

AMEDEO VIGORELLI

QUEL DOLORE SENZA NOME:
LA NOIA COME SENTIMENTO VITALE

SOMMARIO: 1) *La noia: lo sguardo psicoanalitico*; 2) *Noia e creatività*; 3) *La noia nell'animale e nell'uomo*; 4) *Noia profonda e crisi di cultura*.

1) *La noia: lo sguardo psicoanalitico*

NELLA recente ampia letteratura sulle passioni, scarso o nessun interesse è riservato alla noia. A motivo di ciò si può addurre la incerta collocazione dell'umore (*mood*) tra emozioni e sentimenti, ma anche la diffusa tendenza a concentrarsi sulle passioni più nobili – tralasciando un sentimento così triviale – che possono contribuire ad una rinnovata teoria della persona e del carattere¹. Questa scarsa considerazione filosofica contrasta con la presa di coscienza psicoanalitica del carattere tutt'altro che irrilevante di emozioni come paura e noia, all'interno della relazione psicoterapeutica degli stati psicotici². L'interpretazione psicoanalitica classica definisce la noia come sentimento spiacevole causato dalla tensione tra «bisogno» di attività mentale e assenza di una «stimolazione» adeguata³. La spiegazione viene

¹ Si veda, a titolo esemplificativo, M. RATCLIFF, *The Phenomenology of Mood and the Meaning of Life*, in P. GOLDIE (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotions*, Oxford 2010, pp. 349-71. Il lemma *boredom* compare una sola volta in questa ampia e aggiornata silloge manualistica, con esclusivo riferimento a Heidegger, nell'articolo citato.

² G.C. ZAPPAROLI, *La paura e la noia. Contributo alla psicoterapia analitica degli stati psicotici*, Milano 1979, p. 121: «Dobbiamo considerare l'importanza legata alle possibilità di utilizzare, nella terapia degli stati psicotici, oltre che l'amore e l'odio anche due altre emozioni che si manifestano in modo caratteristico e cioè: la paura e la noia [...]. Ciò di cui mi sono reso conto in questi anni riguarda appunto la necessità di considerare sistematicamente, come caratteristica della relazione emotiva paziente psico-terapeuta anche la paura e la noia allo scopo di favorire i processi di emancipazione dall'oggetto primario e dall'oggetto secondario e di far superare quindi la dipendenza simbiotica».

³ La definizione, risalente a Theodor Lipps, è ripresa da O. FENICHEL, *Zur Psychologie der Langeweile*, «Imago», 20 (1934), 3, pp. 270-81.

ricercata, coerentemente con l'impostazione di Freud, all'interno della teoria delle pulsioni. Il problema viene riportato da Otto Fenichel, alla generale dinamica impulsiva: «assumiamo che lo stato di tensione dell'apparato psichico aumenta attraverso stimoli interni ed esterni, e che l'accresciuta tensione libera impulsi, ossia tendenze che vogliono di nuovo provocare assenza di tensione». Di norma, a «eccitamenti pulsionali spiacevoli» corrispondono «soddisfacimenti pulsionali piacevoli», ed a «impulsi spiacevoli», «piacevole assenza d'impulsi». La noia, al contrario, restituisce il vissuto di una «spiacevole assenza d'impulsi». Oltre all'assenza d'impulsi, essa è caratterizzata infatti dal «bisogno di una intensificata attività psichica». Qui, dunque, «assenza d'impulsi» e «assenza di tensione» non coincidono. Per quale motivo (così si può riassumere il problema della noia) «la tensione non conduce in questo caso ad impulsi?». Perché, «anziché farsi sentire sotto forma di impulsi pulsionali», essa «avalla ricerca di "eccitamenti" dal lato del mondo esterno»⁴, i quali avrebbero il compito di indicare al soggetto che cosa fare, per diminuire la tensione?

L'annoiato sembra comportarsi, a prima vista, come il bambino piccolo, la cui «fame di stimoli» può essere tanto soddisfatta, quanto frustrata, dal mondo esterno. Egli diventa cosciente del fatto che dal mondo esterno provengono stimoli, che possono essere utilizzati per il soddisfacimento delle pulsioni. Una volta fatta l'esperienza della stimolazione piacevole, subentra, nello stato di tensione pulsionale, un «intenso desiderio» rivolto a tale stimolo. Esso si dirige contro voglia a quegli oggetti o stimoli disponibili, che sono percepiti come inadatti a produrre distensione. In assenza di oggetti o di stimoli adeguati, tale brama insoddisfatta può condurre «alla introversione, all'attività fantastica e, infine, a vere e proprie manifestazioni nevrotiche di fissazione della libido»⁵. Ma il caso dell'annoiato è più interessante: egli non ricerca propriamente un oggetto, come investimento delle proprie pulsioni,

⁴ *Ivi*, p. 271.

⁵ *Ibidem*.

ma «per ottenere, grazie ad esso, una meta pulsionale assente». Chi si annoia «può essere paragonato a colui il quale, avendo dimenticato un nome, vuol farselo insegnare dagli altri».

Il tema della noia rientra dunque in quello più generale della *rimozione* psichica, e dell'angoscia conseguente, per effetto di pulsioni sessuali «inibite nella meta», ma di cui «sono ancora visibili le tracce della tensione in quanto tale, poiché, nel conflitto provocato dalla rimozione, si chiede il soccorso del mondo esterno». In tale situazione, «c'è la tensione pulsionale, manca la meta pulsionale». Ciò spiega la «incapacità di farsi eccitare» tipica dell'annoiato. Egli è alla ricerca di eccitamenti dal mondo esterno «perché, a causa della rimozione, sono venute meno per lui le mete pulsionali». È comprensibile sia che egli opponga a quegli eccitamenti, che potrebbero in effetti procurargli distensione, «la stessa resistenza, che ha comportato la rimozione delle mete pulsionali»; sia che gli risulti impossibile lo spostamento dell'energia d'investimento sulla nuova attività, qualora l'eccitamento offerto dal mondo esterno «risulti troppo distante dall'originaria meta pulsionale». La noia si riconduce dunque al classico tema del conflitto inconscio: «l'Es vuole un atto pulsionale, l'Io non lo vuole». Tale conflitto si riproduce nelle richieste passivamente rivolte al mondo esterno: «l'Es vi aspira in quanto sostituti pulsionali, l'Io vuole indubbiamente allentare la propria tensione, ma non vuole che in tal modo gli venga ricordata la meta pulsionale originaria; egli cerca una deviazione o una distrazione delle energie fissate sulla meta pulsionale inconscia»⁶.

La spiegazione di Fenichel risente del limite generale della spiegazione meramente economica del meccanismo pulsionale, propria di Freud. Può essere utile allora integrarla con alcune suggestioni, provenienti dalla psicologia infantile di Donald Winnicott. È nota la sua critica alla teoria freudiana delle pulsioni, le quali opererebbero solo in quanto integrate dall'Io⁷. Quando tale integrazione non ha successo, si sviluppa nella personalità infantile un «falso Sé», capace di farsi sti-

⁶ *Ivi*, p. 271.

⁷ M. DAVIS - D.C. WALLBRIDGE, *Introduzione all'opera di D. W. Winnicott*, tr. it. Firenze 1994, pp. 45 ss.

molare solo dall'esterno. Vi è qui una evidente analogia con lo stato di «alienazione» nella noia patologica, descritto, alla fine del suo saggio, da Fenichel. Scrive Winnicott:

gli individui in cui esiste un alto grado di scissione fra il vero Sé e il falso Sé che lo nasconde, presentano una scarsa capacità ad usare simboli ed una vita culturale carente. Invece di interessi culturali, tali persone presentano grave irrequietezza, incapacità a concentrarsi e il bisogno di ricercare aspetti urtanti nella realtà esterna in modo da poter riempire il proprio tempo di vita reagendo ad essi⁸.

Non è solo il caso delle «emozioni forti» come difesa dalla noia, nelle forme di dipendenza cronica dalle droghe⁹. Per i «nevrotici della domenica» (la definizione è ripresa da Sándor Ferenczi) questo stordimento è offerto dal lavoro. Essi ottengono il risultato di non annoiarsi solo quando lavorano, mentre provano noia la domenica o durante le vacanze¹⁰. Specialmente il rapporto fra stato di noia e «solitudine», già accennato da Fenichel, può essere meglio lumeggiato alla luce delle considerazioni di Winnicott¹¹.

La «capacità» dell'individuo di essere solo (più che la paura o il desiderio della solitudine) è considerata da Winnicott «uno dei segni più importanti di maturità nello sviluppo affettivo»¹², Tale capacità non va

⁸ D. W. WINNICOTT, *Sviluppo affettivo e ambiente*, tr. it. Roma 1981, p. 190.

⁹ O. KERNBERG, *Sindromi marginali e narcisismo patologico*, tr. it. Torino 1978. Per una rassegna recente delle forme reattive di comportamento nell'adolescenza, cfr. A.M. DISANTO (a c. di) *Paradossi della mente giovanile. Oscillazioni tra noia, angoscia e creatività*, Roma 2008.

¹⁰ FENICHEL, *Zur Psychologie der Langenweile* cit., p. 280.

¹¹ Devo questo suggerimento ad Alfredo Civita, nel corso delle discussioni seguite alla pubblicazione del mio libro *Il disgusto del tempo. La noia come tonalità affettiva*, Milano 2009. Del che lo ringrazio.

¹² WINNICOTT, *Sviluppo affettivo e ambiente* cit., p. 29. Cfr. F. DEL PIDIO, *Dalla noia autentica alla creatività del Sé: comprendere la noia*, in: *Paradossi della mente giovanile* cit., p. 18: «L'individuazione del Sé è un processo attivo ed originario che ha come meta non solo lo sviluppo della personalità di un individuo, sulla base della sua disposizione naturale, ma anche un cammino di elevazione spirituale: porta infatti ad un "ampliamento della sfera della coscienza". Questo processo, più o meno in contrasto con le norme collettive, è separazione e differenziazione dalla generalità e sviluppo delle peculiari disposizioni naturali. Tenendo presente ciò, possiamo avanzare l'ipotesi che la noia si verifichi quando l'individuo, nella trama delle relazioni in cui è immerso, viene a

confusa con la solitudine di fatto: una persona può trovarsi in condizione di solitudine e non essere affatto capace di stare sola. La capacità di stare soli è un fenomeno «altamente raffinato», la cui origine viene fatta risalire alla «esperienza di essere solo, da infante e da bambino piccolo, in presenza della madre»¹³. Più che al rapporto monadico di tipo narcisistico (dunque fondato sulle pulsioni dell'Es), Winnicott pensa qui a una originaria «relazionalità dell'Io», alla capacità cioè della persona di riferirsi, nella propria solitudine, alla presenza dell'altro, di godere di questa presenza, nella forma attenuata del «mi piace» (*like*), anziché in quella pulsionale diretta (narcisistica o oggettuale) dell'«amore» (*love*). Winnicott fa l'esempio del «rapporto sessuale soddisfacente», in cui sperimento senza angoscia il venir meno della tensione istintuale, utilizzando questa capacità di «godere di essere solo assieme ad un'altra persona che è pure sola»¹⁴. Rifacendosi criticamente alle analisi sulla psicologia infantile di Melanie Klein, Winnicott riconduce la capacità di essere solo all'esistenza dell'«oggetto interno buono», e fa risalire questa positiva integrazione dell'Io con il Sé psicosomatico a una fase più precoce del complesso edipico classico, a «cure materne abbastanza buone» perché si possa costituire «la fiducia nell'esistenza di un ambiente benigno»¹⁵. L'immaturità dell'io viene qui compensata dal sostegno dell'io fornito dalla madre, dando luogo al nucleo originario e ancora grezzo della capacità di essere solo in presenza di qualcuno. Winnicott descrive questa esperienza, in cui si esplicita la relazionalità dell'Io, nella formula (di vaga risonanza cartesiana) «io sono solo». Nel pronome personale ci si limita a «una descrizione fotografica della personalità come di una cosa». Nell'espressione verbale l'individuo prende «non solo forma, ma anche vita»:

agli inizi dell'«io sono» l'individuo è (per così dire) grezzo, in-

trovarsi di fronte a ostacoli, interni o esterni, che interferiscono con quella esigenza di trasformazione psichica comune a tutti gli esseri e che è alla base della realizzazione del Sé».

¹³ WINNICOTT, *Sviluppo affettivo e ambiente* cit., p. 31.

¹⁴ *Ivi*, p. 32. Winnicott la definisce una «esperienza sana» della sessualità.

¹⁵ *Ivi*, p. 33.

difeso, vulnerabile, potenzialmente paranoide. L'individuo può realizzare lo stadio dell'«io sono» solamente perché esiste un ambiente che lo protegge; questo ambiente è di fatto costituito dalla madre tutta presa dal proprio bambino e orientata verso le richieste dell'Io del figlio tramite la propria identificazione con lui¹⁶.

Ma solo nell'espressione completa si matura la «consapevolezza che il bambino ha della continuità dell'esistenza di una madre attendibile», ossia di quell'oggetto interno buono che verrà interiorizzato e fornirà la base del successivo rapporto proiettivo con il mondo esterno. L'apparente «paradosso», per cui l'esperienza di essere solo si basa in realtà sull'esperienza di essere solo in presenza di una persona, si risolve accettando la tesi fondamentale di Winnicott, secondo cui *«le relazioni fondate sull'Es rafforzano l'Io quando si verificano in base ad uno schema di relazionalità dell'Io»*¹⁷. Dunque, soltanto quando è solo (cioè solo in presenza di qualcuno) l'infante può scoprire la propria vita personale. L'alternativa patologica è «una vita falsa costruita su reazioni agli stimoli esterni»:

Quando è solo, nel senso suddetto, e solamente quando è solo, l'infante è in grado di fare qualcosa di simile al rilassarsi dell'adulto, e cioè è in grado di diventare non-integrato, di agitarsi, di permanere in uno stato di disorientamento, di esistere per un po' senza essere né qualcosa che reagisce a un urto dall'esterno, né una persona attiva con una direzione d'interesse o di movimento. È in tal modo che si costituisce la precondizione per un'esperienza dell'Es; grazie a questa precondizione e nel suo contesto, una sensazione o un impulso, quando arriveranno, sembreranno reali e costituiranno una esperienza personale autentica¹⁸.

L'acme di tale esperienza relazionale («orgasmo dell'Io») è individuata da Winnicott tramite il «gioco». Quando un bambino gioca – si chiede l'autore – l'«intero» gioco è una sublimazione dell'impulso dell'Es, o si dovrà piuttosto distinguere tra «il gioco felice» dei bambi-

¹⁶ *Ivi*, pp. 34-35.

¹⁷ *Ivi*, p. 36 (ho modificato la traduzione).

¹⁸ *Ibidem*.

ni dal «gioco dei bambini che si eccitano compulsivamente e che sono evidentemente molto vicini ad un'esperienza istintuale»?¹⁹ Il bambino normale è capace di giocare, di eccitarsi nel gioco e di sentirsi «*soddisfatto del gioco*», senza sentirsi minacciato dall'orgasmo fisico di una eccitazione localizzata. Viceversa, il «bambino deprivato con tendenze antisociali» è incapace di godere del gioco perché il suo corpo ne viene coinvolto fisicamente. È la capacità di essere solo che consente al bambino normale l'acme dell'esperienza relazionale, che si realizza creativamente nel gioco.

2) *Noia e creatività*

Il gioco occupa un ruolo centrale nella psicoanalisi dello sviluppo di Winnicott. Il nesso essenziale fra gioco e creatività consente una migliore delucidazione del problema dell'annoioamento (fenomeno normale, oltre che patologico). L'opposto del gioco, infatti, non è la serietà del lavoro, bensì la noia²⁰. Winnicott rigetta l'approccio convenzionale della psicoanalisi al fenomeno del gioco, ridotto ad un aspetto collaterale della «sublimazione dell'istinto»²¹. Si è data troppa importanza all'analogia fra l'eccitazione fisica del gioco e le fantasie masturbatorie, mentre l'osservazione fedele del fenomeno ci mostra che «quando un bambino gioca, l'elemento masturbatorio è essenzialmente assente», ovvero che «il gioco cessa o, in qualche modo, viene sciupato se, mentre un bambino gioca, l'eccitamento fisico derivante dalle implicazioni istintuali si rende manifesto»²². Il gioco rientra piuttosto tra i fenomeni «transizionali», la cui analisi rappresenta il contributo più originale di Winnicott alla psicologia evolutiva. Con «oggetto transizionale» si designa – come noto – quella

area intermedia di esperienza, tra il dito e l'orsacchiotto, tra l'eroticismo orale e il vero rapporto oggettuale, tra l'attività creati-

¹⁹ *Ivi*, p. 37.

²⁰ Sul rapporto tra noia e creatività cfr. DISANTO, *Paradossi della mente giovanile* cit., pp. 13-16.

²¹ WINNICOTT, *Gioco e realtà*, tr. it. Roma 2003, p. 81.

²² *Ibidem*.

va primaria e la proiezione di ciò che è stato precedentemente introiettato, tra la inconsapevolezza primaria di un debito e il riconoscimento di un debito («Dì: “Grazie”»)²³.

Non è, ovviamente l'oggetto che è transazionale. È il simbolismo dell'oggetto a consentire «la transizione di un bambino da uno stato di essere fuso con la madre ad uno stato di essere in rapporto con la madre come qualcosa di esterno e separato»²⁴. Ciò che hanno in comune oggetto transazionale e gioco è la specifica spazialità, intermedia tra il concetto di interno e di esterno: il «luogo» che consente uno spazio di gioco «non è *all'interno*, in qualunque modo si usi questa parola»; ma non è «neppure *al di fuori*, vale a dire che non è parte del mondo ripudiato, del non-me, ciò che l'individuo ha deciso di riconoscere come effettivamente esterno, che è fuori dal controllo magico»²⁵. Quello del gioco è «uno spazio potenziale tra il bambino e la madre», in cui si svolgono tutti i processi di transizione tra immaginario e realtà. In questa area di potenzialità il bambino «raccolge oggetti o fenomeni dal mondo esterno e li usa al servizio di qualche elemento che deriva dalla realtà interna o personale»²⁶. Vi è un nesso evidente tra gioco e attività onirica: nel gioco «il bambino manipola i fenomeni esterni al servizio del sogno, e investe i fenomeni esterni prescelti con significato e sentimento di sogno»²⁷. Ma, soprattutto, vi è «una linea diretta di sviluppo dai fenomeni transazionali al gioco, e dal gioco al gioco condiviso, e da questo alle esperienze culturali»²⁸. Per quanto concerne l'aspetto somatico del gioco, Winnicott ne rileva l'aspetto della manipolazione di oggetti e di intensificazione dell'attività fisica, «di per sé soddisfacente», mentre ne separa la componente istintuale concomitante: «l'eccitamento corporeo nelle zone erogene minaccia costantemente il gioco, e quindi minaccia nel bambino il senso di esistere come persona». L'e-

²³ *Ivi*, p. 25.

²⁴ *Ivi*, p. 43.

²⁵ *Ivi*, p. 83.

²⁶ *Ivi*, p. 99.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

lemento piacevole nel gioco porta con sé la conseguenza che «l'eccitamento istintuale non sia eccessivo». Al di là di un certo limite, esso condurrebbe «1. all'orgasmo; 2. all'orgasmo mancato, e a un senso di confusione mentale e di disagio fisico; 3. all'orgasmo vicario (come nella provocazione di reazioni genitali o sociali, nella rabbia, ecc.)»²⁹. In ogni caso, alla fine del gioco.

L'aspetto che ci preme sottolineare è il rapporto fra gioco, attività creativa, ricerca del sé. Winnicott sostiene infatti che «è nel giocare e soltanto mentre gioca che l'individuo, bambino o adulto è in grado di essere creativo e di fare uso dell'intera personalità»³⁰. Che cos'è la creatività? Un'analogia troppo stretta con l'attività artistica può essere qui fuorviante. La creazione dell'arte viene generalmente identificata nella produzione dell'opera, e nel rapporto con i materiali. Ma il sé «non è realmente da trovarsi in ciò che deriva dai prodotti del corpo o della mente, per quanto importanti possano essere in termini di bellezza, abilità, e significato»³¹. Come dimostrano casi celebri, un artista riuscito «può essere universalmente riconosciuto e tuttavia aver mancato di trovare il sé di cui egli era alla ricerca»³². La ricerca del sé può aver luogo solo in uno stato di rilassamento della coscienza, in una «zona neutra» fra «l'attività diretta ad uno scopo e l'alternativa di vivere senza scopo», in una condizione «priva di particolari propositi, come una sorta, si potrebbe dire, di funzionamento al minimo della personalità non integrata»³³. Winnicott fornisce esempi eloquenti di questa arte terapeutica, che consiste nell'agevolare il rilassamento del paziente, «*da cui può scaturire un atteggiamento creativo*»³⁴, senza affrettarne il lavoro associativo. «L'associazione libera che rivela un tema coerente è già influenzata dall'angoscia, e la coesione delle idee è un'organizzazione di difesa»; viceversa, per un buon esito della terapia,

²⁹ *Ivi*, p. 100.

³⁰ *Ivi*, p. 102.

³¹ *Ivi*, p. 103.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 104.

³⁴ *Ivi*, p. 105.

al paziente sul divano, o al paziente bambino in mezzo ai giocattoli sul pavimento, si deve permettere di comunicare una successione di idee, di pensieri, di impulsi, di sensazioni, che non siano collegate eccetto che in una qualche modalità neurologica o fisiologica e forse al di là della possibilità di essere rilevata³⁵.

Al termine di una lunga e complessa analisi, egli riporta le frasi di una paziente: «mi piacerebbe smettere di cercare e semplicemente ESSERE. Sì, cercare è la prova che c'è un sé»³⁶. Qui il ruolo dell'analista, come quello della madre nei processi transizionali, deve ridursi a quello di semplice rispecchiamento del sé soggettivo: «il cercare può venire soltanto da un funzionare sconnesso, informe, o forse dal giocare rudimentale, come se avesse luogo in una zona neutra». Soltanto in questo stato «non integrato» della personalità, la creatività può fare la sua comparsa. Questo stato transitorio e precario, se rispecchiato, «*ma soltanto se rispecchiato*, diventa parte di una personalità individuale organizzata, e come risultato questo alla fine fa sì che l'individuo sia, che sia ritrovato; finalmente lo rende capace di postulare l'esistenza del sé»³⁷. Lo spazio di gioco è dunque essenziale per il comparire della creatività, come dimensione in cui si rivela l'esperienza autentica del vivere:

noi facciamo esperienza della vita nell'area dei fenomeni transizionali, nell'eccitante sconfinamento della soggettività e della osservazione oggettiva, in un territorio che è intermedio tra la realtà interiore dell'individuo e la realtà condivisa del mondo, che è esterna agli individui³⁸.

Il rapporto fra gioco e creatività e l'esito negativo, cui può condurre la falsa identificazione del sé con un principio di prestazione dell'io non relazionale, ma meramente adattativo, è chiaramente riconosciuto da Winnicott:

È la appercezione creativa, più di ogni altra cosa, che fa sì che

³⁵ *Ivi*, p. 104.

³⁶ *Ivi*, p. 116.

³⁷ *Ivi*, p. 117.

³⁸ *Ibidem*.

l'individuo abbia l'impressione che la vita valga la pena di essere vissuta. In contrasto con ciò vi è un tipo di rapporto con la realtà esterna che è di compiacenza, per cui il mondo e i suoi dettagli vengono riconosciuti solamente come qualcosa in cui ci si deve inserire o che richiede adattamento. La compiacenza porta con sé un senso di futilità per l'individuo e si associa all'idea che niente sia importante e che la vita non valga la pena di essere vissuta³⁹.

Si apre qui uno spazio di analisi per la diffusa psicopatologia sociale della noia e del suo rimedio psicologico, la distrazione (*divertissement*), come difesa dall'angoscia di un rapporto di tipo compulsivo e ripetitivo con l'attività lavorativa:

In maniera angosciante, molte persone hanno avuto modo di sperimentare un vivere creativo in misura appena sufficiente per permettere loro di riconoscere che, per la maggior parte del tempo, esse vivono in maniera non creativa, come imbrigliate nella creatività di qualche d'un altro oppure di una macchina⁴⁰.

3) *La noia nell'animale e nell'uomo*

L'analisi di Winnicott può essere a questo punto facilmente integrata con quella di un autore di riferimento per l'odierna antropologia personalistica, Wilhelm Josef Revers. Egli condivide, da una prospettiva fenomenologica anziché psicoanalitica, l'insistenza di Winnicott sull'importanza del fattore ambientale e relazionale, rispetto a quello istintuale, nell'analisi dell'io e della sua funzione integratrice delle pulsioni. Nel suo classico lavoro *Die psychologie der Langeweile* (1949) egli

³⁹ *Ivi*, p. 119. Queste dinamiche negative si intensificano nell'adolescenza. «Il nucleo dinamico della noia in adolescenza è riferibile a quello stato complesso ed esteso della esperienza di sé che è lo stato di INFORMITÀ DI BASE, uno stato che non coincide con la cosiddetta crisi di identità ma che si pone semmai nel suo centro ed interessa il senso più profondo della dignità personale, là dove si radica il senso di sé e della propria storia. Il nucleo di informità è il luogo in cui si addensano tutte le contraddizioni, è il luogo ove tutte le contraddizioni si annullano, il luogo del nulla e, insieme, del tutto. [...] Nucleo dal quale, poi, ogni forma futura ha origine. È, pertanto, da questo luogo fondamentale che l'adolescente prende le mosse verso la stabile integrazione del Sé di un corpo sessuato e di una identità di genere e di ruolo definita» (G. CROCKETT, *La noia in adolescenza: il tempo lungo della rabbia, della solitudine e della delusione*, in: *La noia in adolescenza*, Roma 1996, p. 14).

⁴⁰ *Ibidem*.

si sofferma ad analizzare le «condizioni biosferiche» (ambientali e comportamentali) della noia:

quando vogliamo investigare le condizioni della noia, radicate nella «vita», dobbiamo osservare un essere vivente che soffra indubbiamente la noia ed in cui operi il minor numero possibile di funzioni che sorpassino i limiti del regno biosferico⁴¹.

Con il termine «biosfera» egli intende un concetto più ampio rispetto a quello comune di *Umwelt* o *milieu*. Esso comprende sia le condizioni ambientali esterne, sia quelle interne all'individuo vivente (la sua fisiologia propria). Per osservare la noia, non occorre partire dai resoconti elaborati dei soggetti adulti, bensì dal suo primo emergere comportamentale nel bambino piccolo, paragonato all'animale non umano. Osserviamo – dice Revers – due comportamenti: quello del gatto e quello dell'infante, al loro primo risveglio dal sonno. Entrambi passano dall'innattività del riposo al movimento e, in qualche caso, da un movimento automatico e a-finalistico al «gioco» (ossia a una serie concatenata di movimenti, o di vere e proprie azioni finalizzate, guidate da un interesse). Ora, è proprio all'interno del comportamento che possiamo chiamare gioco (anche lasciando per il momento indeterminato se si possa affermare propriamente che il gatto «gioca» come il bambino, o se si tratti di un fenomeno con un diverso significato biologico), che si annunciano per la prima volta i segni di quella che comunemente indichiamo con il termine di «noia». Ecco due resoconti a raffronto:

Osserviamo un gatto addormentato. Un rumore lo sveglia, ed egli raddrizza le orecchie. Non vedendo nulla di notevole, si tranquillizza. Sonnechia un poco, poi agita la coda. Allora vede la coda che si muove, si lancia su di essa e la insegue. Dopo si lancia con un salto sopra un gomitolino di lana e lo sospinge, lo prende, lo fa rotolare ecc.⁴²

Vediamo ora lo svolgimento del gioco nel bambino. Osserviamo una bambina di due anni al suo destarsi. Prima sonnechia. Improvvisamente si aggrappa a una sponda del letto e racconta qualche cosa a se stessa. Dopo prende la sua bambola, la tratta

⁴¹ J. REVERS, *Psicologia della noia*, tr. it. Roma 1956, p. 56.

⁴² *Ivi*, pp. 56-57.

in principio come un bambino che ha bisogno di affetto, dopo come una compagna che cammina, scherza o si siede; in seguito come un burattino e, infine, chiede un'«altra cosa». Se questa non le viene subito data, la bambina diventa nervosa. Ogni balocco è interessante per poco tempo; dopo sorge il desiderio di un'«altra cosa diversa»⁴³.

Il comportamento ludico dell'animale è ricondotto a una base istintuale impulsiva. Il gioco serve a «scaricare» una tensione delle energie impulsive eccedenti, in una situazione di «disinteresse» per l'ambiente circostante, cui fa seguito l'attivazione di un comportamento istintivo, analogo al «cacciare». L'attività del gioco serve principalmente alla «compensazione soggettiva di attività e riposo». Nel regno animale (come già osservava Leopardi) «non si vedrà una bestia che non raggiunga questa compensazione e che non passi dal gioco alla sonnolenza». Non esiste «un animale che si annoi, né che dalla lentezza del tempo sia portato quasi alla disperazione»⁴⁴.

Nel gioco umano entrano in scena funzioni di «simbolizzazione» complesse, assenti dal comportamento ludico dell'animale. Perché diciamo che il gatto non può annoiarsi, mentre il bambino si annoia? Revers nota come, fino a un certo punto, la descrizione dei due fenomeni (almeno dal punto di vista biologico) sia analoga: 1. nel bisogno (manifestato nei gesti o con le parole) di «un'altra cosa» con cui giocare, c'è ancora «la tensione dell'impulso che vuole convertirsi in azione»⁴⁵. Anche nel bambino il gioco è anzitutto scarica di tensioni organiche. 2. Anche nella scelta dell'oggetto con cui giocare c'è, come nel caso del gatto, una scelta gratuita, non immediatamente funzionale all'interesse biologico: l'oggetto, piuttosto, «è stato reso interessante, significativo, notevole dal soggetto»⁴⁶. Il bambino comincia ad esplorare il mondo circostante a partire dal proprio corpo: a succhiarsi il pollice, ad attirarsi vicino al viso i piedi, proprio come il gatto gioca con la

⁴³ *Ivi*, p. 63.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ivi*, p. 64.

⁴⁶ *Ibidem*.

propria coda. 3. Come nel comportamento ludico del gatto, «anche nel bambino manca la direzione determinata dell'impulso, c'è difettosità dell'istinto», cosicché, nello scaricarsi, «la forza impulsiva in tensione passa sopra l'oggetto»⁴⁷, anziché indirizzarsi su di esso, con un'azione che diremo «consumatrice». Ma qui cessano le analogie. Nel gioco umano «vengono realizzate azioni simboliche che non si realizzano o non si eseguono seriamente nella successiva vita dell'adulto»⁴⁸. Il che rende dubbia la spiegazione filogenetica del gioco umano, come semplice processo di apprendimento guidato dall'istinto. Il gioco utilizza facoltà intellettive (immaginazione, fantasia) diverse da quelle immediatamente dirette all'azione istintiva. È qui che entra in gioco l'osservazione della noia. Nel passare annoiato e inquieto da un oggetto all'altro, nel mutare della sfera di interesse del bambino, si determina una differenza essenziale: 1. il grido «un'altra cosa» (o il gesto, equivalente, di gettare via il precedente giocattolo, prendendone in mano un altro) sottintende una diversa intenzione. Un'altra cosa significa: «una cosa completamente diversa». Qualsiasi giocattolo, dopo un po', decade dalla sfera dell'interesse soggettivo e appare «lo stesso» di prima. La necessità di «un'altra cosa» si ripropone incessantemente, di fronte a qualsiasi oggetto possa apparire dapprima come «nuovo» e «interessante». In tal modo, «il conseguimento della soddisfazione si allontana ogni volta di più nell'irraggiungibile»⁴⁹. 2. Il desiderio di un'altra cosa, significa in realtà: «subito un'altra», e se tale urgente richiesta e aspettativa non è prontamente soddisfatta, ecco che subentra nel bimbo uno stato di eccitazione nervosa che può arrivare a sfogarsi nel pianto. In altre parole, se il comportamento ludico assolve, sul piano biologico, la funzione di scaricare le energie pulsionali in eccesso e prive di un oggetto reale predeterminato, nel caso del gioco infantile si presentano due elementi differenziali: un certo rapporto con la «totalità» degli oggetti possibili, posti ugualmente su un piano di indifferenza emotiva, e un rapporto costitutivo con la dimensione del «tempo»:

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ivi*, p. 65.

⁴⁹ *Ibidem.*

Per ciò stesso che la tensione impulsiva superflua non può essere scaricata perché non può volgersi su qualche cosa di interessante, il tempo di attesa per la soddisfazione degli impulsi, senza una speranza certa del loro compimento, per il bambino diventa molto lungo. Qui si tratta proprio di noia. È precisamente la possibilità di sfociare nella noia quello che differenzia essenzialmente il gioco del bambino da quello dell'animale⁵⁰.

Dal punto di vista delle sue condizioni biosferiche, la noia si può dunque definire come «tensione impulsiva (necessità) nell'attitudine dell'indifferenza»⁵¹. L'opposto della noia è lo stato di «interesse»: «mentre è interessato il bambino non si annoia»⁵². Ma se passiamo ad un livello puramente psicologico di analisi, dalla noia infantile come ostacolo al gioco alla noia dell'adulto, il fenomeno si arricchisce. I due atteggiamenti antitetici alla noia sono «l'interesse» e «l'ozio». La «coscienza annoiata» è in aperta opposizione alla «coscienza interessata» (si sa che il lavoro e la concentrazione sono il rimedio empirico più evidente contro la noia). Meno trasparente è la opposizione della noia con l'ozio, con il quale è viceversa sovente confusa: il non far nulla, la mancanza di attività e di stimoli dell'ozioso non è un sinonimo (o uno dei principali fattori causali) della noia? La risposta di Revers è in questo caso negativa (e ciò consente di approfondire fenomenologicamente il sentimento di noia).

L'analisi dell'ozio è particolarmente interessante, perché fa emergere (come possibilità-limite) una forma di noia del tutto «soggettiva», contro la quale neppure il rimedio del lavoro può servire da antidoto. L'ozio è definito da Revers uno stato intermedio «tra la veglia tesa ed il profondo sonno senza tensione»⁵³. Nel sonno non ci può essere attività, ma neppure noia, mancando la «eccitazione» necessaria. Non è che in esso sia assente ogni eccitazione (il vivente addormentato è comunque diverso dal sasso), e l'attività onirica (quando è presente) ne è la prova.

⁵⁰ *Ivi*, p. 66.

⁵¹ *Ivi*, p. 67.

⁵² *Ivi*, p. 69.

⁵³ *Ivi*, p. 80.

Revers paragona questa eccitazione latente alla tensione dei muscoli, nello stato di riposo. Il tono muscolare corrisponde al movimento sprigionato dalla forza muscolare nello stato di tensione o di sforzo, considerato però come puramente potenziale, come potenza di movimento. Analogamente, si può parlare di «tono» della forza impulsiva o dell'aspirazione, che ascende per gradi: è vicino allo zero nello stato di «sonno profondo senza sogni», più elevato nella cosiddetta «fase *rehm*» del sonno, in cui si sogna, al suo massimo nella veglia tesa e pronta a «scattare». Nell'ozio esso si colloca a metà strada fra gli estremi. Si può definire l'ozio, da questo punto di vista, come lo «stato di riposo dell'uomo *svegli*» o come «una veglia sognatrice»⁵⁴. Revers fa l'esempio del pescatore sul bordo di un fiume, che, mentre svolge la propria attività (quella di cacciare il pesce), si riposa, lasciando vagare lo sguardo sulla corrente, sugli alberi dell'altra riva, che vi si rispecchiano, ecc., senza che tali oggetti possano fungere in nessun modo da stimolante dell'interesse, ma semplicemente «intrattenendosi» con se stesso, con i propri pensieri «liberamente fluttuanti». Se nella fase di attività il soggetto si intrattiene (*interest*) con gli oggetti, nell'ozio esso si intrattiene con se stesso, mediante l'uso della «fantasia» (nel significato definito da William James). Revers fa incidentalmente notare come questa capacità di «ozio» sia quella che consente al lavoratore di fabbrica di sfuggire (almeno soggettivamente) alla «alienazione» del lavoro. All'operaio che «si annoia» durante il lavoro manca del tutto la capacità di «intrattenersi con se stesso», che corrisponde all'ozio. Nell'ozio, infatti, l'io non è «attratto dal contenuto significativo di un oggetto, ma abbandonato alla vivacità e produttività del “me stesso” in cui getta radici»⁵⁵. Revers può quindi giungere alla distinzione fra «noia oggettiva» e «noia soggettiva», con diverso significato psicologico. La prima, più comune, si verifica quando «qualche cosa (determinata) mi annoia», dunque a causa dell'oggetto o della qualità del «noioso». La seconda (detta anche «situazionale») si determina quando «l'io» del soggetto è causa di noia:

⁵⁴ *Ivi*, pp. 81-83.

⁵⁵ *Ivi*, p. 86.

Quando io stesso sono colui che mi annoio, quando di conseguenza, il soggetto si è convertito per se stesso in oggetto non interessante, allora si produce, antitetivamente all'ozio, nel quale mi do alle mie rappresentazioni, uno stato in cui io sono indifferente e inattivo rispetto alle mie proprie rappresentazioni, e, pertanto, non mi posso dare ad esse⁵⁶.

4) La noia profonda e la crisi della civiltà

Questi aspetti, che caratterizzano la noia sul piano psicologico, sono ben presenti a Martin Heidegger, nella sua disamina della *Langeweile* come tonalità affettiva fondamentale, che consente l'apertura al mondo dell'essere umano⁵⁷. Ma il tema assume una diversa connotazione ontologica, mediante il riferimento, che diviene qui essenziale, alla temporalità. Heidegger consentirebbe con Kant nel definire la noia un disgusto (*Ekel*) che accompagna la *praevisio fallax* del dilatarsi del tempo presente, in assenza di sensazioni che lo riempiano e lo intonino con il ritmo dell'attività⁵⁸. Egli riprende inoltre da Pascal la collocazione metafisica di tale *horror vacui* temporale nella dismisura della collocazione mondana dell'uomo tra Dio e il nulla (due infiniti): «rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application»⁵⁹. Come pure la strategia psicologica del distrarre (*divertissement*) la mente dalla minaccia della nullificazione, riempiendone il vuoto con occupazioni diverse, siano esse futili o serie. Il rimedio alla *Leergelassenheit*, nelle prime due forme di noia prese in considerazione da Heidegger (quella oggettuale e quello situazionale o di stato), è affidato alla esistenza dello «scacciatempo» (*Zeitvertrieb*), che accelera il moto vitale, liberandolo dalla penosa so-

⁵⁶ *Ivi*, p. 87.

⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, tr. it. Genova 1983.

⁵⁸ «Quando il tempo presente è considerato solo come un intervallo tra mezzo e fine, esso diventa lungo, ma con disgusto» (*Kant's handschriftlicher Nachlaß*, B. II, in: I. KANT, *Gesammelte Schriften*, [Akademie-Ausgabe], Berlin, 1910 ss., B. XV, p. 391.).

⁵⁹ B. PASCAL, *Pensée et opuscles*, a cura di M. LÉON BRUNSCHVICG, Paris 1968, p. 388 (fr. 131).

sospensione dell'ora. Che tale sospensione non sia un'angoscia soggettiva dell'io, ma una modalità d'essere del tempo (*Hingelassenheit*), rimane solo un sospetto, in queste prime due forme (le più comuni) di noia. Sia che tale presa di coscienza si manifesti in forma reattiva (*das Gelangweiltwerden*), nella rivelazione dell'esterno «noioso», sia che si presenti riflessivamente (*das Sichlangeweilen bei etwas*), nella recriminazione postuma sul «tempo perduto». Tale sospetto diviene certezza solo nel passaggio dalla noia superficiale o psicologica alla noia profonda, di tipo esistenziale (*tiefe Langeweile*).

Quando non sono le cose noiose a disgustarmi, e nemmeno il mio io narcisisticamente atteggiato, ma un anonimo sfondo di noia, che pervade l'essere in totalità (*es ist einem langweilig*), sperimento (o posso aprirmi a sperimentare) il «singolare e misterioso potere (*Macht*) del tempo»⁶⁰, la sua capacità di tenermi in bando (*bannende Zeit*), precludendomi l'accesso alle infinite possibilità di sperimentazione dell'essere, nel momento stesso in cui me le mostra, in uno stato di perfetta «indifferenza». Condanna tantalica, a cui l'Esserci pare destinato nell'odierna epoca del mondo, in cui «accade» che «una noia profonda si trascina qua e là negli abissi dell'esserci come una noia silenziosa»⁶¹.

Heidegger sostanzia la propria disamina di una precisa diagnosi socio-culturale della *Krisis* contemporanea. Il tema della *tiefe Langeweile* si offre infatti come risposta radicale (come «risveglio» dello stato d'animo fondamentale, assopito nello spirito del tempo) alle «diagnosi e prognosi culturali» della contemporaneità, proposte dai critici dell'Occidente, dai teorici del contrasto insanabile di *Leben Geist, Seele e Geist*, quale lettura della «nostra condizione odierna» (Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler, Leopold Ziegler):

Questa filosofia della cultura raffigura tutt'al più la nostra situazione, ma non ci afferra. Non solo non riesce a coglierci, ma ci svincola da noi stessi, assegnandoci un ruolo nella storia universale. [...]. Ora, la questione decisiva è la seguente: cosa vuol dire il fatto che ci diamo e addirittura dobbiamo darci questo ruolo?

⁶⁰ HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della metafisica* cit., p. 142.

⁶¹ *Ivi*, p. 104.

Siamo divenuti tanto insignificanti a noi stessi da aver bisogno di un ruolo? Perché non troviamo più alcun significato per noi, alcuna possibilità essenziale dell'essere? Forse perché da tutte le cose ci viene incontro una sorta di indifferenza di cui non conosciamo la ragione? Ma come si può parlare così, quando il traffico mondiale, la tecnica, l'economia, stringono a sé l'uomo e lo mantengono in movimento? Eppure noi cerchiamo per noi un ruolo. Ci chiediamo ancora una volta: cosa accade in ciò? Dobbiamo renderci di nuovo interessanti a noi stessi? Perché lo dobbiamo fare? Forse perché ci siamo venuti a noia? L'uomo stesso sarebbe divenuto noioso a se stesso?⁶².

L'inquietante sospetto di un'*impasse* degli strumenti culturali, di una crisi della creatività non più relegata ad ambiti parziali del sapere (la crisi delle scienze denunciata negli stessi anni dal maestro Husserl), ma alle profondità metafisiche che innervano l'ontologia sociale dell'epoca presente, va evidentemente al di là della rilevazione antropologica di un Winnicot o di un Revers, e alle rispettive prognosi psicoanalitiche, ma non ne tradisce del tutto lo spirito e ancor meno ne inficia la validità della fenomenologia del sentimento di noia. La denuncia di Revers della sindrome dell'«attivismo faustiano», come principale responsabile del senso di noia che pervade la modernità, o l'appello di Winnicot alla riscoperta di una modalità relazionata di «solitudine», come premessa di un recupero della capacità di gioco e di creazione culturale libera, restano indubbiamente in superficie, se paragonate con la gravità della denuncia heideggeriana.

Come interpretare l'apocalittica previsione del filosofo tedesco, al di là del pur doveroso riconoscimento del condizionamento storico delle sue inquietanti parole? Si possono distinguere, nella più recenti esegesi, due prospettive, tra loro divaricate. La prima orientata a un *pessimismo storico-antropologico* che accomuna percorsi intellettuali fra loro diversi – Martin Heidegger, Walter Benjamin, Alexandre Kojève, Theodor Adorno – ma convergenti nella visione tragica di un uomo ridotto alla condizione di animalità pacificata, dopo il tramonto definitivo della trascendenza. La contrapposizione heideggeriana fra l'«a-

⁶² *Ibid.*

perto» come dimensione di libertà, nell'accesso al mondo dell'uomo, e il «chiuso» della relegazione della vita animale alla *Umwelt* di mera rilevanza biologica, appare a Giorgio Agamben insufficiente a descrivere la condizione contemporanea, di crescente «biologizzazione» e manipolazione «adattativa» dell'individuo ai modelli sociali post-totalitari. Un identico termine – «stordimento» (*Benommenheit*) – si presta meglio a qualificare il tipico comportamento dell'animale non umano nei confronti dell'ambiente (il suo essere totalmente assorbito dal «disinibitore dell'istinto») e la modalità epocale della noia profonda:

in questo essere «consegnato all'ente che si rifiuta» come primo momento essenziale della noia, si rivela la struttura costitutiva di quell'ente – il *Dasein* – per il quale ne va nel suo essere, del suo stesso essere. Il *Dasein* può essere inchiodato nella noia all'ente che gli si rifiuta nella sua totalità perché esso è costitutivamente «rimesso al suo proprio essere», fattiziamente «gettato» e «smarrito» nel mondo di cui si prende cura. Ma, proprio per questo, la noia fa apparire alla luce la prossimità inaspettata fra il *Dasein* e l'animale. Il *Dasein*, annoiandosi, è consegnato a qualcosa che gli si rifiuta, esattamente come l'animale, nel suo stordimento, è esposto in un non rivelato⁶³.

Più che all'«abisso» di separazione fra animalità e umanità – con le implicazioni sublimi-eroiche del riferimento al *Werden* tedesco – è forse più opportuno pensare alla collocazione «precaria» (un termine caro a Winnicott) e reversibile dell'umano «tra» (*zwischen*) bestialità e sublimazione dell'*eros*, infantilismo ed età adulta, egocentrismo e amore – per provare a ripensare la posizione del *Dasein* nel mondo:

il *Dasein* è semplicemente un animale che ha imparato ad annoiarsi, si è destato dal proprio stordimento e al proprio stordimento. Questo destarsi del vivente al proprio essere stordito, questo aprirsi, angosciato e deciso, a un non-aperto, è l'umano⁶⁴.

Una lettura alternativa, che si dirige verso un'*etica della responsabilità* come risposta al nichilismo contemporaneo, si trova in Jan Patočka.

⁶³ G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino 2002, p. 68.

⁶⁴ *Ivi*, p. 63. Le implicazioni *biopolitiche* di tale disamina erano già state presentate nel saggio '*Homo sacer*'. *Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995.

La sua è una filosofia del finito, che non si chiude all'apertura della trascendenza, pur declinandola all'interno di un «platonismo negativo», che concepisce il *chorismos* non come dislivello di realtà, ma di valore. Interrogandosi, nei *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, sul concetto di «declino» della civiltà, egli prende le distanze dalle ampie visioni culturalistiche che hanno contrassegnato il XIX secolo. Il problema della ricerca di un «senso» della storia, per l'umanità che ha sperimentato fino in fondo l'esperienza nichilistica delle guerre del XX secolo, non può ridursi al recupero o alla restaurazione estetica degli elementi tradizionali di «civiltà», che si sono contraddittoriamente conservati nella transizione epocale alla «superciviltà» odierna⁶⁵. Il vero problema non è quello di valutare quanto di civiltà si conservi nella superciviltà contemporanea, ma quale sia l'atteggiamento dell'uomo di fronte alla propria storicità e finitezza: se «l'uomo storico intenda ancora o meno riconoscersi nella storia»⁶⁶. Riflettendo sulla differenza non cronologica ma qualitativa fra «preistoria» e «storia», Patočka individua nel sentimento della «problematicità» aperta e non garantita, la soglia tra dimensione storica e mitica. Il rifiuto della problematicità è visto da Patočka come un ritorno alla preistoria, all'ingenua visione del «mondo naturale», che costituisce lo sfondo necessario per dare rilievo alla storicità⁶⁷.

Tale problematica è stata riproposta, in relazione con il destino di «tecnicizzazione» della scienza moderna, da Husserl e da Heidegger. Fra i due maestri, Patočka si avvicina maggiormente alla prospettiva anti-idealista e anti-soggettivista del secondo. Egli ne condivide l'inquietudine per la modalità mitica e ingenua con cui l'uomo contemporaneo tende ad identificarsi, in forma del tutto alienata, con il mondo della tecnica: quel mondo «obiettivistico» di cui è autore, ma di cui ha smarrito il senso problematico e prospettico, per assumerlo in una dimensio-

⁶⁵ J. ПАТОЧКА, *La superciviltà e il suo conflitto interno. Scritti filosofico-politici*, tr. it. Milano 2012. Più che un modello sociale compiuto, si tratta di un «progetto» di superamento del conflitto tra l'elemento razionale e quello passionale, il lato diurno e quello notturno della *ratio* occidentale, in cui si incontrano entrambe le versioni – quella radicale-giacobina e quella moderata-liberale – della società post-rivoluzionaria.

⁶⁶ ПАТОЧКА, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, tr. it. Torino 2008, p. 131.

⁶⁷ ПАТОЧКА, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, tr. it. Milano 2003.

ne di auto-rispecchiamento, che ne esaspera il soggettivismo. «L'essere – ripete Patočka – ha cessato di costituire un problema da quando tutto l'esistente giace allo scoperto nella sua calcolabile insensatezza»⁶⁸.

La «salvezza» da questo apparente «destino» di alienazione non è tuttavia posto da Patočka nel recupero di una dimensione «estetica» (come nelle note conferenze sulla tecnica, a cui l'autore ceco risponde nel suo intervento al Congresso internazionale di filosofia di Varna nel 1973). La prospettiva teoretica di Patočka si orienta al recupero della dimensione politica del «conflitto» e di quella morale del «sacrificio», in risposta forse alle dubbie scelte esistenziali, di sostanziale abdicazione al *Gestell* totalitario, del solitario «pastore dell'essere». L'assunzione responsabile del «rischio della libertà» e la disponibilità al «sacrificio per niente (*Opfer für Nichts*)», in cui «l'uomo spirituale», lo «scosso», si sottrae all'ambigua fascinazione della forza e recupera la dimensione responsabile della scelta, che apre a uno spettro impreveduto di possibilità, è l'esatto contrario dell'accettazione pacificata di un destino di addomesticamento e di compiacenza all'ente⁶⁹. Se l'uomo contemporaneo:

ha cessato di essere rapporto con l'Essere ed è diventato una forza, una forza possente, una delle più possenti. Specialmente nel suo essere sociale egli è diventato un'enorme emittente per la liberazione delle forze cosmiche, accumulate e incatenate durante intere epoche cosmiche. Sembra quasi che egli sia diventato, in questo mondo di pure forze, un grande accumulatore che da una parte sfrutta le forze per esistere e riprodursi, mentre dall'altra, proprio per questo motivo, è coinvolto nel processo stesso e così viene accumulato, calcolato, sfruttato e manipolato come qualsiasi altra forza⁷⁰.

⁶⁸ Id., *Saggi eretici sulla filosofia della storia* cit., p. 128.

⁶⁹ Dell'intervento di Patočka al Congresso di Varna esistono due versioni, di cui solo quella originale in tedesco (*Die Gefahren der Technisierung in der Wissenschaft bei Edmund Husserl und das Wesen der Technik als Gefahr bei Martin Heidegger*) contiene un chiaro riferimento al sacrificio. La conferenza è divenuta per altro famosa nella posteriore rielaborazione in francese: *Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger*, in: *Liberté et sacrifice*, Grenoble 1990, pp. 259-75. Per queste precisazioni filologiche, ma anche per una rilettura complessiva del pensiero filosofico ed etico-politico di Patočka, si può leggere F. TAVA, *Il rischio della libertà. Etica, fenomenologia, politica in Jan Patočka*, Milano 2014.

⁷⁰ Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia* cit., p. 128.

Il riscatto potrà avvenire solo nel tempo e per il tempo. Patočka oscilla tra due nozioni, entrambe astoriche e mitiche, del tempo. Da un lato una visione del progresso, che lo fa coincidere con lo «sviluppo», conduce all'eliminazione del passato, che non consente di riconoscerne gli storici ricorsi. Domina qui la visione ingenua di una

profonda soluzione di continuità nella storia umana, una cesura che permette [...] di considerare gli ultimi trecento anni, all'incirca, come un timido inizio della vera e propria storia dell'umanità, mentre tutto il resto viene respinto nella preistoria⁷¹.

A questo falso illuminismo fa riscontro una visione, che potremmo dire apocalittica, di «fine della storia»: l'illusione di un «inveramento» del passato nel presente «di fatto», una negazione del futuro, o meglio una sua deformazione, che porta a concepirlo come infinita ripetizione o variazione dell'oggi. Entrambe queste visioni parziali hanno un contrappasso. La visione ultrarazionalista è internamente minacciata dall'irrompere dell'«orgiastico», nelle trame ordinate di previsionalità scientifico-tecnica. La radicalità dell'esperienza del «fronte», in cui le guerre del XX secolo si sono differenziate da ogni precedente esperienza di conflitto, ha rovesciato il concetto tradizionale di verità e di senso. Essa ha sostituito la visione della «notte» a quella del «giorno», il balenare corrusco della folgore alla piatta luce diurna, la solidarietà carnale dei corpi alla visione sovrana ma falsa del *cogito*, restituendo la verità profonda del detto di Eraclito su *Polemos* come unità degli opposti.

Il contrappasso della visione funzionalista e apocalittica è invece offerto dalla «noia». La concezione che decreta la fine della storia in un presente che dovrebbe contenere in sé la pienezza del tempo, è un tipico portato della medesima visione tecno-scientifica, che è alla base della mentalità illuministica. Questa mentalità, divenuta positiva, ha finito col divenire la vera e propria religione del nostro tempo, la «religione del quotidiano»:

in essa l'uomo si lusinga di prendere in mano la propria vita, ed effettivamente si serve delle cause da lui scoperte per creare dei

⁷¹ *Ivi*, p. 105.

mezzi che facilitino lo sfruttamento e l'esteriore moltiplicazione della vita e dei suoi beni. È vero che il lavoro stesso all'inizio crea un'inaudita schiavitù, ma in seguito «libera» sempre più, finché all'uomo s'apre la prospettiva di «liberarsi» completamente da esso⁷².

L'homo laborans ha preso il posto dell'*homo sapiens* – come Hannah Arendt ha saputo riconoscere. Il ritmo frenetico, la velocità, caratteristici del progresso economico e scientifico-tecnico, contribuiscono a formare l'aspettativa di una liberazione imminente dalla schiavitù del lavoro, dalla necessità economica, alla portata di tutti (di qui l'enorme successo mondiale di questo modo di produzione, che si estende a livello planetario). Ma già prima che la denuncia dei «limiti dello sviluppo» ponesse in crisi questa ingenua fiducia in un progresso illimitato, il «demone» della noia era venuto ad incresparsi questa serena visione di una quotidianità liberata: «la noia non è un fatto trascurabile, un "semplice umore", una situazione privata, ma lo statuto ontologico di un'umanità che ha subordinato la sua vita interamente al quotidiano e alla sua impersonalità»⁷³. La noia – che già Pascal e Kierkegaard avevano elevato, da mero sentire psicologico, a intuizione metafisica della vita – introduce una dialettica negativa nella coscienza del tempo. La noia è *l'horror vacui* esteso dal livello spaziale a quello temporale. È la sensazione, inquietante e orrificata, di un vuoto negli intervalli regolari che ritmano, dandogli consistenza, il trascorrere degli eventi nel tempo. Su questo ritmo normale (che può accelerare in modo crescente, ma non mai spezzarsi) poggia la nostra aspettativa del «dopo» come conseguenza diretta del «prima», la nostra fiducia nella esistenza di una *consecutio* causale e di un ordine tra gli antecedenti e i conseguenti, su cui poggia la nostra volontà teleologica, l'apprestamento dei mezzi in vista dei fini. Il farsi lungo dell'intervallo, nella noia, interrompe bruscamente e annulla questa aspettativa, fa ritornare il tempo su se stesso, trasforma il soggetto, da attore, in spettatore senza interesse di un fluire temporale in sé indifferente e privo di scopo. Se – come afferma

⁷² *Ivi*, p. 124.

⁷³ *Ibidem*.

Heidegger – la noia profonda è il destino metafisico a cui l'uomo contemporaneo, l'uomo della tecnica, è esposto, diventano secondarie le forme psicologiche in cui essa può tradursi, mentre emerge in primo piano il significato ontologico che in essa si annuncia:

la noia non scompare, anzi si sposta al centro della scena. Non si esprime più soltanto nelle forme raffinate dell'estetismo e della protesta romantica, ma anche in maniera diretta nel consumismo e nella fine dell'utopia (realizzata con mezzi "positivi"). Sotto l'aspetto del divertimento obbligatorio diventa un'esperienza metafisica collettiva, una delle tante da cui è caratterizzato il nostro tempo (altre sono le esperienze del fronte, Hiroshima)⁷⁴.

L'accostamento della noia consumistica alla barbarie bellica, all'esperienza traumatica della bomba atomica, è significativa. Ciò che hanno in comune l'aspetto orgiastico della guerra e quello paralizzante o frenetico dell'annoio collettivo di massa è una medesima distruttività, che si esercita nei confronti degli enti esteriori, delle cose, nell'oblio del soggetto e del senso d'essere di cui esso è il custode. Nell'indifferenza della noia si manifesta, a livello psicologico, «quella comprensione degli enti che fa diventare il mistero di oggi una banalità già il giorno dopo»⁷⁵. Una singolare trascuranza nei riguardi degli enti di cui, attraverso la manipolazione tecnica, ci si prende cura, è il tratto caratteristico della mentalità tecnico-scientifica, il cui aspetto alienato si impone al centro della disamina di Patočka.

Il rimedio potrà consistere nel recupero della dimensione della «cura» e del senso di responsabilità collettiva per l'orizzonte di totalità del mondo comune. Ma tale orizzonte si apre solo allo sguardo disincantato dell'uomo spirituale, disponibile al sacrificio ed esposto senza assicurazioni trascendenti al rischio della libertà.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ivi*, p. 126.

ABSTRACT: *A NAMELESS SORROW: BOREDOM AS SENTIMENT OF LIFE*

Boredom is rarely considered an important theme of analysis, within the theory of Emotions. This paper aims to demonstrate the fundamental role of Boredom, whether from a psychological point of view, or from a philosophical one, for contemporary philosophical Anthropology and Morals. From the psychoanalytic perspective, the paper examines authors as Otto Fenichel and Donald W. Winnicott, to define the relations of boredom, play and creativity. Wilhelm Josef Revers's and Martin Heidegger's classical analysis of deep Boredom introduce to an anthropological view of the problem. The possible contribution of a radical analysis of this nameless sorrow to overcome the contemporary crisis of culture and alienation is at last emphasized by Jan Patočka and Giorgio Agamben.