

Ticontre
Teoria
Testo
Traduzione

NUMERO 24/2025

ISSN 2284-4473

Rivista semestrale

ISSN 2284-4473

Registrazione presso il Tribunale di Trento n° 14 dell'11 luglio 2013

Direttore responsabile: **Pietro Taravacci**

Editore: Università degli Studi di Trento, via Calepina 14, 38122 Trento (TN)

teseo.unitn.it/ticontre

COMITATO DIRETTIVO

Pietro Taravacci (Università di Trento)
Marina Bertoldi (Università di Trento)
Andrea Binelli (Università di Trento)
Claudia Crocco (Università Pegaso)
Matteo Fadini (Fondazione Bruno Kessler)
Camilla Russo (Università di Trento)
Carlo Tirinanzi De Medici (Università di Pisa)

COMITATO DI REDAZIONE

Federica Claudia Abramo (Trento), Giancarlo Alfano (Napoli Federico II), Valentino Baldi (Siena Stranieri), Martina Bertoldi (Trento), Daria Biagi (Roma Sapienza), Andrea Binelli (Trento), Simona Carretta (Bologna), Paola Cattani (Milano Statale), Vittorio Celotto (Napoli Federico II), Paolo Cerutti (Udine), Antonio Coiro (Pisa), Alessio Collura (Palermo), Paolo Colombo (Trento), Andrea Comboni (Trento), Claudia Crocco (Pegaso), Federica D'Ascenzo (Chieti-Pescara), Francesco Paolo De Cristofaro (Napoli Federico II), Massimiliano De Villa (Trento), Francesca Di Blasio (Trento), Matteo Fadini (Trento), Giorgia Falceri (Trento), Alessandro Fambrini (Pisa), Fulvio Ferrari (Trento), Sabrina Francesconi (Trento), Daniele Giglioli (Trento), Filippo Gobbo (Pisa), Carla Gubert (Trento), Fabrizio Impellizzeri (Catania), Alice Loda (University of Technology Sydney), Agnese Macori (Sapienza) Daniela Mariani (Trento-Paris EHESS), Isabella Mattazzi (Ferrara), Adalgisa Mingati (Trento), Giacomo Morbiato (Padova), Valerio Nardoni (Modena-Reggio Emilia), Greta Perletti (Trento), Franco Pierno (Toronto), Chiara Polli (Trento), Stefano Pradel (Trento), Nicolò Rubbi (Trento), Camilla Russo (Trento), Federico Saviotti (Pavia), Gabriele Sorice (Trento), Dominic Stewart (Trento), Paolo Tamassia (Trento), Pietro Taravacci (Trento), Carlo Tirinanzi De Medici (Pisa), Marco Villa (Losanna), Alessandra Elisa Visinoni (Bergamo)

COMITATO SCIENTIFICO

Simone Albonico (Lausanne), Federico Bertoni (Bologna), Corrado Bologna (Roma Tre), Fabrizio Cambi (Istituto Italiano di Studi Germanici), Francesca Di Blasio (Trento), Alessandra Di Ricco (Trento), Elisa Donzelli (SNS), Federico Faloppa (Reading), Claudio Giunta (Trento), Declan Kiberd (University of Notre Dame), Armando López Castro (León), Francesca Lorandini (Ferrara), Roberto Ludovico (University of Massachusetts Amherst), Olivier Maillart (Paris Ouest Nanterre La Défense), Caterina Mordegli (Trento), Siri Nergaard (Bologna), Thomas Pavel (Chicago), Giorgio Pinotti (Milano), Antonio Prete (Siena), Massimo Riva (Brown University), Massimo Rizzante (Trento), Andrea Severi (Bologna), Jean-Charles Vegliante (Paris III-Sorbonne Nouvelle), Francesco Zambon (Trento)



UNIVERSITÀ
DI TRENTO

INDICE DEL FASCICOLO

Sotto la lente

Antonella Anedda. Spazi, luoghi, paesaggi

A cura di
Claudia Crocco
Marco Villa

Introduzione	7
Antonella Anedda: spazi, luoghi, paesaggi <i>Claudia Crocco</i> <i>Marco Villa – Università di Siena</i>	
«Il posto del paesaggio» nella poesia di Antonella Anedda <i>Emma Pavan – Università di Cagliari</i>	II
Le geografie oscillanti Mappe etiche e mappe cartografiche nell'opera di Antonella Anedda <i>Martina Mileto – Sorbonne Université</i>	39
Modern Landscapes, Modern Spaces La prospettiva classicistica di Anedda <i>Michela Davo – Università di Siena</i>	61

Saggi

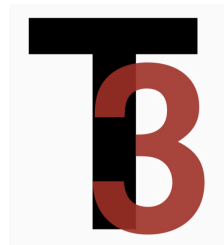
Echi pastorali da Longo a Kuzmin Tradizione e rinnovamento nel ciclo poetico Le stagioni dell'amore <i>Alessandra Elisa Visinoni – Università degli Studi di Bergamo</i>	79
«Gli europei non hanno fortuna nei rapporti con i cinesi» La ricezione di Goethe nell'opera di Alfred Döblin <i>Claudia Cippitelli – Università di Trento</i>	97
Virginia Woolf and Dostoevsky's «Great Dialogue» Reading An Unwritten Novel as Cross-Cultural Conversation <i>Letizia Dolcini – Università di Trento</i>	121
Modernismo letterario e pensiero antidigitale nella filosofia di Byung-Chul Han <i>Andrea Rondini – Università di Macerata</i>	139
L'architettura nell'opera di Francesco Pecoraro <i>Nicolò Cudini – Università di Siena</i>	179
«Dentro quali sguardi ti muovi?» Strategie fototestuali ne La Resistenza delle donne di Benedetta Tobagi <i>Caterina Miracle Bragantini – Università Roma Tre-ENS Lyon</i>	203
Giulio Mozzi e la realtà «avvenuta-non-avvenuta» <i>Alberto Casadei – Università di Pisa</i>	223

Teoria e pratica della traduzione

(Un)gewolltes Aufbegehren (Dis)adattamento linguistico nelle traduzioni tedesche di Giuseppe Ungaretti <i>Giovanni Giri – Università degli Studi di Firenze</i>	243
---	-----

T₃

Saggi



MODERNISMO LETTERARIO E PENSIERO ANTIDIGITALE NELLA FILOSOFIA DI BYUNG-CHUL HAN

ANDREA RONDINI – *Università di Macerata*

Il filosofo contemporaneo Byung-Chul Han ha sviluppato una severa analisi delle tecnologie digitali, valutate in modo fortemente critico nella loro essenza e nel loro impiego di massa, che innescano comportamenti psicologico-sociali estremamente negativi. In particolare, il discorso di Han si focalizza sull'idea di perdita di mondo; infatti, il digitale annulla il contatto con l'esterno e con le cose, non fa entrare in rapporto con la fisicità oggettuale e la sua consistenza contrappositiva. L'articolo si propone di analizzare la rilevante presenza nelle opere del filosofo della grande letteratura modernista novecentesca (soprattutto Kafka, Musil, Proust) e del pensiero coevo (W. Benjamin). Nelle opere moderniste si pongono situazioni fondamentali, a partire dalla non conoscibilità del mondo, dalla sua non disponibilità a una rapida e certa decodifica, che in quei testi sono portatrici di problematicità e che tuttavia rimandano, considerate con occhio contemporaneo, a un mondo in cui tali esperienze comunque sono fertilmente attive. Han sviluppa una interpretazione del modernismo in cui le cose assumono da un lato una carica resistente e una presenza straniante e dall'altro un potere epifanico e auratico. Il modernismo diviene in ultima analisi un ideale iniziatico e contemplativo contrapposto alla banalità praticistica della società digitale.

Contemporary Korean-German philosopher Byung-Chul Han developed in recent years a severe and harsh analysis of digital technologies, critically assessing them in their essence and their mass application, which causes profoundly negative psycho-social behaviors. In particular, Han's discourse focuses on the idea of loss of the world; in fact, the digital cancels all contact with reality and things, nullifying the relationship with material physicality, with its weight, body and contrasting consistency. The article intends to analyze the significant presence of the great 20th century modernist literature (especially Kafka, Musil, Proust) and coeval thought (W. Benjamin) in Han's works. Modernist works pose some fundamental questions, starting from the unknowability of the world and his unwillingness to a quick and certain decoding. These elements, which the modernists interpret as problematic and negative, become, when viewed through a contemporary lens instead, full of a partly positive and significant value. Hence, Han develops an interpretation of modernism in which things have, on the one hand, a resistant charge together with an alienating presence, and, on the other, a epiphanic and auratic power. Ultimately, modernism becomes an initiatory and contemplative ideal opposed to the practical triviality of digital society.

HAN VERSUS DIGITALE

Negli ultimi anni l'universo digitale è stato sottoposto a una serie di reiterate critiche. Non poca bibliografia ha sviluppato, da diverse prospettive, un pensiero fortemente contrario alla Rete e alle nuove tecnologie (Rosa sull'alterazione della percezione del tempo¹, Hindman², Lehdonvirta³, Van Dijk-

¹ HARTMUT ROSA, *Accelerazione e alienazione*, Torino, Einaudi 2015.

² MATTHEW HINDMAN, *La trappola di internet*, Torino, Einaudi 2019.

³ VILI LEHDONVIRTA, *Cloud Empires*, Torino, Einaudi 2023.

Poell-de Waal⁴ sui grandi monopoli digitali e la società delle piattaforme, Morozov⁵, Zuboff⁶ sulla tecnosorveglianza, Gancitano e Colamedici sulla Rete come patologia della performance e psicodominio⁷, Mazzini sui social come contenitori pubblicitari⁸), senza contare una vasta area di studi che, pur non scegliendo un attacco frontale e tecnofobico, fa emergere reali o potenziali distorsioni d'uso, e nella quale non è sempre così nettamente distinguibile la critica all'utilizzo dal rigetto complessivo. Si veda per esempio *Doppio* di N. Klein, nel quale il web non è – forse – negativo in sé, ma nel quale attecchiscono, con eccezionale rapidità e forza, molte distorsioni del pensiero e molteplici spregiudicate forme di business, un micidiale coacervo di narrazioni complottistiche, sfruttamento dell'immaginario del rischio, fake news, influencer e populismi pseudopolitici, un grottesco e pericoloso 'mondo specchio' che si ibrida e si mischia alla 'realtà'. Si tratta di uno spettro ampio in cui gli assunti di base possono ulteriormente declinarsi secondo prospettive specifiche (le polemiche innescate dalla pervasività delle tecnologie in periodo pandemico), ideologie di riferimento (il discorso sul digitale come discorso sul capitalismo), paradigmi epistemologici (il pensiero sulla Tecnica o sull'Immagine e la Finzione). La letteratura stessa ha manifestato a più riprese – a fronte anche, occorre dirlo, di proficue forme di relazione e scambio – una certa insofferenza per la Rete⁹, confermata anche da alcuni recenti testi narrativi¹⁰.

In questo quadro rientra, schierato sul versante decisamente più severo, un filosofo come Byung-Chul Han, qui analizzato soprattutto per il recupero, visibile nelle sue pagine, di alcune istanze della letteratura modernista. Prima di affrontare la presenza di tali aspetti è necessario indicare qualche nodo concettuale della polemica del filosofo contro l'universo digitale – valutato

⁴ JOSÉ VAN DIJCK-THOMAS POELL-MARTIJN DE WAAL, *Platform society. Valori pubblici e società connessa*, Milano, Guerini 2019.

⁵ EVGENY MOROZOV, *Internet non salverà il mondo*, Milano, Mondadori 2014; *Silicon Valley: i signori del silicio*, 2016; *L'ingenuità della rete. Il lato oscuro della libertà di internet*, Torino, Codice 2019. Su Morozov, CARLO BLENGINO, *Morozov: una critica radicale all'ideologia di internet*, «Teoria politica», 6, 2016, <https://journals.openedition.org/tp/710>.

⁶ SHOSHANA ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza*, Roma, Luiss 2019.

⁷ MAURA GANCITANO E ANDREA COLAMEDICI, *La società della performance. Come uscire dalla caverna*, Roma, Tlon 2020 (con diversi riferimenti ad Han). Han è uno dei punti di riferimento anche per MAURA GANCITANO, *Specchio delle mie brame. La prigioniera della bellezza*, Torino, Einaudi 2022, pp. 152-153. Si veda anche NAOMI KLEIN, *Doppio*, Milano, La Nave di Teseo 2023.

⁸ SERENA MAZZINI, *Il lato oscuro dei social network*, Milano, Rizzoli 2025.

⁹ MICHAEL F. MILLER, "Stop asking for Life to be a Poem". On Cybernetic instrumentality, «New Literary History», Spring 2023, pp. 1263-1270; MICHAEL F. MILLER, *Why Hate the Internet?: Contemporary Fiction, Digital Culture, and the Politics of Social Media*, «Arizona Quarterly», Fall 2019, pp. 59-85; per il panorama italiano ANDREA RONDINI, *Dall'utopia alla crisi. La narrativa italiana contemporanea e le nuove tecnologie*, Roma, Carocci 2020.

¹⁰ TONY TULATHIMUTTE, *Rifiuto*, Roma, e/o 2025.

negativamente nella sua essenza¹¹ - proprio perché costituisce il quadro teorico di riferimento entro il quale si colloca il discorso letterario. Si tratta di una mediologia critica di origine filosofica, nutrita principalmente dal pensiero della grande tradizione tedesca da Hegel a Nietzsche fino a Heidegger e alla Scuola di Francoforte.

Risultano emblematiche le riflessioni di Han sul dominio dell'informazione non solo per l'analisi dedicata al fenomeno specifico quanto per la posizione complessiva che esprimono nei confronti della contemporaneità tecnologica: Han parla di un vero e proprio regime dell'informazione, connotato come «quella forma di dominio nella quale l'informazione e la sua diffusione determinano in maniera decisiva, attraverso algoritmi e Intelligenza Artificiale, i processi sociali, economici e politici. Diversamente dal regime disciplinare, a essere sfruttati non sono *corpi ed energie* ma *informazioni e dati*. Decisivo per la conquista del potere non è il possesso dei mezzi di produzione, bensì l'accesso a informazioni che vengono utilizzate ai fini della sorveglianza psicopolitica, del controllo e della previsione dei comportamenti. Il regime dell'informazione si accompagna al capitalismo dell'informazione, che evolve in capitalismo della sorveglianza e declassa gli esseri umani a *bestie da dati e consumo*»¹². Nelle pagine del filosofo, la società dell'informazione lascia illusoriamente liberi e anzi incita alla libertà di movimento digitale; tuttavia il suo controllo è totale: la società dell'informazione è in realtà una forma di psicodominio, senza crepe e smagliature, una megamacchina perfettamente installata, un tallone di ferro solo superficialmente benevolo.

L'infosfera digitale ha raggiunto il suo apice perché ormai il soggetto umano ha introiettato il suo codice di funzionamento. Han costruisce, collegandosi implicitamente a uno dei grandi filoni della riflessione mediologica (quello dedicato al pubblico e agli effetti dei media)¹³, un profilo del tipico fruitore di contenuti digitali e delle conseguenze delle dinamiche di fruizione sul suo apparato nervoso-cognitivo. Come compatta è la megamacchina, compatto è pure, nella sua deiezione, l'utilizzatore umano. Il soggetto della società dell'informazione è un soggetto altamente prestazionale, teso a creare se stesso¹⁴, connesso e operativo in reti aperte ma tuttavia controllato in quanto produttore e generatore di dati: la massima libertà e il massimo controllo coincidono.¹⁵ La proliferazione di molteplici focus attrattivi - un pervasivo *infinite jest* - genera una vera e propria società della prestazione: il soggetto di prestazione risponde continuamente agli stimoli in modo automatico e

¹¹ Tutto il discorso si inasprisce ulteriormente alla luce delle procedure di controllo digitale innescate dalla pandemia che imprimono una torsione ulteriormente antiliberali alle società contemporanee, già in epoca prepandemica dominate dal tecnoc controllo, dalla sorveglianza digitale e dallo sfruttamento commerciale attivati dall'uso della Rete e dei *device*; BYUNG-CHUL HAN, *La società senza dolore*, Torino, Einaudi 2022, p. 69.

¹² ID., *Infocrazia*, Torino, Einaudi, 2023, p. 3 (corsivo del testo).

¹³ Per una storia delle teorie sugli effetti dei media, SIMONE CARLO, *Effetti dei media*, in *Il primo libro di teoria dei media*, a cura di RUGGERO EUGENI, Torino, Einaudi 2023.

¹⁴ ID., *Infocrazia*, cit., p. 4.

¹⁵ Ivi, p. 7.

meccanico¹⁶ e in ultima analisi si autosfrutta¹⁷. Costrizione e autosfruttamento si condensano nello smartphone, l'oggetto-feticcio per eccellenza: «Dagli smartphone, che promettono più libertà, deriva una costrizione fatale: la costrizione a comunicare. Nello stesso tempo, abbiamo un rapporto quasi ossessivo, coatto con il dispositivo digitale» per cui «la libertà si rovescia in costrizione. I social network rafforzano enormemente questa costrizione alla comunicazione»¹⁸.

Emerge così il profilo di un utente digitale sì collegato a un ventaglio di opzioni e di plurime possibilità, eppure in ultima analisi dipendente dai contenuti già confezionati: un mega-consumatore, aggiornato e dinamico, ma consapevolmente eterodiretto e totalmente autoconsegnato a quanto predisposto dal sistema e in fondo incapace di pensare a uno scenario alternativo. L'umanità si autocostringe a un lavoro perenne, non tanto quello professionale quanto quello dettato dalla tecnologia, un'umanità-formicaio, abbruttita, chiusa nella propria gabbia e dipendente dai bisogni, superficialmente smart, della banale sopravvivenza (mostrarsi, spostarsi, nutrirsi, distrarsi, tenersi in forma...), il più semplificata possibile. La vita contemporanea per Han è risucchiata nella pratica infinita di azioni puramente praticistiche e funzionali; l'Essere si è volatilizzato e non rimane che la vita che si basa su una isterica iperattività tecnologica e sulla necessità di mantenere in salute il corpo, presupposto irrinunciabile alla prestazione e sua unica ragione¹⁹. Inoltre l'uomo digitale non solo si autosfrutta ma anche si autodistrugge: vive in una costante distrazione e senza ancoraggi, accumula esperienze che non prevedono legami o rapporti intensi²⁰, non possiede nulla di veramente suo, non stabilisce un rapporto significativo e duraturo né con le persone né con le cose²¹, semmai accede, temporaneamente, a delle informazioni labili e transitorie²². Tale fantasmagoria pseudo-informativa non è un semplice gioco perché in realtà è ancora uno psicocontrollo che incide sull'apparato cognitivo del fruitore²³, lo stimola con continui – ed effimeri – shock²⁴, e lo condiziona subdolamente «a un livello posto al di sotto della soglia di coscienza», appropriandosi «di quegli stati preriflessivi, pulsionali, emotivi del comporta-

¹⁶ ID., *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo 2020, p. 48.

¹⁷ Ivi, p. 96. Si veda ID., *Solo ciò che è morto è trasparente*, in *Perché oggi non è possibile una rivoluzione*, Milano, Nottetempo 2022, p. 60 sulla incessante pratica del mostrarsi e del rendersi pubblico («il soggetto si spoglia non costretto da un intervento esterno, bensì sulla base di un bisogno proprio, quindi là dove la paura di smarrire la propria sfera privata, intima, cede il passo a un mettersi in mostra senza alcuna vergogna. La società del controllo segue la logica di efficienza della società della prestazione. L'autosfruttamento è più efficiente dello sfruttamento da parte di terzi, in quanto si accompagna a un senso di libertà»).

¹⁸ ID., *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo 2015, p. 51.

¹⁹ ID., *La società della stanchezza*, cit., pp. 40-45.

²⁰ ID., *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, Torino, Einaudi 2022, p. 21.

²¹ Ivi, pp. 21 e 23.

²² Ivi, p. 22.

²³ ID., *Infocrazia*, cit., pp. 24-25.

²⁴ Ivi, pp. 24-25.

mento, che precedono le azioni coscienti»²⁵. Le informazioni inoltre rinunciano alla verità, facendo perdere la stessa volontà di verità²⁶; l'universo informativo è un universo nichilista non perché mente ma perché prescinde aprioristicamente dalla distinzione tra vero e falso²⁷. La circolazione iper-invasiva delle informazioni e il loro consumo bulimico determina poi un vero e proprio affaticamento²⁸ che provoca «paralisi delle capacità d'analisi, disturbi dell'attenzione, agitazione generalizzata»²⁹. In particolare, l'atrofia dell'attitudine analitica porta all'incapacità di distinguere l'essenziale dal superfluo e spegne la stessa facoltà di pensiero, che si fonda sulla «negatività della distinzione e della selezione»³⁰. Pratiche intellettuali e d'attenzione come il sapere, l'esperienza, e la conoscenza sono di fatto rese impossibili³¹.

La disanima di Han diviene così anche apocalittico 'urlo' sulla Fine della Cultura. La cultura presuppone infatti l'attenzione profonda³², la concentrazione intensiva su singoli aspetti, laddove oggi domina un'attenzione estensiva, dispersa su diverse sorgenti d'informazione e pluralità d'oggetti e attività³³ (in questo senso, la società odierna è de-ritualizzata, vale a dire ha perso l'idea della stabilità: il rito ha una natura ripetitiva, è una pratica che ribadisce³⁴, essendo basata sulla conferma dei propri elementi costitutivi). La cultura presuppone anche capacità di ricordo: invece nella fruizione rapida e puramente quantitativa nulla si sedimenta nella coscienza e nulla può essere ricordato³⁵ perché non si creano legami e corrispondenze tra le cose; viene così a mancare una narrazione diacronica di sé, anzi proprio la capacità di costruire una narrazione: «Per la bellezza sono essenziali le segrete corrispondenze fra le cose e fra le idee, che si stabiliscono oltrepassando grandi spazi di tempo. [...] La bellezza ha luogo là dove le cose si rivolgono l'una verso l'altra ed entrano in relazione fra loro. Essa *narra*. La bellezza, come la verità, è un evento *narrativo*»³⁶. Le cose sono il primo enzima della narrazione, a patto di saperle guardare in modo attento e incantato, di concepirle come presenze e non come semplici strumenti d'uso: l'incapacità di narrare storie è direttamente proporzionale al «*disincanto del mondo* che può essere racchiuso nella formula: le

²⁵ Ivi, p. 15.

²⁶ Ivi, p. 60 (corsivo del testo).

²⁷ Ivi, p. 62.

²⁸ ID., *Nello sciame*, cit., pp. 76-79.

²⁹ Ivi, p. 77.

³⁰ Ivi, p. 78.

³¹ *Ibid.*

³² ID., *La società della stanchezza*, cit., pp. 32-33.

³³ Ivi, p. 33.

³⁴ ID., *La scomparsa dei riti*, Milano, Nottetempo 2021, pp. 11-15.

³⁵ ID., *La salvezza del bello*, Milano, Nottetempo 2019, p. 89.

³⁶ ID., *La salvezza del bello*, cit., pp. 90-91 (corsivo del testo).

cose *esistono*, ma *tacciono*. L'incanto è fuggito via dalle cose. La pura fatticità del mero esser presente delle cose rende la prassi narrativa impossibile»³⁷.

Entro tali coordinate si entra nel cuore del discorso di Han: la perdita del mondo. Il digitale annulla il contatto con l'esterno, le cose, non fa entrare in rapporto con il mondo, con il suo peso, il suo corpo e la sua consistenza contrappositiva. «Il mondo è costituito da cose in forma di oggetti. La parola oggetto viene dal verbo latino *obicere*, che significa opporre, contrapporre, obiettare. In essa è insita la negatività della resistenza. Originariamente, l'oggetto è qualcosa che mi oppone resistenza [...]. Gli oggetti digitali non possiedono la negatività dell'*obicere*. [...]. Lo smartphone è smart poiché sottrae ogni carattere riottoso alla realtà»³⁸. Il mondo smarrisce la sua natura di sostanza negativa, il suo essere un ente indisponibile, il suo *essere contro*³⁹, perché la pratica digitale toglie alle cose la loro carica di alterità e le rende in ogni momento pronte, fruibili all'uso e al consumo: «gli oggetti digitali non sono più *obicere*»⁴⁰ (si veda in proposito il ricorso di Han alla metafora e all'area semantica del 'levigato')⁴¹. Nel digitale tutto è a portata di mano e fruibile con agio, nulla si sottrae e presenta asperità; invece, la vera esperienza presuppone una dialettica negativa, è confronto con quanto si rende indisponibile e fa soffrire. La superficie smart della condizione digitale nasconde un'esistenza al suo fondo facile e banale, dalla quale sono rimossi sforzo e dedizione⁴². Si sente in questa disanima il giudizio di Han, che potrebbe essere considerato come uno sguardo elitario, quasi sprezzante, verso l'umanità assorbita dal grado zero della propria agenda esistenziale, fatta di inezie sempre disponibili e asservite a uno scopo meramente utilitaristico. Pur non espressa *apertis verbis*, risulta chiara la percezione della società da parte di Han come agglomerato di persone unicamente dedite al soddisfacimento di esigenze primarie e pratiche, a una vita 'bassa', sedotta e anestetizzata dalla superficie accomodante della banalità del vivere.

La superficie liscia di uno smartphone diviene il simbolo della evaporazione dell'oggettualità⁴³. La vita si ritrae e viene protetta e schermata da una bolla digitale⁴⁴, da quella che si potrebbe chiamare una *immunitas* digitale. L'oggettualità scompare ed è sostituita dalle immagini, poiché lo smartphone tra-

³⁷ ID., *La crisi della narrazione. Informazione, politica e vita quotidiana*, Torino, Einaudi 2024, p. 64 (corsivo del testo).

³⁸ ID., *Le non cose*, cit., p. 31. Vedi anche ID., *L'espulsione dell'Altro*, Milano, Nottetempo 2017, p. 57.

³⁹ ID., *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 58 (corsivo del testo).

⁴⁰ Ivi, p. 60 (corsivo del testo).

⁴¹ ID., *Perché oggi non è possibile una rivoluzione*, cit., *passim* (per es. pp. 72, 164).

⁴² ID., *Le non cose*, cit., p. 12 («Oggi giorno, le prassi impegnative vanno scomparendo»).

⁴³ Ivi, p. 66.

⁴⁴ «La nudità dell'anima, l'esposizione, il dolore verso l'Altro ci viene oggi del tutto a mancare. La nostra anima è per così dire ricoperta di una callosità che ci rende insensibili, non ricettivi nei confronti dell'Altro. Anche la bolla digitale ci protegge sempre più dall'Altro»; ID., *La società senza dolore*, Torino, Einaudi 2022, p. 65; vedi anche ID., *Le non cose*, cit., p. 67: «Il mondo odierno è molto povero di sguardo e di voce. Esso non ci guarda, né si rivolge a noi. Perde qualsiasi alterità. Lo schermo digitale definisce la nostra esperienza del mondo ci protegge dalla realtà. Il mondo diventa irreal, viene derealizzato e disincarnato» (corsivo del testo).

sforma il mondo in un patinato e disponibile regno iconico⁴⁵. Il digitale capovolge lo statuto ontologico del rapporto reale-immagini ponendo queste ultime come elemento fondativo; il dispositivo visuale è decisamente migliore rispetto all'imperfezione del reale⁴⁶, tuttavia ne rappresenta un doppio depotenziato: la versione ottimizzata della vita è una versione sì 'perfetta' ma banalmente migliore, che non ne svela aspetti inediti e non opera nessuno scarto straniante⁴⁷. La proliferazione di immagini si configura come una fuga dalla realtà e dalla fatticità (il corpo, il tempo, la morte): «il medium digitale è *de-fatticizzante*»⁴⁸.

La scomparsa del mondo è la scomparsa dell'Altro, rappresentato dalle cose, gli altri individui, la natura, la terra. L'Altro porta il soggetto all'esterno, fuori da una chiusura egotica ed autoreferenziale in cui l'unico contatto è con superfici digitali e post-oggetti dematerializzati. Ascoltare le cose significa indebolire l'Io, ridurne la soffocante egemonia⁴⁹. Ma il tempo dell'Altro è passato: «L'Altro come mistero, l'Altro come seduzione, l'Altro come Eros, l'Altro come desiderio, l'Altro come inferno, l'Altro come dolore scomparire»⁵⁰. L'Altro, esperienza asimmetrica rispetto all'ego⁵¹, è in questo senso atopico, vale a dire non aprioristicamente incasellato e omologato; al contrario, il sistema contemporaneo istituisce l'assimilazione all'identico: tutto viene «perennemente assimilato a tutto, livelliamo ogni cosa nell'*Uguale*, perché è andata persa proprio la nostra esperienza dell'atopia [...] dell'Altro»⁵²; pratiche come il *binge watching*, la fruizione bulimica dell'identico prodotto visuale, non solo rappresentano la conversione pseudoculturale della coazione a ripetere ma assurgono a simbolo complessivo del dominio dell'Uguale⁵³. Del resto, la società contemporanea è proprio, secondo un'espressione che ritorna più volte nelle opere di Han, «l'inferno dell'Uguale»⁵⁴.

Due fenomeni apparentemente distanti, l'algoritmo e il narcisismo, sono accomunati proprio dalla perdita dell'Altro. Big Data si basa sul calcolo, sulla ridondanza e il riconoscimento di schemi, senza comprendere nulla⁵⁵: la cultura digitale è una cultura additiva, dell'accumulo; Big data approccia le cose per ripeterle. Il prodotto del pensiero, il concetto, invece approccia i fenomeni da un punto di vista gnoseologico, per conoscerli: «Big Data è *additivo*.

⁴⁵ ID., *Le non cose*, cit., p. 30.

⁴⁶ ID., *Nello sciame*, cit., p. 42.

⁴⁷ Ivi, pp. 42-43.

⁴⁸ Ivi, p. 45 (corsivo del testo).

⁴⁹ ID., *Le non cose*, cit., p. 73.

⁵⁰ ID., *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 7.

⁵¹ ID., *Eros in agonia*, Milano, Nottetempo 2019, p. 18.

⁵² *Ibid.* (corsivo del testo).

⁵³ ID., *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 8.

⁵⁴ ID., *Eros in agonia*, cit., p. 18; B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 70; ID., *Psicopolitica*, Milano, Nottetempo 2016, p. 96.

⁵⁵ ID., *Le non cose*, cit., p. 55.

Ciò che è additivo non forma una totalità, una conclusione. Gli manca il concetto, quell'appiglio in grado di radunare tante parti diverse in una totalità. L'intelligenza artificiale non raggiunge mai il livello concettuale del sapere. Non *comprende* i risultati che calcola»⁵⁶. L'intelligenza artificiale è incapace di pensare perché isola i dati da qualsiasi contesto e relazione, li feticizza, li rende asettici «poiché non ha accesso alla *totalità* da cui prende le mosse il pensiero. Essa è *priva di mondo*»⁵⁷. La procedura algoritmica non può e non vuole scoprire nulla di nuovo⁵⁸ (infatti si è parlato di pappagallosi stocastico)⁵⁹ e ripete l'Uguale⁶⁰ mentre il pensiero ha la capacità di istituire l'Altro, possiede una natura euristica, votata alla scoperta di ciò che è nuovo e inaspettato. Il vero pensiero risiede nell'Altro e «ha il potere di interrompere l'Uguale. In ciò consiste il suo carattere di evento. Il calcolo è invece un'infinita ripetizione dell'Uguale. Contrariamente al pensiero, non può far nascere un nuovo stato di cose. Esso è *cieco nei confronti dell'evento*. Un vero pensiero possiede invece natura di evento»⁶¹.

A sua volta, il narcisismo è senza mondo e si inabissa in una patologica bolla autoreferenziale⁶², elevando il selfie a pratica dominante⁶³ (stesso discorso per la tecnica cinematografica del *close-up*)⁶⁴. In tal senso «i nuovi media e le tecniche di comunicazione smantellano sempre più il riferimento all'Altro. Il digitale è povero di alterità e di resistenza. Negli spazi virtuali l'Io può muoversi praticamente senza "principio di realtà", il quale sarebbe il principio dell'Altro e della resistenza. Qui l'Io narcisistico incontra soprattutto se stesso, giacché la virtualizzazione e la digitalizzazione portano sempre più alla sparizione del reale, che oppone resistenza»⁶⁵ (si pensi in proposito che la stessa immersività, una delle parole feticcio della cultura digitale, è stata riportata, da posizioni meno drastiche di quelle di Han, a un paradigma narcis-

⁵⁶ Ivi, p. 55 (corsivo del testo); vedi anche pp. 9-10.

⁵⁷ Ivi, p. 53 (corsivo del testo).

⁵⁸ «L'intelligenza artificiale processa [...] fatti precostituiti, che restano uguali a sé stessi. Non può munirsi di fatti nuovi»; ivi, p. 53 (corsivo del testo).

⁵⁹ EMILY M. BENDER, *On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big?*, in *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability and Transparency*, FaccT '21, Association for Computing Machinery, New York, 2021, pp. 610-623; una discussione delle idee di Bender in GINO RONCAGLIA, *L'architetto e l'oracolo. Forme digitali del sapere da Wikipedia a ChatGPT*, Roma-Bari, Laterza 2023, pp. 69-74.

⁶⁰ ID., *Le non cose*, cit., p. 55.

⁶¹ ID., *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 11 (corsivo del testo).

⁶² ID., *Eros in agonia*, cit., p. 19. La digitalizzazione «fa fuori qualsiasi *controparte*, qualsiasi *contro*. In tal modo perdiamo la sensibilità nei confronti di ciò che regge, svetta, si eleva. Per via dell'interlocutore mancante non facciamo che ricadere nel nostro ego, e questo ci rende privi di mondo» (ID., *Le non cose*, cit., p. 110; corsivo del testo). Il narcisismo è idolo polemico ricorrente in Han (si veda ID., *La società del burn out*, in *La società della stanchezza*, cit., p. 87; ID. *Nello sciame*, cit., p. 37).

⁶³ ID., *La salvezza del bello*, cit., p. 22.

⁶⁴ Ivi, p. 21.

⁶⁵ ID., *La società del burn out*, cit., p. 88.

sistico)⁶⁶. Nell'infosfera l'interazione con lo smartphone è tesa ad evitare qualsiasi attrito con il mondo e tutto appare a portata di mano, disponibile, dematerializzato, anestetizzato, intercambiabile: lo smartphone disegna il perimetro di una narcisistica comfort zone⁶⁷. A dominare è la pratica della trasparenza, intesa come estrema ostensività del sé⁶⁸ (e correlata paura/esorcismo del mistero)⁶⁹.

Han contrappone alle derive del digitale una serie di elementi – descritti con qualche nervatura misticheggiante⁷⁰ o ecologico-ascetica – in grado di contrastarne lo strapotere e con i quali è necessario ripristinare il rapporto.

Uno è il dolore, tema che consente ad Han di reiterare il suo duro giudizio sulla civiltà digitale. Il dolore fa parte delle manifestazioni impreviste dell'Altro ed è un momento di rottura delle attese scontate; l'epoca contemporanea è algofobica perché rimuove tutto ciò che non sia una prestazione⁷¹, un piacere, una condivisione conformistica⁷²; il dolore diviene solamente un dato da espellere farmacologicamente perché non funzionale alla costante ricerca del benessere e della ottimizzazione di sé, alla coazione alla felicità⁷³; la società senza dolore è una società ottusamente edonistica, che rimuove preventivamente le potenziali fratture all'interno del proprio perimetro autoreferenziale; è anche una società sedata, che defenestra pensiero, senso critico e aspirazioni. Viene rimosso anche il dolore amoroso, un'altra possibile 'ferita' proveniente dall'Altro⁷⁴. Fare esperienza implica dolore⁷⁵. Il dolore rientra nella categoria dell'*obicere*, delle cose con cui è vitale scontrarsi, affinché la vita assuma una dimensione reale: «*Il dolore è realtà*. Sortisce un effetto di reale. Noi percepiamo la realtà soprattutto a partire dalla resistenza, che provoca dolore. L'anestesia permanente nella società palliativa derealizza il mondo. Anche la digitalizzazione riduce sempre più la resistenza [...]. Il protrarsi del *like* conduce a un'insensibilità, allo smantellamento della realtà. *La digitaliz-*

⁶⁶ ANDREA PINOTTI, *Alla soglia dell'immagine. Da Narciso alla realtà virtuale*, Torino, Einaudi 2021, pp. 3-26.

⁶⁷ «Le informazioni che non mi interessano vengono scacciate alla svelta. I contenuti che mi piacciono vengono invece zoomati con due dita. Ho tutto il mondo in pugno. Il mondo deve orientarsi interamente verso di me. Per cui lo smartphone potenzia l'autoreferenzialità»; B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 28.

⁶⁸ ID., *Solo ciò che è morto è trasparente*, cit., pp. 53-61.

⁶⁹ ID., *La società senza dolore*, cit., p. 58.

⁷⁰ ID., *Le non cose*, cit., p. 98: «Noi non conosciamo più quel sacro tacere che ci eleva alla vita divina, fino al cielo».

⁷¹ ID., *La società senza dolore*, cit., pp. 13-14.

⁷² Ivi, pp. 6-7.

⁷³ Ivi, pp. 11 ss.

⁷⁴ ID., *La salvezza del bello*, cit., p. 45.

⁷⁵ ID., *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 10.

zazione è anestesia»⁷⁶. Senza dolore la vita non è che sopravvivenza confortevole⁷⁷.

Sono considerazioni che attingono a una specifica tradizione del pensiero tedesco e danno una particolare nervatura ideologica sublime-estetizzante al pensiero di Han, ancora una volta orientato alla critica della società del comfort e della facile autogrificazione. Han riprende in proposito le riflessioni sul dolore di Ernst Jünger (e forse implicitamente anche le sue disanime sociali svolte nella sua opera da *Oltre la linea*⁷⁸ a *Eumeswil*⁷⁹, analisi della modernità come sede del nichilismo dispiegato, con tutti i suoi miti negativi, a cui si contrappongono figure di outsiders e di osservatori critici e distaccati come l'Anarca)⁸⁰.

Jünger diviene portavoce di una concezione eroica del dolore, condizione per forgiare carattere e destino e attingere un ordine valoriale superiore, anti-borghese⁸¹: «il dolore viene respinto ai margini per fare spazio a un benessere mediocre»⁸². In particolare, Han riprende le considerazioni jungeriane circa la modernità come tempo di un'anestesia collettiva dettata dai miti assoluti dell'agio e del comfort⁸³. Del resto il discorso di Han sembra ricalcare lo schema ragionativo di Jünger, laddove quest'ultimo traccia una mappa della sensibilità moderna elencando tutti i suoi progressi contro il dolore⁸⁴; il risultato è quello di allontanarsi sempre più dal contatto con le «forze elementari»⁸⁵ della vita (come, appunto, il dolore). Nella società moderna il dolore è concepito unicamente come agente patogeno da rimuovere, minaccia per il corpo, cioè il valore supremo della vita: se il culto salutista del corpo⁸⁶ assurge a principio assoluto, il dolore è allora un elemento che minaccia l'esistenza stessa dell'organismo. Nella concezione jungeriana si tratta non di innalzare barriere contro il dolore (peraltro inutili perché esso è ineliminabile, invasivo

⁷⁶ B.-C. HAN, *La società senza dolore*, cit., p. 41 (corsivo del testo).

⁷⁷ Ivi, p. 40.

⁷⁸ ERNST JÜNGER - MARTIN HEIDEGGER, *Oltre la linea*, a cura di FRANCO VOLPI, Milano, Adelphi 1993.

⁷⁹ ERNST JÜNGER, *Eumeswil* (1977), Parma, Guanda 2001.

⁸⁰ Su questi temi si veda: *La Mobilitazione globale. Tecnica, violenza, libertà in Ernst Jünger*, a cura di MAURIZIO GUERRI, Milano, Mimesis 2012; *Ernst Jünger*, a cura di GABRIELE GUERRA e GIULIA IANNUCCI, «Cultura tedesca», 65, 2023.

⁸¹ B.-C. HAN, *La società senza dolore*, cit., pp. 12-13.

⁸² ERNST JÜNGER, *Sul dolore* (1934), in *Foglie e pietre*, Milano, Adelphi 1997, p. 151 (in B.-C. HAN, *La società senza dolore*, cit., p. 33).

⁸³ «Qui si avverte il senso di benessere da sogno, lontano dal dolore e stranamente rilassato, che satura l'atmosfera come un narcotico. [...] il singolo ha a sua disposizione tutta una serie di agi che appianano la strada. [...] A ciò si aggiunge il fatto che lo sviluppo favoloso dei mezzi tecnici sembra obbedire ancora e unicamente all'imperativo del "comfort": tutto sembra nato allo scopo di illuminare, riscaldare, mettere in movimento, divertire, attirare fiumi di denaro». E. JÜNGER, *Sul dolore*, cit., pp. 148 sgg. (in B.-C. HAN, *La società senza dolore*, cit., p. 68).

⁸⁴ E. JÜNGER, *Sul dolore*, cit., pp. 146-147.

⁸⁵ Ivi, p. 152.

⁸⁶ Ivi, p. 153.

e indifferente a tutto)⁸⁷ bensì di costruire una vita che sappia fronteggiarlo, attingere alla sua fonte per un destino non mediocre e quindi in qualche modo inglobarlo; si tratta cioè di «organizzare la vita in modo tale da renderla pronta in ogni momento all'incontro con esso»⁸⁸.

La concezione del dolore di Jünger è in ultima analisi funzionale a una sottomissione dell'individuo alla ragion di Stato, e in particolare alla ragion di stato bellica. Tenere vivo il dolore, incontrare il dolore indicano l'esito finale della disciplina: quello per cui l'individuo concepirà sé stesso insensibile come un oggetto⁸⁹, un uomo-macchina perfettamente funzionale alla guerra. Allo stesso modo, la tecnica sarà funzionale a un mondo anti-individualista, in cui il soggetto accetta di reificarsi in enti superiori (lo Stato). Non è certo questa la prospettiva di Han, anche se la 'nobiltà' elitaria del dolore è ancorata a un autore come Jünger che, con diversa concezione rispetto al filosofo contemporaneo, ha comunque attraversato da un punto di vista critico la modernità borghese-capitalista⁹⁰.

Del resto nel codice valoriale e di comportamento dell'uomo neo-junge-riano rientra l'ascesi del silenzio. Le pagine di Han celebrano il silenzio come condizione trascendentale per porsi in ascolto dell'Altro, ridurre l'io e per dare profondità al proprio sguardo e al proprio pensiero. Il silenzio consente inoltre di creare una condizione di attenzione, distrutta invece dalla tirannia dell'incessante flusso informativo e della patologica logica della condivisione⁹¹. Collegata al silenzio è la vita contemplativa⁹². Il concetto si basa sul presupposto che la vita contemporanea sia ingabbiata in pratiche utilitaristiche di mera sopravvivenza e mantenimento, seduttive e superficialmente attrattive (efficienza comunicativa, salutismo, prestazione...) e in tal modo condannata a un grado zero umano ed esistenziale, incapace di elevarsi rispetto ai desideri elementari. In nome della sopravvivenza si sacrifica «volentieri tutto ciò che rende la vita meritevole di essere vissuta»⁹³. Così soprattutto l'ultimo Han celebra gli stati psicologici contemplativi, vale a dire gli stati di alterità neoestetizzanti, non diretti a uno scopo funzionale e opposti al praticismo salutistico della condizione digitale⁹⁴: l'ascetica inazione, la sospensione del desiderio e della direzionalità finalizzata, gli stati onirici, la vita

⁸⁷ Ivi, pp. 149-150 (in B.-C. HAN, *La società senza dolore*, cit., p. 34).

⁸⁸ E. JÜNGER, *Sul dolore*, cit., pp. 152-153.

⁸⁹ Ivi, p. 175.

⁹⁰ MIMMO CANGIANO, *Forma, Gemeinschaft, Kultur. La rivoluzione conservatrice come via da destra al modernismo*, «CoSMo», 22, 2023, pp. 79-88; sulla questione anche ID., *Cultura di destra e società di massa*, Milano, Nottetempo 2022, pp. 460-469.

⁹¹ B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 102.

⁹² ID., *Vita contemplativa*, Milano, Nottetempo, 2023. Su questa linea si veda anche ID., *Del vuoto. Sulla cultura e filosofia dell'Estremo Oriente*, Milano, Nottetempo 2024.

⁹³ ID., *La società senza dolore*, cit., pp. 19-20.

⁹⁴ «L'ipocondria digitale, la costante auto-misurazione mediante *app* per la salute e il fitness degrada la vita a una *funzione*»; ivi, p. 20 (corsivo del testo).

come casualità, la vita come rito⁹⁵, perfino il digiuno⁹⁶. La vita contemplativa trova il suo culmine nel rapporto sacro con la Natura, non solo di rispetto religioso ma di ammirazione estatica di una Bellezza assoluta e divina⁹⁷.

Occorre sottolineare in proposito l'importanza dell'ascolto e della vista: ascoltare e guardare sono le facoltà che rappresentano il massimo livello di felicità⁹⁸, disposizioni che diventano essenza dell'umano e che assumono, nella vita contemplativa, un assetto epistemologico profondo: non si tratta "solo" di porsi in ascolto dell'Altro ma, ancora una volta, di tendere l'orecchio, di ascoltare nel senso di sottomettersi alle cose, di farsi spettatore muto della Natura, suo osservatore e recettore stupito e attento della sua presenza; contemplando ci si immerge (quasi fondendosi) nella Natura come Tutto e Infinito: «Nel tendere l'orecchio, che è una forma di inazione, tace l'Io [...]. L'Io che tende l'orecchio *si* immerge nel tutto, nell'illimitato, nell'infinito»⁹⁹. La dimensione mondana è superata da un'esperienza panica di compartecipazione alla vita del Tutto¹⁰⁰. Non a caso un'altra forma di alterità è rappresentata proprio dalla terra¹⁰¹; la terra è sostanza primigenia, segreta e poetica, differenza – negatività – assoluta rispetto all'io. La contrapposizione con il digitale, regno del numerico, è frontale: «Il numerico demistifica, spoetizza, deromanticizza il mondo. Lo priva di qualsiasi segreto, di qualsiasi estraneità e trasforma ogni cosa nel noto, nel banale, nel familiare, nel *like*, nell'Egual»¹⁰². La digitalizzazione elimina la terra sia come ordine materiale, nei suoi connotati sensitivo-olfattivi e nella sua pesantezza¹⁰³ sia come ordine mentale, abolendo cioè la *stabilità* della terra, spazio connotato da punti di riferimento, confini, radici e appartenenze, a vantaggio di una concezione liquida e transitoria dell'esperienza.¹⁰⁴

La dimensione contemplativa delinea certo un mutamento rispetto al richiamo alla prassi, anche se comunque permane una direzionalità verso l'oggettualità e lo sguardo rivolto alle cose: in effetti sia l'agency dell'*obicere*, che tende a portare l'uomo verso il mondo, sia la vita contemplativa, che segna la fine dell'Io, sanciscono comunque – da prospettive al contempo diverse e convergenti – la priorità dell'Altro a discapito dell'autoreferenzialità egotica;

⁹⁵ Si veda per esempio: «Le pratiche rituali, in cui l'inazione ricopre un ruolo di spicco, ci elevano al di sopra della mera vita. Il digiuno e l'ascesi si separano nettamente dalla vita intesa come sopravvivenza»; B.-C. HAN, *Vita contemplativa*, cit., p. 19.

⁹⁶ Ivi, pp. 18-20.

⁹⁷ Ivi, pp. 115 sgg.

⁹⁸ «il massimo livello di felicità è dovuto al guardare»; ivi, p. 75.

⁹⁹ Ivi, p. 117.

¹⁰⁰ Ivi, p. 130.

¹⁰¹ BYUNG-CHUL HAN, *Elogio della terra. Un viaggio in giardino*, Milano, Nottetempo 2022, p. 31.

¹⁰² Ivi, p. 32.

¹⁰³ «La digitalizzazione aumenta il baccano comunicativo. Non solo elimina il silenzio ma anche la dimensione aptica, materiale, i profumi, i colori profumati, soprattutto la *pesantezza della terra*. Umano viene da humus»; ivi, pp. 134-135 (corsivo del testo).

¹⁰⁴ B.-C. HAN, *La salvezza del bello*, cit., pp. 63-64.

anzi la vita contemplativa non è solo un elogio dell'inazione e della pura non-attività ma una vera e propria proposta di azzeramento del soggetto umano¹⁰⁵ che sembra superare ormai una 'semplice' critica all'egotismo (del resto già *La società della stanchezza* si apriva auspicando un disarmo dell'io).¹⁰⁶

DALLE COSE ALL'ESSERE: HEIDEGGER

Come si accennava sopra, le pagine di Han dialogano fittamente con il pensiero di alcuni grandi filosofi, da Hegel a Nietzsche a Heidegger. Proprio su quest'ultimo ci si soffermerà allo stesso modo per cui si prenderà in considerazione un'altra figura molto rilevante per Han, Walter Benjamin. Heidegger e Benjamin¹⁰⁷ sono tra l'altro vicini temporalmente e operanti negli stessi anni del modernismo. Rimanendo solo sulle opere qui menzionate: *Strada a senso unico* esce nel 1928, i *passages* iniziano ad essere elaborati verso la metà degli anni Trenta, la *Recherche* proustiana esce tra il 1913 e il 1927, *Il castello* di Kafka esce (postumo) nel 1926, la prima edizione di *Essere e tempo* è del 1927.

A sua volta Heidegger può essere messo in rapporto con autori¹⁰⁸ e tematiche cardine del modernismo (il tempo)¹⁰⁹ e il discorso vale ancor di più per Benjamin, che oltretutto del modernismo è stato un fondamentale interprete nei saggi su Kafka¹¹⁰ e su Proust¹¹¹ (del quale fu anche traduttore)¹¹². Inoltre, il nesso Proust-Benjamin, già di per sé attivo più che implicitamente, è richia-

¹⁰⁵ ID., *Vita contemplativa*, cit., p. 40.

¹⁰⁶ ID., *La società della stanchezza*, cit., p. 10.

¹⁰⁷ Sulle valutazioni (negative) di Benjamin verso la filosofia di Heidegger si veda HOWARD EILAND – MICHAEL W. JENNINGS, *Walter Benjamin. Una biografia critica*, Torino, Einaudi 2016, passim; per una disanima delle differenti concezioni estetiche si veda FABRIZIO DESIDERI, 1935-1936: *Benjamin e Heidegger sull'opera d'arte*, «Studi Germanici», 29, 1991, pp. 107-124; FABRIZIO DESIDERI, *I Modern Times di Benjamin*, in WALTER BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, a cura di FABRIZIO DESIDERI, Roma, Donzelli, 2012, pp. XXVIII-XXIX.

¹⁰⁸ TERRI J. HENNINGS, *Heidegger and Kafka Before the Law*, «Phenomenology», 2007; su Heidegger e Proust: CARLO ALBERTO REDI, *Proust zoologo*, Roma, Carocci 2022, pp. 115 sgg.

¹⁰⁹ JOHN PICCHIONE, *Il modernismo e il tempo: rivolgimenti concettuali identitari e formali*, «Acme», 2, 2015.

¹¹⁰ WALTER BENJAMIN, *Franz Kafka*, a cura di FRANCESCO CAPPA, Milano, Feltrinelli 2024, pp. 67-104; WALTER BENJAMIN, *Il mio Kafka. Scritti, lettere, frammenti*, a cura di LEONARDO ARIGONE e MASSIMO PALMA, Roma, Castelvichi 2024, pp. 45-82. Su Benjamin e Kafka: GIULIO SCHIAVONI, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*, Torino, Einaudi 2001, pp. 249-265. VICENTE ORDÓÑEZ, *The Law above The Law: Benjamin and Kafka*, «Trans- Revue de littérature générale et comparée», 25, 2020, pp. 1-14.

¹¹¹ WALTER BENJAMIN, *Un'immagine di Proust*, in *Opere complete*, III. *Scritti 1928-1929*, a cura di ENRICO GANNI, Torino, Einaudi 2010, pp. 285-297; su Benjamin e Proust si veda PETER SZONDI, *Speranza nel passato*, in WALTER BENJAMIN, *Infanzia berlinese*, Torino, Einaudi 2007, pp. 129-151; GRAEME GILLOCH, *Walter Benjamin*, Bologna, Il Mulino 2008, pp. 300-310; MARCO PIAZZA, *Walter Benjamin tra redenzione e rammemorazione, via Proust*, in *The Quarrel between Poetry and Philosophy*, a cura di ALESSANDRA ALOISI e DANILO MANCA, «Odradek», 2, 2015, <https://odradek.cfs.unipi.it/index.-php/odradek>, pp. 7-46; SARA CIRILLO, *Proust e Benjamin. La riserva mistica del sublime*, «Itinera», 21, 2021; MARINA MONTANELLI, *Il palinsesto della modernità. Walter Benjamin e i Passages di Parigi*, Milano-Udine, Mimesis 2022, pp. 240-249.

¹¹² Sulle vicende delle traduzioni proustiane di Benjamin si veda H. EILAND E M. W. JENNINGS, *Walter Benjamin*, cit., p. 228.

mato anche esplicitamente da Han¹¹³, come il rapporto Proust-Heidegger¹¹⁴. Questi rapporti interdiscorsivi sono qui messi in risalto (senza voler assimilare *tout court* figure differenti) perché fungono da paradigma di riferimento per gli assetti epistemologici forti del pensiero di Han e sono alla base della sua griglia interpretativa della cultura digitale. Heidegger, il modernismo e Benjamin vengono allora qui intesi come fattori correlati e non necessariamente gerarchici; il riferimento ad Heidegger, fonte primaria per il filosofo Han, non deve porre il dato letterario in posizione ancillare; anzi, si potrebbe anche postulare l'idea che siano le opere moderniste a orientare a monte tutto il discorso di Han.

Dall'Heidegger di *Essere e tempo* viene recuperata la relazionalità del soggetto con il mondo, il rapporto corresponsivo e di scontro con il reale, la concezione dell'esistenza come cura; concetti come essere-nel-mondo¹¹⁵ e dirigersi verso, essere al di fuori¹¹⁶ con-esserci,¹¹⁷ presuppongono che l'uomo (l'esserci) non possa prescindere dall'essere coesenziale al mondo: l'esserci è un essere già presso il mondo¹¹⁸; lo stesso essere degli altri enti è sempre collegato al perimetro della cosalità¹¹⁹, degli altri enti e dell'utilizzabilità, del procurare manipolante e utilizzante¹²⁰; il grande trattato heideggeriano disegna un mondo fatto di cose e relazioni con altri, di oggetti e connessioni. Heidegger mette così in evidenza il rapporto attivo, trasformativo dell'uomo con il reale; l'essere nel mondo significa esprimersi attraverso la manipolazione con le cose¹²¹; il simbolo di questa relazionalità è la mano: «Il *Dasein* (che indica ontologicamente l'essere umano) si collega all'ambiente mediante la mano. Il suo mondo è un ambito oggettuale»¹²²; viene così superata la condizione dell'essere gettati, che rimanda a una condizione di passività, per accedere alla fatticità, lo stato di rapporto/scontro con quanto non è immediatamente disponibile. L'aspetto fondamentale è quello di preservare, conservare e valorizzare la nozione di mondo, come ambito concreto e fattuale dell'esperienza umana, caratterizzata dalla problematicità, dalla 'cura'. La disposizione analogico-affettiva verso le cose è quella che *Essere e tempo* denomina la tonalità emotiva: essa «ha già dischiuso l'essere-nel-mondo come intero ed è il solo modo di

¹¹³ B.-C. HAN, *La crisi della narrazione*, cit., p. 66.

¹¹⁴ Ivi, p. 36.

¹¹⁵ MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di ALFREDO MARINI, Milano, Mondadori 2012, p. 89.

¹¹⁶ Ivi, p. 96.

¹¹⁷ Ivi, p. 174: «Sulla base di questo esser-nel-mondo *avente il carattere del «con»* il mondo è via via già sempre quello che io condivido con gli altri. Il mondo dell'esserci è *co-mondo*. L'in-essere è *esser-con* altri. L'essere-in-sé-intramondano di questi ultimi è *'con-esserci'*» (corsivo del testo).

¹¹⁸ Ivi, p. 95.

¹¹⁹ Ivi, pp. 105-110.

¹²⁰ Ivi, p. 102.

¹²¹ B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 8.

¹²² Ivi, p. 9.

rendere possibile un dirigersi-verso»¹²³: la tonalità emotiva è il modo in cui l'esserci percepisce il proprio esistere ed essere gettato nel mondo; tale sentirsi situato si pone in un rapporto di apertura poiché essere-nel-mondo implica necessariamente apertura verso l'esterno¹²⁴.

Essere e tempo è inoltre già una radiografia dell'Inferno dell'Uguale laddove definisce il concetto di angoscia come l'elemento che spezza il conformismo, porta il soggetto in una dimensione in cui non valgono più gli stereotipi e le abitudini accettate collettivamente, i modelli valoriali 'normali', vigenti nella società o indirettamente imposti dal sistema. Heidegger indica con il termine "sì" il conformismo sociale che prescrive come vivere, pensare, parlare, comportarsi: si pensa quello che tutti pensano¹²⁵ (appunto l'inferno dell'Uguale); l'egemonia dittatoriale del "sì" allontana l'esserci dalla sua personalità più autentica¹²⁶ a vantaggio della «maneggevole comodità»¹²⁷ e dell'accessibilità a tutto (occorre notare che, per Han, oggi non vige tanto l'uniformità conformistica del sì heideggeriano quanto una falsa diversità, vale a dire una diversità che si esplica come possibilità e opzioni di originalità previste comunque dal sistema per cui è impossibile distinguersi veramente)¹²⁸. Solo la voce, la voce dell'amico¹²⁹, una fondamentale manifestazione dell'Altro, può strappare il soggetto dalla gabbia conformistica: «l'apertura primaria dell'esserci al suo più proprio poter essere»¹³⁰ si manifesta grazie all'ascolto di un'istanza straniante, sconosciuta, che salva dalla ripetizione dell'Identico.

Varrà infine sottolineare come, in ultima analisi, le riflessioni di Han sembrano dare ragione a uno degli assunti di *Essere e tempo*, vale a dire la inevitabile deiezione dell'uomo, lo scadimento dell'esserci¹³¹.

Oltre a *Essere e tempo*, è anche il vasto corpus heideggeriano a fornire linee concettuali che nutrono le pagine di Han: la relazionalità con la pesantezza e resistenza delle cose e della Terra (simboleggiate dalle scarpe dipinte da Van

¹²³ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 199 (in B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 49).

¹²⁴ ADRIANO FABRIS, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci 2012, pp. 89, 91-92.

¹²⁵ «Noi godiamo e ci divertiamo come *si* gode; noi leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e d'arte come *si* vede e *si* giudica»; M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* cit., p. 185 (corsivo del testo), in B.-C. HAN, *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 42.

¹²⁶ «Una curiosità versatile e un incessante saper-tutto danno l'illusione dell'universale comprensione dell'esserci [...] In questo acquietato confrontarsi con tutto, e tutto "comprendente", l'esserci è spinto verso un'estraneazione nella quale gli si copre il suo più proprio poter essere»; M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 255 in B.-C. HAN, *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 42.

¹²⁷ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit. p. 186.

¹²⁸ B.-C. HAN, *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 42.

¹²⁹ Si veda FRANÇOIS FÉDIER, *La voce dell'amico. Sul prodigio dell'ascolto*, Milano, Marinotti 2009.

¹³⁰ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 235 (in B.-C. HAN, *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 78).

¹³¹ Ivi, pp. 252-258.

Gogh)¹³²; l'ascolto della voce dell'Essere per ridimensionare le pretese egotiche¹³³ e l'annesso dolore che nasce dalla consapevolezza della non disponibilità alla misura umana da parte dell'Essere - Fondamento oscuro e nascosto¹³⁴ - nonché della stessa Terra¹³⁵; la necessità di confrontarsi con l'inaspettato e l'abisso gnoseologico¹³⁶ per liberarsi dall'assuefazione al noto e al consueto (l'Uguale di Han) e saper concepire l'Altro; il rifiuto della Tecnica¹³⁷, la supremazia ontologica della Natura¹³⁸ e la critica allo sfruttamento ambientale¹³⁹ (*Elogio della terra* di Han nasce proprio da questi presupposti)¹⁴⁰. Mentre la terra resiste - e per questo subisce la violenza dell'uomo - la tecnica rende tutto disponibile: Han definisce lo smartphone un impianto nel senso heideggeriano del termine.¹⁴¹

LE COSE DALLA NEGATIVITÀ ALL'EPIFANIA: IL MODERNISMO LETTERARIO

Nelle opere di Han la letteratura occupa uno spazio molto rilevante, quantitativamente e qualitativamente. Il filosofo attinge, a diverse riprese, al baci-

¹³² «Nell'oscura apertura dell'interno scalcagnato dello strumento-scarpa è impressa la fatica dei passi compiuti lavorando. Nella massiccia pesantezza dello strumento-scarpa è trattenuta la tenacia del lento cammino lungo gli estesi e sempre uguali solchi del campo»; MARTIN HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di VINCENZO CICERO, Milano, Bompiani, 2002, p. 25 (in B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 86; medesimo passo anche in B.-C. HAN, *Nello sciame*, cit., p. 55).

¹³³ MARTIN HEIDEGGER, *Che cos'è la filosofia?*, Genova, Il Melangolo 1981, p. (in B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 51); MARTIN HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo* a cura di FRANCO VOLPI, Milano, Adelphi 1995, (in B.-C. HAN, *Elogio della terra*, cit., p. 134).

¹³⁴ «L'essere nascosto è la figura basilare del pensiero di Heidegger» (B.-C. HAN, *La società senza dolore*, cit., p. 57).

¹³⁵ La Terra, figura del non dischiudibile, fa «infrangere contro di sé ogni tentativo di invaderla. La terra ribalta in disastro ogni pervasività puramente calcolatrice. Quest'ultima può anche assumere ai propri occhi la parvenza di un dominio e di un progresso nella figura di oggettualizzazione tecnico-scientifica della natura, ma un tale dominio rimane pur sempre un'impotenza del volere. La terra appare apertamente illucata in quanto terra là solo dove viene guardata e salvaguardata, avverata e verecondita come la essenzialmente indichiudibile, come quella che retrocede davanti a ogni disclusione, e cioè si mantiene costantemente occlusa [...]. La terra è la essenzialmente occludentesi»; M. HEIDEGGER, *Holzwege*, cit., p. 42 (in B.-C. HAN, *La società senza dolore*, cit., p. 57).

¹³⁶ MARTIN HEIDEGGER, *Segnavia*, a cura di FRANCO VOLPI, Milano, Adelphi 2002, p. 261 (in B.-C. HAN, *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 46).

¹³⁷ ID., *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di GIANNI VATTIMO, Milano, Mursia 1976, pp. 5-27.

¹³⁸ ID., *Che cosa significa pensare*, Milano, SugarCo 1978, p. 79 (in B.-C. HAN, *Nello sciame*, cit., p. 54). Scrive in proposito Han: Heidegger «fa apparire il logos come habitus del contadino, che coltiva il linguaggio come un campo, lo ara e lo dissoda, comunicando così con la terra chiusa che si nasconde, ed esponendosi alla sua imprevedibilità e alla sua velatezza» (*ibid.*).

¹³⁹ ID., *Paesaggio creativo. Perché restiamo in provincia*, in *Scritti politici (1933-1966)*, a cura di GINO ZACCARIA, Piemme, Casale Monferrato 1998 (in B.-C. HAN, *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 58).

¹⁴⁰ B.-C. HAN, *Elogio della terra*, cit., pp. 34-35 (che riprende M. HEIDEGGER, *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, cit.).

¹⁴¹ ID., *Le non cose*, cit., p. 31.

no letterario secondo due modalità: da un lato una biblioteca diffusa costruita da una serie di riferimenti in molti casi significativi ma non aggregati come sistema, dall'altro una serie di testi coagulati invece intorno a nuclei nettamente più strutturati e continuativi e che rivestono una funzione centrale e pregnante nel suo discorso.

Sul primo versante si consideri un gruppo eterogeno di autori come Flaubert¹⁴², Melville¹⁴³, Valéry¹⁴⁴, Saint-Exupéry¹⁴⁵, Canetti¹⁴⁶, Ende¹⁴⁷, Ponge¹⁴⁸ nel quale rientrano, con maggiore spazio, figure come quelle di Celan¹⁴⁹, Orwell¹⁵⁰ (il mondo digitale di Han non è immemore dell'immaginario distopico, pur non essendo emanazione di una società disciplinare come quella di 1984), o Sartre (*La nausea* contiene i temi del lasciarsi toccare dalle cose e del valore salvifico della narrazione)¹⁵¹. La letteratura come enzima diffuso può essere metaforicamente rappresentata dai tre esergo di *Vita contemplativa* tratti da Celan, Shakespeare, Beckett¹⁵².

Il secondo versante è invece costituito da due importanti correnti letterarie (cui bisognerebbe aggiungere la figura di Peter Handke)¹⁵³: il romanticismo tedesco e il modernismo. In questa sede ci si occuperà del secondo, non senza però accennare, almeno brevemente, alla rilevanza del paradigma romantico. Si consideri infatti quanto il sentimento della natura debba soprattutto a Hölderlin e al suo *Iperione*: l'opera torna più volte in *Elogio della terra*, anzi si può dire che ne sia il testo-guida; Han ne riprende la filosofia della natura,

¹⁴² ID., *L'eros sconfigge la depressione*, in *Perché oggi non è possibile una rivoluzione*, cit., pp. 144-145.

¹⁴³ ID., *La società della stanchezza*, cit., pp. 55-63.

¹⁴⁴ ID., *La società senza dolore*, cit., pp. 25-30 (con riferimento a *Monsieur Teste*).

¹⁴⁵ ID., *Le non cose*, cit., pp. 90-93.

¹⁴⁶ ID., *L'espulsione dell'Altro*, cit., pp. 100-103.

¹⁴⁷ ID., *La crisi della narrazione*, cit., pp. 95-97 (con particolare riferimento a MICHAEL ENDE, *Momo*, Milano, Longanesi 1993).

¹⁴⁸ ID., *Le non cose*, cit., pp. 59, 79.

¹⁴⁹ ID., *La salvezza del bello*, cit., p. 93; ID., *L'espulsione dell'Altro*, pp. 88-90 e *passim*. Vale la pena riportare qualche passo di Celan menzionato ne *L'espulsione dell'Altro* (p. 88): «Il poema tende a un Altro, esso ne ha bisogno, esso ha bisogno di un interlocutore. Lo va cercando; e vi si dedica. Ogni cosa, ogni essere umano, per il poema che è proteso verso l'Altro, è figura di questo Altro»; PAUL CELAN, *Il meridiano*, in *La verità della poesia*, a cura di GIUSEPPE BEVILACQUA, Torino, Einaudi 2008, p. 16.

¹⁵⁰ B.-C. HAN, *Infocrazia*, cit., pp. 22-23, 66-67 (a p. 23 anche Huxley); ID., *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 68; ID., *Psicopolitica*, pp. 47-50; ID., *Perché oggi non è possibile una rivoluzione*, cit., pp. 45-51.

¹⁵¹ ID., *La crisi della narrazione*, cit., pp. 48-51; ID., *Le non cose*, cit., p. 65.

¹⁵² PAUL CELAN, *Matière de Bretagne*, in *Grata di parole*, in *Poesie*, a cura di GIUSEPPE BEVILACQUA, Milano, Mondadori 1998, p. 291; WILLIAM SHAKESPEARE, *La tempesta*, in *Teatro*, vol. V, Torino, Einaudi 1981, p. 619; SAMUEL BECKETT, *Fizzle 4*, in *Fallimento II*, in *Racconti e prose brevi*, a cura di PAOLO BERTINETTI, Torino, Einaudi 2010.

¹⁵³ Handke è l'autore contemporaneo che Han sente maggiormente affine e a cui fa riferimento con continuità. Si pensi, per fare solo un esempio, all'elogio della stanchezza di Handke, un concetto che richiama la noia di Benjamin e la vita contemplativa. PETER HANDKE, *Saggio sulla stanchezza*, Milano, Garzanti 1991 (in B.-C. HAN, *La società della stanchezza*, cit., p. 69).

l'ammirazione per la sua vitalità e capacità rigenerativa¹⁵⁴, il concepire i suoi elementi, per esempio i fiori, come individui¹⁵⁵; la sensibilità per i cicli stagionali¹⁵⁶, il sentimento panico della natura per cui l'Io – idolo polemico di Han – ‘ascolta’ il Tutto e si scioglie in esso¹⁵⁷. Han guarda all'intensa e panteista concezione della natura che regge non solo *Iperione* ma anche una serie di liriche sempre di Hölderlin (*Metà della vita*)¹⁵⁸. La stessa vita contemplativa deve non poco alle pagine holderliniane dedicate alla Natura come infinito¹⁵⁹ (concetto fondamentale anche in Novalis)¹⁶⁰.

È però il modernismo a formare il perimetro letterario complessivamente più esteso nelle pagine di Han, soprattutto quello tedesco (Hofmannsthal, Rilke, Kafka, Musil), ma non solo (Proust). Si tratta di una costellazione di testi che pone questioni cruciali nel pensiero del filosofo e rappresenta l'acme del suo canone letterario (il discorso di Han non è necessariamente da intendersi come un'applicazione di teoresi filosofiche al dato letterario, essendo – lo si notava prima – valido anche l'opposto, vale a dire l'uso dei testi filosofici *a partire* dalle narrative moderniste). Si tratta forse, implicitamente, di una riproposizione dei classici, il tentativo di ancorarsi, nel tempo dell'umanità miope e banale, a una *Kultur* di indiscussa eccellenza. Naturalmente si tratta di un approccio orientato verso le questioni trattate dal filosofo: nelle opere moderniste si pongono situazioni fondamentali, a partire dalla non conoscibilità del mondo, dalla sua non disponibilità a una rapida e certa decodifica¹⁶¹, che in quei testi sono portatrici di problematicità e che tuttavia rimandano, considerate con occhio contemporaneo, a un mondo in cui tali esperienze comunque sono fertilmente attive: traumatiche e destabilizzanti, portatrici di resistenza (l'*obistere*) o di uno scacco ma comunque presenti e operanti; quelle esperienze, pur nella loro negatività – anzi proprio per questa – sono dati psicologici ed epistemologici che oggi si sono persi. L'opera di Han costituisce in tal senso l'ennesima conferma della eccezionale vitalità del modernismo, enzima in grado di interagire con la contemporaneità proprio per aver posto – ed è esattamente la nostalgia di Han – i termini di una gnoseologia della complessità fondata sulla rappresentazione di un caotico «multidimensional and multidirectional world»¹⁶². Inoltre Han recepisce il fatto che il moderni-

¹⁵⁴ B.-C. HAN, *Elogio della terra*, cit., pp. 63 sgg.

¹⁵⁵ Ivi, pp. 78-79.

¹⁵⁶ Ivi, p. 88.

¹⁵⁷ Ivi, p. 134.

¹⁵⁸ Ivi, p. 41.

¹⁵⁹ B.-C. HAN, *Vita contemplativa*, cit., p. 117 e passim.

¹⁶⁰ Ivi, p. 124.

¹⁶¹ Si pensi a un autore della biblioteca di Han come Proust, con tutti i personaggi indecifrabili della *Recherche* (Albertine, Saint-Loup...); in proposito, con diversi riferimenti alla letteratura modernista, STEFANO BRUGNOLO, *Dalla parte di Proust*, Roma, Carocci 2022, pp. 91-95.

¹⁶² *Borders of modernism*, a cura di MASSIMILIANO TORTORA e ANNALISA VOLPONE, Perugia, Morlacchi 2019, p. 17. Già Luperini indicava il legame tra modernismo e contemporaneità, sottolineandone per esempio la presenza nella letteratura americana contemporanea (Roth, Cunningham): ROMANO LUPERINI, *Dal modernismo a oggi*, Roma, Carocci 2018, p. 31.

smo è stato la radiografia di un crollo dei valori (fossero essi quelli rappresentati dal mondo asburgico o quelli umanistici distrutti dalla *ratio* tecnico-economica) con una connessa analisi della meccanizzazione della vita (e infatti il modernismo è paradigma presente negli studi attuali sul postumano)¹⁶³ di cui il digitale è l'ultima manifestazione.

La ricezione del modernismo da parte di Han si concentra principalmente sulla presenza del dato oggettuale. Nel polifonico cosmo disegnato dal modernismo sono centrali i momenti epifanici in cui si viene toccati dalle cose, si percepisce una loro presenza straniata e obliqua. In una letteratura per molti versi spostata sull'introflessione coscienziale e la scomposizione del mondo nei meandri della soggettività, non è impossibile scorgere un punto di vista a suo modo realista¹⁶⁴. Si possono eleggere le pagine del *Malte* di Rilke come il manifesto di una disposizione visiva esposta verso le cose, l'esserne afferrati e feriti: «Imparo a vedere. Non so perché, tutto mi penetra ora più profondamente e non si posa più dove finiva prima. Ho in me un'interiorità che non sapevo e in cui si cala ormai ogni cosa. Non so che vi avvenga»¹⁶⁵.

Centrali nella *thing theory*¹⁶⁶ di Han sono Musil, Kafka e Proust. Il fronte modernista di Han mostra due versanti, quello musiliano del *Törless* e kafkiano, più vicino all'idea della cosalità come resistenza e negatività oppositiva, e quello musiliano dell'*Uomo senza qualità* e proustiano più orientato sulla

¹⁶³ Per questi aspetti si veda RUBEN BORG, *Modernismo europeo: come nasce e che cosa vuol dire il concetto*, in *Il romanzo modernista europeo*, a cura di MASSIMILIANO TORTORA - ANNALISA VOLPONE, Roma, Carocci 2019, pp. 21-43.

¹⁶⁴ PETER BROOKS, *Lo sguardo realista*, Roma, Carocci 2022, p. 221: «Il reale offre ancora una sua resistenza, come si può vedere nell'enigmatico racconto di Woolf intitolato *Oggetti solidi*. [...] E questa [...] sembra una componente irriducibile all'interno del progetto realista: registrare l'importanza delle cose (oggetti, abitazioni, accessori) tra le quali le persone si muovono, convinte di non poter vivere senza. Il realista crede che esista l'obbligo di produrre un'elementare fenomenologia del mondo, se si vuole parlare del come gli esseri umani lo abitino. [...] Si noti che Woolf, James, Proust e Joyce non rifiutano affatto questa premessa: la loro opera è piena di cose dotate di significato. Il parasole di Clarissa, le rose che Richard Dalloway le compra, l'impermeabile della signora Kilman, il coltellino di Peter Walsh sono tutti oggetti che provengono dal mondo reale [...] e che divengono parte integrante del sistema semiotico umano». Sugli oggetti in Woolf si veda anche AMALIA MEOLA, *Tra solidità ed evanescenza: borghesia e oggetti in The Waves*, «Status Quaestionis», 12, 2017, <https://rosa.uniroma1.it/rosa03/status-quaestionis>, pp. 323-344.

¹⁶⁵ RAINER MARIA RILKE, *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, a cura di GIORGIO ZAMPA, Milano, Adelphi 1992, p. 11 (in B.-C. HAN, *La salvezza del bello*, cit., p. 46); già nei *Diari* si manifestava un desiderio di vicinanza alle cose: «Voglio assopirmi, una volta almeno, accanto a ogni cosa, stancarmi del suo calore, sognare al ritmo del suo respiro, su tutte le mie membra sentire quella cara, libera, ignuda vicinanza, rafforzarmi al profumo del suo sonno»; RAINER MARIA RILKE, *Diario di Schmargendorf* (appunti del 10 marzo 1899), in *Diari*, a cura di NICOLETTA DACREMA, Milano, Mursia 1994, p. 95 (in B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 65). L'importanza delle cose in Rilke è visibile anche nella sua critica d'arte: VANESSA PIETRANTONIO, *Imparare a vedere. Rilke interprete di Cézanne*, «CoSMo», 19, 2021, <https://ojs.unito.it/index.php/COSMO/article/view/6351>, pp. 145-158.

¹⁶⁶ Ci si riferisce ai saggi, dedicati proprio al modernismo americano di W. C. Williams (nonché a Benjamin), di BILL BROWN, *A sense of things*, University of Chicago Press, 2003; si vedano anche LIESL OLSON, *Modernism and the Ordinary*, Oxford University Press, 2009; BILL BROWN, *Materialities of Modernism: Objects, Matter, Things*, in *A Handbook of Modernism Studies*, 2013, pp. 281-295. Ma lo stesso Han scrive: «Da alcuni decenni si osserva un crescente interesse per le cose nell'ambito degli studi culturali. Questo interesse teorico non indica tuttavia che esse, nel mondo di tutti i giorni, stiano acquistando maggiore significato. Il fatto che le cose vengano elevate a oggetto della riflessione teorica è anzi un sintomo della loro scomparsa. Tali inni di lode alle cose sono in realtà canti del cigno. Bandite dalla vita reale, esse cercano rifugio nella teoria. Anche concetti come *material culture* o *material turn* vanno intesi come reazioni alla smaterializzazione causata dal digitale, alla derealizzazione del mondo»; B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 18.

modalità contemplativo-epifanica. In tal senso il modernismo scava nella duplicità della concezione cosale di Han, che solo in parte intende la *res extensa* come granitica materia a vantaggio, nel momento in cui si scende sul terreno della esemplificazione letteraria, di elementi e sostanze non decodificabili oppure misteriosamente seducenti, senza comunque considerarne in entrambi i casi la dura e concreta fisicità.

Ne *Il giovane Törless* di Musil le cose colpiscono il protagonista con la loro carica di alterità, innescando una serie di stranianti stimoli percettivi: la sua anima si sentiva assalita «da cose inanimate, da semplici oggetti, come da una folla di muti sguardi interrogativi»¹⁶⁷. Per Törless il mondo è al contempo «pieno di voci senza suono»¹⁶⁸; ma quello che nel testo musiliano è un dato disforico – lo scacco gnoseologico – riveste per Han una funzione concettualmente produttiva perché rimanda alla presenza di oggettualità indisponibili, alla manifestazione dell'Altro: «L'Altro come sguardo, l'Altro come voce era ancora presente a quei tempi»¹⁶⁹. Come sarà per il cane di Kafka, con l'adolescente Törless ci si trova davanti a un personaggio toccato e turbato dalla realtà, che vede il mondo come foresta di simboli doppi e ambivalenti¹⁷⁰, lo osserva con una «perplexità immensa»¹⁷¹, senza capirlo¹⁷², non sapendo se affidarsi, per interpretarlo, alle pulsioni emotive o al raziocinio¹⁷³, anzi cercando una sintesi tra i due poli che non può non rigettare i punti di riferimento epistemologici riconosciuti, siano essi i numeri immaginari o la filosofia di Kant¹⁷⁴ (anzi saranno proprio i numeri immaginari a innescare l'idea della duplicità del mondo e la compresenza di opposti)¹⁷⁵.

Queste coordinate sembrano riproporsi per Kafka. Han si focalizza in prima battuta sulla carica negativa delle cose. Esautoramento del soggetto e dominanza dell'Altro trovano il compimento massimo in Odradek, il non assoggettabile, il non amministrato¹⁷⁶: Odradek è un rocchetto di filo a forma

¹⁶⁷ ROBERT MUSIL, *Il giovane Törless*, Milano, Mondadori 1988, p. 118 (in B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 64). Si tratta di snodi cruciali del testo: «Törless è tormentato dalla constatazione che il mondo delle convenzioni [...] cela un mondo diverso, in cui i comportamenti non corrispondono ai criteri che gli sono stati insegnati. [...] non solo al di là del mondo dei comportamenti, ma anche al di là del tipo di pensiero a lui noto deve esserci un altro mondo. Le cose debbono allora avere due aspetti e per vederle davvero occorre avere una seconda vista, un senso in più»; ENRICO DE ANGELIS, *Simbolismo e decadentismo nella letteratura tedesca*, Bologna, Il Mulino 1987, p. 33.

¹⁶⁸ R. MUSIL, *Il giovane Törless*, cit., p. 116.

¹⁶⁹ B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., pp. 64-65 (corsivo del testo).

¹⁷⁰ R. MUSIL, *Il giovane Törless*, cit., p. 84.

¹⁷¹ Ivi, p. 84.

¹⁷² Ivi, p. 38.

¹⁷³ Ivi, pp. 177-178.

¹⁷⁴ Ivi, pp. 95-115, 121.

¹⁷⁵ Ivi, pp. 95-97. Su questo aspetto («duplicious nature of experience») si veda PATRIZIA C. MCBRIDE, *The void of ethics: Robert Musil and the Experience of Modernity*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press 2006, pp. 37 sgg.

¹⁷⁶ B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., pp. 68-69.

di stella, «completo» ma «privo di senso»¹⁷⁷. Si tratta di un ente inclassificabile, uno degli oggetti modernisti sottoposti a osservazione ma che si sottraggono a significazione certa e a usuali coordinate epistemologiche¹⁷⁸. Odradek possiede due anti-qualità: non serve a nulla; pur potendo parlare, non è comunicativo («se ne sta a lungo silenzioso»¹⁷⁹): è inutile e quasi sempre muto, rispetto alla funzionale e ciarliera Alexa¹⁸⁰; in definitiva potrebbe essere visto come un essere antisocial.

Anche la voce che proviene dal Castello è un dato misterioso e che proviene da un luogo non localizzato. L'agrimensore K. «non riesce a trovare accesso al castello. Non è un caso che il castello si manifesti prima di tutto come voce. Esso è il luogo del totalmente Altro»¹⁸¹. Infatti il primo contatto di K. con il Castello avviene per telefono: la conversazione è deludente perché a K. giungono suoni indistinti e incomprensibili, sotto forma di voci che cantano: «Dal ricevitore uscì un sussurro che K. non aveva mai sentito telefonando. Pareva che il brusio di innumerevoli voci infantili – ma non era un brusio, era un canto di voci lontane, lontanissime – che questo brusio si fondesse in modo inesplicabile, e formasse una voce sola, acuta ma forte, che colpiva il timpano come chiedendo di penetrare assai più profondamente che nel misero organo dell'udito. K. stette in ascolto senza parlare, aveva appoggiato il braccio alla mensola dell'apparecchio e ascoltava»¹⁸²; analogo potere di penetrazione sotto il livello cosciente, analoga forma di comunicazione Altra proviene da Frieda, la ragazza del villaggio con la quale K. ha una complicata relazione: in particolare, lo sguardo della ragazza lancia segnali indecifrabili al protagonista¹⁸³. Del resto tutto quello che nel mondo kafkiano sembra familiare scivola subito nel perturbante e nel sinistro¹⁸⁴. Si può aggiungere che la vita di K. è un cruccio costante (incertezza del proprio ruolo, continue rivelazioni spiazzanti su di sé e gli altri, impossibilità di parlare con Klammm...), e che la sua è una lotta contro il Castello¹⁸⁵, inconoscibile polarità negativa, uno

¹⁷⁷ FRANZ KAFKA, *La preoccupazione del padre di famiglia*, in *Tutti i racconti*, a cura di ERVINO PO-CAR, Milano, Mondadori 1989, p. 237.

¹⁷⁸ Il particolare modo di essere di Odradek fa sì che «negarsi alla vigenza di qualsivoglia captazione connotativa [...] coincide con il mostrarsi carico di un surplus eccedente le strategie di senso di cui il soggetto che narra in prima persona [...] può usufruire»; ROBERTO CERENZA, *Oramai solo la tecnica può salvare Dio?*, «Polemicos», 2, 2020.

¹⁷⁹ F. KAFKA, *La preoccupazione del padre di famiglia*, cit., p. 238.

¹⁸⁰ B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 71.

¹⁸¹ B.-C. HAN, *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 71 (corsivo del testo).

¹⁸² FRANZ KAFKA, *Il castello*, in *Tutti i romanzi*, a cura di MAURO NERVI, Milano, Bompiani 2023, p. 915 (in B.-C. HAN, *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 72).

¹⁸³ «Quando quello sguardo si posò su K. egli pensò che quegli occhi dovevano già aver regolato certe cose che lo riguardavano e che lui ancora ignorava, ma di cui lo sguardo gli asseverava l'esistenza»; F. KAFKA, *Il castello*, cit., p. 491 (in B.-C. HAN, *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 72).

¹⁸⁴ VALENTINO BALDI, *Franz Kafka e la "funzione Dostoevskij": il romanzo davanti alla legge*, in *Il romanzo modernista europeo*, cit., pp. 93-94.

¹⁸⁵ Sul tema della lotta tra K. e il Castello si veda GIULIANO BAIONI, *Franza Kafka. Il Castello*, in *Il romanzo tedesco del Novecento*, a cura di GIULIANO BAIONI, GIUSEPPE BEVILACQUA, CESARE CASES, CLAUDIO MAGRIS, Torino, Einaudi 1973, pp. 151 sgg., pp. 164 e passim.

scontro individuale contro un apparato e una comunità - simboli di un mondo materialistico¹⁸⁶ - con conseguente costrizione all'*obicere*. L'esperienza di K. è, da questo punto di vista, intrisa di dolore: Han stesso sottolinea la correlazione stabilita da Kafka tra scrittura e dolore¹⁸⁷.

Il contatto con sonorità destabilizzanti si presenta anche in *Indagini di un cane*: il protagonista canino del racconto ascolta il canto di un suo simile, una melodia così grandiosa che di fronte ad essa la «foresta ammutoliva»¹⁸⁸ e lo stesso cane-narratore va «fuori di sé»: «Io infatti ero davvero fuori di me. [...] a quella melodia [...] non potevo resistere»¹⁸⁹ (e andrebbe considerata anche la scena primaria che inaugura le ricerche del protagonista sul mondo dei cani, l'apparizione dei sette cani musicanti¹⁹⁰, cruciale epifania della sonorità¹⁹¹). Ancora una volta si tratta di un contatto con elementi non decifrabili, materie ed entità non levigate, dotate di una sostanza resistente e negativa, che detengono il potere di esautorare il soggetto, che non sa né vuole opporsi al loro richiamo. Per accentuare la natura straniata della sostanza fonica, Kafka non considera la musica come serie di composizioni codificate, come creazione di brani definiti (fossero anche capolavori); nei suoi racconti trovano spazio invece materie sonore primordiali, grezze, intensità preformalizzate, grida e fischi anteriori alla significazione e all'espressione, in fuga costante dall'ancoraggio a una forma riconosciuta.¹⁹² Il contatto con i cani musicanti inoltre sancisce definitivamente la diversità e separatezza del protagonista (già latente)¹⁹³ rispetto alla sua comunità d'appartenenza perché di fatto le sue ricerche etologiche lo rendono un isolato: i cani musicanti, interrogati circa le loro capacità musicali, non escono dal loro silenzio né alcuno dei consimili del narratore collabora alle sue posteriori ricerche. La ricerca dell'Altro sarà sempre frustrata, secondo la logica prima menzionata, per la quale nel

¹⁸⁶ «In Kafka's last writings – The Castle [...] – the dominating social model is that of a conflict between the individual and a social community. [...] The social community is that of the materialistic modern world, which now, however, often appears in a softened light, as it is the only realm for forming human relationships»; MANFRED ENGEL, *Franz Kafka: Modernism, Modernity, Myth and Religion*, in *A companion of world literature*, a cura di KEN SEIGNEURIE, vol. 5b, Hoboken, Wiley-Blackwell 2019, p. 6.

¹⁸⁷ MAX BROD E FRANZ KAFKA, *Un altro scrivere. Lettere 1904-1924*, Vicenza, Neri Pozza 2018, pp. 373 sgg. (in B.-C. HAN, *La società senza dolore*, cit., p. 43).

¹⁸⁸ FRANZ KAFKA, *Indagini di un cane*, in *Tutti i racconti*, cit., p. 450 (in B.-C. HAN, *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 73).

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ Ivi, pp. 419-424.

¹⁹¹ ERIC WILLIAMS, *Cinema, food, and Desire: Franz Kafka's "Investigations of a Dog"*, «College Literature», 2007, pp. 92-124.

¹⁹² ELIO MATASSI, *Franz Kafka, Walter Benjamin e la "verticalità" della musica*, in *Kafka: ibridismi. Multilinguismo, trasposizioni, trasgressioni*, a cura di GIOVANNI SAMPAOLO, Macerata, Quodlibet 2010, pp. 190-191.

¹⁹³ F. KAFKA, *Indagini di un cane*, cit., p. 417: «Se penso al passato e mi richiamo alla memoria i tempi in cui vivevo ancora in mezzo al genere canino e partecipavo, cane fra cani, a tutto ciò che li assilla, vedo a guardar bene che fin dall'inizio qualcosa non era in regola, che c'era una piccola frattura; in mezzo alle più solenni manifestazioni popolari mi prendeva un leggero disagio, anzi talvolta persino in un circolo di amici, no, non talvolta, ma molto spesso la sola vista di un altro cane a me caro, la sola vista sotto un angolo in qualche modo diverso mi rendeva impacciato, impaurito, perplesso, persino disperato».

modernismo l'elemento negativo e disforico è ancora attivo e dominante. Del resto *Indagini di un cane* è interamente spostato, come gli altri racconti a tema animale, sul paradigma dell'alterità, sia essa l'estraneità del soggetto di fronte ai propri simili o l'estraneità dell'artista rispetto al mondo istituito (e la 'colpa' del narcisismo¹⁹⁴), oppure ancora l'estraneità rispetto alle proprie radici (i cani musicanti rappresentano anche l'Altro ebreo, quello orientale, diverso dall'ebreo assimilato rappresentato da Kafka stesso,¹⁹⁵ senza contare che incarnano una forma altra rispetto alla letteratura, cioè il cinema).¹⁹⁶

Kafka avverte pure la sparizione dell'Altro, l'avvento di un mondo defattizzato, ostaggio di levigati fantasmi e di relazioni immateriali. In particolare, Han fa riferimento¹⁹⁷ a una famosa lettera a Milena: «Come sarà nata mai l'idea che gli uomini possono mettersi in contatto tra loro attraverso le lettere? A una creatura umana distante si può pensare e si può afferrare una creatura umana vicina, tutto il resto sorpassa le forze umane. Scrivere lettere [...] significa denudarsi davanti ai fantasmi che ciò attendono avidamente. Baci scritti non arrivano a destinazione, ma vengono bevuti dai fantasmi lungo il tragitto. Con così abbondante alimento questi si moltiplicano in modo inaudito. L'umanità lo sente e li combatte; per cercare di eliminare l'azione dei fantasmi tra uomo e uomo e per raggiungere il contatto naturale, la pace delle anime, essa ha inventato la ferrovia, l'automobile, l'aeroplano, ma ciò non serve più, sono evidentemente invenzioni fatte già durante il crollo; la parte avversa è molto più calma e più forte, anche se l'umanità dopo la posta ha inventato il telegrafo, il telefono, il telegrafo senza fili. Gli spiriti non moriranno di fame, ma noi periremo»¹⁹⁸. Visionarie e profetiche, le parole di Kafka sono una vera e propria archeologia del futuro: «Dinanzi alla digitalizzazione, Kafka constaterrebbe rassegnato che gli spettri hanno ottenuto il loro trionfo definitivo sugli uomini, in quanto hanno pure inventato Internet, l'e-mail e lo smartphone. Nella rete, del resto, sguazzano spettri. [...] Impossibile trattenerli qualcosa. Le non-cose sono cibo per spettri»¹⁹⁹. Kafka prefigura il mondo digitale come perimetro delle relazioni evaporate e virtuali (non a caso nel *Castello* le lettere, segnatamente quelle di Klammer a K., non funzionano mai come veicolo di comunicazione: K. non le capisce e a sua volta non intende utilizzarle per rispondere)²⁰⁰. Le stesse invenzioni della tecnica (fer-

¹⁹⁴ Su *Indagini di un cane* come metafora del narcisismo connaturato all'essere scrittore si veda GIULIANO BAIONI, *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2008, pp. 188-190.

¹⁹⁵ MATTHEW T. POWELL, *Bestial Representations of Otherness: Kafka's Animal Stories*, «Journal of Modern Literature», 1, 2008, p. 137.

¹⁹⁶ E. WILLIAMS, *Cinema, food, and Desire*, cit.

¹⁹⁷ B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 69; la lettera compare anche in B.-C. HAN, *Sano intrattenimento*, cit., pp. 117-118 e in B.-C. HAN, *Nello sciame*, cit., pp. 71-72.

¹⁹⁸ FRANZ KAFKA, *Lettere a Milena*, a cura di FERRUCCIO MASINI, Milano, Mondadori 2017, p. 211 (lettera del marzo 1922). Considerazioni simili in un'altra lettera del 1923: vedi M. BROD - F. KAFKA, *Un altro scrivere. Lettere 1904-1924*, cit., p. 427.

¹⁹⁹ B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 70 (corsivo del testo).

²⁰⁰ Vedi LUCA ZENOBI, «Non ho fiducia nelle lettere». Traduzione e scrittura epistolare in Kafka, in *Kafka: ibridismi*, cit., pp. 88 sgg.

rovia, automobile, telefono...) prefigurano la società odierna dell'affanno, della funzionalità e dell'autosfruttamento.

La rappresentazione letteraria delle cose ha ormai una sua storia e bibliografia. Si potrebbe per quanto riguarda la critica moderna annoverare *Mimesis* di Auerbach come saggio capostipite (le pagine su *Père Goriot* di Balzac)²⁰¹; venendo alla più stretta contemporaneità, oltre a Brown, si possono indicare i saggi di Plotz²⁰², di Meneghelli²⁰³ (e sul versante filosofico di Latour, Bennet)²⁰⁴. Meneghelli si riferisce proprio ad Han come autore che ha catalizzato un odierno sentimento diffuso, quello della riscoperta della cultura materiale nell'epoca della pervasività digitale²⁰⁵. E, pur partendo da assunti metodologici diversi rispetto a quelli del filosofo²⁰⁶, anche Meneghelli, significativamente, rilegge una determinata linea testuale (nel suo caso il romanzo ottocentesco: Balzac, Dickens, James) al fine di recuperare la narrazione letteraria come depositaria di un 'sapere delle cose'.

Le diversità d'approccio al tema sono comprensibili: la teoria delle cose solleva infatti questioni epistemologiche cruciali come la polarità gnoseologica soggetto – oggetto e quale posizione, gerarchica o subordinata, attribuire all'uomo rispetto alla presenza oggettuale (questioni dibattute nella cultura occidentale, limitandosi alla modernità, almeno a partire da Cartesio). Come visto, la lettura del *Törless* da parte di Han sottolinea la non disponibilità della cosa e l'impasse conoscitiva del soggetto umano. In questo Han si mostra affine a Brown, anch'egli debitore di un sostrato heideggeriano nel concepire l'alterità dello stato cosale.²⁰⁷

Tuttavia il pensiero di Han sembra proseguire oltre questo stadio interpretativo e approdare a un piano diverso – in cui l'oggetto si smaterializza e l'approccio ad esso diviene stato contemplativo – che rivela il punto focale del discorso di Han e la sua particolare concezione del modernismo (ed è significativo che gli elementi sottolineati da Han nei romanzi di Kafka, pur presentandosi come polarità disforiche e disturbanti, abbiano già una identità sonora più che strettamente fisica).

Si considerino allora le riflessioni dedicate a *L'uomo senza qualità* e il ruolo che vi gioca la nozione di vita contemplativa, nella quale oggetti e fenomeni della realtà non sono più guardati secondo coordinate abituali e sono invece sottoposti a una nuova configurazione; Ulrich è, come già *in nuce* era Törless, il portavoce della filosofia dello sguardo straniato: «di solito noi guardiamo qualcosa e lo sguardo è come una bacchettina o un filo teso al quale l'occhio e

²⁰¹ ERIC AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, vol. II, Torino, Einaudi 1983 (1956), pp. 240-246.

²⁰² JOHN PLOTZ, *Can the Sofa Speak? A Look at Thing Theory*, «Criticism», 1, 2005.

²⁰³ DONATA MENEGHELLI, *Il valore degli oggetti*, Milano Nottetempo 2024.

²⁰⁴ BRUNO LATOUR, *Non siamo mai stati moderni*, Milano, Elèuthera 2009 (1991); JANE BENNETT, *Materia Vibrante. Un'ecologia politica delle cose*, Timeo, Palermo 2023 (2010).

²⁰⁵ D. MENEGHELLI, *Il valore degli oggetti*, cit., p. 11.

²⁰⁶ Tutte le posizioni letterario-filosofiche prima richiamate tendono, ognuna a suo modo, a destituire qualsiasi potere conoscitivo al soggetto e a svuotare il fondativo schema cartesiano che Meneghelli vuole ripensare ma non abbandonare.

²⁰⁷ D. MENEGHELLI, *Il valore degli oggetti*, cit., p. 13.

l'oggetto guardato si appoggiano reciprocamente [...]; mentre in questa particolare disposizione d'animo c'è piuttosto qualcosa di dolorosamente dolce che disgiunge i raggi visuali».²⁰⁸ L'uomo contemplativo diventa un dispositivo visuale e un recettore degli stati di alterità delle cose, pressoché subordinato ad essi; stato inerziale e supremazia della vita cosale si intrecciano. Sono i concetti su cui riflettono Ulrich e Agathe nel loro Regno Millenario: il tessuto fenomenico del mondo diventa un «mare ondoso di sensazioni»²⁰⁹; esso certamente contiene ancora «innumerevoli percezioni, colori, movimenti, [...], odori e tutto ciò che appartiene alla realtà: ma questo non è già più accettato»²¹⁰; tali elementi perdono la loro connotazione con cui sono solitamente percepiti e addirittura si fondono vicendevolmente, quasi dotati di vita autonoma²¹¹. La mistica dell'osservazione ravvisa e in qualche modo genera la corrispondenza degli elementi: Agathe afferma che nello stato contemplativo, nella «suprema abnegazione [...] il fuori e il dentro si toccano, come se fosse saltato via un cuneo che divideva il mondo»²¹²; l'inerzia inattiva rompe confini e demarcazioni: corpi ed enti si uniscono e si compenetrano²¹³. Si tratta di una disposizione che prevede una pratica di dismissione del sé e un esautoramento del soggetto; nella parte finale del capolavoro di Musil una voce infatti suggerisce ad Agathe, l'autentica ispiratrice della vita contemplativa: «Non lasciar posto a nessun desiderio [...]. Bisogna anche spogliarsi dell'accortezza con cui si bada ai propri affari [...]. Bisogna [...] concentrarsi in sé, finché mente, cuore e membra siano tutte in silenzio»²¹⁴. Si diceva sopra che il modernismo è la letteratura delle cose; si può ora aggiungere che il modernismo di Han è il modernismo della contemplazione, attività antinarcisistica, prossima all'annullamento/sparizione del soggetto.

Silenzio e contemplazione per accedere a una acuta e iperconcentrata percezione delle sensazioni; il primato delle cose vacilla: ormai ci si trova nel regno degli istanti sublimi e delle essenze spirituali, cioè dell'Essere.

Agathe e Ulrich rappresentano un modello esistenziale-intellettuale alto, opposto all'umanità formicaio, banalmente sopravvivente, scaduta nel praticismo digitale quotidiano; l'esistenza di Agathe si muove nei territori rarefatti di una vita liminale: è un'aspirante suicida²¹⁵, confessa al fratello di non avere volontà²¹⁶, accarezza l'idea di rinunciare alla vita²¹⁷; peraltro già il Törless delle

²⁰⁸ ROBERT MUSIL, *L'uomo senza qualità*, II, a cura di ANITA RHO, Torino, Einaudi 1992, p. 738.

²⁰⁹ Ivi, p. 737.

²¹⁰ Ivi, pp. 737-738.

²¹¹ Ivi, p. 738.

²¹² Ivi, p. 1085.

²¹³ B.-C. HAN, *Vita contemplativa*, cit., p. 38.

²¹⁴ R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, II, cit., p. 1085 (in B.-C. HAN, *Vita contemplativa*, cit., p. 38).

²¹⁵ R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, II, cit., p. 713.

²¹⁶ *Ibid.*

²¹⁷ Ivi, p. 829.

parti finali del racconto può essere assimilato a tale paradigma²¹⁸. Così Han smaschera l'ordine digitale allo stesso modo in cui Ulrich cercava di smascherare la realtà e le sue-pseudo strutture²¹⁹; il digitale è diventato una forza, una legge, una 'qualità' che Han-Ulrich intende denudare e sconfessare. Le opere di Musil divengono, nella ricezione di Han, anche *metodo*. Del resto il romanzo musiliano più volte tematizza l'insofferenza per un mondo ripetitivo (l'Inferno dell'Uguale è già evidente a Moosbrugger)²²⁰ guardando all'idea di possibilità come prospettiva capace di non irrigidire il rapporto con il mondo ed esaltando l'attitudine dello spirito di rovesciare il già noto e il dato per acquisito («lo spirito odia a morte tutto ciò che si dà l'aria di essere stabilito per sempre»)²²¹. Esiste sempre un «secondo passo», vale a dire la necessità di ridefinire continuamente l'esperienza e trovarne nuovi parametri di interpretazione²²² (riflessioni probabilmente alla base anche delle critiche rivolte da Han alla prassi algoritmica, votata - come si notava sopra - non a ridefinire ma a ripetere).

Il dato cosale è allora per Han il primo grado di esperienza dell'alterità che culmina in momenti in cui il soggetto è in contatto con l'Essere. Si tratta di istanti di pienezza, situazioni 'perfette': il paradigma modernista adottato da Han è quello dell'epifania sacra, quello della *madeleine* di Proust, in cui le cose si smaterializzano e rivelano le essenze²²³. In tali istanti sublimi il dato negativo è riassorbito: se è vero che le cose si presentino generalmente in forma enigmatica e rimangano incomprese, è ancor più vero che, pur sottraendosi, emanino a volte una sostanza profonda e metafisica e siano in definitiva manifestazioni allusive dell'Essere, che del resto - Heidegger *docet* - si mostra e si nega (l'idea di modernismo privilegiata da Han può anche spiegare perché nella sua riflessione non trovi spazio l'*Ulisse* di Joyce, il romanzo della quotidianità prosaica).

La fenomenologia rivelativa si attiva in Proust attraverso il Tempo. Anche il narratore della *Recherche* è toccato dalle cose e il loro richiamo è inserito in un tessuto di relazioni tra passato e presente, in grado di proporsi come una storia, un senso, una forma di continuità e di ripetizione²²⁴. L'idea di durata è un aspetto visto da Han in netta antitesi con l'odierna assolutizzazione del presente, il consumo nell'immediato e l'atrofia della narrazione che aboliscono qualsiasi prospettiva di temporalità. Il *Tempo ritrovato* è una celebrazione delle correlazioni passato-presente custodite e conservate nelle cose: esse trattengono sensazioni e modalità con cui in occasioni precedenti sono state viste

²¹⁸ R. MUSIL, *Il giovane Törless*, cit., pp. 143-144.

²¹⁹ ENRICO DE ANGELIS, *Robert Musil. Biografia e profilo critico*, Torino, Einaudi 1982 pp. 180 sgg. Si veda anche DANIELA NELVA, *Robert Musil e il romanzo-saggio*, in *Il romanzo modernista europeo*, cit., pp. 116-118.

²²⁰ R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, cit., vol. I, p. 516.

²²¹ Ivi, I, p. 146. Su questi aspetti D. NELVA, *Robert Musil e il romanzo-saggio*, cit., pp. 110-111 e *passim*.

²²² R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, II, cit., pp. 711-712.

²²³ FRANCO MORETTI, *Opere mondo. Saggio sulla forma epica dal Faust a Cent'anni di solitudine* (1994), Torino, Einaudi 2022, p. 144.

²²⁴ Sulla *Recherche* come romanzo della ripetizione si veda ELEONORA SPARVOLI, *Marcel Proust e le virtù della ripetizione*, in *Il romanzo modernista europeo*, cit., pp. 129-151.

e fruite e che vengono rilasciate al nuovo contatto²²⁵. Il ponte temporale agisce anche per la frantumazione e trasformazione dell'io nel tempo che il narratore della *Recherche* sperimenta²²⁶ (una di quelle fertili problematiche moderniste cui si accennava sopra) e che in alcuni momenti percepisce come non ricomponibile²²⁷: una frattura a cui viene ancora contrapposta, come antidoto, l'emersione di un tessuto mnemonico di continuità che si esplica quasi sempre - come nel famosissimo episodio della madeleine²²⁸ - in modo involontario, capace di legare, in modo fortuito o casuale, oggetti, ricordi, stati d'animo, tra loro anche lontani nel tempo, ma di cui scaturisce il legame profondo²²⁹. Gli elementi che generano questa catena connettiva possono essere un odore, un sapore²³⁰ o un piccolo oggetto: la felicità che dà al narratore l'uso di un tovagliolo che durante la *matinée* Guermantes gli ricorda Balbec viene spiegata in questi termini: «indovinavo tale causa [di felicità], paragonando fra loro quelle diverse impressioni felici che avevano in comune il fatto ch'io le provavo tanto nel momento attuale quanto in un lontano [...] sino a far rifluire il passato nel presente, a non sapere con certezza in quale dei due mi trovassi»²³¹. Il *Tempo ritrovato* è fondato su queste traiettorie della temporalità, quelle che riportano in vita Venezia grazie alla sconnessione del selciato di un cortile di Parigi che fa rinascere il ricordo della sconnessione del Battistero di San Marco²³². La vita è quindi relazione e getta fili «senza sosta fra gli esseri, fra gli avvenimenti, [...] li intreccia, questi fili, [...] li raddoppia per ispessire la trama, così che fra il minimo punto del nostro passato e ciascuno di tutti gli altri una ricca rete di ricordi non lascia che l'imbarazzo di quali

²²⁵ «Certi intelletti che amano il mistero si compiacciono di credere che gli oggetti conservino qualcosa degli occhi che li guardano, che i monumenti e i quadri ci appaiano soltanto sotto il velo sensibile tessuto durante i secoli dall'amore e dalla contemplazione di tanti adoratori. [...] Quel certo nome letto un giorno in un libro contiene fra le sue sillabe il vento impetuoso e il sole brillante che c'erano quando lo leggevamo»; MARCEL PROUST, *Il Tempo ritrovato*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. IV, a cura di LUCIANO DE MARIA, ALBERTO BERETTA ANGUSSOLA, DARIA GALATERIA, Milano, Mondadori 1993, pp. 564-565 (in B.-C. HAN, *La crisi della narrazione*, cit., p. 72).

²²⁶ «l'uomo che ero, quel giovane biondo non esiste più, io sono un altro»; M. PROUST, *Albertine scomparsa III*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. IV, cit., p. 271 (in BYUNG-CHUL HAN, *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Milano, Vita e Pensiero 2022, pp. 51-52).

²²⁷ Sono le pagine finali della *Recherche*: «Mi spaventava che i miei [trampoli] fossero già così alti sotto i miei passi, mi sembrava che non avrei avuto ancora a lungo la forza di tenere attaccato a me quel passato che scendeva già a tale lontananza»; M. PROUST, *Il Tempo ritrovato*, cit., p. 761 (in B.-C. HAN, *La crisi della narrazione*, cit., p. 35).

²²⁸ Menzionato in B.-C. HAN, *Il profumo del tempo*, cit., p. 52.

²²⁹ Si tratta pur sempre di una stabilità e di una corrispondenza provvisoria: «il tempo recuperato dalla memoria involontaria non permette all'io di sfuggire al suo flusso senza sosta, irrimediabilmente costretto a riconoscere un'autoconsapevolezza governata dal caso, da aventi e associazioni fortuite che non concedono nessuna stabilità e permanenza»; JOHN PICCHIONE, *Il modernismo e il tempo: rivolgimenti concettuali identitari e formali*, «Acme», 2, 2015, p. 28.

²³⁰ MARCEL PROUST, *Dalla parte di Swann*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, cit., vol. I, p. 58 (in B.-C. HAN, *Il profumo del tempo*, cit., p. 54).

²³¹ M. PROUST, *Il Tempo ritrovato*, cit., p. 548 (in B.-C. HAN, *La salvezza del bello*, cit., p. 90).

²³² M. PROUST, *Il Tempo ritrovato*, cit., pp. 542-544; sull'episodio come esempio di una poetica dell'*après coup* (la comprensione e la consapevolezza a posteriori di un evento passato) si veda S. BRUGNOLO, *Dalla parte di Proust*, cit., pp. 45-53.

comunicazioni scegliere»²³³. Tale impianto concettuale sfocia nell'idea estetico-gnoseologica della metafora, che scopre e condensa le qualità comuni a sensazioni diverse e ne definisce l'essenza²³⁴. L'estetica proustiana è quindi un'estetica della scoperta, quella dimensione secondo Han ignota sia al digitale che all'Intelligenza artificiale (basata sul calcolo ripetitivo). Del resto, Proust ha più volte connotato negativamente l'abitudine, vale a dire la progenitrice dell'Inferno dell'Uguale di Han.

La resistenza e l'*oblicere* degli oggetti sono quasi dimenticati. Sia il passo sulla *madeleine* sia la celebrazione nel tempo ritrovato²³⁵ del ricordo analogico celebrano così il distacco dalla mediocrità della vita, dall'azione e dal godimento immediato e seriale: si tratta di epifanie e di esperienze fondative della vita contemplativa di Han. L'estetica di Proust diviene quindi un'estetica dell'Assoluto nella quale le cose sono luce oscura dell'Essere. Han opera così una precisa *reductio* della poetica proustiana e la sua lettura esclude di fatto altre – tutte le altre – declinazioni della fenomenologia oggettuale in Proust; basti pensare, per esempio, alla pregnante vicenda di Swann e Odette, esemplificativa della conversione feticistica degli oggetti nonché della stessa riduzione della donna a cosa (seppur ingentilita), vale a dire un fiore (la *cattleya*)²³⁶.

Le traiettorie moderniste qui delineate *sub specie* Han trovano un importante antecedente nella *Lettera di Lord Chandos* di Hofmannsthal, esplicitamente richiamata dallo stesso filosofo²³⁷. La *Lettera* preannuncia la fenomenologia della osservazione delle cose e della vita contemplativa, con la sua disposizione a stabilire un rapporto con l'oggettualità cosale e a sviluppare una forte sensibilità visiva verso l'alterità²³⁸. Per Lord Chandos le cose, anche le più umili e quotidiane, si ammantano di un alone e di un significato più profondo e arcano: le sue sono «esperienze di presenza aventi forza di epifa-

²³³ M. PROUST, *Il Tempo ritrovato*, cit., p. 739 (in B.-C. HAN, *La salvezza del bello*, cit., pp. 90-91).

²³⁴ M. PROUST, *Il Tempo ritrovato*, cit., p. 570 (in B.-C. HAN, *La salvezza del bello*, cit., p. 91). Si riporta per comodità del lettore il passo proustiano in una porzione più estesa rispetto a quella presente nel testo di Han: «Un'immagine offerta dalla vita ci portava [...] sensazioni molteplici e diverse. La vista, per esempio, della copertina d'un libro già letto ha intessuto nei caratteri del suo titolo i raggi di luna d'una lontana sera d'estate. Il sapore del caffè latte mattutino ci porta quella vaga speranza di bel tempo che in passato, mentre lo bevevamo in una tazza di porcellana bianca, cremosa e grinzosa che sembrava latte indurito, quando la giornata era ancora intatta e piena, si è messa tante volte a sorriderci nella chiara incertezza dell'alba. Un'ora non è soltanto un'ora, è un vaso ricolmo di profumi, di suoni, di progetti e di climi. Ciò che chiamiamo la realtà è un certo rapporto fra le sensazioni e i ricordi che ci circondano simultaneamente [...] unico rapporto che lo scrittore deve trovare per incatenare per sempre l'uno all'altro, nella sua frase, i due diversi termini. [...] la verità comincerà solo nel momento in cui lo scrittore prenderà due oggetti diversi, ne porrà il rapporto, [...] e li fisserà con gli indispensabili anelli d'un bello stile. Anzi, quando, come la vita, avvicinando una qualità comune alle due sensazioni, egli ricaverà la loro essenza comune, riunendole entrambe, per sottrarle alle contingenze del tempo, in una metafora»; parte dello stesso brano proustiano in B.-C. HAN, *Vita contemplativa*, cit., p. 21.

²³⁵ M. PROUST, *Il Tempo ritrovato*, cit., pp. 548-549.

²³⁶ SABRINA MARTINA - MARCO PIAZZA, *Introduzione*, in GIUSEPPE GIRIMONTI GRECO, SABRINA MARTINA E MARCO PIAZZA (a cura di), *Proust e gli oggetti*, Firenze, Le Cariti 2012, p. 26.

²³⁷ B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 72.

²³⁸ *Ibid.*

nie»²³⁹, alle quali tuttavia non riesce a dare espressione²⁴⁰ (preannunciando così il *Törless* musiliano)²⁴¹. Quello che per Lord Chandos è uno scacco, che lo porta alla decisione di smettere di scrivere, appare invece agli occhi della riflessione contemporanea come una attitudine verso l'alterità ancora attiva e proficua, perché, seppur fortemente problematica, presuppone ancora la capacità e la voglia di guardare e di farsi attrarre dal tessuto oggettuale del mondo.

WALTER BENJAMIN SECONDO HAN

La letteratura del modernismo è, dalla particolare angolazione qui adottata, la letteratura della contemplazione e auscultazione quasi sciamanica delle vibrazioni segrete delle cose. Non si può certo ridurre la presenza delle cose nel modernismo a un unico indicatore; essa assume infatti – limitandoci agli autori qui considerati - una valenza gnoseologica (Musil), epifanica (Proust), allegorica (Kafka), senza contare in uno stesso autore l'ampia quantità di oggetti e la coesistenza di diversi livelli di significato²⁴²; inoltre specifici approcci hanno valorizzato una serie di tematiche ulteriori: si pensi all'oggetto desueto e allo scarto che diviene feticcio, antimerce, rimosso psicanalitico²⁴³. Entro questo plesso articolato di accezioni, in Han prevale nettamente l'esaltazione dell'alterità della cosa, che culmina nella sua natura irradiante, nel suo splendore misterioso e nella sua 'anima' percepiti dall'estasi contemplativa.

È in questa cornice epistemologica che si colloca anche la ricezione del pensiero di Walter Benjamin da parte di Han, con particolare riferimento alla figura del collezionista²⁴⁴, colui che si focalizza proprio sulle cose, le osserva e ne diventa adepto e custode. Il collezionista è emblema del possesso, comportamento che denota cura verso gli oggetti e un legame duraturo con essi, diversamente dalla relazionalità liquida: il possesso diviene «il rapporto più profondo che in assoluto si possa avere con le cose»²⁴⁵. Il collezionista elimina inoltre dagli oggetti la loro utilità praticistica - ancora una volta risuona il tema di un rapporto con il mondo non utilitaristico e non dettato dalla ne-

²³⁹ ID., *Le non cose*, cit., p. 72.

²⁴⁰ «Un inaffiatoio, un erpice abbandonato su un campo, un cane al sole, un povero cimitero, uno storpio, una piccola casa di contadini, in tutto ciò mi si può palesare la rivelazione. Ciascuna di queste cose, e mille altre consimili, su cui l'occhio suole scivolare con naturale indifferenza, può improvvisamente, in un qualsiasi momento che in alcun modo mi è possibile richiamare, assumere un colore nobile e toccante, che nessuna parola mi pare atta a rendere»; HUGO VON HOFMANNSTHAL, *Lettera di Lord Chandos*, Milano, Rizzoli 1988, pp. 47-49; l'innaffiatoio è al centro di una ulteriore epifania: ibi, pp. 51-53.

²⁴¹ «Ciò che sconvolge il giovane Lord [...] non è il silenzio della realtà, ma la simultanea molteplicità delle sue voci [...]; la penna dello scrittore» viene «sopraffatta dalla sfibrante e ininterrotta epifania che l'assale da tutte le parti»; CLAUDIO MAGRIS, *L'indecenza dei segni*, in HUGO VON HOFMANNSTHAL, *Lettera di Lord Chandos*, cit., p. 7.

²⁴² G. GIRIMONTI GRECO, S. MARTINA, M. PIAZZA (cura di), *Proust e gli oggetti*, cit.

²⁴³ FRANCESCO ORLANDO, *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura*, Torino, Einaudi 1993.

²⁴⁴ B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., pp. 23-25.

²⁴⁵ WALTER BENJAMIN, *Tolgo la mia biblioteca dalle casse*, in *Opere complete IV, Scritti 1930-1931*, a cura di ENRICO GANNI, Torino, Einaudi 2002, p. 463.

cessità e dall'affanno - perché le conserva²⁴⁶ e ne conosce la composizione materiale, la storia e la provenienza: le 'salva' e non le consuma, riservando loro uno sguardo intensivo²⁴⁷. Indubbiamente vi è in queste considerazioni benjaminiane una idea politica dell'oggetto come antimerce, elemento sottratto al *continuum* merceologico del capitalismo, ma anche una fascinazione trascendente. Proprio quest'ultima è valorizzata da Han. In effetti, il collezionista vive idealmente in un mondo separato, lontano dal tempo e dallo spazio, «un mondo migliore, dove gli uomini, è vero, sono altrettanto poco provvisti del necessario che in quello di tutti i giorni, ma dove le cose sono libere dalla schiavitù di essere utili»²⁴⁸. In quel mondo le cose possono anche diventare 'altro': Benjamin è stato un eccezionale interprete della vita oggettuale e delle sue risonanze simboliche come nel caso della sacralità del telefono descritta in alcune pagine memorabili di *Infanzia berlinese*²⁴⁹, della capacità mimetica infantile di trasfigurare la casa e di animare l'arredamento²⁵⁰ o della resistenza degli oggetti quotidiani²⁵¹, dimensioni entrambe oggi smarrite²⁵² (e non a caso Kafka e Rilke sono stati posti in relazione con questo lato di Benjamin)²⁵³. E le cose, oltre alla loro carica straniante-destabilizzante, sono anche osservate nelle pagine di Benjamin nei loro stati di alterità – vale a dire *cercandone* l'alterità – similmente a come le osservavano Agathe e Ulrich. Si considerino le riflessioni dedicate al primo piano cinematografico²⁵⁴: esso rappre-

²⁴⁶ W. BENJAMIN, *I «passages» di Parigi*, vol. I, cit., p. 12: «Togliere alle cose, mediante il suo possesso di esse, il loro carattere di merce» (in B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 24).

²⁴⁷ «Al collezionista si dischiude il tratto speciale che rende unico ogni singolo oggetto. Per emergere, questo tratto ha però bisogno di uno sguardo che, nella semplice materialità di un oggetto contempla sempre qualcosa in più»; GIANLUCA SOLLA, *Walter Benjamin*, Milano, Feltrinelli 2023, p. 43.

²⁴⁸ W. BENJAMIN, *I «passages» di Parigi*, vol. I, cit., p. 12 (in B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 24).

²⁴⁹ B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 27.

²⁵⁰ W. BENJAMIN, *Strada a senso unico*, cit., pp. 35-37 (in B.-C. HAN, *La crisi della narrazione*, cit., p. 65).

²⁵¹ W. BENJAMIN, *Strada a senso unico*, cit., p. 18 (in B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 66).

²⁵² «È passato da molto il tempo in cui le cose avevano degli aculei. La digitalizzazione strappa alle cose ogni materialità "recalcitrante", ogni riottosità. Il carattere dell'*obicere* viene a mancare del tutto. Esse non ci oppongono alcuna resistenza. [...] Nessuno può ferirsi toccando un liscissimo smartphone» (B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 66).

²⁵³ BARBARA DI NOI, *Walter Benjamin*, Sanremo, Leucotea 2016, pp. 39-41.

²⁵⁴ B.-C. HAN, *La salvezza del bello*, cit., p. 21. Si riporta in esteso il passo di Benjamin: «Con il primo piano si dilata lo spazio, con il rallentatore il movimento. E come con l'ingrandimento non abbiamo soltanto una mera chiarificazione di ciò che si vede "comunque" in modo indistinto, ma vengono anzi alla luce formazioni strutturali della materia completamente nuove, così il rallentatore non mette soltanto in luce motivi già noti del movimento, piuttosto in quelli noti scopre motivi del tutto ignoti [...]. Diviene così evidente che quella natura che parla alla cinepresa è diversa da quella che parla all'occhio. Diversa, soprattutto, perché al posto dello spazio intessuto dall'uomo mediante coscienza, subentra uno spazio intessuto inconsciamente. Se è del tutto ordinario che qualcuno si renda conto, seppur approssimativamente, del modo di camminare della gente, questi non sa proprio nulla del suo portamento nella frazione di secondo del cambio di passo. Se ci è del tutto familiare in linea di massima la presa con cui afferriamo l'accendino o il cucchiaino, siamo comunque appena consapevoli di ciò che davvero si svolge tra la mano e il metallo, per tacere delle sue oscillazioni a seconda dei diversi stati d'animo in cui ci troviamo»; WALTER BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, a cura di FABRIZIO DESIDERI, Donzelli 2012, p. 128.

senta una prassi ermeneutica che assume la fisionomia di un inconscio ottico che mostra le forme nascoste, non percepite, di contatto tra soggetto e cose. Similmente si potrebbe considerare la lettura data da Benjamin alle fotografie botaniche di Blossfeldt, ingrandimenti di piante; viste da tale prospettiva, le piante assumono forme e aspetti inusuali e portano l'osservatore a resettare e mutare il suo sistema percettivo²⁵⁵ e a guardare le forme vegetali senza l'abituale pigrizia visiva²⁵⁶. In questo senso, pur essendo il possesso delle cose e il rapporto duraturo con esse fondamentale per l'attività del narrare, lo è ancor di più il saperle vedere in modo così ravvicinato e attento da trasfigurarle²⁵⁷.

Così Han può riprendere su questa base la stessa dimensione temporale evidenziata da Benjamin in Proust: le cose trattengono lo sguardo di chi le ha viste perché lo sguardo intimo conferisce loro una qualità auratica, dona lucentezza²⁵⁸ e rende possibile un particolare scambio comunicativo tra oggetto e soggetto; ad attivare questa corrispondenza è il dispositivo della memoria involontaria: «Avvertire l'aura di una cosa significa dotarla della capacità di guardare. Ciò è confermato dai reperti della *mémoire involontaire*»²⁵⁹; la dialettica tra passato e presente risulta cruciale perché consente di redimere – salvare – il passato: la felicità non è un «bagliore improvviso» ma una «luce che attraversa il tempo»²⁶⁰.

Il discorso su Benjamin e le cose è strettamente funzionale a una particolare torsione del pensiero del filosofo berlinese (nonché dello stesso modernismo) verso una sua lettura 'ideologica', che lo restituisce e lo trasforma in teorico di una concezione alto-sublime della Cultura. Del resto dal saggio di Benjamin sulle *Affinità elettive* proviene l'idea che l'arte non deve essere 'svelata', cioè banalizzata e resa facile, non deve 'piacere' o essere oggetto di immediata lettura, insomma non deve appiattirsi sulle attese dell'umanità-formicaio; scrive Benjamin che l'intuizione del bello «non si dischiuderà mai alla cosiddetta "immedesimazione", e solo imperfettamente alla più pura contemplazione dell'ingenuo»²⁶¹; Han può così sottolineare la componente iniziatica dell'opera d'arte, l'essere velata e capace di rivelarsi solo a chi sa coglierne il significato profondo – quello che Benjamin chiama il contenuto di verità – a partire proprio dalla capacità di apprezzarne il velo, la componente estetica primaria e la sua stessa oscurità figurale (e del resto in proposito il

²⁵⁵ WALTER BENJAMIN, *Novità sui fiori*, in *Aura e choc*, a cura di ANDREA PINOTTI e ANTONIO SOMAINI, Torino, Einaudi 2012, p. 221.

²⁵⁶ Ivi, p. 222.

²⁵⁷ Come nel caso della pipa del capitano della motonave su cui è imbarcato Benjamin: WALTER BENJAMIN, *Il fazzoletto*, in *Opere complete*, vol. V. *Scritti 1932-1933*, a cura di ENRICO GANNI, con la collaborazione di HELLMUT RIEDIGER, Torino, Einaudi 2003, p. 311.

²⁵⁸ B.-C. HAN, *La crisi della narrazione*, cit., pp. 66-67.

²⁵⁹ WALTER BENJAMIN, *Su alcuni motivi in Baudelaire*, in *Opere complete*, vol. VII. *Scritti 1938-1940*, a cura di ENRICO GANNI, con la collaborazione di HELLMUT RIEDIGER, Torino, Einaudi 2006, p. 410 (corsivo del testo), (in B.-C. HAN, *La crisi della narrazione*, cit., p. 67).

²⁶⁰ B.-C. HAN, *La crisi della narrazione*, cit., p. 34 (con riferimento a W. BENJAMIN, *I «passages» di Parigi*, vol. I, cit., p. 539).

²⁶¹ WALTER BENJAMIN, *Le affinità elettive*, in *Opere complete*, vol. I *Scritti 1906-1922*, a cura di ROLF TIEDEMANN, HERMANN SCHWEPPEHÄUSER, ENRICO GANNI, Torino, Einaudi 2008, p. 584 (in B.-C. HAN, *La salvezza del bello*, cit., p. 41).

filosofo convoca l'immaginario della sacralità del testo e dei suoi livelli di senso)²⁶². Prende corpo nelle pagine di Han l'idea dell'arte come un elemento che non veicola concetti o informazioni bensì si presenta come un 'corpo', antecedente a qualsiasi significazione stabilita e riconoscibile, che la farebbe precipitare nel campo della mera informazione comodamente consumabile. Tutto ciò che ha valore non deve essere a portata di mano, deve sottrarsi, essere un ente negativo, resistente. Han intende sottrarre l'arte al dominio dell'informazione, ponendola in un ambito di assolutezza²⁶³, mentre la società contemporanea svislaccia il bello come il semplice piacere di una fruizione superficiale, come mero ente²⁶⁴; del resto Benjamin scriveva nel *Narratore* che nella modernità l'arte del narrare era intaccata proprio dalla logica informativa, che si concepisce come agevolmente intellegibile e alla portata di tutti²⁶⁵. In tal senso viene recuperata la stessa componente auratica dell'opera d'arte, la sua unicità e il suo essere distante e lontana da una facile presa; come noto l'aura è strettamente collegata in Benjamin alla dialettica lontano/vicino: «La traccia e l'aura. La traccia è l'apparizione di una vicinanza, per quanto possa essere lontano ciò che essa ha lasciato dietro di sé. L'aura è l'apparizione di una lontananza, per quanto possa essere vicino ciò che essa suscita»²⁶⁶. Scrive Han in proposito: «Nell'aura è insita la negatività dell'Altro, dell'estraneo, dell'enigma. La società digitale della trasparenza priva il mondo di aura e mistero. Ipervicinanza e iperesposizione [...] distruggono ogni lontananza auratica»²⁶⁷. Andrà però notato, ed è elemento rivelatore della ricezione di Han, come in Benjamin l'aura rappresenti sì il carattere unico dell'opera d'arte e dell'immagine preindustriale - quello in cui non veniva riprodotta su larga scala - sostituito nel mondo moderno dalla serialità della fotografia e del cinema, ma sia al contempo un elemento che la nuova arte rivoluzionaria e progressista deve superare in quanto l'aura è emanazione di una società classista e aristocratica²⁶⁸. La posizione di Benjamin non esprime quindi la nostal-

²⁶² B.-C. HAN, *La salvezza del bello*, cit., pp. 41-43, con riferimento a GERSCHOM SCHOLEM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino, Einaudi 1980, pp. 71-72. Il tema anche in B.-C. HAN, *Perché oggi non è possibile una rivoluzione*, cit., pp. 117-118 sempre con riferimento a Benjamin.

²⁶³ «L'aspetto problematico dell'arte odierna consiste nella sua tendenza a comunicare un'opinione precostituita, una convinzione morale o politica. Essa cerca cioè di comunicare informazioni. La concezione anticipa la realizzazione. Così facendo, l'arte si riduce a mera illustrazione»; B.-C. HAN, *Le non cose*, cit., p. 81.

²⁶⁴ B.-C. HAN, *La salvezza del bello*, cit., p. 96.

²⁶⁵ WALTER BENJAMIN, *Il narratore*, in ID., *Opere complete*, vol. VI. *Scritti 1934-1937*, Torino, Einaudi 2004, p. 325.

²⁶⁶ W. BENJAMIN, *I «passages» di Parigi*, vol. I, cit., pp. 499-500, in B.-C. HAN, *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 14.

²⁶⁷ B.-C. HAN, *L'espulsione dell'Altro*, cit., p. 14.

²⁶⁸ GIOVANNI GURISATTI, *Scacco alla realtà. Dialettica ed Estetica della derealizzazione mediatica*, Macerata, Quodlibet 2012, pp. 72-86.

gia²⁶⁹ per un passato non contaminato dalla tecnica laddove Han, invece, imprime all'aura una più marcata accezione di contrasto rispetto al presente e di simbolo celebrativo della 'vera' cultura. In proposito ci si potrebbe chiedere se non si assista in tal modo alla transizione di un autore di sinistra e rivoluzionario in un paradigma conservatore, sorretto dalla ricezione delle problematiche del modernismo divenute *un sistema pensiero*, una radicale critica della cultura contemporanea. Il pensiero di Benjamin subisce una torsione in senso aristocratico e conservatore, che ne capovolge, o comunque ne altera significativamente, la carica critica (per esempio completamente diversa la lettura politica di Löwy)²⁷⁰.

Entro tale conversione si possono leggere le altre occorrenze della massiccia presenza del pensatore berlinese nelle pagine di Han. Si pensi all'immagine dell'Inferno dell'Uguale²⁷¹ (che tra l'altro nasce come commento a Kafka)²⁷² ma soprattutto alla rappresentazione della società dell'informazione i cui principi come evidenziati da Benjamin sono gli stessi che qualificano gli infomi di Han: «novità, brevità, intelligibilità, e, soprattutto mancanza di ogni connessione fra le singole notizie»²⁷³. Viene così ripresa in chiave estetizzante anche la famosa radiografia benjaminiana della noia, manifestazione della vita contemplativa, condizione di ascolto dell'inconscio²⁷⁴, disposizione 'nobile' e sottratta allo stato di cianotica agitazione tipico del digitale: «La noia, oggi, non ha più posto fra le cose che facciamo. Le attività che erano segretamente e intimamente legate ad essa stanno morendo»²⁷⁵. Nel *Narratore* recepire le storie udite e trasmetterle presuppone una condizione di riposo e stasi spirituale, implica il «caldo panno» della noia nel quale si sogna e ci si sente a casa²⁷⁶; l'assimilazione di un racconto «richiede uno stato di distensione che diventa sempre più raro. Se il sonno è il culmine della distensione fisica, la

²⁶⁹ La questione circa la nostalgia di Benjamin verso esperienze, forme e modi culturali del passato è comunque complessa; per esempio, si ripropone per il saggio sul *Narratore*, in cui Benjamin sembra esprimere maggiore rimpianto: G. SCHIAVONI, *Walter Benjamin*, cit., p. 252; H. EILAND - M. W. JENNINGS, *Walter Benjamin*, cit., p. 488; anche ENZO TRAVERSO, *Rivoluzione*, Milano, Feltrinelli 2023, p. 329.

²⁷⁰ MICHAEL LÖWY, *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Verona, Ombre Corte 2022.

²⁷¹ «Il moderno: l'epoca dell'inferno. [...] Non si tratta del fatto che accada "sempre lo stesso" [...]. Si tratta, piuttosto, del fatto che il volto del mondo non muta mai proprio in ciò che costituisce il nuovo, che il nuovo, anzi, resta sotto ogni riguardo sempre lo stesso»; WALTER BENJAMIN, *I «passages» di Parigi*, a cura di ROLF TIEDEMANN e ENRICO GANNI, vol. II, Torino, Einaudi 2002, p. 609.

²⁷² Ivi, p. 608.

²⁷³ W. BENJAMIN, *Su alcuni motivi in Baudelaire*, cit., p. 381.

²⁷⁴ «Proviamo noia solo quando non sappiamo cosa stiamo aspettando. Saperlo o credere di saperlo è quasi sempre solo l'espressione della nostra superficialità o della nostra distrazione. *La noia è la soglia verso grandi imprese*»; W. BENJAMIN, *I «passages» di Parigi*, cit., vol. I, p. 113 (in B.-C. HAN, *Vita contemplativa*, cit., p. 31; corsivo di Han).

²⁷⁵ WALTER BENJAMIN, *Il fazzoletto*, cit., p. 310 (in B.-C. HAN, *Vita contemplativa*, cit., p. 31).

²⁷⁶ WALTER BENJAMIN, *Il narratore*, cit., p. 327 (in B.-C. HAN, *La società della stanchezza*, cit., p. 33).

noia è quello della distensione spirituale. La noia è l'uccello incantato che cova l'uovo dell'esperienza»²⁷⁷.

Se per Benjamin si trattava di porre le basi per decostruire la modernità merceologico-capitalista e superare, con l'occhio al futuro, la fantasmagoria ipnotica in cui era caduta²⁷⁸, per Han si tratta sempre di scuotere l'umanità da un sogno-incubo (quello digitale) a cui si è votata, guardando però al passato delle esperienze perdute.

Dal discorso qui svolto si possono trarre due linee di conclusione. Una specificatamente letteraria e una in senso lato ideologica.

La prima riguarda il riuso del modernismo. Il modernismo, nella mossa iniziale di Han, è la letteratura che recupera alla coscienza e alla percezione il mondo delle cose; tale relazionalità si configura in prima battuta come contatto antagonistico con la materia per virare poi in modo deciso verso un'idea contemplativa degli oggetti fisici. Del modernismo Han accentua in ultima analisi una disposizione ascetica, quasi sacrale, in cui le cose sono considerate come enti epifanici capaci di irradiare una luccicanza magica: si tratta di porsi in ascolto e captare la loro alterità o essenza segreta. Viene in tal modo ridefinita la pur rilevante eredità di Heidegger, lasciando sullo sfondo il richiamo alla necessità di concepire l'uomo nella sua inscindibile appartenenza al mondo concreto delle cose e accentuandone la venatura metafisica.

Da questa piattaforma concettuale si sviluppa una ideologizzazione dello stesso dato letterario in direzione di una sua ridefinizione in senso elitaristico e solipsistico. La società digitale appare ad Han in una evidente luce negativa come universo governato da pulsioni banali e puramente praticistiche, un formicaio umano di basse aspettative e piatti orizzonti. Il modernismo funziona quindi, oltre la sua fisionomia strettamente letteraria, come antidoto ideologico all'indistinzione massificata; viene così rilanciato il prestigio di un capitale culturale e di un sapere perduto dalla fisionomia iniziatica per chi intende sottrarsi a qualsiasi forma di azione – inevitabilmente votata a scade-re nell'utilitarismo – a vantaggio di una esistenza consacrata all'ascolto delle ultime risonanze dell'Essere (o addirittura - se si guarda agli ultimissimi sviluppi della filosofia di Han dediti alla destituzione di ogni idea di essenza originaria - alla fusione con il Vuoto e la pura oggettualità inanimata, stazione terminale del pensiero delle cose)²⁷⁹. Han contrappone al digitale il modernismo come disciplina contemplativa e ideale astorico, rifiutando un uso dialettico dei grandi autori primonovecenteschi e riconvertendo alla propria visione la carica critica del pensiero di Benjamin.

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ «Così come Proust comincia la storia della sua vita con il risveglio, con il risveglio deve cominciare anche ogni esposizione storica; essa, anzi non può propriamente trattare di altro»; W. BENJAMIN, *I «passages» di Parigi*, cit., vol. I, p. 520; si veda anche *ivi*, p. 519.

²⁷⁹ BYUNG-CHUL HAN, *Shenzai. Pensiero cinese e decreazione*, Milano, Nottetempo 2025, p. 68.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AUERBACH, ERICH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, vol. II, Torino, Einaudi 1983 (1956).
- BAIONI, GIULIANO, *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2008.
- ID., *Franza Kafka. Il Castello*, in *Il romanzo tedesco del Novecento*, a cura di GIULIANO BAIONI, GIUSEPPE BEVILACQUA, CESARE CASES, CLAUDIO MAGRIS, Torino, Einaudi 1973.
- BALDI, VALENTINO, *Franz Kafka e la "funzione Dostoevskij": il romanzo davanti alla legge*, in TORTORA, MASSIMILIANO, VOLPONE, ANNALISA (a cura di), *Il romanzo modernista europeo*, Roma, Carocci 2019.
- BECKETT, SAMUEL, *Fizzle 4*, in *Fallimento II*, in *Racconti e prose brevi*, a cura di PAOLO BERTINETTI, Torino, Einaudi 2010.
- BENDER, EMILY M., *On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big?*, in *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability and Transparency. FaccT '21*, Association for Computing Machinery, New York, 2021.
- BENNETT, JANE, *Materia Vibrante. Un'ecologia politica delle cose*, Palermo, Timeo 2023 (2010).
- BENJAMIN, WALTER, *Il mio Kafka. Scritti, lettere, frammenti*, a cura di LEONARDO ARIGONE e MASSIMO PALMA, Roma, Castelvecchi 2024.
- ID., *Franz Kafka*, a cura di FRANCESCO CAPPA, Milano, Feltrinelli 2024.
- ID., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, a cura di FABRIZIO DESIDERI, Donzelli 2012.
- ID., *Novità sui fiori*, in *Aura e choc*, a cura di ANDREA PINOTTI e ANTONIO SOMAINI, Torino, Einaudi 2012.
- ID., *Un'immagine di Proust*, in *Opere complete*, vol. III. *Scritti 1928-1929*, a cura di ENRICO GANNI, Torino, Einaudi 2010.
- ID., *Le affinità elettive*, in *Opere complete*, vol. I. *Scritti 1906-1922*, a cura di ROLF TIEDEMANN, HERMANN SCHWEPPENHÄUSER, ENRICO GANNI, Torino, Einaudi 2008.
- ID., *Su alcuni motivi in Baudelaire*, in *Opere complete*, vol. VII. *Scritti 1938-1940*, a cura di ENRICO GANNI, con la collaborazione di HELLMUT RIEDIGER, Torino, Einaudi 2006.
- ID., *Il narratore*, in *Opere complete*, vol. VI. *Scritti 1934-1937*, a cura di ROLF TIEDEMANN e HERMANN SCHWEPPENHÄUSER, Torino, Einaudi 2004.
- ID., *Il fazzoletto*, in *Opere complete*, vol. V. *Scritti 1932-1933*, a cura di ENRICO GANNI, con la collaborazione di HELLMUT RIEDIGER, Torino, Einaudi 2003.
- ID., *Tolgo la mia biblioteca dalle casse*, in *Opere complete IV. Scritti 1930-1931*, a cura di ENRICO GANNI, Torino, Einaudi 2002.
- ID., *I «passages» di Parigi*, a cura di ROLF TIEDEMANN e ENRICO GANNI, Torino, Einaudi 2002.
- BLENGINO, CARLO, *Morozov: una critica radicale all'ideologia di internet*, «Teoria politica», 6, 2016, <https://journals.openedition.org/tp/710>.
- BORG, RUBEN, *Modernismo europeo: come nasce e che cosa vuol dire il concetto*, in *Il romanzo modernista europeo*, a cura di MASSIMILIANO TORTORA e ANNALISA VOLPONE, Roma, Carocci 2019, pp. 21-43.
- BROD, MAX, KAFKA, FRANZ, *Un altro scrivere. Lettere 1904-1924*, Vicenza, Neri Pozza 2018.
- BROOKS, PETER, *Lo sguardo realista*, Roma, Carocci 2022.

- BROWN, BILL, *Materialities of Modernism: Objects, Matter, Things*, in *A Handbook of Modernism Studies*, 2013.
- ID., *A sense of things*, University of Chicago Press, 2003.
- BRUGNOLO, STEFANO, *Dalla parte di Proust*, Roma, Carocci 2022.
- CANGIANO, MIMMO, *Forma, Gemeinschaft, Kultur. La rivoluzione conservatrice come via da destra al modernismo*, «CoSMo», 22 (2023).
- ID., *Cultura di destra e società di massa*, Milano, Nottetempo 2022.
- CARLO, SIMONE, *Effetti dei media*, in *Il primo libro di teoria dei media*, a cura di RUGGERO EUGENI, Torino, Einaudi 2023.
- CELAN, PAUL, *Il meridiano*, in *La verità della poesia*, a cura di GIUSEPPE BEVILACQUA, Torino, Einaudi 2008.
- ID., *Poesie*, a cura di GIUSEPPE BEVILACQUA, Milano, Mondadori 1998.
- CERENZA, ROBERTO, *Oramai solo la tecnica può salvare Dio?*, «Polemos», 2, 2020.
- CIRILLO, SARA, *Proust e Benjamin. La riserva mistica del sublime*, «Itinera», 21, 2021.
- DE ANGELIS, ENRICO, *Simbolismo e decadentismo nella letteratura tedesca*, Bologna, Il Mulino 1987.
- DESIDERI, FABRIZIO, *1935-1936: Benjamin e Heidegger sull'opera d'arte*, «Studi Germanici», 29, 1991.
- DESIDERI, FABRIZIO, *I Modern Times di Benjamin*, in WALTER BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, a cura di FABRIZIO DESIDERI, Roma, Donzelli 2012.
- DI NOI, BARBARA, *Walter Benjamin*, Sanremo, Leucotea 2016.
- EILAND, HOWARD, JENNINGS, MICHAEL W., *Walter Benjamin. Una biografia critica*, Torino, Einaudi 2016.
- ENDE, MICHAEL, *Momo*, Milano, Longanesi 1993.
- ENGEL, MANFRED, *Franz Kafka: Modernism, Modernity, Myth and Religion*, in *A companion of world literature*, a cura di K. Seigneurie, vol. 5b, Hoboken, Wiley-Blackwell 2019.
- FABRIS, ADRIANO, *Essere e tempo di Heidegger. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci 2012.
- FÉDIER, FRANÇOIS, *La voce dell'amico. Sul prodigio dell'ascolto*, Milano, Marinotti 2009.
- GANCITANO, MAURA, COLAMEDICI, ANDREA, *La società della performance. Come uscire dalla caverna*, Roma, Tlon 2020.
- GANCITANO, MAURA, *Specchio delle mie brame. La prigione della bellezza*, Torino, Einaudi 2022.
- GILLOCH, GRAEME, *Walter Benjamin*, Bologna, Il Mulino 2008.
- GUERRA, GABRIELE, IANNUCCI, GIULIA, (a cura di), *Ernst Jünger*, «Cultura tedesca», 65, 2023.
- GUERRI, MAURIZIO, (a cura di), *La Mobilitazione globale. Tecnica, violenza, libertà in Ernst Jünger*, Milano, Mimesis 2012.
- GURISATTI, GIOVANNI, *Scacco alla realtà. Dialettica ed Estetica della derealizzazione mediatica*, Macerata, Quodlibet 2012.
- HAN, BYUNG-CHUL, *Shenzai. Pensiero cinese e decreazione*, Milano, Nottetempo 2025.
- ID., *Del vuoto. Sulla cultura e filosofia dell'Estremo Oriente*, Milano, Nottetempo 2024.
- ID., *Infocrazia*, Torino, Einaudi 2023.
- ID., *La società senza dolore*, Torino, Einaudi 2022.

- ID., *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, Torino, Einaudi 2022.
- ID., *Il profumo del tempo. L'arte di indugiare sulle cose*, Milano, Vita e Pensiero 2022.
- ID., *Solo ciò che è morto è trasparente*, in *Perché oggi non è possibile una rivoluzione*, Milano, Nottetempo 2022.
- ID., *La scomparsa dei riti*, Milano, Nottetempo 2021.
- ID., *Sano intrattenimento*, Milano, Nottetempo 2021.
- ID., *La società della stanchezza*, Milano, Nottetempo 2020.
- ID., *La salvezza del bello*, Milano, Nottetempo 2019.
- ID., *Eros in agonia*, Milano, Nottetempo 2019.
- ID., *L'espulsione dell'Altro*, Milano, Nottetempo 2017.
- ID., *Psicopolitica*, Milano, Nottetempo 2016.
- ID., *Nello sciame. Visioni del digitale*, Milano, Nottetempo 2015.
- HANDKE, PETER, *Saggio sulla stanchezza*, Milano, Garzanti 1991.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Essere e tempo*, a cura di ALFREDO MARINI, Milano, Mondadori 2012.
- ID., *L'origine dell'opera d'arte*, in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, a cura di VINCENZO CICERO, Milano, Bompiani 2002.
- ID., *Segnavia*, a cura di FRANCO VOLPI, Milano, Adelphi 2002.
- ID., *Paesaggio creativo. Perché restiamo in provincia*, in *Scritti politici (1933-1966)*, a cura di GINO ZACCARIA, Casale Monferrato, Piemme 1998.
- ID., *Lettera sull' "umanismo"*, a cura di FRANCO VOLPI, Milano, Adelphi 1995.
- ID., *Che cos'è la filosofia?*, Genova, Il Melangolo 1981.
- ID., *Che cosa significa pensare*, Milano, SugarCo 1978.
- ID., *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di GIANNI VATTIMO, Milano, Mursia 1976.
- HINDMAN, MATTHEW, *La trappola di internet*, Torino, Einaudi 2019.
- JÜNGER, ERNST, *Eumeswil*, Parma, Guanda 2001.
- ID., *Sul dolore*, in *Foglie e pietre*, Milano, Adelphi 1997.
- KAFKA, FRANZ, *Il castello*, in *Tutti i romanzi*, a cura di MAURO NERVI, Milano, Bompiani 2023.
- ID., *Lettere a Milena*, a cura di FERRUCCIO MASINI, Milano, Mondadori 2017.
- ID., *La preoccupazione del padre di famiglia*, in *Tutti i racconti*, a cura di ERVINO POCAR, Milano, Mondadori 1989.
- ID., *Indagini di un cane*, in *Tutti i racconti*, a cura di ERVINO POCAR, Milano, Mondadori 1989.
- KLEIN, NAOMI, *Doppio. Il mio viaggio nel Mondo Specchio*, Milano, La Nave di Teseo 2023.
- LATOUR, BRUNO, *Non siamo mai stati moderni*, Milano, Elèuthera 2009 (1991).
- LEHDONVIRTA, VILI, *Cloud Empires*, Torino, Einaudi 2023.
- LÖWY, MICHEL, *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Verona, Ombre Corte 2022.
- LUPERINI, ROMANO, *Dal modernismo a oggi*, Roma, Carocci 2018.
- MAGRIS, CLAUDIO, *L'indecenza dei segni*, in HUGO VON HOFMANNSTHAL, *Lettera di Lord Chandos*, Milano, Rizzoli 1988.
- MARTINA, SABRINA – PIAZZA, MARCO, *Introduzione*, in GIUSEPPE GIRIMONTI GRECO, SABRINA MARTINA, MARCO PIAZZA (a cura di), *Proust e gli oggetti*, Firenze, Le Càriti 2012.

- MATASSI, ELIO, *Franz Kafka, Walter Benjamin e la "verticalità" della musica*, in *Kafka: ibridismi. Multilinguismo, trasposizioni, trasgressioni*, a cura di GIOVANNI SAMPALO, Macerata, Quodlibet 2010.
- MAZZINI, SERENA, *Il lato oscuro dei social network*, Milano, Rizzoli 2025.
- MCBRIDE, PATRIZIA C., *The void of ethics: Robert Musil and the Experience of Modernity*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 2006.
- MENEGHELLI, DONATA, *Il valore degli oggetti*, Milano, Nottetempo 2024.
- MEOLA, AMALIA, *Tra solidità ed evanescenza: borghesia e oggetti in The Years*, «Status Quaestionis», 12 (2017) url https://rosa.uniroma1.it/rosa03/status_quaestionis.
- MILLER, MICHAEL F., "Stop asking for Life to be a Poem". On Cybernetic instrumentality, «New Literary History», Spring 2023, pp. 1263-1270.
- ID., *Why Hate the Internet?: Contemporary Fiction, Digital Culture, and the Politics of Social Media*, «Arizona Quarterly», Fall 2019.
- MONTANELLI, MARINA, *Il palinsesto della modernità. Walter Benjamin e i Passages di Parigi*, Milano-Udine, Mimesis 2022.
- MORETTI, FRANCO, *Opere mondo. Saggio sulla forma epica dal Faust a Cent'anni di solitudine* (1994), Torino, Einaudi 2022.
- MOROZOV, EVGENY, *Internet non salverà il mondo*, Milano, Mondadori 2014.
- MUSIL, ROBERT, *L'uomo senza qualità*, a cura di ANITA RHO, Torino, Einaudi 1992.
- ID., *L'ingenuità della Rete. Il lato oscuro della libertà di Internet*, Torino, Codice 2019.
- ID., *Il giovane Törless*, Milano, Mondadori 1988.
- NELVA, DANIELA, *Robert Musil e il romanzo-saggio*, in *Il romanzo modernista europeo*, in TORTORA MASSIMILIANO, VOLPONE, ANNALISA (a cura di), *Il romanzo modernista europeo*, Roma, Carocci 2019.
- OLSON, LIESL, *Modernism and the Ordinary*, Oxford University Press, 2009.
- ORDÓÑEZ, VICENTE, *The Law above The Law: Benjamin and Kafka*, «Trans- Revue de literature générale et comparée», 25, 2020.
- PIAZZA, MARCO, *Walter Benjamin tra redenzione e rammemorazione, via Proust*, in *The Quarrel between Poetry and Philosophy*, a cura di ALESSANDRA ALOISI e DANILO MANCÀ, «Odradek», 2, 2015, <https://odradek.cfs.unipi.it/index.php/odradek>.
- PICCHIONE, JOHN, *Il modernismo e il tempo: rivolgimenti concettuali identitari e formali*, «Acme», 2, 2015.
- PIETRANTONIO, VANESSA, *Imparare a vedere. Rilke interprete di Cézanne*, «CoSMo», 19 (2021), url <https://ojs.unito.it/index.php/COSMO/article/view/6351>.
- PINOTTI, ANDREA, *Alla soglia dell'immagine. Da Narciso alla realtà virtuale*, Torino, Einaudi 2021.
- PLOTZ, JOHN, *Can the Sofa Speak? A Look at Thing Theory*, «Criticism», 1, 2005.
- POWELL, MATTHEW T., *Bestial Representations of Otherness: Kafka's Animal Stories*, «Journal of Modern Literature», 1, 2008.
- PROUST, MARCEL, *Il Tempo ritrovato*, in *Alla ricerca del tempo perduto*, vol. IV, a cura di LUCIANO DE MARIA, ALBERTO BERETTA ANGUSSOLA e DARIA GALATERIA, Milano, Mondadori 1993.
- REDI, CARLO ALBERTO, *Proust zoologo*, Roma, Carocci 2022.

- RILKE, RAINER MARIA, *Diario di Schmargendorf*, in *Diari*, a cura di NICOLETTA DACREMA, Milano, Mursia 1994.
- ID., *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, a cura di GIORGIO ZAMPA, Milano, Adelphi 1992.
- RONCAGLIA, GINO, *L'architetto e l'oracolo. Forme digitali del sapere da Wikipedia a ChatGPT*, Roma-Bari, Laterza 2023.
- RONDINI, ANDREA, *Dall'utopia alla crisi. La narrativa italiana contemporanea e le nuove tecnologie*, Roma, Carocci 2020.
- ROSA, HARTMUT, *Accelerazione e alienazione*, Torino, Einaudi 2015.
- SCHIAVONI, GIULIO, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*, Torino, Einaudi 2001.
- SCHOLEM, GERSCHOM, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Torino, Einaudi 1980.
- SHAKESPEARE, WILLIAM, *La tempesta*, in *Teatro*, vol. V, Torino, Einaudi 1981.
- SOLLA, GIANLUCA, *Walter Benjamin*, Milano, Feltrinelli 2023.
- SPARVOLL, ELEONORA, *Marcel Proust e le virtù della ripetizione*, in TORTORA, MASSIMILIANO, VOLPONE, ANNALISA (a cura di), *Il romanzo modernista europeo*, Roma, Carocci 2019.
- SZONDI, PETER, *Speranza nel passato*, in BENJAMIN, WALTER, *Infanzia berlinese*, Torino, Einaudi 2007.
- TRAVERSO, ENZO, *Rivoluzione*, Milano, Feltrinelli 2023.
- TULATHIMUTTE, TONY, *Rifiuto*, Roma, e/o 2025.
- VAN DIJCK JOSÉ, POELL, THOMAS, DE WAAL, MARTIJN, *Platform society. Valori pubblici e società connessa*, Guerini, 2019.
- VON HOFMANNSTHAL, HUGO, *Lettera di Lord Chandos*, Milano, Rizzoli 1988.
- ZENOBI, LUCA, «Non ho fiducia nelle lettere». Traduzione e scrittura epistolare in Kafka, in *Kafka: ibridismi. Multilinguismo, trasposizioni, trasgressioni*, a cura di GIOVANNI SAMPAOLO, Macerata, Quodlibet 2010.
- ZUBOFF, SHOSHANA, *Il capitalismo della sorveglianza*, Roma, Luiss 2019.
- WILLIAMS, ERIC, *Cinema, food, and Desire: Franz Kafka's "Investigations of a Dog"*, «College Literature», 2007, pp. 92-124.



PAROLE CHIAVE

Byung-Chul Han, Proust, Kafka, Musil, modernismo



NOTIZIE DELL'AUTORE

Andrea Rondini insegna Forme della comunicazione letteraria e Letteratura digitale presso il Dipartimento di Scienze Politiche, della Comunicazione e delle Relazioni Internazionali dell'Università di Macerata. Si occupa di narrativa contemporanea, dei rapporti tra letteratura e cinema, letteratura e nuove tecnologie, con studi dedicati a P. Levi, N. Ginzburg, G. Celati, E. Trevi, F. Piccolo, V. Trevisan, W. G. Sebald, E. Carrère. Tra le sue recenti pubblicazioni: *Dall'utopia alla crisi. La narrativa italiana contemporanea e le nuove*

tecnologie, Roma, Carocci 2020; *Le sceneggiature della scrittura. Emmanuel Carrère e il cinema*, «Status Quaestionis» 19 (2020), *Emanuele Trevi e il ritratto eccezionale*, «Status Quaestionis» 23 (2022), *Emmanuel Carrère e la vita al contrario*, «Ticontre» 19 (2023), *L'altrui mestiere. Racconti e saggi*, in *Primo Levi*, a cura di A. CAVAGLION, Roma, Carocci (2023); *Internato o espulso. Pratiche abitative in Works di Vitaliano Trevisan*, «Comparatismi» 9 (2024); *A good cry. I libri che fanno piangere*, «Comparatismi» 10 (2025).

COME CITARE QUESTO ARTICOLO

ANDREA RONDINI, *Modernismo letterario e pensiero antidigitale nella filosofia di Byung-Chul Han*, in «Ticontre. Teoria Testo Traduzione», 25 (2024)



INFORMATIVA SUL COPYRIGHT

La rivista «Ticontre. Teoria Testo Traduzione» e tutti gli articoli contenuti sono distribuiti con licenza **Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 4.0 Internazionale**; pertanto si può liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire la rivista e i singoli articoli, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.