritradotte nella filosofia politica – e proprio in una società nella quale si mostra in maniera sempre più chiara l'inevitabilità della "responsività" (*Response*)<sup>36</sup> a partire dallo straniero. Anche la *lingua* può operare come elemento di congiunzione della parte separata, che qui è la singola voce. Si tratta di figure metaforiche della ricomposizione del singolo in un tutto arricchito dalla fuga che, beninteso, vengono introdotte da parole problematiche, in quanto esse "forzano un genere" tramite l'inserzione di elementi destrutturanti o "molteplicità di trasformazione"<sup>37</sup> – e dunque proprio per questo rappresentano una nuova sfida politico-filosofica.

Attraverso la produzione di un pensiero della fuga in questo senso politico-musicale viene indicata una delle possibili strade per la ricomposizione della parte che in un "mondo alla rovescia" si è separata dal tutto / intero. L'affacciarsi

35 Vedi Rausch 2005.

36 Waldenfels 2015, 22.

37 Deleuze e Guattari 1980, 45: "La musica ha sempre fatto passare le sue linee di fuga come altrettante 'molteplicità di trasformazione', anche rovesciando i codici che la strutturano o la arborificano. Per questo la forma musicale, persino nelle sue rotture e proliferazioni, è paragonabile all'erba, a un rizoma".

di questo nuovo nesso si presenta come una possibilità – e dunque ancora da sviluppare in tutta la sua portata – nell’ambito di un generale riconoscimento e riqualificazione della complessità della fuga e delle sue strutture metaforiche e politico-fenomenologiche.

## Bibliografia

- Agamben, Giorgio. 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Agamben, Giorgio. 1996. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Augé, Marc. 2009. *Nonluoghi. Introduzione a un’antropologia della surmodernità*. Tr. it. Dominique Roland, Carlo Milani. Milano: Elèuthera.
- Bollnow, Otto. 2010. *Mensch und Raum*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Brecht, Bertolt. 1961. “Pensieri sulla durata dell’esilio” in *Poesie e canzoni*. Tr. it. Ruth Leiser, Franco Fortini. Torino: Einaudi.
- Cacciari, Massimo. 1995. *Migranten*. Vienna: Merve.
- Cacucci, Pino. 2008. *Un po’ per amore, un po’ per rabbia*. Milano: Feltrinelli.
- Cassano, Franco. 1995. *Il Pensiero meridiano*. Bari: Laterza.
- Cortelazzo, Manlio, e Michele Cortelazzo. 1999. *DELI – Dizionario etimologico della lingua italiana*. Bologna: Zanichelli.
- Deleuze, Gilles, e Félix Guattari. 1980. “Rizoma”, in *Mille piani*. Roma: Castelvecchi.
- Derrida, Jacques. 2020. *Politiche dell’amicizia*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Eberhard, Johann August. 1803. *Synonymisches Handwörterbuch der deutschen Sprache*. Halle: Schimmelpfennig.
- Esposito, Roberto. 2002. *Immunitas. Protezione e negazione e della vita*. Torino: Einaudi.
- Frontino, Sesto Giulio. 1990. *Strategemata*. Leipzig: Teubner.
- Grimm, Jakob, e Wilhelm Grimm. 1984. *Wörterbuch des Deutschen*. München: DTV.
- Hegel, G. W. F. 1947. *Lezioni sulla filosofia della storia*. Tr. it. Guido Calogero, Corrado Fatta. Firenze: La Nuova Italia.
- Heidegger, Martin. 1987a. “Che cos’è metafisica”, in *Segnavia*. Tr. it. Franco Volpi, 59-77. Milano: Adelphi.
- . 1987b. “Lettera sull’umanismo”, in *Segnavia*. Tr. it. Franco Volpi, 267-315. Milano: Adelphi.
- . 2011. *Essere e tempo*. Tr. it. Alfredo Marini. Milano: Mondadori.
- Kerényi, Karl. 1964. “Moira” in *Griechische Grundbegriffe*, 53-58. Zurigo: Rhein-Verlag.

- Leibfried, Erwin. 2001. "Was ist und heißt fremd?" in *Flucht und Vertreibung in der deutschen Literatur*, Feuchert Sascha, a cura di, 11-14. Berna: Lang.
- Müller, Doren. 2010. *Flucht und Asyl in europäischen Migrationsregimen*. Göttingen: Universitätsverlag.
- Nick, Dagmar. 2016. "Flucht" in *Schattengespräche*. Aachen: Rimbaud Verlag.
- Omero. 2009. *Odissea*. Tr. it. Rosa Calzecchi Onesti. Torino: Einaudi.
- Pfeifer, Wolfgang. 2005. Voce "Exil" in *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, 310. München: DTV.
- . Voce "Zuflucht" in *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, 359. München: DTV.
- Rausch, Alexander. 2005. "Polyphonie" in *Österreichisches Musiklexikon online*, 28.1.2022, [https://www.musiklexikon.ac.at/ml/musik\\_P/Polyphonie.xml](https://www.musiklexikon.ac.at/ml/musik_P/Polyphonie.xml)
- Reale, Giovanni (a cura di). 2006. *I frammenti dei presocratici*. Milano: Bompiani.
- Schmitt, Carl. 1972. *Le categorie del politico*. Tr. it. Gianfranco Miglio, e Pierangelo Schiera. Bologna: Il Mulino.
- Simmel, Georg. 1993. *Lo straniero interno*. Tr. it. Antonina M. Meta Galioto. Firenze: Ponte alle Grazie.
- Tidona, Giovanni. 2019. *Gemeinschaften. Figuren der Lebensteiligkeit*. Freiburg: Alber.
- Waldenfels, Bernard. 1997. *Topographie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.