

***Esser-ci o non esser-ci.***  
Noia profonda, *flânerie*, *fumisme* \*.

di Vincenzo Cuomo

*Ah! come mi annoio superiormente!*  
Jules Laforgue

Il restare assente dell'oppressione essenziale dell'esser-ci è il *vuoto nella sua totalità*, di modo che nessun uomo con altri e nessuna comunità con le altre si trovino nell'unità ben radicata di un agire essenziale. Tutti e ognuno siamo fautori di una parola d'ordine, sostenitori di un programma, ma nessuno è rappresentante dell'intima grandezza dell'esser-ci e delle sue necessità. [...] Nel nostro esser-ci manca il *mistero*, e di conseguenza resta assente quell'intimo sgomento che ogni mistero porta con sé e che dona all'esser-ci la sua grandezza<sup>1</sup>.

Queste parole di Heidegger compaiono, quasi ad un tratto, all'interno del suo corso universitario del 1929 sulla metafisica, verso la fine di lunghe e sottili analisi fenomenologiche-esistenziali sulla *noia*. Dopo averne analizzato le diverse forme, e dopo aver riflettuto a lungo sulla sua modalità più radicale, vale a dire la *noia profonda*, egli lascia i toni pacati delle pagine precedenti e si concentra sull'*oggi*, spiegandolo così: non è possibile parlare "in generale" della *noia* come di ogni altra questione legata alle forme dell'esistenza; in tali problematiche non si danno mai discorsi "universali", se non nelle forme dell'illusione. Possiamo parlare della *noia in generale* solo a partire da una forma *determinata* di *noia* che è quella dell'uomo d'*oggi* (Heidegger scrive nel 1931 sullo sfondo della crisi del 1929, che dagli USA stava per abbattersi sulla Germania, e sullo sfondo dei sommovimenti politici e sociali dell'Europa della sua epoca). Ciò che tuttavia stupisce è la sicurezza e la stringatezza della diagnosi, unita ad una presa di posizione per niente paludata ma sicuramente inquietante, dati i tempi.

Che cosa vuol dire Heidegger quando parla del venire meno del mistero e della sua "oppressività"? C'è qualcosa di enigmatico nelle sue parole. L'umanità a lui contemporanea è forse divenuta troppo "libera"? Tanto da fargli forse rimpiangere altre epoche storiche in cui l'oppressività del *mistero* era in grado di colmare un *vuoto* d'essere (d'esser-ci) che, invece, apparirebbe in tutta la sua pericolosità nell'epoca contemporanea? Egli gioca sul paradosso: ciò che davvero ci opprime, a suo dire, è la mancanza dell'oppressione, il «restare assente dell'oppressione»<sup>2</sup> equivale «al *vuoto nella sua totalità*»<sup>3</sup>; ed è questo vuoto che opprime l'uomo contemporaneo come quel vuoto che «*annoia nel fondamento*»<sup>4</sup>. Ma in che cosa consiste questo stato d'animo così fondamentale? Perché Heidegger utilizza questo inquietante paradosso? Qualcosa nel lessico che adopera desta più di un sospetto, se si pone mente al fatto che nel giro di due anni il pensatore tedesco sarà attirato dalle lusinghe del

---

\* Il presente saggio è stato già pubblicato nella rivista *Co-incidences*, n. 17 [2015], dedicata al tema *Temps morts*, ISBN 978-1-326-28528-9, pp. 101-111 [co-incid.blogspot.com]. Si ringrazia la direzione della rivista per averne consentito la ripubblicazione in *Kaiak*.

1 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, trad. it. di C. Angelino, il melangolo, Genova 1992, p. 216.

2 Ibidem.

3 Ibidem.

4 Ibidem.

nazional-socialismo. C'era forse un bisogno di *mistero* che si diffondeva nelle masse europee?

Ma, innanzitutto, che relazione c'è tra la *noia*, il *vuoto* dell'esserci e il tempo che *si ferma*?

### *La noia profonda e il venir meno del mondo*

Alle riflessioni sulla noia profonda Heidegger arriva dopo aver analizzato altre due forme di noia: quella che si manifesta nel *venir-annoiati da qualcosa* e quella che concerne il fenomeno dell'*annoiarsi di*. Entrambe sono introdotte da un esempio.

Il “venir annoiati da qualcosa” è esemplificato dalla situazione di chi è in una stazione ad aspettare un treno che arriverà solo dopo molte ore. In tali circostanze cerchiamo uno scacciamento, leggiamo gli orari, usciamo fuori dalla stazione per fare un giro, contiamo gli alberi sulla strada di fronte e guardiamo continuamente l'orologio. Il tempo non passa mai. E allora cerchiamo un altro scacciamento. Ma cos'è lo scacciamento? Esso «è un *cacciar via la noia spronando il tempo*»<sup>5</sup>. Vogliamo solo che il tempo trascorra in fretta. Ma il tempo *esita*, non sembra affatto accelerare. «Il venir-annoiati è un peculiare *paralizzante esser-colpiti dal corso esitante del tempo e dal tempo in generale*, un esser colpiti che a suo modo ci opprime»<sup>6</sup>. Ma in che modo il corso esitante del tempo (che non si decide a trascorrere più in fretta) ci opprime? Lo fa, scrive Heidegger, *tenendoci in sospenso*. E allora di nuovo cerchiamo nello scacciamento un'occupazione che ci faccia dimenticare il tempo che non si decide a trascorrere. Ma nello scacciamento, che ci tiene occupati, noi cerchiamo anche un rifugio dal *vuoto* in cui le cose che ci circondano ci hanno gettati. Tutto ci annoia in questa stazione: il libro che abbiamo in valigia, la strada, gli alberi, la tabella degli orari. Tutte queste cose è come se ci avessero abbandonati, non avendo più nulla da offrirci. Perciò cerchiamo qualcosa che non solo ci faccia dimenticare il tempo che non passa ma che ci assorba, ci riempia, ci occupi e così ci dia rifugio rispetto al senso di vuoto che proviamo.

La seconda forma di noia è l'*annoiarsi di qualcosa*. Anche qui Heidegger propone un esempio. Siamo invitati a cena da amici a trascorrere con loro una piacevole serata. Decidiamo liberamente di andarci per “passare del tempo” in compagnia e rilassarci. La cena è ottima, la conversazione brillante e piacevole e, dopo la serata, torniamo a casa soddisfatti. Ma ad un certo punto, pensando al nostro lavoro interrotto, ci diciamo «questa sera mi sono proprio annoiato di questo invito»<sup>7</sup>. Ma che cosa ci ha annoiato? Evidentemente è la serata stessa, che pur abbiamo trascorso in allegria. Ciò che ci ha fatto annoiare è il nostro esserci *lasciati andare*, la nostra decisione di “passare del tempo”. Ci siamo lasciati andare all'indolenza di cui poi ci accorgiamo che ci ha impedito di essere “noi stessi”. Nella serata non abbiamo cercato nient'altro che la serata stessa: «così prendiamo parte, partecipiamo al *fluire*, magari sotto forma di un riposante rilassamento»<sup>8</sup>.

In ciò è insita una peculiare *indolenza*, in un duplice senso: *in primo luogo* nel senso dell'abbandonarsi a quanto sta succedendo; *in secondo luogo* nel senso del lasciarsi alle spalle, vale a dire, lasciare alle spalle il proprio sé autentico<sup>9</sup>.

In questo *lasciarci andare* all'indolenza proviamo un senso di *vuoto*. Ma non sono le cose

---

5 Ivi, p. 124.  
6 Ivi, p. 125.  
7 Ivi, p. 146.  
8 Ivi, p. 158.  
9 Ibidem.

che ci lasciano vuoti, come nella prima forma di noia; la causa di questo senso di vuoto è l'aver lasciato alle spalle il nostro *sé autentico*.

Anche in questa forma di noia il tempo *si ferma*. Prendendoci tempo, prendendoci il tempo per la serata con gli amici, noi fermiamo un certo “momento”, isolandolo dallo scorrere del tempo. Dilatiamo l'*ora* della serata, facciamo sì che il tempo che ci siamo presi duri, durante la serata, come un unico *ora*. Il tempo è come se si fermasse, riducendosi così al presente di quella serata. Svanisce il nostro passato e il nostro ad-venire, c'è solo quel presente.

Questo tempo che sta fermo – siamo *noi stessi*, ma *il nostro sé* come ciò *che è stato-lasciato* alle spalle quanto alla sua *origine* e al suo *avvenire*<sup>10</sup>.

Già in queste due prime forme di noia troviamo il fenomeno del *tempo che si ferma*. Nel primo caso il tempo, nel suo trascorrere, appare esitare e fermarsi. Ci sembra che *non passi mai*. Nel secondo caso, invece, siamo noi a scegliere un'altra forma di arresto del tempo, vale a dire quella del lasciarci andare all'*ora presente*, recidendone le relazioni con il nostro passato e il nostro avvenire. Per Heidegger – che situa la sua valutazione all'interno di una lunga tradizione filosofico-morale che va da Seneca a Paolo di Tarso ad Agostino, Pascal, Kierkegaard e Baudelaire – questa scelta è sicuro segno di inautenticità. Significa lasciarsi alle spalle il passato e l'avvenire, quindi l'intreccio delle *estasi* temporali che, invece, sono la condizione dell'assunzione della propria autenticità e della propria *progettualità*. Non c'è niente di peggio che il *perdere tempo* secondo la tradizione filosofico-morale in cui Heidegger si inserisce.

Il *non passare* del tempo, in questa seconda forma dell'annoiarsi, è quindi un lasciarsi andare al presente dell'*ora*, dimenticando che l'esistenza è *progetto*, dimenticando che il *Dasein* è *Entwurf*, per quanto “gettato” (*geworfenes Entwurf*).

Sarebbe interessante comprendere a fondo i presupposti “occidentali” e, nello specifico, nord-europei, di questo rifiuto morale del *perdere tempo*, considerato quasi sinonimo di *accidia*<sup>11</sup>. In fondo Heidegger non prende neanche in considerazione il fatto che il rifiuto morale del *lasciarsi andare* possa manifestare un'incapacità e una resistenza a farlo e che, come il rifiuto del passato o dell'avvenire, anche l'incapacità di vivere il presente possa almeno configurare un'altra forma di *in-autenticità*.

Non l'assopimento dell'umanità nel benessere è da temere – avrebbe scritto ad esempio Adorno una quindicina di anni dopo –, ma la selvaggia e desolante estensione dell'elemento sociale travestito in natura universale, la collettività come cieca furia del fare.

E aggiungeva poco dopo:

*Rien faire comme une bête*, giacere sull'acqua e guardare tranquillamente il cielo, “essere e nient'altro, senz'altra determinazione e realizzazione”, potrebbero sostituire processo, azione e compimento, e adempiere così sul serio alla promessa della logica dialettica, di sfociare nella propria origine<sup>12</sup>.

Adorno avrebbe compreso che nell'esperienza dell'arte, specie in quella moderna, c'era qualcosa che contrastava profondamente l'attivismo mondano professato da Heidegger – in particolare negli anni a cavallo tra i Venti e i Trenta dello scorso secolo; vi era implicata, per quanto in forma “negativa”, una *felicità*, o meglio una *promesse du bonheur* che aveva molto

---

10 Ivi, p. 166.

11 Cfr. G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1977, parte prima.

12 Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1974, pp. 153-154.

a che fare con il *lasciarsi andare* ...

Ma torniamo all'analisi heideggeriana della noia, perché dobbiamo analizzare la sua terza modalità, quella della *noia profonda*.

*Es ist einem langweilig*. “Uno si annoia”: è questa la manifestazione della *noia profonda*. È uno stato d'animo che sopraggiunge quando uno meno se lo aspetta ed è immediatamente spersonalizzante. Tuttavia, sostiene Heidegger, esso «porta noi stessi nella possibilità di una *comprensione privilegiata*»<sup>13</sup>. Questo stato d'animo ci costringe all'ascolto della nostra *autenticità*.

Mentre nel primo caso di noia lo sforzo è rivolto a soverchiare la noia attraverso lo scacciamento, gridando più forte per *non doverla ascoltare*, e nel secondo caso il tratto distintivo è un non-voler-ascoltare, abbiamo ora l'essere costretti ad ascoltare, un venir-costretti nel senso della costrizione che appartiene a tutto ciò che nell'esser-ci è autentico, il quale esser-ci è dunque in relazione con la *libertà più intima*. L'“uno si annoia” ci ha già trasposti in una sfera sulla quale la singola persona, il soggetto pubblico individuale, non ha più potere<sup>14</sup>.

Ogni cosa, tutto quello che ci circonda, noi stessi, ci appaiono egualmente *indifferenti*. Tutto ci procura noia, ci annoiamo di noi stessi. Non c'è più nulla che abbia senso. Il *vuoto* di senso avvolge ogni cosa. Eppure la noia profonda non è “disperante”, sottolinea Heidegger. Anzi è particolarmente *rivelante*. Ciò che essa manifesta è un singolare sottrarsi, un singolare negarsi dell'ente. L'ente si manifesta nella sua indifferenza, che non è altro che il venir meno di colpo delle nostre *possibilità* di aver a che fare con gli enti all'interno dei nostri progetti. L'ente nella sua *totalità* si nega, si sottrae al senso, divenendo un tutto *indifferente*. Ma non si nega ad un “io”, non si nega ad una “persona” perché quando “uno si annoia” si annoia anche del proprio *io*, che scompare in una sorta di impersonale e indifferente *nudo sé*, incapace di *esser-ci*. Il tempo stesso sembra scomparire o meglio appare in un'altra modalità di arresto: ci sentiamo *incantati-incatenati* sostiene Heidegger. Nella noia profonda è come se la temporalizzazione si arrestasse e, dal momento che il nostro *esser-ci*, il nostro essere-nel-mondo è la temporalizzazione autentica – almeno per lo Heidegger che pensa ancora con le categorie di *Essere e tempo* –, questo stato d'animo ci getta nell'impossibilità di *esser-ci*, di esistere-nel-mondo.

A questo punto Heidegger, con un'inversione che aveva già utilizzato in *Sein und Zeit* – nel paragrafo 40 sull'angoscia<sup>15</sup> – e che utilizzerà in modalità differenti anche negli scritti degli Anni Quaranta e Cinquanta, sostiene che la noia profonda, mettendoci di fronte all'impossibilità di *esser-ci*, ci “rivela” che non c'è altra autenticità che l'*esser-ci*. L'arresto della temporalizzazione, quindi della possibilità di essere-nel-mondo, ci rivela che non abbiamo altra possibilità che l'assunzione del nostro *esser-ci*. Questa decisione autenticizzante è chiamata, con lessico kierkegaardiano, *attimo*. Dal fondo dell'insensatezza e indifferenza del mondo l'esser-ci si sente *chiamato* ... ad *esser-ci*.

Il tempo che in tal modo incanta-incatena l'esser-ci, tempo che si rende manifesto nella noia come ciò che incanta-e-incatena, si annuncia al tempo stesso come ciò che autenticamente rende-possibile. [...]

Tutto ciò non è niente di meno che la *libertà dell'esser-ci* in quanto tale. [...] Solo nel decidersi verso se stesso nell'attimo, l'esser-ci fa uso di quanto autenticamente lo rende possibile, cioè del tempo in quanto attimo. L'attimo non è altro che lo *sguardo* della *decisione*,

---

13 M. Heidegger, *Op. Cit.*, p. 180.

14 Ivi, pp. 180-181.

15 M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, pp. 231-239.

nella quale l'intera situazione di un agire si apre e si mantiene aperta<sup>16</sup>.

L'attimo quindi spezza l'arresto del tempo, spezza l'incatenamento-incantamento dell'esser-ci. Ecco quindi, in ultima istanza, che cosa la noia profonda impedirebbe: la possibilità dell'*attimo*.

Tuttavia domandiamoci: questo discorso non rischia da subito di essere del tutto “astratto”? Ma non solo. Perché in quanto astratto, quindi universalizzante e tendenzialmente astorico, non occulta forse alcune possibilità dell'esser-ci, che hanno a che fare con la *noia profonda*, che appartengono per così dire alla sua stessa famiglia, ma che non sono ad essa riducibili tanto da poter essere considerate dei suoi contravveleni?

Mi riferisco almeno a due di questi atteggiamenti possibili: la *flânerie* e il *fumisme*. Il primo di questi atteggiamenti è stato a lungo commentato e interpretato da Walter Benjamin<sup>17</sup>. Il secondo, il *fumismo*, una sorta di snobismo autoparodico intriso di nichilismo buddista, è stato invece poeticamente teorizzato negli anni Ottanta dell'Ottocento da Jules Laforgue.

In che senso questi due atteggiamenti possono essere considerati come un contravveleno nei confronti della *noia profonda*? I contravveleni funzionano sempre “omeopaticamente” perché sono simili al veleno che combattono. Sia la *flanerie* che il *fumisme* sembrano avere questa caratteristica.

### *Bighellonare*

Che cosa quindi sappiamo (grazie ad Heidegger) sulle tre forme di *noia*? Sappiamo da un lato che sono modalità differenti di *arresto* del tempo e che tale arresto della “temporalizzazione” del tempo (vale a dire del continuo rimando interno tra passato, presente e avvenire) caratterizzerebbe una condizione esistenziale di *inautenticità*. La noia non sarebbe altro che quella situazione emotiva che può definitivamente sommergerci nell'inautenticità oppure *chiamarci* all'*attimo* della “decisione”. Qui il discorso di Heidegger, come dirò fra poco, entra in una inestricabile e ambigua complicazione tra piano “ontologico-esistenziale” e piano “storico-esistentivo”. Ma torniamo alla “noia profonda”. L'insensatezza del mondo e della nostra stessa esistenza (del nostro *esser-ci*) che questa emozione ci rivela, d'improvviso assume, ma a tratti, e la cupezza del *tedium vitae*, per dirla con Seneca, o dello *spleen* baudeleroiano. A tratti, senza giungere necessariamente a forme disperanti. La noia profonda è un veleno dell'esistenza che può condurci a “lasciarci completamente andare”. Rispetto a tale veleno, subdolo e sottile, l'antidoto non può che essere la *decisione* di *esser-ci*, secondo Heidegger. Ma siamo così sicuri che questa soluzione sia l'unica e che sia sempre la più giusta dal punto di vista etico?

Ecco che, scorrendo la letteratura e la filosofia tra fine Ottocento e gli anni Trenta del Novecento, troviamo anche altri atteggiamenti morali, molto diversi e lontani dall'attivismo mondano del pensatore tedesco, che sembrano essere comunque degli antidoti allo *spleen*. Il primo è quello della *flânerie*.

Guarda caso la *flânerie* è accostata da Benjamin più volte alla *noia*, in argomentazioni che non sono affatto ontologico-esistenziali ma psico-sociologiche. In uno dei suoi appunti per l'opera incompiuta sui *passages* di Parigi, egli annota: «La noia cominciò negli anni '40

---

16 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 196-197.

17 Vedi W. Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1976, pp. 87-126; vedi anche Id., *I “passages” di Parigi*, edizione italiana a cura di E. Ganni, 2 voll., Einaudi, Torino 2002.

[dell'Ottocento] a essere avvertita come un'epidemia. Si vuole che sia stato Lamartine il primo a dare espressione a questo male»<sup>18</sup>.

Di questa situazione emotiva egli dà un'interpretazione composita e fortemente ambivalente. Non si tratta più di concepire la noia come una sorta di “prova” cui l'esser-ci è sottoposto, e grazie alla quale è costretto a “decidere” tra l'esser-ci e il lasciarsi andare al *non* esser-ci, come pensa Heidegger. Benjamin individua *nella* noia stessa un'ambivalenza “dialettica”. Da un lato c'è una forma di noia (è la noia profonda, per dirla con Heidegger) che è il *male*: attraverso essa tutto appare come eterna e infernale ripetizione delle stesse cose, senza possibilità di sfuggirvi. Non a caso il titolo della sezione in cui appaiono queste riflessioni sulla noia è “La noia, eterno ritorno”. La noia profonda è legata all'accadere mitico, la cui essenza è la *ripetizione*. Nella stessa sezione Benjamin ci descrive però un'altra forma di noia, simile ma (profondamente) differente dalla prima. È la noia di cui appaiono affetti il *flâneur* e il *dandy*:

La noia è un caldo panno grigio – egli scrive –, rivestito all'interno di una fodera di seta dai più smaglianti colori. In questo panno ci avvolgiamo quando sogniamo. Allora siamo di casa negli arabeschi della fodera. Ma sotto quel panno il dormiente sembra grigio e annoiato. E quando al risveglio vuol narrare quel che ha sognato, non comunica in genere che questa noia. E chi mai potrebbe infatti con un gesto rivoltare verso l'esterno la fodera del tempo? Eppure raccontare dei sogni non significa altro che questo. [...] Il *flâneur* è la ritmica di questo torpore. Nel 1839 giunse a Parigi la moda della tartaruga. Ci si può ben immaginare come gli *élégants* imitassero nei *passages*, più mollemente ancora che nei boulevard, il ritmo di queste creature. [...]

La noia è sempre il lato esterno dell'accadere inconscio. Perciò ai grandi dandy sembrò squisita ed elegante. Ornamento e noia<sup>19</sup>.

In questa sua seconda modalità, la noia appare legata ad una capacità di *perdita di tempo*, ad un allungamento quasi snervante del tempo delle azioni, per chi osserva da fuori. Tuttavia essa non è affatto *accidiosa*, bensì sognante. È legata ad una capacità di *rêverie* che è possibile riscontrare solo in alcuni abitanti delle metropoli, abitanti di cui Benjamin descrive altrove la progressiva scomparsa – almeno nella loro forma specificatamente ottocentesca –, vale a dire i *flâneur*.

Il *perdigiorno* parigino è sì legato ai *passages* e alla loro caratteristica proto-surrealista<sup>20</sup> di essere degli ibridi ambientali tra l'*interieur* borghese e la grande città; è senz'altro un tipo sociale che va progressivamente a diradarsi con la scomparsa dei *passages* (fatto ovviamente registrato da Benjamin) ma è anche un tipo umano capace di metamorfosi; in ogni caso conserva dentro di sé la possibilità di sottrarsi alla divisione sociale del lavoro imposto dal capitalismo: «l'ozio del *flâneur* è una dimostrazione contro la divisione del lavoro»<sup>21</sup>.

Dietro al suo esibito atteggiamento annoiato, il *perdigiorno* è una macchina da sogno potremmo dire. Ha bisogno di bighellonare per la città fino a nascondersi tra la folla, ma per attivare al massimo la sua capacità di sogno, la sua *rêverie*. La sua lentezza è apparente, la sua capacità di sognare ad occhi aperti è potenziata al massimo. È in grado, in particolare, di scovare e di sognare le corrispondenze nascoste tra le cose in modo molto simile a coloro che sono sotto l'effetto dell'*hashish*.

La categoria di somiglianza, che per la coscienza desta non ha che un significato molto ristretto, nell'universo dell'*hashish* ne riceve uno illimitato. In esso tutto è visto, ogni cosa ha

---

18 W. Benjamin, *I “passages” di Parigi*, cit., p. 116.

19 Ivi, p. 113.

20 Cfr. L. Aragon, *Il paesano di Parigi*, trad. it. di P. Caruso, EST, Milano 1996.

21 W. Benjamin, *Op. cit.*, p. 478.

l'intensità della presenza viva che permette di cercarvi come in un viso i tratti apparenti<sup>22</sup>.

Come la noia è solo l'apparenza del comportamento del *flâneur*, così lo è la “perdita di tempo”. In effetti egli non fa *passare* il tempo, bensì, paradossalmente, lo incamera come un'energia. Questa tesi si trova al centro di questo breve e in parte enigmatico appunto:

Non bisogna far passare il tempo, ma anzi invitarlo a fermarsi presso di noi. Far passare il tempo (ingannare, ammazzare il tempo): il giocatore, che sprizza tempo da tutti i pori. Incamerare tempo, come una batteria incamera energia: il *flâneur*. Infine la terza figura: colui che attende: incamera il tempo per restituirlo in una forma mutata, quella dell'attesa<sup>23</sup>.

Una ragionevole interpretazione di questo passo è a mio parere questa: il *flâneur* è l'unica figura ad essere in grado di “fermare il tempo”, nel senso del suo accumulo. Egli non accumula soldi come il capitalista né li sperpera, dilapidando anche il tempo, come fa il giocatore d'azzardo; accumula tempo ma non per restituirlo come accade nella terza figura che potrebbe rappresentare il rivoluzionario di professione che *attende* il sole dell'avvenire. L'accumulo di tempo proprio del perdigiorno *non ha a che fare con l'attesa* e proprio questo suo atteggiamento è avvertito all'esterno come *noia*.

Proviamo noia quando non sappiamo cosa stiamo aspettando. Saperlo o credere di saperlo è quasi sempre solo l'espressione della nostra superficialità o della nostra distrazione. La noia è la soglia verso grandi imprese [...]<sup>24</sup>.

Il *flâneur* non si aspetta niente. Appare annoiato ma solo perché ha smesso di attendere, ha smesso di incarnare il suo essere *Ent-wurf*, “progetto” per dirla con Heidegger. Non è più “avanti a sé” affaccendato negli affari quotidiani, né è avanti a sé nella *decisione* dell'attimo. È solo tutti i sogni del mondo, potremmo dire. Ed è forse per tale ragione che Benjamin sostiene che è capace di “fermare il tempo”, accumulandolo. Egli ferma il *passare* del tempo perché, essendo libero dall'*essere-avanti-a-sé*, riassume tutti i sogni che trova sparsi nelle strade, sia i sogni dei passanti sia, forse soprattutto, i sogni delle cose, soprattutto delle più inutili.

La strada conduce il *flâneur* attraverso un tempo scomparso – scrive Benjamin. Per lui ogni strada è scoscesa, lo conduce in basso, se non proprio alle Madri, tuttavia in un passato, che può tanto più ammaliare in quanto non è il passato suo proprio, privato. Eppure esso resta sempre il tempo dell'infanzia<sup>25</sup>.

Egli è quindi in grado di arrestare il *passare* del tempo, raccogliendo tutti i sogni che il mondo sperpera non realizzandoli. E sono sogni per nulla “privati”, ma collettivi e impersonali. Proprio perché libero dall'attesa, libero dall'*essere-avanti-a-sé*, il *flâneur* è una delle figure rivoluzionarie più radicali tra quelle indagate da Benjamin.

### *Il fumista*

C'è un'altra grande figura di annoiato che attraversa la letteratura e le strade parigine degli ultimi due decenni del XIX secolo. È la figura del *fumiste*, per dirla con Jules Laforgue. Si

---

22 Ivi, p. 467.

23 Ivi, p. 115-116.

24 Ivi., p. 113.

25 Ivi, p. 465.

tratta di giovani intellettuali che trascorrono le sere allo *Chat noir* di Montmartre, dopo giornate passate a sbarcare il lunario. Fumano sigarette e oppio e discutono d'arte.

Laforgue ha dato sostanza al *fumisme* soprattutto nella figura dei suoi Pierrot, di cui il *Pierrot fumiste* è di sicuro il più noto.

Pierrot è “fumista” in particolare perché, pur avendo accettato di sposare la giovane Colombinetta, non “consuma” il matrimonio. Fa solo “fumo” e perde tempo in facezie intellettuali. Egli è votato al celibato, in ogni caso rifiuta il sesso riproduttivo. La *noia*, che lo contraddistingue, è l'atteggiamento snob di chi si sottrae all'azione, perché ogni cosa sembra congiurare in una sola direzione: la perpetuazione incosciente della vita attraverso la morte dei singoli. Imbevuto della lettura di Schopenhauer, ma soprattutto di Hartmann (*L'incosciente*), Laforgue/Pierrot (ma anche Amleto, che è figlio di una zingara, secondo la sua arguta riscrittura dell'opera di Shakespeare) considera la noia un atteggiamento in qualche modo salvifico.

O Noia! Quinta stagione! Steppe deserte come il tempo (la durata). – Orologio in una stazione deserta ... *Celibato irremissibile!*<sup>26</sup>

Truccati d'abbandono (*maquillés d'abandon*), con gli occhi «immersi nell'oppio dell'indulgenza universale»<sup>27</sup> i Pierrot di Laforgue si annoiano sottraendosi alla legge della natura che sembra pervadere ogni aspetto della realtà naturale, sociale, psichica. Vivono una “quinta stagione” – la stagione che non c'è – e arrestano a loro modo il passare del tempo.

Laforgue e i suoi amletici Pierrot sono consapevoli di quanto la noia sia in grado di trasformarsi in *spleen* da cui non si riesce ad uscire. Vi sono giorni in cui il *tedium vitae* li assale, ve ne sono altri invece in cui la noia si trasfigura grazie alle facezie, alle arguzie auto-parodiche che consentono di distanziare la vita fino a privarla di sostanza e a ridurla/sublimarla in apparenze caleidoscopiche.

In una lettera a Charles Henry questa ambivalenza è espressa con chiarezza:

[...] M'annoio, ecco tutto. Sento il vuoto di tutto, dell'amore, della gloria, dell'arte, della metafisica.

Vi sono dei giorni in cui ci si rallegra dicendosi che la vita universale non è che un caleidoscopio transitorio, – e altri giorni in cui, senza la retina dei nostri cervelli *umani*, questo caleidoscopio non sarebbe che vibrazioni<sup>28</sup>.

È la scrittura la vera “quinta stagione” in cui Laforgue e i suoi “fumisti” *letterariamente* vivono. Una scrittura di cui forse non c'è pari nella letteratura europea. Parodica e irriverente, ricercata e popolare quasi fino al *feuilleton*, indolente e fulminea negli accostamenti modernisti e nei suoi anacronismi, “dice” attraverso la sottrazione, e si sottrae attraverso l'aggiunta barocca; è soprattutto in grado di usare la tecnica della *de-negazione* in modo tanto vertiginoso da provocare nel lettore uno stato di eccitazione umoristica. È grazie ad essa che i *fumisti* vivono la loro “quinta stagione”.

Due esempi:

[dal *Pierrot fumista*; è la mezzanotte: dopo il matrimonio con Colombinetta, Pierrot si accinge a trascorrere la prima notte da “fumista”]

*Madame Colombina (chiude le cortine e, uscendo, a Pierrot che se ne sta dietro la porta).*

---

26 J. Laforgue, *Poesie e prose*, trad. it. di I. Margoni, Mondadori, Milano 1971, p. 437.

27 Ivi, p. 179.

28 Ivi, p. 461.

Ah! Siate buono con lei, genero mio.

*Pierrot (imitando i teppisti in modo adorabile)*. Ma che hai fifa? Ma lo sai quanto la so lunga, io? Piantala, mammetta. Ti dico che ne ho visto altre, io. (*Le dà un pizzicotto alla vita ed entra. Porta una galante vestaglia, avanza a passi felpati, socchiude appena le cortine, v'insinua l'O della sua bocca e con una voce formidabile che fa tremare la casa*). Cucù!

*Colombinetta (atterrita, si rannicchia)*. Ah, mio Dio, mio Dio!<sup>29</sup>

[dall'*Amleto ovvero le conseguenze della pietà filiale*; il principe Amleto, un annoiato dandy, parla tra sé e sé nella sua stanza da letto situata in un estremo lembo della Danimarca, con in vista la costa della Norvegia]

“Ah! Spassarmela in lungo e in largo come quei flutti” sospira Amleto. “Ah! Dal mare alle nuvole, dalle nuvole al mare! E lasciar correre il resto ...”

E impacchetta il lieto panorama incosciente dentro un gesto ad *hoc*, e così farnetica:

“Ah! Fossi almeno spinto a prenderne la briga! ... Ma tutto è così prezioso, minuto per minuto, e così fugace! E nulla è pratico se non tacere, tacere, e agire di conseguenza ... Stabilità! Stabilità! Il tuo nome è Donna ... Posso anche ammettere la vita, a rigore. Ma un eroe! E per di più giungere in vita bell'è addomesticato dall'epoca e dagli ambienti! E questa sarebbe una guerra buona e leale per un eroe? ... Un eroe! E tutto il resto non fosse che prologo! ... Io, se fossi una fanciulla perbene, solo a un puro eroe permetterei di posar le labbra sul mio destino; un eroe di cui, all'occorrenza, si potessero citare le altre gesta o le formule ... Ah! In questi tempi di *danno e di vergogna*, come dice Michelangelo (un uomo superiore a tutti i nostri Thorwaldsen), non ci son più fanciulle; tutte infermiere; dimenticavo le bamboline adorabili ma purtroppo infrangibili, le vipere, e le ochette vellutate da guancia. Un eroe! Oppure vivere, semplicemente. Metodo, Metodo, che vuoi tu da me? Lo sai che io ho morso il frutto dell'Incoscienza!<sup>30</sup>

*E se il prof. Heidegger avesse deciso di fumare oppio?*

Il *flaneur* e il *fumiste* sono capaci di ascoltare la noia, come chiede Heidegger, ma non si decidono per l'*attimo*. Anzi, sia la flanerie che il fumismo si presentano e vengono praticati come dei veri contravveleni nei confronti del *tedium vitae*. Questo mostra che, in particolari condizioni storiche, è possibile arretrare e distanziarsi rispetto all'ingiunzione al *progetto* e alla decisione per l'*autenticità* nel senso indicato da Heidegger, il cui discorso appare astratto nella sua caratterizzazione ontologico-esistenziale.

Tuttavia, per quanto prima argomentato, l'astrattezza del suo discorso copre e scopre ad un tempo una radicale storicità. Le pagine su cui ci siamo soffermati all'inizio lo attestano in modo inequivocabile. Si tratta di pagine che i commentatori, anche illustri, hanno tralasciato preferendo mantenere le argomentazioni heideggeriane di questo corso del 1929 unicamente sul piano ontologico e antropologico<sup>31</sup>.

Se queste pagine però vengono prese sul serio, la presunta astrattezza (dalle condizioni storiche) svanisce.

Gli studenti tedeschi sono in marcia – scriverà Heidegger dopo tre anni in un famoso e compromettente testo –. Essi cercano quelle guide mediante le quali vogliono che la propria intonatura venga elevata alla fondata e sapiente verità e venga posta, per essere interpretata e resa efficace, nella chiarezza della parola e dell'opera. Dalla risolutezza degli studenti tedeschi – quella di stanziarsi stabilmente dinanzi al destino tedesco nel suo estremo urgere – proviene una volontà che vuole l'essenza dell'Università. Questa volontà è una volontà vera nella misura in

---

29 Ivi, pp. 268-269.

30 Ivi, 281-282.

cui gli studenti tedeschi, attraverso il loro nuovo diritto, si pongano sotto le leggi della propria essenza, che essi possono così squadrare. Darsi da se stessi la legge è la più alta libertà. La “libertà accademica” (che è stata così tanto cantata) viene espulsa dall’Università tedesca; infatti tale libertà non era genuina perché era soltanto negativa<sup>31</sup>.

In questo testo si respira la stessa aria di “decisione” per l'*autenticità* del corso di tre anni prima. Ed è molto interessante, a mio avviso, questo doppio riferimento ai giovani studenti e alla (loro) *risolutezza*. I giovani ai quali parla Heidegger non sono perdigiorno nichilisti ma risolti a “scegliere” il “destino tedesco” e a farsi guidare/intonare da chi è in grado di “fondare” la loro *Stimmung* (intonatura) sulla “verità” e, in tal modo, porla nella chiarezza della parola e dell'opera. Solo questa scelta guidata e fondata *per* il destino tedesco caratterizzerebbe l'autentica *libertà*, la libertà genuina, molto diversa da quella puramente “negativa” che, sottolinea Heidegger, è stata “espulsa” dall'Università.

Questa libertà espulsa dall'Università tedesca nazistizzata è evidentemente una libertà che non accetta di scegliere il destino tedesco e che forse mette in discussione la stessa decisione per l'*esser-ci* (piuttosto che per il *non esser-ci*) che il pensatore tedesco riteneva l'unica possibile risposta alla “chiamata” della noia profonda. E invece abbiamo visto come la noia possa trovare il suo contraveleno in atteggiamenti profondamente differenti dalla decisione per l'*attimo*. Con questo non voglio affatto affermare che le strade della *flânerie* e del *fumisme* siano le uniche strade possibili. Mi basta aver mostrato che esse, in un preciso momento storico, siano apparse possibili e percorribili.

Immaginiamo cosa avrebbe potuto scrivere e pensare il prof. Heidegger se le avesse almeno prese in considerazione. Il suo discorso tutto “esistitivo” e molto poco “ontologico-esistenziale” a favore della decisione *per* il “destino tedesco” avrebbe forse preso un'altra piega, magari una brutta piega. Ma nutro qualche dubbio sul fatto che poi egli avrebbe accettato di diventare Rettore di un'università nazista.

Forse, come un Pierrot laforgueano, avrebbe scritto: «Fumo in faccia agli dei le mie fini sigarette»<sup>32</sup>.

---

31 M. Heidegger, *Discorso di Rettorato*, in Id., *Scritti Politici (1933-1966)*, a cura di F. Fédier, ed. it. a cura di G. Zaccaria, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 136.

32 J. Laforgue, *Op. cit.*, p. 123.