Vesper
Rivista di architettura, arti e teoria
Journal of Architecture, Arts & Theory

No. 6 | Magic
Primavera | Estate 2022
Spring | Summer 2022

ISBN 978-88-229-0817-9
ISSN 2704-7598
DOI 10.1400/289275

Saggi | Essays
126 – 141

Ilaria Bussoni

DOI 10.1400/288565

Conoscere senza sapere. Il cantiere estetico del fare mondo

Understanding without Knowing. The Aesthetic Construction Site of World-Making

Abstract

Conoscere senza sapere. Il cantiere estetico del fare mondo

Il reincanto sembra essere la premessa contemporanea di qualunque pensiero dell'emancipazione. Diversamente dal passato, quando la critica allo stato di cose muoveva le leve della causalità a partire da numeri e misure, quando la teoria sociale della trasformazione si pensava in analogia al motore e la previsionalità della salvezza o della dannazione era calcolabile, la reazione al presente sembra richiedere un *incipit* di tutt'altro tenore. Non sorprende dunque che il sensibile sia la cornice di riferimento dentro la quale si riconoscono esperienze del *fuori*, prassi di nuove alleanze con il vivente o persino l'inorganico che si configurano come alternative sovrapposte e mischiate all'ontologia prevalente. Alterità radicali, ma non totalizzanti. E non è un caso che il giudizio estetico – proprio perché relazionale e conoscente – sfoci in un ribaltamento del canone prevalente e nel superamento della convenzione. Tra le pratiche giardiniere, il reincanto si darà non per l'estasi dei profumi o l'impatto dei colori dei fiori, ma nella capacità di fare mondo a partire dalla percezione sensibile di essere parte di una medesima forza vitale.

Understanding without Knowing. The Aesthetic Construction Site of World-Making

Re-enchantment seems to be the contemporary premise of any emancipation thought. In the past, criticism against a state of things had to be based on causality, or on numbers and measurements; the social theory of change was conceived as an analogy of the engine, and the predictability of salvation and damnation was calculable; today, reactions to the present seem to require an altogether different beginning. It is not surprising that sensible reality is the prime framework inside which one can recognise the experience of the outside, practices symbolising the forming of new alliances with living or even inorganic things: overlapping, mixed alternatives to the prevailing ontology. Radical, but not all-consuming alterities. It is also not a coincidence that aesthetic judgment – precisely because it establishes relationships in the effort to know – results in a reversal of the prevalent canon and in the overcoming of convention. Among gardening techniques, re-enchantment will flourish not for the ecstasy of perfumes or for the impact of the colours of flowers, but for the ability to make a world taking as a starting point the sensory perception of being part of the very same life force.

VESPER No. 6

MAGIC

Letizia Battaglia, *Ospedale Psichiatrico. Via Pindemonte, Palermo*, 1983 (ristampa | reprint 2016). Courtesy MAXXI Museo nazionale delle arti del XXI secolo, Roma. Collezione Fotografie del MAXXI

Università Iuav di Venezia
Department of Architecture and Arts

Spring | Summer 2022
Journal of Architecture, Arts & Theory

VESPER No. 6

MAGIC

Quodlibet

9 788822 908179
ISBN 978-88-229-0817-9
ISSN 2704-7598 € 18

VESPER No. 6

MAGIC

Università Iuav di Venezia
Dipartimento di Culture del progetto

Primavera | Estate 2022
Rivista di architettura, arti e teoria

Vesper
Rivista di architettura, arti e teoria

Vesper è una rivista scientifica semestrale, multidisciplinare e bilingue, si occupa delle relazioni tra forme e processi del progetto e del pensiero. Ponendo lo sguardo al crepuscolo, quando la luce si confonde con il buio e l'oggetto illuminante non è più visibile, *Vesper* intende leggere l'atto progettuale seguendo e rendendo evidente il moto della trasformazione. Pitagora identificò nel pianeta Venere sia la stella della sera (*Hesperos*) che quella del mattino (*Phosphoros*), i due nomi si riferiscono allo stesso astro ma posto in condizioni temporali differenti. *Vesper* dichiara quindi una posizione più che un oggetto e privilegia il situarsi che ne profila lo statuto. Non è qui accesa la luce tagliente dell'alba, che promette giorni completamente nuovi e alti sol dell'avvenire, ma quella che fa intravedere nella penombra una possibilità nell'esistente.

Richiamando e rinnovando la tradizione delle riviste cartacee italiane, *Vesper* ospita un paesaggio articolato di modalità narrative, accoglie forme di scrittura e stili differenti, privilegia l'intelligenza visiva del progetto, dell'espressione grafica, dell'immagine e delle contaminazioni tra linguaggi. La rivista è pensata nella sua successione di numeri tematici come discorso sulla contemporaneità, nello spazio di ogni singolo numero è articolata in un insieme di rubriche che gettano luci differenti sul tema. Nel procedere delle diverse sezioni – editoriale, citazione, progetto, racconto, lezione, saggio, inserto, traduzione, archivio, viaggio, ring, tutorial, dizionario – mutano i riverberi tra idee e realtà, si accende l'intreccio tra evidenze concrete e loro potenzialità, potenziali trasformativi, immaginari. Le rubriche sono pensate non per aggiornare istantaneamente ma per indagare condizioni progettuali e per fornire strumenti e materiali dall'*ombra lunga*.

Vesper
Journal of Architecture, Arts & Theory

Vesper is a six-monthly, multidisciplinary and bilingual scientific journal which deals with the relationships between forms and processes of thought and of design. Gazing into the dusk, when light slowly merges with darkness and the illuminating object is no longer visible, *Vesper* aims to interpret the act of designing through tracing and revealing the movement of transformation. Pythagoras identified in the planet Venus both the evening star (*Hesperos*) and the morning star (*Phosphoros*), assigning the two names to the same star observed in different temporal conditions. *Vesper* thus states a perspective rather than an object, privileging the condition that defines its status. Rather than the sharp light of dawn, heralding a brand-new day and promising a brighter future, it is the twilight that allows you to have a glimpse at the potential of what is already there.

Following the tradition of Italian paper journals, *Vesper* revives it by hosting a wide spectrum of narratives, welcoming different writings and styles, privileging the visual intelligence of design, of graphic expression, of images and contaminations between different languages. The journal is conceived as a series of thematic issues that build a discourse on the contemporary. Each issue is divided into sections that offer a range of diverse perspectives on the theme analysed: editorial, quote, project, tale, lecture, essay, extra, translation, archive, journey, ring, tutorial, dictionary. Throughout the different sections, reverberations between ideas and reality change, connections emerge between tangible facts and their potentials, transformative prospects, collective perception. The principal aim of these sections is not to provide instant news, but to offer an in-depth investigation of different instances of design and to provide tools and materials that have a long-lasting effect.

Università Iuav di Venezia
Department of Architecture and Arts

Università Iuav di Venezia
Dipartimento di Culture del progetto

VESPER No. 6

MAGIC

Spring | Summer 2022
Journal of Architecture, Arts & Theory

Primavera | Estate 2022
Rivista di architettura, arti e teoria

Letizia Battaglia, *Discarica sulla costa di Acqua dei Corsari (tema: Costa est di Palermo)*, 2003. Stampa b/n ai sali d'argento su carta baritata | B/W gelatin silver print on baryta paper, 40 × 50 centimetri | centimetres. Courtesy MAXXI Museo nazionale delle arti del XXI secolo, Roma. Collezione Fotografie del MAXXI.

Editoriali | Editorials
6 – 13 Sara Marini
Magic

14 – 17 Franco Purini
Attendere una magia
Waiting for a Little Magic

Citazione | Quote
18 – 22 Luigi Ghirri
Il paese dei balocchi
The Land of Toys

Breve estratto da un testo critico che definisce la rotta o le coordinate di attraversamento del tema. | Brief excerpt from a critical text concerning different perspectives on the topic.

Progetti | Projects
24 – 33 Cherubino Gambardella
La casa magica
The Magic House

34 – 45 Carlos Casas
Chid/Avalanche. Vernacular Domestic Architecture in the Pamirs, its Cosmological and Magical Dimensions and its Transposition into an Audiovisual Project
Chid/Avalanche. L'architettura domestica vernacolare nel Pamir, le sue dimensioni cosmologiche e magiche e la sua trasposizione in un progetto audiovisivo

46 – 57 Michel Carlana
Wunderkammer. Una camera e alcune reali illusioni
Wunderkammer. A Room and Some Real Illusions

58 – 68 Petr Stolín, Alena Mičeková, Filip Šenk
Blur

Contributi che indagano le ragioni, le *mise-en-scène*, le risultanti di progetti realizzati attraverso le voci degli autori e/o di critici. | Contributions that investigate the reasons, the *mise-en-scènes*, and the results of an accomplished project throughout the voices of the authors and/or the critics.

Racconti | Tales
70 – 71 Redazione Vesper
Un percorso d'ombra e un altare che brucia. Steilneset Memorial di Peter Zumthor e Louise Bourgeois
A Path of Shadow and a Burning Altar. Steilneset Memorial by Peter Zumthor and Louise Bourgeois

72 – 77 Luca Porqueddu
Oltre il Continente della Ragione
Beyond the Mainland of Reason

Narrazioni testuali o per immagini attraverso realtà note o ipotetiche. | Textual or visual narratives exploring actual or hypothetical worlds.

78 – 82 Massimo Crispi
Colloquio sentimentale
Sentimental Conversation

83 – 86 Adelita Husni-Bey
The Reading
La seduta

Saggi | Essays
88 – 109 Andrea Gritti
Da Firenze a “Psicon”. Cronache di un viaggio all’interno e all’intorno dell’architettura
From Florence to “Psicon”. Chronicles of a Journey within and around Architecture

Saggi critici articolati in citazioni, note, iconografie e una bibliografia. | Essays including quotes, notes, iconography and bibliography.

110 – 125 Emanuele Garbin
Promontorium somni: il bordo invisibile dell’architettura
Promontorium Somnii: The Invisible Border of Architecture

126 – 141 Ilaria Bussoni
Conoscere senza sapere. Il cantiere estetico del fare mondo
Understanding without Knowing. The Aesthetic Construction Site of World-Making

142 – 157 Luka Skansi
Space, Magic, and Remembrance. Genealogy of an Initiation to Contemplation
Spazio, magia e ricordo. La genealogia di un’iniziazione alla contemplazione

Inserto | Extra
160 – 169 Superstudio e | and Luca Galofaro
Ideali
Ideal

Forma e modo d’espressione di questa rubrica sono a discrezione dell’autore. | The section consists in the original contribution of an author.

Archivio | Archive
170 – 176 Michela Bassanelli
Interni come scatole magiche: dalle ambientazioni domestiche alla sala da ballo Lutrario di Carlo Mollino
Interiors as Magical Boxes: from Carlo Mollino’s Domestic Settings to Lutrario Ballroom

Testo critico che accompagna una selezione di materiali d’archivio presentati con le loro coordinate di provenienza. | Critical text accompanying a selection of archival material presented with its source reference.

Viaggi | Journeys
178 – 185 Stefano Pifferi
“Lo Stradone” per “Remoria”. Per una rilettura storico-esoterico-visionaria di Roma
‘Lo Stradone’ to ‘Remoria’. A Historical-Esoteric-Visionary Re-reading of Rome

Resoconto di un viaggio fisico o immaginario e delle sue evoluzioni temporali e spaziali. | A physical or imaginary journey in its temporal and spatial development.

186 – 193 Milo Adami
Diaporama. Viaggio nell’obsolescenza di un dispositivo
Diaporama. Journey into the Obsolescence of a Device

Tutorial
194 – 203 Angela Squassina
Il linguaggio arcano della traccia materiale. Un’esplorazione temporale dell’architettura attraverso la stratigrafia
The Arcane Language of the Material Trace. A Temporal Exploration of Architecture through Stratigraphy

Manuale d’uso per l’esecuzione di pratiche e/o operazioni. | Instructions to carry out practices and/or operations.

Dizionario | Dictionary
204 – 205 Kevin Benham
Power

206 – 207 Demetra Vogiatzaki
Quō

208 – 209 Sonia D’Alto
Release

210 – 211 Damiano Di Mele
Destino

212 – 213 Giuseppe Caldarola
Evocazione

214 – 215 Esther Giani
Fantasia

Definizioni critiche di tre lemmi in italiano e tre lemmi in inglese contribuiscono alla precisazione del tema. Il dizionario prosegue con l’evolvere di “Vesper”, si compone in itinere. | Critical definitions of three headwords in Italian and three headwords in English that contribute to point out the issue’s topic. The definitions through the issues of “Vesper” will compose an ongoing dictionary.

INCANTO

Ilaria Bussoni

Chiara Bettazzi, *Saturno*, Prato, agosto | August 2016. Video full hd, colore e audio | color and audio (20 minuti | minutes).

Conoscere senza sapere.
Il cantiere estetico del fare mondo

Understanding without Knowing.
The Aesthetic Construction Site of World-Making

1.

Il reincanto sembra essere la premessa contemporanea di qualunque pensiero dell'emancipazione. Diversamente dal passato, quando la critica allo stato di cose muoveva le leve della causalità a partire da numeri e misure, quando la teoria sociale della trasformazione si pensava in analogia al motore e la previsionalità della salvezza o della dannazione era calcolabile, la reazione al presente sembra richiedere un *incipit* di tutt'altro tenore. All'insegna degli affetti: reinnamorarsi delle cose, tornare a stupirsi e a provare meraviglia, sottrarsi allo stordimento dell'inerzia sensoriale, incrinare la saturazione di immagini e oggetti, interrompere l'uniformità e tornare a percepire differenze[1].

La realtà continua a volersi come una e la sua razionalità pare ostinata: ce lo ricordano da decenni le politiche economiche, l'appello alla sovranità individuale, la morale neoliberale del soggetto-impresa con i suoi successi e i suoi *default*, i monologhi del sapere dei periti e delle *expertise*. Eppure, la compattezza della narrazione non aiuta a chiudere le crepe, che ovunque affiorano nelle molteplici forme della sofferenza psichica dell'anima messa al lavoro, del collasso degli ambienti sottoposti a sfruttamenti intesivi, delle risorse che sembrano esaurirsi, delle relazioni che prendono la forma di comunità protette col filo spinato e da una cultura del sospetto nei confronti del sapere che diffonde teorie del complotto e della manipolazione. La diagnosi è semplice e largamente condivisa: "L'impresa moderna, con la sua narrazione di progresso e felicità per il maggior numero di individui, è fallita. Il mondo intorno a noi è un disastro"[2].

Ma non bastano le crepe a lasciar vedere un sotto, un dietro, un al di là. Perché non c'è. Se non c'è fuori, come ammoniscono Deleuze e Guattari già dagli anni Settanta sul finire di una soglia del moderno che non sembra voler finire nemmeno quarant'anni dopo, se non c'è un rovescio della marxiana sussunzione, tutto è già qui, incluse le alternative. In questo al di qua dove l'incanto è la principale produzione del Capitale, dove l'aura è lo *shining* di una ripetizione battuta a macchina a riconferma dell'identità di chi la scrive, la sottrazione si dà tra le pieghe, nell'ennesima piega. Il campo di battaglia è lo stesso, dritto e rovescio convivono sulla stessa superficie, dentro e fuori non sono fattori escludenti ma modi per ridisegnare lo spazio. La strada del reincanto si fa largo lungo quella del suo esatto opposto. Non ha altro essere da inventare, e la magia sta proprio in questo.

Più che l'ennesimo sapere dell'emancipazione o una cartina geografica per la via di fuga, il reincanto sembra essere una tecnica, fatta di storie e poetiche, di narrazioni e strati, di gioco e riassemblaggi, dove gli oggetti che ha allestito in bell'ordine la forma prevalente della ragione moderna tornano ad accompagnarsi a un'interrogazione sulla loro funzione, sulla loro disposizione e sui loro effetti. Se l'appello all'incanto esprime un desiderio di riaffezione alle cose è perché quel movente che oggi ci porta ad averci a che fare – per conoscerle, per manipolarle o per viverle – è intriso da collanti che ci consegnano un presente nel quale proliferano le narrative dello scollamento: dalle apocalissi ecologiche

1.

Re-enchantment seems to be the contemporary premise of any emancipation thought. In the past, criticism against a state of things had to be based on causality, or on numbers and measurements; the social theory of change was conceived as an analogy of the engine, and the predictability of salvation and damnation was calculable; today, reactions to the present seem to require an altogether different beginning. In the name of feelings: of falling in love with things again, of renewing one's sense of wonder for things, of escaping the bewilderment of sensory inertia, of cracking the saturation of images and objects, of halting the uniformity and discriminating between things again[1].

Reality is still interpreted as a single entity, and its rationality appears obstinate: for decades, this view has been inculcated by the economic policies, with appeals to popular sovereignty, with the neoliberal moral of the business entity with its successes and defaults, with monologues about the knowledge of experts and their expertise. Yet, the compactness of the narrative is no help when it comes to closing the cracks, which emerge everywhere in the many shapes suffering takes for the soul put to work, in the collapse of environments subjected to intensive exploitation, in the depletion of resources, in relationships taking the form of communities protected by barbed wire, and in a current culture of suspicion against knowledge that spreads conspiracy and manipulation theories. The diagnosis is simple, and widely shared: 'The modern business enterprise, with its narrative of progress and happiness for most, has failed. The world around us is a disaster'[2].

But the cracks are not enough to let us see what is underneath, behind, or beyond, because it is not there. If there is no outside, as Deleuze and Guattari were already warning in the 1970s, at the end of a threshold to modernity that does not seem to be ending even forty years later, if there isn't a 'that side' to Marx's subsumption, everything is here already, including the alternatives. On this side, where enchantment is the main production of Capital, where the aura is the shining of a line typed

che assumono la forma dell'esaurimento e della fine all'epica dell'urgente abbandono del nostro pianeta. Per il reincanto sembra dunque passare quella capacità di continuare a *fare mondo* senza la quale per l'antropologo Ernesto De Martino agli umani non è dato di poter vivere senza impazzire. Tornare a De Martino e alla sua lettura del mondo magico non significa tuttavia rispolverare un mondo precedente alla tecnica e alla storia che garantisca alle cose una tenuta migliore, più resistente o più naturale. Significa, al contrario, sollecitare quella capacità di produzione di mondo che ci consente ogni volta di ricominciare da capo. Perché se il mondo magico è ciò che agli albori della storia garantisce una presenza soggettiva e quella datità che dà fondamento alla nostra esistenza, comunque "non è il magismo a fondare la presenza al mondo degli umani nell'epoca incerta della preistoria, ma è la presenza stessa a fondare la storia"[3]. L'incanto non è altro che la modalità – interamente tecnica e interamente umana – di organizzazione della propria presenza, della propria storicità.

Analogamente a De Martino, la "svolta ontologica"[4] che guida la ricerca antropologica negli ultimi decenni spinge a guardare alle altre forme di disposizione dell'essere come a esempi non cui attingere come calchi di mondi migliori o meno corrotti, ma come a forme di organizzazione della presenza a loro volta non esenti da crisi o da scetticismo nei confronti dell'esistenza del mondo[5]. La ricognizione delle altre metafisiche e delle cosmogonie degli altri, che ci predispone a leggere diversi assemblaggi tra gli enti e a considerare l'esistenza di relazioni causa-effetto diverse da quelle della scienza sperimentale, non è un invito a reagire alla nostra fine guardando ciò che altrove non sembra finito. È, piuttosto, riprendere alla lettera la lezione demartiniana:

> Certo il mondo può finire, ma che finisca è affar suo, perché all'uomo spetta soltanto di rimetterlo sempre di nuovo in causa e iniziarlo sempre di nuovo. Il pensiero della fine del mondo per essere fecondo deve includere un progetto di vita, deve mediare una lotta contro la morte, anzi, in ultima istanza deve essere questo stesso progetto e questa stessa lotta.[6]

Occorre allora guardare a quelle pratiche che in qualche modo concorrono al ripristino della presenza, comprese quelle a noi più aliene, in quanto fondative di altri *incipit*.

over and over as an identifier of the person writing it, the subtraction reveals itself between the lines, in the last hidden fold. The battlefield is the same, the right side and the reverse side coexist on the same surface, the inside and the outside do not cancel each other out but are ways of re-designing space. The road of re-enchantment begins along its exact opposite. It need not invent another being, and that is where the magic is.

Re-enchantment seems to be, not another emancipation knowledge, nor a map of escape routes, but rather a technique, composed of stories and poetics, of narrative layers, of games and re-assemblies, where the objects laid out in good order by the prevalent form of modern reason pair up again with an inquiry about their function, about their arrangements and effects. If the invocation to enchantment expresses a desire for reaffection towards things, it is because the motive that today impels us to deal with them – in order to know them, manipulate them or experience them – is drenched in bonding agents that deliver to us a present in which the narrative of disconnect prevails: from the ecological apocalypses taking the shape of world-ending exhaustion, to the epos describing the urgency of abandoning our planet. It is through re-enchantment that our ability to make worlds must live; without it, according to anthropologist Ernesto De Martino, humans cannot live without going mad. Harking back to De Martino and to his vision of a magical world, however, does not mean reviving an untechnical, unhistorical world, nor a world that can guarantee that things will be more resilient or natural. Rather, it means stimulating a world-making ability that allows humans always to begin anew. If a magical world is that which, since the beginning of time, has guaranteed a subjective presence and the actuality that grounds our existence, in any case 'it was not magism that endowed humans with a basis for their presence in the world in the uncertain era of prehistory; it was that presence itself that found history'[3]. Enchantment is nothing but a way – entirely technical and entirely human – of organising one's presence and one's historical significance.

Like in De Martino, the 'ontological turning point'[4] guiding anthropological research in the last decades has driven researchers to view the other forms of the being's disposition as examples, not to be mined as moulds for better, less corrupt worlds, but as modes of organisation of the subject's presence, not exempt from crises or scepticism about the world's existence[5]. Surveys of other metaphysics, and of the cosmogonies of others, which predispose us to read diverse assemblages of beings and to envisage the existence of cause-effect relationships different from those of experimental science, does not constitute an invitation to react to our end by looking at that which elsewhere appears not finite. Rather, it implies recovering De Martino's interpretation, to the letter:

> Certainly, the world may end, but its ending is its business, for man's concern is limited to picking up that world and beginning it anew. The thought of the end of the world, to be fertile, must include a life project, must mediate a fight against death; it must ultimately be this very project and this very fight.[6]

One must therefore consider those practices that somehow contribute to the restoration of one's presence, including those that seem most alien to us, insofar as they are the bases of other beginnings.

2.

Il 25 ottobre 2021 l'articolo di un quotidiano ci informa che al corso di esorcismo organizzato dall'Istituto Sacerdos dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum di Roma è boom di iscrizioni[7]. La post-pandemia sembrerebbe acuire l'urgenza di una preghiera di cura e di liberazione. Alcuni anni fa, l'antropologa e regista Federica Di Giacomo ne ha fatto un film: *Liberami*[8], documentario sugli esorcismi di padre Cataldo in Sicilia. Il racconto della condizione di "posseduti" di un lungo elenco di personaggi fatto da donne, uomini, adolescenti, padri, lavoratori al nero, giovani alternativi e persone comunissime, che con una certa costanza e insistenza chiedono di essere, banalmente, "liberati dal male". Una domanda semplice: farla finita con la sofferenza e le afflizioni dello spirito. Se sposiamo la stessa angolatura proposta dalla regista, che ci dissuade dall'assumere un giudizio psichiatrizzante o orientalista, liberarsi dal male diventa l'analogo di un programma minimo di emancipazione.

L'esperienza dell'alienazione, della cessione di una parte di sé che va a ledere l'integrità della soggettività umana, è del resto uno dei modi attraverso i quali si è pensato il lavoro salariato anche in termini marxiani. Alla stessa possessione Michael Taussig ha dedicato il suo lavoro etnografico sul patto col diavolo, metabolismo della transizione da una società agricola e contadina a una società industriale fondata sulla cessione di una merce singolare quale la forza-lavoro. "Il diavolo è un simbolo sorprendentemente preciso dell'alienazione che i contadini esperiscono quando entrano nelle fila del proletariato" spiega Taussig nella sua ricerca sul folklore dei lavoratori salariati delle piantagioni e dei minatori del Sudamerica. Attraverso la quale il culto del diavolo non emerge come retaggio ancestrale di credenze arcaiche o di rituali primitivi, bensì accompagna lo stravolgimento delle condizioni di produzione e di vita legato all'introduzione del valore di scambio. Il lavoro di Taussig, nel raffronto tra due ontologie, quella del valore d'uso delle società agricole e quella del valore di scambio delle società capitalistiche, ciò che fa emergere è proprio l'esorcismo chiamato salario che accompagna la cessione di quel pezzetto di sé incorporato in una merce. Così nelle società *primitive* passate al vaglio "la magia della produzione di valore d'uso si estende, enfatizza e contrasta la magia delle pratiche del valore di scambio e in questa drammatica discordia, sfarzosamente elaborata, sono incorporati alcuni concetti proto-marxisti allo stato grezzo"[9].

È identicamente ciò che accade nel film di Federica Di Giacomo, quando la litania "è mia, è mia, è mia, è mia", riferita al possesso di un'anima individuata, esprime l'identità demoniaca di processi di messa al lavoro che non hanno più limite né mediazione

2.

On 25 October 2021, an article in a daily newspaper informed the public that enrolments were booming at an exorcism course organised by the Istituto Sacerdos of the Ateneo Pontificio Regina Apostolorum of Rome[7]. The effects of the pandemic seemed to have exacerbated the urgency of the healing and liberating prayer. A few years prior, anthropologist and film director Federica Di Giacomo had made a film on this: *Liberami* (Set Me Free)[8], a documentary about father Cataldo's exorcisms in Sicily. It featured an account of the condition of being 'possessed' by a long list of women, men, adolescents, fathers, illegal workers, dissident youngsters, and ordinary people, who, insistently, simply asked to be 'delivered from evil'. A forthright request: to be done with the sufferings and afflictions of the spirit. If we espouse the director's angle, which dissuades us from adopting a psychiatric or orientalist interpretation, being delivered from evil is analogous to a basic emancipation programme.

The experience of alienation, of the transfer of a part of oneself that undermines the integrity of human subjectivity, is one of the ways in which we think of wage labour in Marxian terms. To possession Michael Taussig has devoted his ethnographic work about the pact with the devil, metabolism of the transition from an agricultural society to an industrial society based on the selling of a peculiar good named labour force. 'The devil is a stunningly apt symbol of the alienation experienced by peasants as they enter the ranks of the proletariat', Taussig explains in his research on the folklore of salaried plantation workers and miners in South America. Research that reveals the cult of the devil not as an ancestral legacy of archaic beliefs or primitive rituals, but rather as something that goes hand in hand with the upending of production and life conditions connected to the introduction of exchange value. In comparing two ontologies, that of use value in agricultural societies and that of exchange value in capitalist societies, Taussig's work conjures the exorcism called wage, which accompanies the transfer of a piece of self that is incorporated in a good. Thus, in the primitive societies reviewed, 'the magic of use-value production draws out, magnifies, and counteracts the magic of exchange-value practices, and in this richly elaborate dramatic discord are embedded some rough-hewn proto-Marxist concepts'[9].

That is precisely what happens in Federica Di Giacomo's film, where the litany 'it's mine, it's mine, it's mine, it's mine', referred to the possession of a soul, expresses the demonic identity of labour processes that no longer have limits or institutional mediations, processes that globally shape capital relations in terms of extractivism and parasitism. The mistake that the director-anthropologist does not make is to launch an inquiry into the socio-cultural

istituzionale e che globalmente configurano il rapporto di capitale nei termini dell'estrattivismo e del parassitarismo. L'errore che la regista-antropologa non commette è quello di interrogarsi sull'identità socio-culturale di questi dannati. Davvero non importa sapere se siano folli o integralisti religiosi, psicotici o bigotti, ignoranti o vittime ingenue di suggestione o scampati della superstizione, perché ciò che conta è mostrare la realtà di un'afflizione e l'efficacia della sua cura. Prendere sul serio l'esistenza del male non è dunque una metafora per pensare la sofferenza. È la condizione di partenza attraverso la quale vedere nella "possessione" l'elaborazione di questioni, quali subordinazione, emarginazione e sfruttamento, che la rottura dei legami di classe e la nuova natura di rapporti di dominio non consentono più di nominare in questa forma. I dannati portati a raccontarsi con questo film sono proprio coloro che non riescono a diventare gli imprenditori di sé, gli inabili a tenere le fila del loro destino, i falliti della soggettività impresa: se ho fallito, è perché non ero in me, mi è stato diagnosticato Asmodeo. È dunque opportuno chiedersi quale strategia di sottrazione si configuri rispetto a quel "debito del vivente"[10] che la razionalità neoliberale colonizza in forma di colpa e incapacità individuale. La ragione critica della psicanalisi aiuterebbe a ridefinire i contorni di questo handicap dell'umano affatto soggettivo, e lo stesso farebbe la lezione di antropogenesi dell'antropologia filosofica. Da parte loro, invece, le numerose forme di governamentalità individuale dei paesi *civili* della socialdemocrazia nordeuropea indirizzerebbero queste anime dannate all'assistenza sociale, al *follow up* psicologico, al *training*, al *coaching*, alla ricollocazione lavorativa, per restituirle a una parvenza di integrità dopo essere passate per i gironi infernali dell'eccesso di normatività neoliberale. Alla lontananza dalla vita quotidiana di un sapere quale la filosofia e all'allontanamento dalla pratica sociale da parte della psicanalisi, risponde nei fatti l'esorcismo di padre Cataldo, che semplicemente libera dalla loro affezione le anime che si presentano alla sua porta.

Ora, se la svolta ontologica dell'antropologia ci ha insegnato a vedere i modi attraverso cui altre culture predispongono funzioni, prossimità ed effetti tra gli agenti, se ci ha insegnato a non giudicare un mondo in cui le foreste divorano i bambini o il tabacco detiene il sapere delle piante maestro (una sorta di master in etno-botanica), David Graeber è l'unico antropologo ad aver introdotto tanto la dimensione dello scetticismo nella credenza tradizionale (anche i primitivi hanno dubbi sulle loro stesse conoscenze) tanto quella della reale possibilità di relazioni causa-effetti non spiegabili dal nostro

identity of these cursed souls. One truly does not need to know whether they are mad people or religious fanatics, whether they are psychotic or bigoted, or whether they are just ignorant, naive victims of suggestion or superstition; what counts is showing the reality of an affliction and the efficacy of its cure. Taking evil seriously does not mean using it as a metaphor for suffering. It is the starting point through which one can view 'possession' as a way of processing issues such as subordination, social outcasting, exploitation, which class relations breaking down and the new nature of supremacy relations no longer allow to be named in this form. The cursed who tell their stories in this film are precisely those individuals who are not able to become their own bosses, who are not allowed to gather the strands of their fate, the failures of individual business: if I failed, I failed because I was not myself, because I was diagnosed with Asmodeus. It is worth asking, then, what subtraction strategy exists in terms of the 'debt of the living'[10] that neoliberal rationality colonises as guilt and individual failure. A psychoanalytic perspective might help redefine understanding of this very subjective human handicap, and the same might be said of the notion of anthropogenesis developed by philosophical anthropology. On the other hand, the many forms of individual governmentality in the *civilised* nations of Northern European social democracy would direct these damned souls towards social care, towards psychological follow-ups, training, coaching, and job relocation, to grant them some kind of integrity after their rounds in the circles of hell of neoliberal normativity excess. An answer to the distance from everyday life of canons such as philosophy and to the alienation from social practice of psychoanalysis comes *de facto* in the form of Father Cataldo's exorcism, which simply frees those petitioning souls from their affliction.

Now, while the ontological turning point of anthropology has taught us to see the ways in which other cultures set up functions, proximity and effects between agents, while it has taught us not to judge a world in which forests devour children or tobacco has knowledge of the master plants (a sort of master's degree in ethno-botany), David Graeber is the only anthropologist who has introduced both scepticism about traditional beliefs (primitive peoples too have doubts about their knowledge) and the real possibility for cause-effect relationships that cannot be explained by our sciences[11]. For Graeber, it is not so much about having respect for alternative realities, suspending judgment on the epistemologies of others, and simultaneously protecting our own conception of reality, thereby allowing the peaceful coexistence of a multitude of worlds; rather, it is about the fact that neither traditional knowledge nor western rationality possess full knowledge of being. Applied to the example of the Sicilian exorcisms, Graeber's approach to understanding radical otherness implies not so much the acceptance of the fact that there are people who believe that the devil exists, as the fact that the mental suffering of persons placed in a position of extreme subordination may be equally cured by an exorcism or by a psychotropic drug; hence, the idea that the othernesses of worlds may coexist on the same world stage.

sapere[11]. Per Graeber non si tratta infatti tanto di rispettare l'esistenza di realtà alternative, congelando il giudizio sulle epistemologie altrui e mettendo contestualmente al riparo il modo in cui intendiamo la configurazione della nostra realtà, lasciando dunque convivere una molteplicità di mondi, quanto il fatto che né i saperi tradizionali né la razionalità occidentale dispongano dell'esaustività di un sapere sull'essere. Applicata all'esempio dell'esorcismo siciliano, l'approccio di Graeber sulla comprensione delle alterità radicali ha come corollario non tanto di accettare il fatto che ci siano persone che credono nell'esistenza del demonio, quanto che la sofferenza psichica di persone poste in condizione di grande subordinazione possa essere ugualmente curata da un esorcismo o da uno psicofarmaco; dunque, di immaginare che le alterità dei mondi convivono sulla stessa scena.

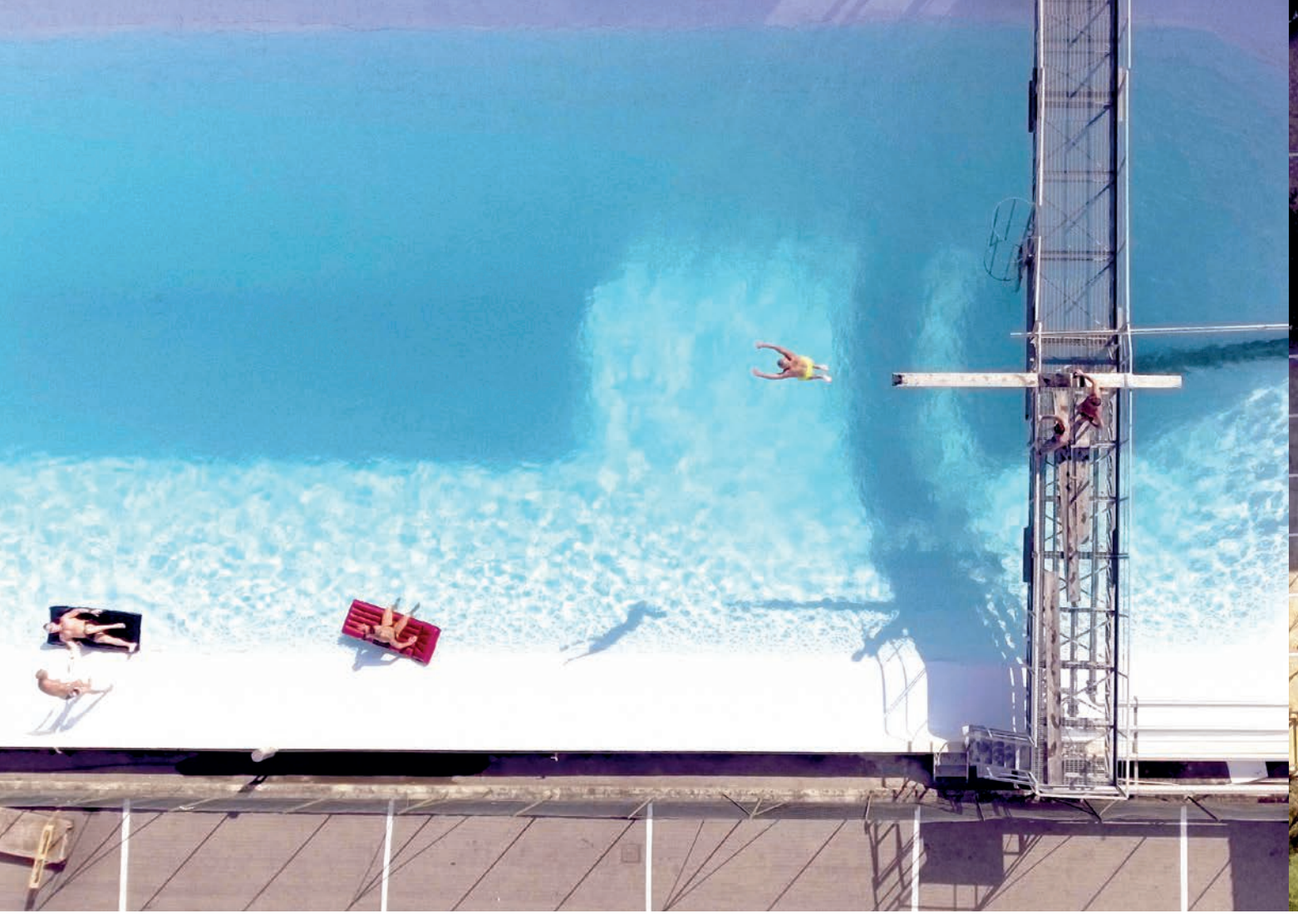
3.

Nelle pratiche agricole viti-vinicole degli ultimi anni, soprattutto tra Francia e Italia, si fa largo un approccio che per riconoscibilità della sua diffusione chiameremo *naturale*. È quantomeno il termine attraverso cui si riconoscono, anche tra di loro, gli attori e gli inventori di tecniche di allevamento della vite e di vinificazione che cercano percorsi alternativi all'agricoltura di tipo industriale, ovvero a quel modello che si è diffuso nelle campagne a partire dagli anni Sessanta con il nome di Green Revolution. Vignaioli che hanno preso distanza dall'uso di diserbanti, pesticidi, medie di rese per ettaro e per pianta e dalla standardizzazione di un modello agricolo costruito su saperi agrari ed enologici *convenzionali*. Una distanza che negli anni si è via via allargata grazie a un insieme di pratiche e di saperi assemblati di provenienza diversa: dall'introduzione in vigna dello sguardo del giardiniere, come fa Anselme Selosse del Domaine Jacques Selosse nella Champagne, a una vitivinicultura *environmentally sound* come accade per Lorenzo Mocchiutti sui Colli Orientali del Friuli; dall'uso delle cromatografie fotografiche per le analisi della vitalità del suolo alla micronizzazione del cornoletame o preparato 500 dell'agricoltura biodinamica proposta da Rudolf Steiner; dall'introduzione del Calendario delle Semine di Maria Thun all'osservazione delle piante bioindicatrici presenti in vigna[12]. Dall'entomologia allo studio di lieviti e batteri, dalle fasi lunari e il posizionamento degli

3.

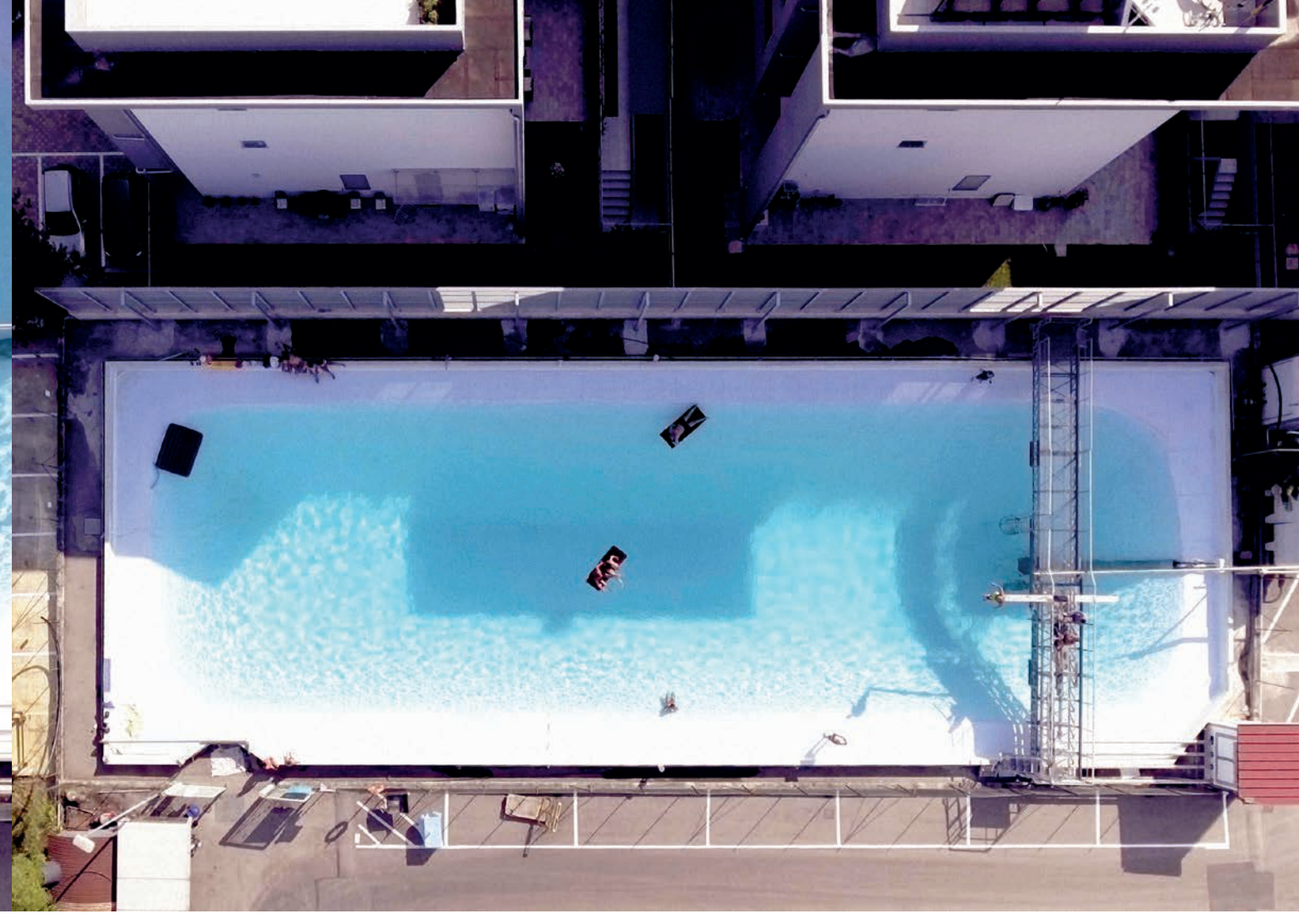
In the wine-making practices of recent years, especially in France and Italy, a new approach has arisen that, for the sake of recognition value, one may term *natural*. At least, this is the term through which the inventors of vine cultivation and wine-making techniques that look for alternatives to industrial agriculture recognise each other; these techniques seek to counter the agricultural model that has been prevalent since the 1960s under the name of Green Revolution. The new winegrowers have dissociated themselves from the use of weed killers, pesticides, average yields per acre or per plant, and from the standardisation of an agricultural model built on *conventional* agricultural and winemaking knowledge. The distance between the two practices has grown wider over the years, thanks to a combination of diverse procedures and expertise: from the introduction of the gardener's gaze, as practiced by Anselme Selosse of the Domaine Jacques Selosse in the Champagne region, to the environmentally sound winemaking of Lorenzo Mocchiutti in the Eastern Hills of Friuli; from the use of photographic chromatographies for the analysis of the soil's vitality to the micronisation of cow-horn manure or Preparation 500 of the biodynamic agriculture proposed by Rudolf Steiner; from the introduction of Maria Thun's Sowing Calendar to the observation of bioindicators in the vineyard[12]. From entomology to the study of yeasts and bacteria, from lunar phases and the positioning of celestial bodies to the chemistry of fermentation, through the agriculture of non-doing inspired by Japanese agronomist Masanobu Fukuoka, what happens in this fragment of the agricultural world is the rethinking of the reproduction conditions of a vegetable living being such as the grapevine in connection both to anthropic techniques and to elements belonging to an environment. Now, what we are dealing with is a set of farming and winemaking practices, that is, of techniques that also entail the invention of tools and the creation of new nomenclatures for farming processes[13], placed within a body of knowledge that ranges from biodynamic agriculture to biochemical research on micro-organisms, from geology and botany to musicology, where layers of life experiences from entirely different fields often converge.

The adjective *natural*, which defines a set of practices and agents, points to the problem of indicating a body of knowledge and a series of *cultural* techniques by creating an oxymoron. Eastern culture, expressed through the art and philosophy of gardens, is not plagued by the split between what is wild and what is domesticated; it has no trouble viewing the yielding to nature as a technical, human fact, while merging naturalness with the utmost artifice[14]. The fierce debate that has accompanied the spreading of natural winemaking may be the sign of a dualism in western thought that anthropology has long been denouncing, but whose diffusion – at least amongst winemakers and wine aficionados – has simply prevented the term *natural* from being understood as an utterly cultural desire for *renaturation*. What is *natural* thus becomes the laboratory through which one can conceive and practice the *natura naturata* of any human practice. 'There is no cosmology without cosmesis', states Michele Spanò in his afterword to a book dealing with the experience of Vignai da Duline, through which we understand that both a hedge and a medicinal herb are technique, elements of an institutional pact that traverses all human experience and without which there would be no *terroir*, or landscape[15]. As confirmation of this, Spanò



astri alla chimica delle fermentazioni, passando per l'agricoltura del non fare ispirata all'agronomo giapponese Masanobu Fukuoka, ciò che accade in questo frammento del mondo agricolo è ripensare le condizioni di riproduzione di un vivente vegetale quale la vite in connessione tanto alle tecniche antropiche quanto agli elementi che fanno parte di un ambiente. Ora, si tratta di un insieme di pratiche di coltivazione e vinificazione, ovvero di tecniche che sfociano anche nell'invenzione di attrezzi e nella nominazione di processi di coltura[13], inserite in un orizzonte della conoscenza che varia dalla biodinamica alla ricerca biochimica sui micro-organismi, dalla geologia e la botanica alla musicologia, nel quale spesso confluiscono stratificazioni di esperienze biografiche provenienti da tutt'altro.

L'aggettivo *naturale*, a identificare un complesso di pratiche e attori, pone dunque il problema dell'indicare come un ossimoro un insieme di tecniche e di saperi interamente *culturali*. La cultura orientale, espressa nell'arte e nella filosofia dei giardini, ad esempio, che non è attraversata dalla scissione tra selvatico e domestico, non ha alcun problema nel considerare l'assecondare la natura come un fatto umano del tutto tecnico e nel far coincidere la naturalezza con il colmo dell'artificio[14]. L'accanito dibattito che ha accompagnato la diffusione delle vinificazioni naturali è forse l'indice della presenza di un dualismo del pensiero occidentale che l'antropologia ha oramai da tempo preso a denunciare, ma la cui diffusione – per lo meno tra vignaioli e frequentatori del mondo del vino – ha semplicemente impedito di intendere con *naturale* il desiderio in tutto e per tutto culturale di pratiche di *rinaturazione*. Il *naturale* diventa allora il cantiere attraverso il quale pensare e mettere in pratica la natura *naturata* di qualunque prassi umana. "Non si dà cosmologia senza cosmesi" afferma Michele Spanò nella postfazione a un libro dedicato all'esperienza di Vignai da Duline, attraverso il quale capiamo che tanto una siepe quanto l'erba medica sono tecnica, elementi di un patto istituzionale che attraversa l'umano



senza il quale non si darebbe *terroir*, cioè paesaggio[15]. E, infatti, continua Spanò, "è una lezione di antropogenesi", ovvero la produzione di un mondo dove la rinascita delle cose e delle loro funzioni sarà accompagnata da un esercizio di nominazione.

L'aggettivo *sensibile*, spesso usato per descrivere prassi e tecniche di coltivazione attente agli altri elementi che compongono un ambiente (fattori geologici o vita animale, artefatti umani o sedimentazioni storico-culturali), risponde alla descrizione di un *ethos* che si dispone a percepire le relazioni, a cogliere "i fili che legano la nostra esistenza a quella di tutto il resto"[16]. Così il benessere di una vite è sì una questione misurabile, ma l'insieme delle congetture che porteranno alla diagnosi possono variare dall'osservazione del suo singolare comportamento di liana (la sua natura rampicante) alla fotografia del suolo di una cromatografia, che è l'impressione sensibile con nitrato d'argento della composizione organica, inorganica e minerale di un terreno. Allo stesso modo, il principio che guida il fare di un agricoltore può certo rimandare alla pseudoscienza dell'antroposofia steineriana, ma anche ispirarsi a un paradigma ecologico dove la generazione di ambiente prende a modello l'esperienza dell'ascolto musicale o tenere conto dell'umidità di un cratere vulcanico ricordata dal racconto di una favola. Per questo, il vino naturale non è la parafrasi enologica del mondo senza di noi, ma il luogo in cui si coltiva una sensibilità, "come una pianta – o forse è lei che coltiva noi"[17].

Non è un caso che il sensibile sia qui interpellato a tenere traccia di qualcosa che sembra esistere, che è percepito e comunicato, ma che si fonda sulle premesse di un sapere che in fondo non può dare ragione della propria conoscenza. Non sono molte le evidenze scientifiche dell'efficacia del preparato 500: un derivato dello sterco di vacca, sotterrato dentro un corno durante l'inverno, dissepolto, dinamizzato, ovvero mescolato per un'ora in un senso e nell'altro così da creare un vortice, poi diluito in acqua piovana e distribuito

sul terreno come principio rigenerante. L'uso di questa fertilizzazione omeopatica (100 grammi per un ettaro) si è esteso ben al di là dell'ambito degli agricoltori di ispirazione biodinamica. Il fatto più esilarante non è che il cornoletame funzioni e che i riscontri reali sulla vitalità e il benessere del suolo siano numerosi, né che sia usato in modo relativamente ampio anche dagli scettici, ma che per giustificarne l'uso ci si avventuri lungo la pista di una spiegazione scientifica che va dalla fisica quantistica all'immunologia[18]. Considerare come reale l'efficacia di qualcosa che con il sapere che fa volare gli aerei non si può comunque spiegare significa adeguarsi al fatto che (forse solo per il momento) non tutto l'essere è accessibile alla conoscenza. Cercare a qualunque costo un fondamento a qualcosa che esiste, ma che non si conosce, significa tuttavia precludersi altre strade di accesso.

4.

La filosofia ha voltato le spalle a una conoscenza incapace di dire su cosa si fonda, mentre proliferano le esperienze che rivendicano un portato relazionale con le cose non fondate sulla conoscenza.

> Credo che siano stati soprattutto, loro, i vegetali, a impossessarsi di me. […] Praticamente è come se tu andassi per strada e le foglie degli alberi si girassero al tuo passaggio e dicessero: "Interessati a noi, perché ne vale la pena!". Sono stati loro, hanno incominciato a stabilire una connessione con il mio cervello e nel momento in cui ho capito di essere realmente attorniato da questi esseri viventi che in qualche modo mi chiamavano, sono entrato in una libreria e ho preso in mano il primo libro di piante che ho trovato e immediatamente mi sono messo a leggerlo, senza riuscire a smettere. […] Cominciai a coltivare, a provare, andavo per vivai e stavo lì per ore a guardare come si occupavano delle piante, poi tornavo a casa a leggere e a studiare. Insomma era diventata una cosa… un respiro più che una passione. […] Semplicemente io devo stare vicino alle piante e loro vicino a me, perché insieme stiamo meglio.[19]

Il racconto di Manlio Speciale, curatore dell'Orto botanico di Palermo, spiega a rovescio il principio di una relazione con la vita delle piante che ha i tratti dell'innamoramento. Il rapporto di conoscenza con l'oggetto è la conseguenza della percezione di un legame speciale, di un'attrazione o di un senso dell'amicizia. L'affinità elettiva qui raccontata non suscita sorpresa quando i termini della relazione sono semplicemente umani. Il romanzo di Goethe ci ha da tempo abituati al tropo di "quelle nature che quando si incontrano e si catturano rapidamente […] si determinano l'un l'altra"[20], traslato di una filosofia della natura che muove i suoi passi tra chimica e alchimia. Eppure, tra storici dell'arte e dei giardini e semplici orticultori è ben presente l'implicito della singolarità di un

rapporto privilegiato con le piante a fondamento di una comunità relazionale del tutto umana. L'affermazione di Manlio Speciale sovverte l'assunto aristotelico dell'impossibilità di un'amicizia con il vegetale e arriva a sostenere ciò che Aristotele del tutto esclude: una reciprocità. Ma nessuna conoscenza botanica può veramente fondare la sensazione, certa, di un benessere delle piante derivato non dalla cura bio-minerale, ma dalla pratica di una coltivazione che non ha il suo fondamento nel mero sapere agro-tecnico bensì nella qualità di una relazione di "amore" tra umani e vegetale.

Nella sua descrizione di cosa nell'edificio tardo-medievale e rinascimentale si intenda per natura, Piero Camporesi mette in luce il sistema di rimandi e corrispondenze, di analogie, di somiglianze, tra l'uomo e il resto dei viventi, e il complesso relazionale e affettivo che connette uomini e piante: "Il vegetale e l'umano e l'animale appartengono a un sistema di presenze vitali correlate, a un sistema mutualmente integrato in cui il naturale e l'umano comunicano e si riconoscono per mille segni, attraverso canali molteplici, l'uno specchio emblematico dell'altro"[21]. Siamo nel pieno di quell'umanesimo naturalistico – espresso da autori quali Giordano Bruno e Tommaso Campanella – per il quale nel disegno dell'*Uomo vitruviano* si può leggere tutta l'ambivalenza di un'epoca che non pensa necessariamente la posizione umana in termini di centralità nei confronti del cosmo, ma lascia aperta la questione della sua iscrizione. E così le piante sono "organismi vitali e sensibili, dotati di 'sentimento', di anima vegetativa e sensitiva, non solo di senso ma di ragione […] portate all'amore, sensibili all'amicizia, alle tenerezze"[22]. Ora, la tentazione sarebbe quella di validare la capacità previsionale del pensiero pre-scientifico alla luce dell'indagine botanica di Francis Hallé, ad esempio, osservatore delle "relazioni di timidezza" nelle foreste primarie o delle scoperte di neurobiologia vegetale di Stefano Mancuso[23]. La questione, tuttavia, non è tanto dimostrare quanto le esperienze più anomale possano essere successivamente confermate dalle procedure di veridizione di un sapere che tutti riconosciamo come tale, quanto tenere aperta la possibilità di un rapporto con le cose, dell'umano con tutto il resto, che non necessariamente passi per la conoscenza. Dunque, guardando all'esperienza delle "alterità irriducibili" non come a una realtà esistente in attesa di essere spiegata, quanto come a una realtà esistente che può trasformare il modo in cui conosciamo e in cui stiamo al mondo.

5.

Che nel modo in cui strutturiamo la conoscenza ne vada anche della nostra posizione di soggetti conoscenti e della forma degli oggetti che conosciamo è cosa nota. Non solo

continues, 'it is a lesson in anthropogenesis', i.e. the production of a world where the rebirth of things and of their functions will be accompanied by an exercise in renaming.

The adjective *sensitive*, often used to describe agricultural practices and techniques that are attentive to the other elements making up an environment (geological factors or animal life, human artefacts, or historical-cultural sedimentations), fits the description of an ethos ready to perceive relationships, to grasp 'the threads that bind our existence to the existence of everything else'[16]. Thus, the well-being of a grapevine is indeed a measurable issue; but the set of conjectures that lead to the diagnosis may vary depending on the observation of the behaviour of the individual vine (its climbing nature) or the photograph of the soil of a chromatography, which is the silver nitrate sensitive impression of the soil's organic, inorganic, and mineral composition. Likewise, the principle guiding the actions of an agriculturalist may refer to the pseudoscience of Rudolf Steiner's anthroposophy but may also be inspired by an ecological paradigm where the generation of an environment takes as its model the experience of listening to music, or may consider the humidity of a volcanic crater remembered from a children's fable. For these reasons, natural wine is not an oenological paraphrase of the world without us in it, but the scenery where we cultivate a sensibility, 'like a plant – or where the plant perhaps cultivates us'[17].

Not coincidentally, sensitivity is here evoked as a faculty that must keep track of something that seems to exist, that is perceived and communicated, but that is based on the premise of a knowledge that ultimately cannot justify itself. There is little scientific proof of the efficacy of Preparation 500, a by-product of cow dung that is buried inside a horn in the winter, then unearthed, dynamised, mixed for an hour clockwise and counterclockwise so as to create a vortex, then diluted with rainwater and spread on the soil as a regenerating ingredient. The use of this homeopathic fertiliser (100 grams per hectare) has now spread beyond the circle of biodynamic farmers. The most exhilarating fact about horn manure is not that it works, nor that there are plenty of data about the soil's well-being, nor that the fertiliser is widely used even by sceptics, but that the justifications for using it dare to employ scientific explanations ranging from quantum physics to immunology[18]. Viewing as real something that one cannot explain with the knowledge that flies planes means conforming to the fact that (perhaps only temporarily) not all that is, is knowable. Stubbornly looking for a foundation to something that exists but is not known means ruling out other inroads *a priori*.

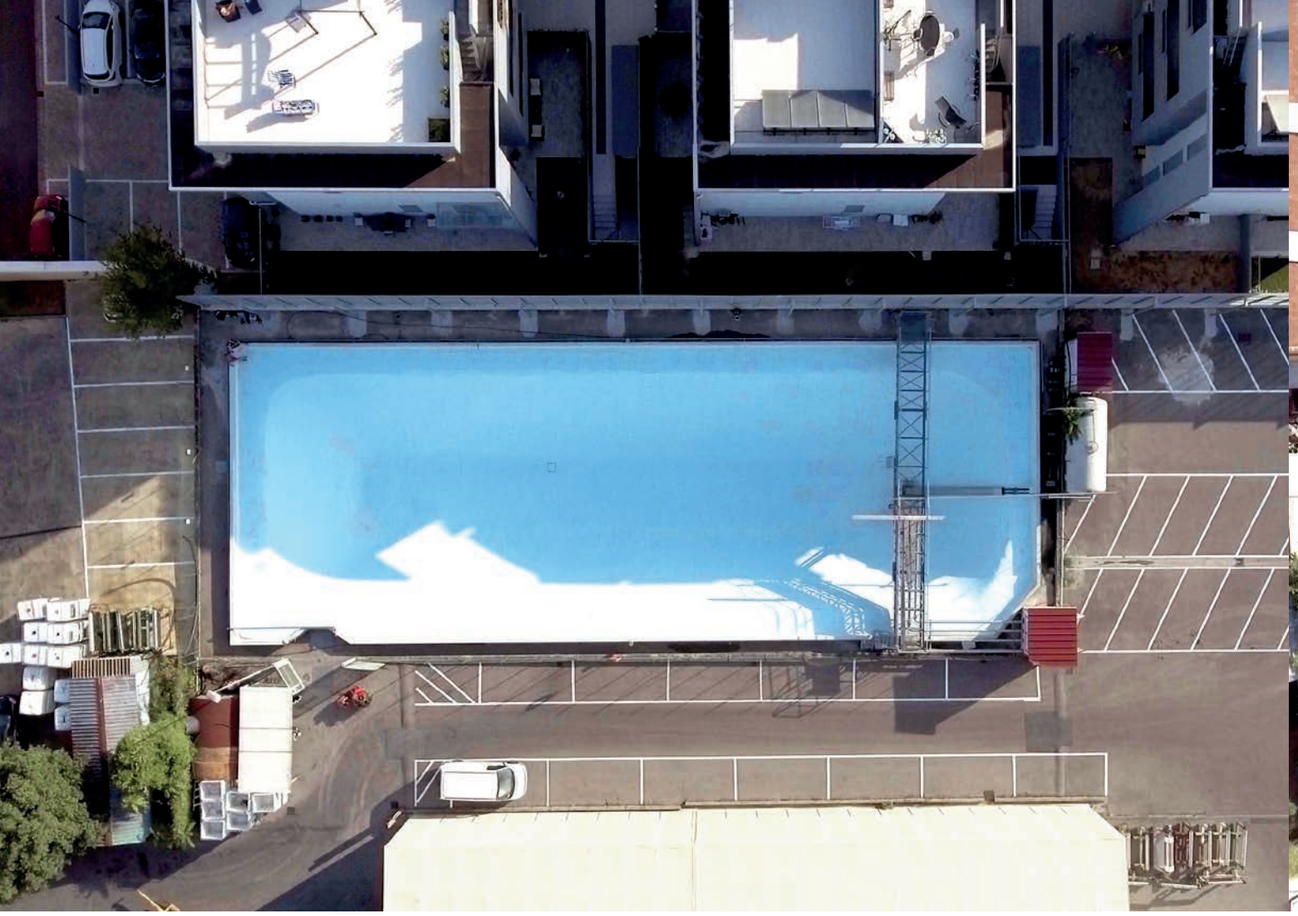
4.

Philosophy has turned its back on knowledge that is incapable of enunciating its foundations, while there is a proliferation of experiences claiming a relationship with things that are not based on knowledge.

> I believe it was them above all, plants, that captured me. […] Practically, it's as if you were walking along and the leaves of the trees turned as you passed and said: 'Take an interest in us, it's worth your while!'. It was them, they began to connect with my brain, and when I realised that I was actually surrounded by these living beings who were somehow calling me, I entered a bookshop and I picked up the first book about plants I found, started reading it, and couldn't stop. […] I started growing plants, experimenting; I would visit nurseries and loiter for hours, analysing how they cared for the plants, then returned home to read and study. In other words, it had become something… like breathing rather than studying. […] I simply must be near plants, and they near me, for we feel better together.[19]

The above narrative by Manlio Speciale, curator of the Botanic Gardens in Palermo, explains in reverse the principle of a relationship with the life of plants that resembles the process of falling in love. The activity of knowing the object is the result of the perception of a special bond, of an attraction or feeling of friendship. The elective affinity described here is not surprising when the terms of the relationships are simply human. Goethe's novel has long made us aware of the trope of 'such natures as, when they come in contact, at once lay hold of each other, and mutually affect one another'[20], a metaphor borrowed from a philosophy of nature that oscillates between chemistry and alchemy. And yet, historians of art and of gardens as well as horticulturists share the implicit concept of the singularity of a special relationship with plants as basis of an all too human communal connection. Manlio Speciale's statement subverts the Aristotelian premise that friendships with plants is not possible; it even goes so far as to affirm something that Aristotle rules out: a reciprocity. However, no botanical knowledge can solidly justify the inescapable feeling of plants' well-being deriving not from bio-mineral care but from the quality of a 'loving' relationship between humans and vegetables.

In his description of what was meant by nature in the late-medieval and Renaissance periods, Piero Camporesi sheds light on the complex system of references, correspondences, and



non è neutro il laboratorio, né il microscopio, ma ben prima di esso non lo è stato nemmeno quella ragione ordinante – linguistica e normativa – che ha stabilito, per poterle conoscere, quale fosse il posto delle cose e il loro nome. È l'incisione che la metafisica compie nei confronti dell'essere, del divenire e della continuità del vivente. Non è il pensiero scientifico a operarla. Soprattutto se pensiamo agli albori della filosofia naturale, quando essa occupa un terreno dal quale non è così distante la ricerca di una "comunione con le cose"[24] e l'interesse per la natura è sì conoscenza ma anche possibilità di esistere attraverso la natura. Il sapere ha il portato dello strumento, della misura, dell'esperimento ma è anche ricerca di un rapporto, la conoscenza passa per una relazione con la cosa che è accesso alla cosa, esperienza sensibile della sua intimità. La scienza goethiana è l'esempio di questo portato estetico della filosofia naturale, che non a caso lascerà sulla soglia di un'indecisione personaggi quali Ernst Haeckel – il primo studioso di biologia marina – a lungo tormentato se fare l'artista o lo scienziato[25].

Il farsi della ragione lungo la nostra modernità non è dunque esente da ambivalenze e percorsi alternativi, in virtù dei quali la conoscenza non è sempre stata al riparo dagli effetti della comprensione della catena delle cause. Il posto del soggetto conoscente non è sempre stato così al riparo dalle cose. Nel suo saggio sul *Gusto*, Giorgio Agamben fa notare che la "conoscenza" estetica sfugge al principio metafisico di dover dare ragione del modo in cui si accede alla cosa. Né mera sensazione né scienza, il gusto rappresenta nella genealogia agambeniana un accesso conoscente: il piacere è un sapere sulla cosa. "Il gusto appare fin dall'inizio come un piacere che conosce"[26]. Il gusto si configura dunque come un senso in più, qualcosa che eccede la separazione tra sensibile e conoscibile, tra sensi e intelletto. La conoscenza estetica sarebbe dunque ciò che mette in scacco la filosofia nella sua versione metafisica, consentendo di conoscere un'apparenza sensibile.

L'estetica, la disciplina che organizza il giudizio di gusto, nasce su questo paradosso, quello di un oggetto che non si lascia afferrare dalla conoscenza ma che, in qualche modo, pur si conosce. "Vi sono nel mondo antico due specie di sapere: un sapere che si sa, cioè le scienze nel senso moderno, che si fondano sull'adeguazione del significante e del significato, e il sapere che non si sa, cioè le scienze divinatorie"[27]. L'estetica è – per Agamben – uno dei saperi che subentra all'eclissi delle scienze divinatorie. E il giudizio di gusto si configura come quel sapere che non incolla la cosa al suo significato, ma al rimando che essa ha con tutte le altre, che la inserisce in un mondo di relazioni, di rimandi, di analogie, in una struttura dei rapporti tra le cose, riprendendo in questo senso il modo in cui la filosofia rinascimentale pensa e dunque parla dell'essere. Vi è nel gusto qualcosa che eccede il rapporto di estraneità tra oggetti e conoscenza, che consente alla conoscenza un accesso privilegiato, più intimo alle cose, quasi tattile, *per tactum intrinsecum* dice Tommaso Campanella[28].

Non sorprende dunque che il sensibile sia la cornice di riferimento dentro la quale si riconoscono esperienze del *fuori*, prassi di nuove alleanze con il vivente o persino l'inorganico che si configurano come alternative sovrapposte e mischiate all'ontologia prevalente. Alterità radicali, ma non totalizzanti. E non è un caso che il giudizio estetico – proprio perché relazionale e conoscente – sfoci in un ribaltamento del canone prevalente e nel superamento della convenzione. Così, un giardino di erbe infestanti sarà bello non in virtù dell'equilibrio o della capacità umana di controllo della natura, ma perché nell'artificio di una natura ricreata o assecondata dall'umano l'agentività delle piante pioniere risalterà come la potenza del rilancio della vita di fronte alla crisi, al trauma e alla fine di un mondo[29]. Tra le pratiche giardiniere, il reincanto si darà non per l'estasi dei profumi o l'impatto dei colori dei fiori, ma nella capacità di fare mondo a partire

dalla percezione sensibile di essere parte di una medesima forza vitale. Quel "progetto di vita" di cui parla De Martino, senza il quale non ci è possibile stare al mondo, spunta analogamente tra i calici e le bottiglie, e non perché la vigna sia un luogo più naturale del *coworking*, ma perché quel luogo è diventato negli anni la sede di un'interrogazione su come si fa un mondo. Così, un vino smetterà di rispondere ai canoni armonici del buono e del ben fatto, all'equilibrio degli elementi tannici e zuccherini, per diventare, da bevanda dalla straordinaria capacità di traduzione minerale qual è, l'accesso privilegiato a un paesaggio fatto di *anthropos* e natura. Prolungare questo cantiere estetico e il paradosso di un sapere che si fa largo senza conoscere è forse il gesto più prossimo a quel furto della mela che, in un paradiso terrestre, apre alla conoscenza.

analogies between man and other living beings, as well as on the world of relationships and feelings that connect human beings with plants: 'The vegetable, the animal, and the human belong to a system of correlated vital beings, to a mutually integrated system in which what is natural and what is human communicate with each other and recognise each other through a thousand signs, through multiple channels, the ones symbolic reflections of the others'[21]. Thus, we are in the midst of that naturalistic humanism – given voice by authors such as Giordano Bruno and Tommaso Campanella – for which the drawing of the *Vitruvian Man* expresses the ambivalence of an era that does not necessarily envisage man's position as central to the rest of the cosmos, but leaves the issue open. So, plants are 'vital, sensitive organisms, endowed with *feeling*, with a vegetative and sensitive soul, not only with sense but with reason […] inclined towards love, sensitive to friendship and to tenderness'[22]. Now, one might be tempted to validate the predictive ability of pre-scientific thought in light of the botanical investigations, for example, of Francis Hallé, who studied the 'shy relationships' in primary forests, or in light of Stefano Mancuso's discoveries in vegetable neurobiology[23]. The issue, however, is not so much proving to what extent the most anomalous experiences may later be confirmed by the veridiction procedures applied to knowledge that we universally recognise as such; the real issue is keeping the possibility open for a relationship with things, for a human connection with everything else, a connection that does not necessarily use the instrument of knowledge in other words, considering the experience of 'radical alterities' not as an existing reality waiting to be explained, but as one that can transform our way of knowing and of existing in this world.

5.

It is a given fact that the way in which we form our knowledge reflects upon our position as knowing subjects and upon the shape of the objects we know. Not only are laboratories and microscopes not neutral; neither is the long preceeding reasoning faculty – linguistic or normative – that decided what the right place and the right name were for things in order to know them. This is the incision that metaphysics, not scientific thought, effects upon the being, becoming, and continuity of living things. Especially if we think about the dawn of natural philosophy, when it occupied a terrain not so distant from the search for a 'communion with things'[24], where the interest in nature was indeed knowledge, but also the possibility of existing through nature. Knowledge has an inclination towards instruments, measurements, and experiments, but it is also a search for a relationship; knowing passes through a relationship with the object that is access to the object, sensible experience of its intimacy. Goethian science is an example of this aesthetic inclination of natural philosophy, which would lead to the brink of indecision even thinkers such as Ernst Haeckel – the first marine biologist – who for a long time could not decide whether to become an artist or a scientist[25].

The making of reason during our modern times is therefore not immune from ambivalence and deviations, through which knowledge has not always been sheltered from the effects of the understanding of the chain of causes. The place of the subject while he knows and learns has not always been so sheldered from things. In his essay about *taste*, Giorgio Agamben pointed out that aesthetic 'knowledge' is able to elude the metaphysical principle of having to account for the way in which one accesses the object. Neither mere sensation nor science, in Agamben's genealogy taste represents an access that knows: pleasure is a kind of knowledge of the object. 'From the start, taste seems a pleasure that learns'[26]. Taste therefore seems to be like an additional sense, something that overcomes the separation between what is sensible and what is knowable, between the senses and the intellect. Aesthetic knowledge therefore may pose a problem for metaphysical philosophy, allowing as it does knowledge of sensory appearance. Aesthetics, the discipline that organises judgment by taste, is born out of this paradox, of an object that is not grasped by knowledge but is somehow known. 'In the ancient world, there were two kinds of knowledge: a knowledge that one knows, i.e. the modern sciences, based on an alignment between the signifier and the signified, and the knowledge that one does not know, i.e. the divinatory sciences'[27]. Aesthetics is – for Agamben – one type of knowledge that can replace the eclipse of divinatory sciences. Taste judgment is that knowledge that does not glue the object to its meaning, but to the references it makes to all other objects, which place it inside a world of relationships, references, and analogies, inside a realm of relationships between things; thus, aesthetics harks back to the way in which Renaissance philosophy thought and spoke about being. In taste, there is something that overcomes the estrangement between objects and knowledge, something that allows knowledge to access a special, more intimate, almost tactile relationship with an object; *tactum intrinsecum*, Tommaso Campanella called it[28].

It is not surprising that sensible reality is the prime framework inside which one can recognise the experience of the outside, practices symbolising the forming of new alliances with living or even inorganic things: overlapping, mixed alternatives to the prevailing ontology. Radical, but not all-consuming alterities. It is also not a coincidence that aesthetic judgment – precisely because it establishes relationships in the effort to know – results in a reversal of the prevalent canon and in the overcoming of convention. Thus, a garden of weeds is beautiful not because of equilibrium or because of the human talent for controlling nature, but because – in the artifice of a nature recreated or humoured by humans – the agency of pioneer plants stands out as the power of life against crisis, trauma or the end of the world[29]. Among gardening techniques, re-enchantment will flourish not for the ecstasy of perfumes or for the impact of the colours of flowers, but for the ability to make a world taking as a starting point the sensory perception of being part of the very same life force. The 'life project' De Martino mentions, without which we cannot be in the world, pops up likewise among the glasses and the bottles, and not because the vineyard is a more natural place than modern coworking, but because over the years that place has become the site of an inquiry about how one makes a world. This way, a wine will cease to answer to the canons of the good and the well made, to the balance of tannic and sugary elements, in order to become, from a drink with a great capacity for mineral richness, the privileged access to a landscape made up of *anthropos* and nature. Extending this aesthetic laboratory and the paradox of a knowledge that proceeds without knowing is perhaps the gesture that is closest to the famous theft of an apple that, in the Garden of Eden, opened the door to knowledge.

1 Si vedano, ad esempio: | See, by way of example: S. Federici, *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei commons*, ombre corte, Verona 2018; A. Meschiari, *L'etica del reincanto*, Tassinari, Firenze 2018.
2 S. Consigliere, *Favole del reincanto. Molteplicità, immaginario, rivoluzione*, DeriveApprodi, Roma 2020, p. 13.
3 S. Consigliere, *La fine di un mondo*, in "Kaiak. A Philosophical Journey", no. 2 (*Apocalissi culturali*), 2015, pp. 1-14.
4 Si veda su questo: | See also: R. Brigati, V. Gamberi (a cura di | eds.), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 275-298.
5 D. Graeber, *Radical Alterity is Just Another Way of Saying "Reality". A Reply to Eduardo Viveiros de Castro*, in "Hau. Journal of Ethnographic Theory", vol. 5, no. 2, 2015, pp. 1-41.
6 E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle catastrofi culturali*, Einaudi, Torino 1977, p. 629.
7 F.A. Grana, *Boom di iscrizioni al corso di esorcismo: 137 "in classe", ci sono anche laici*, in "il Fatto Quotidiano", 25 ottobre 2021; ANSA, *Riparte corso esorcismo, boom di laici tra iscritti*, in "HuffingtonPost Italia", www.huffingtonpost.it, consultato il | accessed 05/03/2022.
8 F. Di Giacomo, *Liberami*, Italia-Francia | Italy-France, 2016. Vincitore della sezione Orizzonti del Festival del Cinema di Venezia. | Winner of the Orizzonti section of the Venice Film Festival.
9 M. Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1980, p. 21; tr. it. *Il diavolo e il feticismo della merce. Antropologia dell'alienazione nel "patto col diavolo"*, DeriveApprodi, Roma 2017, p. 42.
10 E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalism*o, Quodlibet, Macerata 2011.
11 D. Graeber, *Radical Alterity is Just Another Way of Saying "Reality"*, cit.
12 Si vedano nell'ordine: | See, respectively: S. Lapaque, *Théorie de la bulle carrée*, Actes Sud, Arles 2019 (su | about Anselme Selosse); L. Lorigliola, *È un vino paesaggio. Pratiche e teorie di un vignaiolo planetario in Friuli*, DeriveApprodi, Roma 2017 (su | about Lorenzo Mocchiutti); C. Pineau, *La corne de vache et le microscope. Le vin "nature" entre sciences, croyances et radicalités*, La Découverte, Paris 2019 (su vignaioli naturali e biodinamica | about natural winemakers and biodynamic agriculture).
13 Si veda, ad esempio, l'invenzione e la nominazione di attrezzi per l'ossigenazione del terreno (il "masanobu", dedicato all'agronomo giapponese Fukuoka) e di tecniche di non potatura (quali la "chioma integrale") nel racconto di | See, for example, the invention and nomenclature of tools for the oxygenation of the soil (such as the 'masanobu', dedicated to Japanese agronomist Fukuoka) and of non-pruning techniques (such as the 'full head of hair') in the story by Lorenzo Mocchiutti, in L. Lorigliola, *È un vino paesaggio*, cit.
14 Si vedano: | See: Y. Escande, *Jardin de sagesse. En Chine et au Japon*, Éditions du Seuil, Paris 2013; tr. it. *Giardini di saggezza in Oriente. Cina e Giappone*, DeriveApprodi, Roma 2018; A. Berque, *Le sauvage et l'artifice. Les japonais devant la nature*, Gallimard, Paris 1986.
15 M. Spanò, *Forma-di-vite*, in L. Lorigliola, *È un vino paesaggio*, cit., p. 186.
16 S. Consigliere, *Favole del reincanto*, cit., p. 157.
17 *Ibid*.
18 C. Pineau, *La corne de vache et le microscope*, cit.
19 L. Zanazzi, *Uomini e piante. Le passioni dei collezionisti di verde*, DeriveApprodi, Roma 2013, pp. 230-231.
20 J.W. Goethe, *Die Wahlverwandtschaften*, Cottaifchen Buchhandlung, Tübingen 1809; tr. it. *Le affinità elettive*, Marsilio, Venezia 2020, p. 85; En. tr. *Elective Affinities. A Novel*, Collier, New York 1900, p. 55.
21 P. Camporesi, *Le officine dei sensi. Il corpo, il cibo, i vegetali. La cosmografia interiore dell'uomo* (1985), Garzanti, Milano 2009, p. 26.
22 *Ibid*., p. 29.
23 F. Hallé, *Éloge de la plante. Pour une nouvelle biologie*, Éditions du Seuil, Paris 1999; S. Mancuso, S. Viola, *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti, Firenze 2015.
24 J.W. Goethe, *Lettera a Schiller*, 14 giugno 1796, citata in | quoted in P. Hadot, *N'oublier pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Albin Michel, Paris 2008; tr. it. *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*, Raffaello Cortina, Milano 2009, p. 148; En. tr. *Philosophy as a Way of Life*, Blackwell, London 1996, p. 244.
25 "Una corretta valutazione della natura richiedeva il giudizio estetico oltre che teoretico". | 'The proper evaluation of nature required aesthetic as well as theoretic judgment'. R.J. Richards, *The Tragic Sense of Life. Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought*, University of Chicago Press, Chicago 2008, p. 22; tr. it. dell'autore. | by the author.
26 G. Agamben, *Gusto*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1979, vol. VI, p. 1023.
27 *Ibid*., p. 1033.
28 T. Campanella, *Metafisica* (1638), Levante, Bari 2000, l. I, proemio 42; En. tr. *Selected Philosophical Poems of Tommaso Campanella*, a cura di | edited by S. Roush, The University of Chicago Press, Chicago-London 2011, p. 196.
29 Si vedano | See G. Clément, *Éloge des vagabondes. Herbes, arbres et fleurs à la conquête du monde*, Nil Éditions, Paris 2002; tr. it. *Elogio delle vagabonde. Erbe, arbusti e fiori alla conquista del mondo*, DeriveApprodi, Roma 2020; En. tr. *In Praise of Vagabonds*, in "Qui parle", vol. 19, no. 2, 2011, pp. 275-297 e | and A.L. Tsing, *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton 2015; tr. it. *Il fungo della fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, Keller, Trento 2021.

BIBLIOGRAFIE

Andrea Gritti

Da Firenze a "Psicon". Cronache di un viaggio all'interno e all'intorno dell'architettura

From Florence to "Psicon". Chronicles of a Journey within and around Architecture

Argan G.C., *La storia dell'arte*, in "Storia dell'Arte", nos. 1-2, 1969, pp. 20-24.
Battisti E., *L'antirinascimento*, 2 voll., Garzanti, Milano 1989.
Idem, *L'antirinascimento*, Feltrinelli, Milano 1962.
Idem, *Rinascimento e Barocco*, Einaudi, Torino 1960.
Bevilacqua M., Cazzato V., Roberto S. (a cura di | eds.), *La festa delle arti. Scritti in onore di Marcello Fagiolo per cinquant'anni di studi*, Gangemi, Roma 2014.
Brugellis P., Pettena G., Salvadori A. (a cura di | eds.), *Utopie radicali. Archizoom, Remo Buti, 9999, Gianni Pettena, Superstudio, UFO, Zziggurat*, Quodlibet, Macerata 2017.
Chatman S., Eco U., Klinkenberg J-M. (a cura di | eds.), *A Semiotic Landscape/Panorama sémiotique. Proceedings of the I Congress of the International Association for Semiotic Studies, Milan-June 1974*, De Gruyter Mouton, Den Hague-Paris 1979.
Dezzi Bardeschi M., *Autenticità. Cari luoghi: un viaggio di 50 anni a Firenze e dintorni*, Sillabe, Livorno 2014.
Idem, *Restauro: punto e da capo. Frammenti per una (impossibile) teoria*, FrancoAngeli, Milano 1992.
Idem, *L'antirinascimento*, in "Comunità", no. 113, 1963, pp. 70-74.
Idem, Bassi G., *Il futuro della memoria. Testimonianze sulla ricerca architettonica contemporanea*, Tipografia Moderna, La Spezia 1972.
Eco U., *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Bompiani, Milano 1968.
Fagiolo M., *Architettura e massoneria. L'esoterismo della costruzione*, Gangemi, Roma 2006.
Idem, *Palladio e il significato dell'architettura*, in "Bollettino CISA", no. 14, 1972, pp. 27-41.
Frank C., Pedretti B. (a cura di | eds.), *L'architetto generalista*, Mendrisio Academy Press-Silvana Editoriale, Mendrisio-Cinisello Balsamo 2013.
Guidoni E., *Arte e urbanistica in Toscana 1000-1315*, Bulzoni, Roma 1970.
Mello P., *Firenze e le avanguardie radicali. Un seminario di ricerca*, DidaPress, Firenze 2017.
Idem, *Neoavanguardie e controcultura a Firenze. Il movimento Radical e i protagonisti di un cambiamento storico internazionale*, Pontecorboli, Firenze 2017.
Orefice G., Romby G.C. (a cura di | eds.), *La storia dell'architettura. Problemi di metodo e di didattica*, atti del convegno | proceedings of the conference, Istituto di Storia dell'Architettura, Firenze 1976.
Panofsky E., *Studies in Iconology*, Oxford University Press, Oxford 1939; tr. it. *Il significato nelle arti visive*, Einaudi, Torino 1962.
Pavolini L. (a cura di | ed.), *Le interviste impossibili. Ottantadue incontri d'autore messi in onda da Radio Rai (1974-1975)*, Donzelli, Roma 2006.
Persona M., *"Psicon" una rivista di architettura nella Firenze degli anni Settanta*, tesi di laurea magistrale in Storia dell'arte | Master's Degree Course in History of Art, relatore | supervisor prof. A. Nigro, Università degli Studi di Firenze, a.a. 2016/2017.
Piva A., Galliani P.F. (a cura di | eds.), *Eugenio Battisti. Storia, critica, progetto nella continuità della ricerca*, Gangemi, Roma 2009.
Portoghesi P., *Dopo la mostra dell'Aquila. Tendenze delle nuove generazioni di architetti*, in "Comunità", no. 115, 1963, pp. 44-59.
"Psicon", no. 1 (*Architettura e simbolismo solare*), 1974; nos. 2-3 (*Dall'Espressionismo al Razionalismo*), 1975; no. 4 (*Architettura e cultura dell'Illuminismo*), 1975; no. 5 (*America latina: le città coloniali*), 1976; no. 6 (*Il colossale in architettura*), 1976; no. 7 (*Le meraviglie del mondo*), 1976; nos. 8-9 (*La città italiana nel Cinquecento*), 1977.
Sanpaolesi P., O. Banti, *Il campanile di Pisa. Una città e la sua torre*, Pacini, Pisa 1956.
Sanpaolesi P., *Il Duomo di Pisa e l'architettura romanica toscana delle origini*, Nistri-Lischi, Pisa 1975.
Vanini F., *La rivoluzione culturale. La Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano 1963-1974*, Associazione GRU, Milano 2009.
Warburg A., *Gesammelte Schriften*, B.G. Teubner, Leipzig-Berlin 1932; tr. it. *La rinascita del paganesimo antico. Contributi alla storia della cultura*, a cura di G. Bing, La Nuova Italia, Firenze 1966.

Emanuele Garbin

Promontorium somni: il bordo invisibile dell'architettura

Promontorium Somnii: The Invisible Border of Architecture

Adam R., *Ruins of the palace of the Emperor Diocletian at Spalatro in Dalmatia*, 1764.
Alberto Sartoris, catalogo della mostra a cura di | exhibition catalogue edited by Gubler J., ETH, Zürich 1978.
Bois Y.-A., *Metamorphosen der Axonometrie / Metamorphosis of Axonometry*, in "Daidalos. Berlin Architectural Journal", no. 1, 15 settembre | September 1981, p. 57.
Calasso R., *Il rosa Tiepolo*, Adelphi, Milano 2006, pp. 193-194; En. tr. *Tiepolo Pink*, Bodley Head, London 2006.
Catel F.L., *Schinkel in Neapel*, Alte Nationalgalerie, Berlin 1824.
de Wailly C., *Intérieur de la nouvelle salle de la Comédie Française (ancien projet non réalisé)*, Musée Carnavalet, Paris 1776.
Didi-Huberman G., *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Les Éditions de Minuit, Paris 1992; tr. it. *Il gioco delle evidenze. La dialettica dello sguardo nell'arte contemporanea*, Fazi, Roma 2008.
Fried M., *Art and Objecthood*, in Idem, *Art and Objecthood. Essays and Reviews*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1998.
Friedrich C.D., *Der Wanderer über dem Nebelmeer*, Hamburger Kunsthalle, Hamburg 1818.
Idem, *Frau vor untergehender Sonne*, Museum Folkwang, Essen 1818.
Idem, *Kreidefelsen auf Rügen*, Sammlung Oskar Reinhart "Am Römerholz", Winterthur 1818.
Gadamer H.G., *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr Paul Siebeck, Tübingen 1960; tr. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2004; En. tr. *Truth and Method*, Continuum, London-New York 2006.
Hébrard E.M., *Le Palais de Dioclétien à Spalato*, Ch. Massin, Paris 1911.
Heidegger M., *Bremer und Freiburger Vorträge*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994; tr. it. *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002; En. tr. *Bremen and Freiburg Lectures. Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking*, Indiana University Press, Bloomington 2012.
Idem, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre Von Den Transzendentalen Grundsätzen*, Max Niemeier, Tübingen 1962; tr. it. *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Mimesis, Milano-Udine 2011; En. tr. *The Question Concerning the Thing. On Kant's Doctrine of the Transcendental Principles*, Rowman & Littlefield, Lanham 2018.
Idem, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950; tr. it. *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1997; En. tr. *Off the Beaten Track*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
Hugo V., *Promontorium somnii. Édition critique*, Les Belles Lettres, Paris 1961; tr. it. *Il promontorio del sogno*, Editori Riuniti, Roma 2012; En. tr. *Victor Hugo's Intellectual Autobiography (Postscriptum De Ma Vie)*, Funk & Wagnalls, New York 1907.
Husserl E., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Martinus Nijhoff, Leiden 1973; tr. it. *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009; En. tr. *Thing and Space. Lectures of 1907*, 7 voll., edited by Rojcewicz R., Springer, Berlin 1997.
Idem, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer, Halle 1913; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002; En. tr. *Ideas. General Introduction to Pure Phenomenology*, George Allen & Unwin, London 1931.
Koerner J.L., *Caspar David Friedrich and the Subject of Landscape*, Reaktion Books, London 2009.
Malpas J.E., *Place and Experience. A Philosophical Topography*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; tr. it. *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2007; En. tr. *The Visible and the Invisible*, Northwestern University Press, Evanston 1968.
Idem, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. it. *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003; En. tr. *Phenomenology of Perpection*, Routledge, London 2010.
Nevola F., *Giovanni Battista Piranesi. I Grotteschi*, Ugo Bozzi, Roma 2010.
Pinon P., Amprimoz F.-X., *Les envois de Rome (1778-1968). Architecture et archéologie*, École Française de Rome, Roma 1988.

BIBLIOGRAPHIES

Piranesi G.B., *Vedute di Roma disegnate ed incise da Giambattista Piranesi architetto veneziano*, Roma 1761.
Idem, *Opere Varie di Architettura, Prospettiva, Groteschi Antichità Inventate, ed Incise da Giambattista Piranesi Architetto Veneziano*, Bouchard, Roma 1750.
Rave P.O., *Karl Friedrich Schinkel*, Deutscher Kunstverlag, Berlin 1948; tr. it. *Karl Friedrich Schinkel*, Electa, Milano 1989.
Saint Girons B., *Fiat lux. Une philosophie du sublime*, Quai Voltaire, Paris 1993; tr. it. *Fiat lux. Una filosofia del sublime*, Aesthetica, Milano 2003.
Seure G. (a cura di | ed.), *Monuments antiques relevés et restaurés par les architectes pensionnaires de l'Académie de France à Rome*, 3 voll., Ch. Massin, Paris 1912.
Stoichita V.I., *L'effet Sherlock Holmes. Variations du regard de Manet à Hitchcock*, Hazan, Vanves 2015; tr. it. *Effetto Sherlock. Occhi che osservano, occhi che spiano, occhi che indagano. Storia dello sguardo da Manet a Hitchcock*, Il Saggiatore, Milano 2017.
Idem, *The Pygmalion Effect: Towards a Historical Anthropology of Simulacre*, The University of Chicago Press, Chicago 2006; tr. it. *L'effetto Pigmalione. Breve storia dei simulacri da Ovidio a Hitchcock*, Il Saggiatore, Milano 2006.
Idem, *L'instauration du tableau*, Klincksieck, Paris 1993; tr. it. *L'invenzione del quadro. Arte, artefici e artifici nella pittura europea*, Il Saggiatore, Milano 1998.
Talamona M., *Casa Malaparte*, Princeton Architectural Press, New York 1996.
The International Competition for a New Administration Building for the Chicago Tribune, MCMXXII (1923), Rizzoli, New York 1980.
Treib M., *To End a Continent: The Courtyard of the Salk Institute*, in "Journal of the Society of Architectural Historians", no. 65, 3, settembre | September 2006, pp. 402-427.
Venezia F., *L'architettura, gli scritti, la critica*, Electa, Milano 1998.

Ilaria Bussoni

Conoscere senza sapere. Il cantiere estetico del fare mondo

Understanding without Knowing. The Aesthetic Construction Site of World-Making

Agamben G., *Gusto*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1979, vol. VI, pp. 1019-1038.
Berque A., *Le sauvage et l'artifice. Les japonais devant la nature*, Gallimard, Paris 1986.
Brigati R., Gamberi V. (a cura di | eds.), *Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia*, Quodlibet, Macerata 2019.
Campanella T., *Metafisica*, Levante, Bari 2000; En. tr. *Selected Philosophical Poems of Tommaso Campanella*, a cura di | edited by Roush S., The University of Chicago Press, Chicago-London 2011.
Camporesi P., *Le officine dei sensi. Il corpo, il cibo, i vegetali. La cosmografia interiore dell'uomo* (1985), Garzanti, Milano 2009.
Clément G., *Éloge des vagabondes. Herbes, arbres et fleurs à la conquête du monde*, Nil Éditions, Paris 2002; tr. it. *Elogio delle vagabonde. Erbe, arbusti e fiori alla conquista del mondo*, DeriveApprodi, Roma 2020; En. tr. *In Praise of Vagabonds*, in "Qui parle", vol. 19, no. 2, 2011, pp. 275-297.
Consigliere S., *Favole del reincanto. Molteplicità, immaginario, rivoluzione*, DeriveApprodi, Roma 2020.
Idem, *La fine di un mondo*, in "Kaiak. A Philosophical Journey", no. 2 (*Apocalissi culturali*), 2015, pp. 1-14.
De Martino E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle catastrofi culturali*, Einaudi, Torino 1977.
Escande Y., *Jardin de sagesse. En Chine et au Japon*, Éditions du Seuil, Paris 2013; tr. it. *Giardini di saggezza in Oriente. Cina e Giappone*, DeriveApprodi, Roma 2018.
Federici S., *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei commons*, ombre corte, Verona 2018.
Goethe J.W., *Die Wahlverwandtschaften*, Cottaifchen Buchhandlung, Tübingen 1809; tr. it. *Le affinità elettive*, Marsilio, Venezia 2020; En. tr. *Elective Affinities. A Novel*, Collier, New York 1900.
Graeber D., *Radical Alterity is Just Another Way of Saying "Reality": A Reply to Eduardo Viveiros de Castro*, in "Hau. Journal of Ethnographic Theory", vol. 5, no. 2, 2015, pp. 1-41.
Hadot P., *N'oublier pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, Albin Michel, Paris 2008; tr. it. *Ricordati di vivere. Goethe e la tradizione degli esercizi spirituali*, Raffaello Cortina, Milano 2009; En. tr. *Philosophy as a Way of Life*, Blackwell, London 1996.
Hallé F., *Éloge de la plante. Pour une nouvelle biologie*, Éditions du Seuil, Paris 1999.
Lapaque S., *Théorie de la bulle carrée*, Actes Sud, Arles 2019.
Latouche S., *Comment réenchanter le monde. La décroissance et le sacré*, Bibliothèque Rivages, Paris 2019; tr. it. *Come reincantare il mondo. La decrescita e il sacro*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.
Lorigliola L., *È un vino paesaggio. Pratiche e teorie di un vignaiolo planetario in Friuli*, DeriveApprodi, Roma 2017.
Mancuso S., Viola S., *Verde brillante. Sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti, Firenze 2015.
Meschiari A., *L'etica del reincanto*, Tassinari, Firenze 2018.
Pineau C., *La corne de vache et le microscope. Le vin "nature", entre sciences, croyances et radicalité*, La Découverte, Paris 2019.
Richards R.J., *The Tragic Sense of Life. Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought*, University of Chicago Press, Chicago 2008.
Stimilli E., *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011.
Taussig M., *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1980; tr. it. *Il diavolo e il feticismo della merce. Antropologia dell'alienazione nel "patto col diavolo"*, DeriveApprodi, Roma 2017.
Tsing A.L., *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton 2015; tr. it. *Il fungo della fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, Keller, Trento 2021.
Zanazzi L., *Uomini e piante. Le passioni dei collezionisti di verde*, DeriveApprodi, Roma 2013.

Luka Skansi

Space, Magic, and Remembrance. Genealogy of an Initiation to Contemplation

Spazio, magia e ricordo. La genealogia di un'iniziazione alla contemplazione

Argan G.C., *Džamonja*, Jugoslovenska Revija, Mladost-Beograd-Zagreb 1981.
Idem, *Dibattito su alcuni argomenti morali dell'architettura*, in "Casabella", no. 209, 1956, pp. 2-3.
"Arhitekt", no. 9, 1953; no. 1, 1961.
"Arhitektura", no. 155, 1975; nos. 158-159, 1976.
"Arhitektura i urbanizam", no. 10, 1961.
Bogdanović B., *Povratak grifona / The Return of the Griffon*, Jugoart, Beograd 1983.
Idem, *Urbanističke mitologeme*, Vuk Karadžić, Beograd 1966.
Idem, *Magija i arhitektura*, in "Umetnost", no. 2, 1965, pp. 24-37.
Campione F.P., *Novecento primitivo. L'arte e lo sguardo sull'altro. Un'antologia*, Electa, Milano 2019.
Goldwater R., *Primitivism in Modern Art*, Vintage Book, New York 1967.
Horvatinčić S., *Spomenici iz razdoblja socijalizma u Hrvatskoj*, PhD Thesis | tesi di dottorato, University of Zadar, 2017.
Ivanšek F. (ed. | a cura di), *Hommage à Edvard Ravnikar 1907-1993*, Katalozni, Ljubljana 1995.
Kolacio Z., *Spomenici i obilježja / Monument and Memorials 1953-1982,* Globus, Zagreb 1984.
Idem, *Stonehenge*, in "Čovjek i prostor", no. 9, 1980, p. 3.
Krauss R., *The Originality of Avant-Garde and Other Modernist Myths*, The MIT Press, Cambridge Mass. 1985.
Ravnikar E., *Arhitektura, plastika in slikarstvo*, in "Sinteza", no. 1, 1964, pp. 2-15; En. tr. *Architecture, Plastics and Painting*, in Vodopivec A., Žnidaršič R. (eds. | a cura di), *Edvard Ravnikar. Architect and Teacher*, Springer, Berlin 2010.
Sila Z., *Kako je stvoren spomenik na Matić Poljani*, in "Memorijal 26 smrznutih partizana", vol. 1, no. 1, 1982, p. 12.
Skansi L., *Monumento III,* in Marini S. (ed. | a cura di), *Teorie dell'architettura. Affresco italiano*, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 210-215.
Šorli M., *Spomeniki NOB na prizoriščih dogodkov*, in "Arhitekt", no. 16, 1955, pp. 18-19.
Turinski Ž., *Sakralne gradevine Bogdana Bogdanovića*, in "Umetnost", no. 1, 1965, pp. 55-72.
"Život umjetnosti", no. 2, 1966.

Vesper
Rivista di architettura, arti e teoria
Journal of Architecture, Arts & Theory

No. 6 | Magic
Primavera | Estate 2022
Spring | Summer 2022

Vesper è un progetto di | is a project by Pard – Publishing Actions and Research Development / Ir.Ide – Infrastruttura di Ricerca Integral Design Environment
Dipartimento di Culture del progetto – Dipartimento di eccellenza
Università Iuav di Venezia

Direttore | Editor
Sara Marini, Università Iuav di Venezia

Consiglio editoriale | Editorial Board
Fabrizio Barozzi, Cornell University
Felice Cimatti, Università della Calabria
Dario Gentili, Università degli Studi Roma Tre
Sebastián Irarrázaval, Pontificia Universidad Católica de Chile
Sandro Marpillero, Columbia University
Angela Mengoni, Università Iuav di Venezia
Gundula Rakowitz, Università Iuav di Venezia
Luka Skansi, Politecnico di Milano

Comitato scientifico | Advisory Board
Giuliana Bruno, Harvard University
Emanuele Coccia, École des Hautes Études en Sciences Sociales
Michele Cometa, Università degli Studi di Palermo
Giovanni Corbellini, Politecnico di Torino
Kaat Debo, MoMu Antwerp
Nicola Emery, Accademia di Architettura di Mendrisio, Università della Svizzera italiana
Serenella Iovino, University of North Carolina at Chapel Hill
Andreas Kreul, Universität Bremen
Mario Lupano, Università Iuav di Venezia
Gianfranco Marrone, Università degli Studi di Palermo
Inés Moisset, Universidad de Buenos Aires - Conicet
Fiamma Montezemolo, University of California, Davis
Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos, University of Westminster
Andrea Pinotti, Università degli Studi di Milano
Alessandro Rocca, Politecnico di Milano
Annalisa Sacchi, Università Iuav di Venezia
Federico Soriano, Universidad Politécnica de Madrid
Federica Villa, Università degli Studi di Pavia
Mechtild Widrich, School of the Art Institute of Chicago

Redazione | Editorial Staff
Giorgia Aquilar, Laura Arrighi, Francesco Bergamo, Giulia Bersani, Giovanni Carli, Egidio Cutillo, Giacomo De Caro, Stefano Eger, Elisa Monaci, Arianna Mondin, Andrea Pastorello, Alberto Petracchin, Francesca Zanotto, Davide Zaupa, Luca Zilio.

Traduzioni | Translations
Just!Venice
Per quanto riguarda le citazioni all'interno dei contributi laddove non diversamente specificato tutte le traduzioni sono di Just!Venice. | The citations in this journal are translations by Just!Venice, unless otherwise specified.

Layout grafico | Graphic Layout
bruno, Venezia

Impaginazione | Layout
Redazione Vesper | Vesper Editorial Staff

Caratteri tipografici | Typefaces
Union, Radim Peško, 2006
JJannon, François Rappo, 2019

Editore | Publisher
Quodlibet srl
via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi, 23 - 62100 Macerata
www.quodlibet.it

Abbonamento annuo (due numeri) | One Year Subscription (two issues)
Italia | Italy € 25 Estero | International € 50

Per abbonamenti e ulteriori informazioni | For subscriptions and any further information: ordini@quodlibet.it

© Vesper. Rivista di architettura, arti e teoria | Journal of Architecture, Arts & Theory

Periodicità semestrale | Six-monthly Journal

Fondi per la pubblicazione | Publication Funding
Dipartimento di eccellenza 2018 - Finanziamento Miur

Contatti | Contacts
Per qualsiasi altra informazione | For any further information:
pard.iride@iuav.it | www.iuav.it/vesperrivista | www.iuav.it/vesperjournal

Iscrizione al Registro Stampa del Tribunale di Venezia n. 4/2019 del 24/10/2019
Direttore responsabile: Sara Marini

Autori | Authors
Milo Adami, *regista di documentari e docente*, ISIA Urbino.
Luigi Arcopinto, *dottorando in Architettura*, Sapienza Università di Roma.
Michela Bassanelli, *ricercatrice in Architettura degli Interni e Allestimento*, Politecnico di Milano.
Letizia Battaglia, *fotografa*, Palermo.
Kevin Benham, *FAAR '21, Jon Emerson/Wayne Womack Assistant Professor*, Robert Reich School of Landscape Architecture, Louisiana State University.
Ilaria Bussoni, *dottoranda in Filosofia*, Università degli Studi di Padova.
Giuseppe Caldarola, *assegnista di ricerca*, Università Iuav di Venezia.
Michel Carlana, *architetto e docente*, Università di Genova.
Carlos Casas, *Artist*, Paris.
Massimo Crispi, *musicista e scrittore*, Firenze.
Sonia D'Alto, *Phd Candidate in Documental Studies,* HFBK Hamburg.
Damiano Di Mele, *dottorando in Architettura*, Sapienza Università di Roma.
Luca Galofaro, *professore associato in Composizione Architettonica e Urbana*, Università di Camerino.
Cherubino Gambardella, *professore ordinario in Composizione Architettonica e Urbana*, Università degli Studi della Campania *Luigi Vanvitelli*.
Emanuele Garbin, *professore associato in Disegno*, Università Iuav di Venezia.
Esther Giani, *professoressa associata in Composizione Architettonica e Urbana*, Università Iuav di Venezia.
Andrea Gritti, *professore associato in Composizione Architettonica e Urbana*, Politecnico di Milano.
Adelita Husni-Bey, *artista*, Milano.
Piotr Łakomy, *Artist*, Gorzów Wielkopolski.
Alena Mičeková, *Architect and Professor in Architecture*, Technical University of Liberec.
Stefano Pifferi, *ricercatore in Italianistica*, Università degli Studi della Tuscia.
Luca Porqueddu, *assegnista di ricerca*, Sapienza Università di Roma.
Franco Purini, *professore emerito*, Sapienza Università di Roma.
Filip Šenk, *Full Professor in Theory and History of Fine Arts*, Technical University of Liberec.
Luka Skansi, *professore associato in Storia dell'architettura*, Politecnico di Milano.
Petr Stolín, *Architect and Full Professor in Architecture*, Technical University of Liberec.
Angela Squassina, *ricercatrice in Restauro*, Università Iuav di Venezia.
Demetra Vogiatzaki, *PhD Candidate, History and Theory of Architecture*, Harvard University.

I disegni a | Drawings at pp. 70-71 sono della redazione | are by the Editorial Staff.
Le figg. | Figs. 4b, 4c, 4d, 4e, 4f, 5, 8b a | at pp. 197-201 sono fotografie di | are photos by Sissi Cesira Roselli.

Tutti i contributi pubblicati in questo numero sono stati sottoposti a un procedimento di revisione tra pari (Double-Blind Peer Review) ai sensi del Regolamento Anvur per la classificazione delle riviste nelle aree non bibliometriche, ad eccezione dei testi presenti nelle rubriche Citazione, Inserto e Racconto. | All published contributions are submitted to a Double-Blind Peer Review process according with Anvur Legislation of journals rating in "not bibliometric" scientific fields, except for the sections Quote, Extra and Tale.

Vesper è inclusa nell'elenco delle riviste scientifiche dell'Agenzia nazionale di valutazione del sistema universitario e della ricerca (Anvur) per le aree non bibliometriche *08 - Ingegneria civile e Architettura* e *11 - Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche*. | Vesper has been acknowledged the status of 'scientific journal' by the Italian National Agency for the Evaluation of Universities and Research Institutes (ANVUR) in the academic fields of *Civil Engineering and Architecture*, as well as *History, Philosophy, Pedagogy and Psychology* (areas *08* and *11* in the Italian academic areas, with the exception of their bibliometric subfields). Vesper è indicizzata su | is indexed in EBSCO, Torrossa e | and JSTOR.

ISBN 978-88-229-0817-9
ISSN 2704-7598

Finito di stampare nel mese di maggio 2022 da | Printed on May 2022 by Industria Grafica Bieffe, Recanati (MC).

Università Iuav di Venezia
dcp dipartimento di Culture del Progetto
Quodlibet

Questo volume è concesso in licenza secondo i termini della Creative Commons Attribution (CC BY-NC-ND 4.0 International License) che permette di scaricare le opere, a patto che si accrediti l'Autore(i), non potendo modificarle in alcun modo o utilizzarle commercialmente. Le immagini o altro materiale di terze parti non è incluso nella licenza Creative Commons della rivista e l'uso non è permesso dalla normativa vigente, o eccede l'uso consentito. Per l'utilizzo si dovrà ottenere il permesso direttamente dal titolare del copyright. | This publication is licensed under a Creative Commons Attribution (CC BY-NC-ND 4.0 International License). This license allows downloading the articles provided that they are properly attributed to their Author(s), without modifying them in any way or using them for commercial purposes. Images and other third parties' material is not included in the Creative Commons license of the Journal and their use is not allowed by current legislation, or exceeds the permitted use. It is necessary to ask permission from copyright holders for the use.