

ELIA GONNELLA  
LE FORME DELLA SOLITUDINE:  
ISOLAMENTO, CO-ISOLAMENTO, NOIA E SONNO

**1. L'argomento di Pascal e il problema dell'isolamento**

Pascal, un secolo dopo Montaigne, si poneva questioni simili a quest'ultimo, ma con impostazioni alquanto differenti. L'analisi, mirata all'esplorazione della condizione conseguente alla solitudine, che nell'impostazione pascaliana è arrischiata e alquanto deplorevole, verte sulla messa in evidenza di una sua certa inevitabilità. Se per Montaigne la solitudine può essere una falsa solitudine, imbevuta di ambizione se indirizzata all'ottenimento della fama<sup>1</sup>, per Pascal è una condizione dell'uomo imprescindibile che lo attaglia e lo trascina con sé e a sé.

Quando mi son messo qualche volta a considerare il vario agitarsi degli uomini e i pericoli e le pene a cui si espongono, nella Corte, in guerra, donde nascono tante liti, passioni, imprese audaci e spesso malvagie, eccetera, ho scoperto che tutta l'infelicità degli uomini deriva da una sola causa, dal non sapere starsene in pace, in una camera. (Pascal 1670, 121)

L'uomo, impossibilitato a starsene tra quattro mura, ricerca lo stordimento e l'allontanamento dal proprio pensare se stesso attraverso i divertimenti e lo svago. È chiaro che «non si cercherebbero le conversazioni e lo svago dei giochi se si riuscisse a restare a casa propria con piacere» (Pascal 1670, 123).

All'indagine sul perché l'uomo sia impossibilitato a ciò Pascal risponde che non c'è una ragione profonda, se non un'angoscia dettata dal pensarci, ossia il pensare noi stessi, poiché la condizione, fragile e insopportabile, emergente in quei momenti avrebbe il sopravvento. Pertanto, l'infelicità della condizione umana è dovuta a una ragione molto reale (*bien effective*): «l'infelicità naturale della nostra condizione debole e mortale, condizione così miseranda che nulla ci può consolare, quando ci pensiamo seriamente (*nous y pensons de près*)» (Pascal 1670, 123). Allora, ci si riempie di attività, fracasso (*bruit*) e trambusto (*remuement*) per

---

<sup>1</sup> Si veda (Montaigne 1580, 425-447).

obbligare il presente ad altra attività e «da ciò deriva che il piacere della solitudine sia una cosa incomprensibile» (Pascal 1670, 123). Si viaggia, ci si muove, frenetici nella corsa verso il riempimento; si cerca di circondare (*environner*) la nostra esistenza di divertimenti volti a impedire di lasciare quello spazio e quel tempo al – e del – pensiero.

Ecco tutto ciò che gli uomini hanno saputo inventare per diventare felici. E coloro che su questo argomento si impancano a filosofi e ritengono che la gente sia ben poco ragionevole a passare tutto il giorno a rincorrere una lepre che non vorrebbero, se comprata, non conoscono affatto la nostra natura. Quella lepre non ci distoglierebbe dal pensiero della morte o delle nostre miserie, ma è la caccia – che ce ne distrae. (Pascal 1670, 125)

L'uomo incapace di starsene da isolato, tranquillo in una stanza (*en repose dans une chambre*), si riempie di distrazioni, di intrattenimenti, di azioni, non ultima quella del viaggio. Non viaggia per incontrare altri luoghi e altre culture, né tantomeno altre persone, ma per ambizione e puro orgoglio (*orgueil*). Addirittura la sana curiosità, la *curiositas* che spinge alla conoscenza, è sporcata dalla vanità. La «curiosità non è che vanità. Il più delle volte si vogliono sapere delle cose solo per discorrerne. Non si compirebbero viaggi sul mare per non parlarne mai, e per il solo piacere di vedere, senza la speranza di poterne riferire ad altri» (Pascal 1670, 101). E, allora, di conseguenza solo le «belle azioni nascoste sono le più degne di stima» (Pascal 1670, 108)<sup>2</sup>.

Tuttavia Pascal non tralascia di ricordare che l'uomo è fatto per pensare e da questa sua componente essenziale non dovrebbe, perché di fatto non può, e di questo parla la paura della solitudine, fuggire. Si fugge la solitudine perché si è angosciati dall'idea di pensarci (*nous y pensons*), si fugge nel gruppo e nei divertimenti perché spaventati da ciò che, soli in una stanza, potrebbe emergere. «Se la nostra condizione fosse veramente felice, non avremmo bisogno di distoglierci dal pensarci (*d'y penser*) per essere felici» (Pascal 1670, 135). La conseguenza di questa riflessione è inevitabilmente quella di chiedersi se la condizione dell'uomo sia davvero quella di sprofondare in una tristezza e infelicità se si trova solo con se stesso e i propri pensieri.

---

<sup>2</sup> Qui Pascal sembrerebbe citare proprio i *Saggi* di Montaigne, il quale, come abbiamo detto, si è già schierato contro l'ambizione e la gloria.

«L'uomo – continua Pascal – è manifestamente fatto per pensare (*visiblement fait pour penser*); in questo sta tutta la sua dignità; e tutto il suo valore e tutto il suo dovere stanno nel pensare come si deve» (Pascal 1670, 135). Con le parole di Montaigne, invece, «[a]bbiamo un'anima capace di ripiegarsi in se stessa: può farsi compagnia, ha i mezzi per assalire e per difendere, per ricevere e per donare; non dobbiamo temere di marcire d'ozio noioso (*oisiveté ennuyeuse*) in questa solitudine» (Montaigne 1580, 433). La condizione di solitudine in cui l'uomo può pensarsi, oltre che essere necessaria, si afferra all'incommensurabilità del rapporto con questa. Nel relazionarsi alla solitudine non vi è più solitudine, se non il suo tratto fondamentale, cioè la sua caratteristica essenziale, del pensar-si. L'uomo *solo* può 'farsi compagnia', è inserito in una dimensione di ripiegamenti che portano alla riflessione, non alla solitudine come fastidio. Inoltre, lo delinearemo, l'uomo solo non è isolato, e l'uomo isolato non è solo<sup>3</sup>.

In altre parole, se «non c'è cosa tanto poco socievole e tanto socievole come l'uomo: questo per vizio, quello per natura» (Montaigne 1580, 427), occorre scardinarne il vizio. «Non che il saggio non possa vivere contento dovunque, e non possa esser solo in mezzo alla folla di un palazzo; ma se deve scegliere, ne fuggirà, egli dice, perfino la vista» (Montaigne 1580, 427). Il saper essere per sé, tendendo all'eliminazione dell'ambizione, è la vera solitudine a cui tendere, altrimenti, come lo ricorda Montaigne, «è proprio essa a darci il gusto della solitudine» (Montaigne 1580, 435). Si è soli in mezzo a una folla e si può essere pieni di altri nell'isolamento, come dell'ambizione e del riconoscimento altrui.

Occorre chiedersi, quindi, in che modo la condizione solitaria sia rintracciabile e identificabile, se sia dato pensare che la solitudine sia qualcosa che si dia nell'onnipresenza dell'ordinario e della quotidianità fino a emergere come suo fondamento essenziale. Occorre stabilire se tra il ritiro ascetico o la solitudine descritta da Pascal e Montaigne da un lato, e il suo opposto rappresentato dal trambusto e frastuono dall'altro, esista qualche altra frattura interna che costituisca la struttura in cui l'uomo esperisce se stesso

---

<sup>3</sup> Che l'uomo isolato non sia necessariamente solo lo si comprende velocemente se puntiamo l'attenzione verso le indagini sociologiche e antropologiche degli ultimi anni sul tema del viaggio. L'essere umano continua a trascinarsi con sé le pratiche, i saperi e la cultura che lo caratterizzano. Cfr. in questo senso (La Cecla 1988: 23). Si veda inoltre (Aime 2005: 10-11).

e il mondo, ossia che descriva validamente ciò di cui facciamo esperienza.

È proprio vero che «non c'è cosa tanto poco socievole e tanto socievole come l'uomo: questo per vizio, quello per natura», e anche ammesso questo, il significato della frase: la «più grande cosa del mondo è saper essere per sé (*savoir être à soi*)» (Montaigne 1580, 435) si esplica nell'isolamento dagli altri o, forse, è condizione emergente e differente?

## 2. La *Grundstimmung* solitaria: la noia

L'uomo si trova immerso, se non costituito, da situazioni emotive (*Befindlichkeiten*). Evitando la costituzione antropopoietica dell'uomo nell'*ordo amoris* e una sua individuazione in questa<sup>4</sup>, rivolgiamo l'attenzione verso lo statuto ontologico della *Befindlichkeit* che è nota quotidianamente come *Stimmung*<sup>5</sup>. Heidegger ricorda che «[n]ella situazione emotiva l'Esserci è sempre condotto innanzi a se stesso, si è già sempre 'sentito' (*gefunden*), non però sotto forma di autopercezione, bensì di autosentimento situazionale (*gestimmtes Sichbefinden*)» (Heidegger 1927, 173). Lungi dall'essere una descrizione psicologica, la situazione di trovarsi, di essere situazione emotiva, comporta nella sua analisi caratteri ontolo-

<sup>4</sup> Tema di decisiva rilevanza poiché delinea la presenza un a priori affettivo, del cuore e delle passioni. Qualcosa che comporterebbe scomodare la *Wertnehmung* che, per Scheler, dirige la percezione nel modo in cui la percezione (*Wahrnehmung*) ha una presa sul sensibile, ma la componente precedente, pre-data, quella che la ordina, è la percezione valoriale (*Wertnehmung*). Sono i valori, l'unità di valore (*Werteinheit*) e la forma (*Gestalt*) ciò che è primariamente dato. Questo poiché non possiamo strutturare la percezione come semplice somma di stimoli (*Reizsumme*), che invece corrisponderebbero alla somma delle sensazioni (*Empfindungssummen*). Cfr. (Scheler 1923, 61). Per un'analisi dei problemi cfr. (Cusinato 2018, 83 e 118) in cui nello specifico affronta il problema dello stimolo in relazione all'organismo e al valore come appartenente alla sfera del sentire (*Fühlen*) e non dell'intenzione. Inoltre una genealogia delle analisi di Scheler porterebbe ad affrontare le posizioni di Jakob von Uexküll, per cui, ad esempio, «un cospicuo numero di oggetti possiede la 'tonalità di seduta': casse, scaffali, addirittura uno sgabello rovesciato» (von Uexküll 1934, 105). Tutta la questione del *Leistungston* o *Wirktion* e della tonalità di ricerca (*Suchton*) che risulta di estrema importanza per una delimitazione del rapporto organismo-ambiente. L'*ordo amoris* poi strutturerebbe la persona e la definirebbe sia per quanto riguarda il suo agire che per una sua individuazione. Cfr. (Cusinato 2020, 167-191, 171 ss.). Nello specifico cfr. (Scheler 1957, 345-376), in cui si delinea un a priori affettivo che definisce la persona perché «[c]hi ha l'ordo amoris di un uomo ha l'uomo stesso. Ha per l'uomo inteso come soggetto morale ciò che è la formula di cristallizzazione per il cristallo» (Scheler 1957, 52).

<sup>5</sup> Si veda (Heidegger 1927, 172). Già Heidegger riconobbe l'importanza delle analisi di Scheler, cfr. (Heidegger 1927, 178).

gico-esistenziali che per Heidegger significano primariamente che la situazione emotiva compatta l'uomo nel suo essere-gettato (*Geworfenheit*) e, come ama dire Heidegger, innanzitutto e per lo più (*und zunächst und zumeist*), nella forma della diversione evasiva (*ausweichenden Abkehr*) (Heidegger 1927, 174). Da cosa si stacca il distacco, da cosa evade la *Abkehr*?

La tonalità emotiva assale (*überfällt*) e la situazione emotiva «è anche il modo di essere esistenziale in cui l'Esserci si abbandona (*ausliefert*) al 'mondo' e viene affetto da esso in modo da evadere da se stesso (*es ihm selbst ausweicht*)» (Heidegger 1927, 178). Questo allontanare (*weichen*) e abbandonarsi al mondo, essere da esso affetto, può strutturarsi e mostrarsi per mezzo di un destare ciò che dorme (*Wachwerdenlassen des Schlafenden*) (Heidegger 1983, 81). Nei *Concetti fondamentali della metafisica* Heidegger si interroga, infatti, circa lo stato d'animo fondamentale (*Grundstimmung*) del filosofare, e così facendo ne definisce lo statuto ontologico. «Stati d'animo – non sono esattamente qualcosa che si possa inventare, ma qualcosa che ci viene incontro, che non possiamo imporre, che si sviluppa da sé» (Heidegger 1983, 81-82), nel modo in cui non si può interrogarli ma, piuttosto, far sì che si crei la situazione in cui si è «disposti in modo da corrispondergli (*entsprechend gestimmt*)» (Heidegger 1983, 82).

Il compito – arduo – resta proprio il risvegliare tale stato d'animo, che è qualcosa che non si dà per mezzo della mera osservazione. Lo stato d'animo fa parte dell'uomo, del suo essere, e nel suo destarlo non lo si deve constatare (*feststellen*) poiché ogni constatare è un portare-alla-coscienza (*Zum-Bewußtsein-bringen*), il che significa distruggerlo<sup>6</sup>. Mentre, piuttosto, lo stato d'animo deve essere così come deve essere (*sein soll*). Sia una concezione psicologica – che pone gli stati d'animo come sentimenti inseriti, dopo il pensare e il volere, nel sentire – sia la costatazione che gli stati d'animo non siano enti, propongono una via *negativa* alla delineazione dello stato emotivo. In realtà lo stato emotivo non è fugace (*flüchtig*) o inconsistente (*unbeständig*), ma, piuttosto, ciò che dà consistenza (*Bestand*) e possibilità (*Möglichkeit*). Lo stato d'animo non è l'interiorità, non è dentro l'interiorità (*darinnen in einer Innerlichkeit*), è una sfera affettiva che espande un clima, che si posa su tutto (*legt sich nun über alles*) poiché «è il 'modo' del nostro esser-ci-assieme» (Heidegger 1983, 90). Lo stato d'animo è

---

<sup>6</sup> Cfr. (Heidegger 1983, 84,87,88).

una maniera (*Weise*) e, come una melodia, «dà il tono a questo essere, cioè dispone e determina il modo (*Art*) e il 'modo' (*Wie*) del suo essere» (Heidegger 1983, 91), ossia, come scrive il maestro della solitudine de Maistre, «come il diapason con cui accordo il complesso variabile e discorde delle sensazioni e delle percezioni, che formano la mia esistenza» (de Maistre 1794, 79).

Pertanto, se non è un ente lo stato d'animo è un modo fondamentale, una maniera fondamentale dell'esser-ci, ed essendo fondamentale non è inconsistente, ma rappresenta l'ambito della possibilità. Gli stati d'animo definiscono quindi il modo in cui l'uomo si posiziona.

Nell'indagine di questo stato d'animo fondamentale Heidegger giunge a una dimensione emergente dal fondo, costantemente in procinto di vibrare: la noia. La noia, non tanto, lo abbiamo visto, come ciò che conduce al riempimento di trambusto dell'ordinario, quanto come stato da destare (*wecken*) per comprenderne i presupposti e le conseguenze. La noia è ciò che sfuggendole ci illudiamo che non sia, ma che proprio sfuggendole c'è. La noia (*Langeweile*), qualcosa di cui Heidegger non parla in *Essere e tempo*, è ciò che «induciamo costantemente ad *addormentarsi*» (Heidegger 1983, 106), che non vogliamo che sia desta, sveglia, ma comunque c'è. Difatti la noia è già sveglia, presente, nei modi del tutto suoi peculiari, per cui destare «questo stato d'animo non significa svegliarlo per la prima volta, bensì *farlo star sveglio, preservarlo dall'addormentarsi*» (Heidegger 1983, 106). Heidegger tuona lapidario che questa «noia profonda (*tiefe Langeweile*) è lo *stato d'animo fondamentale*» (Heidegger 1983, 106), ed essa è legata al tempo, è fatta dell'esperienza del tempo. L'*Heimweh* che, con Novalis, definiva la filosofia come impulso di essere a casa ovunque<sup>7</sup>, adesso si lega alla noia poiché «avere un tempo lungo» (*Lange Zeit haben*) significa anche «aver nostalgia» (*Heimweh haben*)<sup>8</sup>. Per cui il sillogismo di prima figura di Heidegger si struttura intorno al senso della filosofia: nostalgia è filosofare, noia è nostalgia, noia è filosofare<sup>9</sup>. Per comprendere questa concezione particolare del filosofare occorre indagare lo stato d'animo fondamentale della noia, della noia profonda e non superficiale, ossia quella dettata da qualcosa di determinato, per comprendere, forse, così le determi-

<sup>7</sup> Cfr. (Heidegger 1983, 10-11).

<sup>8</sup> Cfr. (Heidegger 1983, 107).

<sup>9</sup> Vi è tuttavia un'enigmaticità nell'annoarsi «[i]nfatti in questo stato d'animo non siamo soliti filosofare sulla noia, bensì – ci annoiamo» (Heidegger 1983, 195).

nazioni proprie delle condizioni emotive e del filosofare stesso, poiché il filosofare accade sempre in uno stato d'animo fondamentale<sup>10</sup>.

La noia deve vibrare (*schwingen*) si deve «lasciar-risuonare-fino-in-fondo (*Ausschwingenlassen*)» (Heidegger 1983, 110), finché non ci pervade nel fondo. L'essere annoiati *da* qualcosa e l'annoiarsi *in* e *di* qualcosa conduce al passatempo (*Zeitvertreib*), a un tentativo di scacciare il tempo (*Zeit vertreiben*). Così la noia si tripartisce in tre forme legate al tempo: a una circoscrizione del tentennamento del tempo nell'azione (prima forma), che è un essere annoiati *da* qualcosa (Heidegger 1983, 124 ss.); a un'esperienza che non è più attesa di un evento e quindi riconoscimento di un oggetto determinato, ma è piuttosto una situazione, un «annoiarci della serata» (Heidegger 1983, 150)<sup>11</sup>, che denota una prassi e un senso d'attuazione dell'esperienza che annoia e un essere-deferiti dall'immobilità del tempo (seconda forma), che è un annoiarsi *di* qualcosa; a un orizzonte totale del tempo in quanto sospeso (terza forma), il che porta a una noia profonda, estesa e onnipervasiva, che è del tipo *uno si annoia*<sup>12</sup>.

Per mezzo di una tripartizione dell'esperienza (*Gehaltssinn*, *Bezugssinn* e *Vollzugsinn*), possiamo sostenere che la prima forma di noia ha un contenuto che «sopraggiunge a noi dall'esterno» (Heidegger 1983, 176), mentre la seconda è legata a un senso d'attuazione (*Vollzugsinn*), dove «la noia sorge a partire dall'esserci stesso» (Heidegger 1983, 176). Con la terza forma le cose si fanno invece più complesse. Il tempo c'è quando qualcuno si annoia e «occasionale è soltanto ciò *di* cui *ci* annoiamo, non ciò *che* ci annoia» (Heidegger 1983, 150). In questo passaggio che risulta difficile comprendiamo l'esigenza di Heidegger di indagare la noia: un rifiuto verso la speculazione concettuale sul tempo a vantaggio di una compiuta analisi fenomenologica del farsi esperienza del tempo. Ciò *che* ci annoia e non ciò *di* cui e *da* cui siamo annoiati. Nella terza forma l'impersonale (*Es ist einem langweilig*) si erge come elemento principale in cui tutto si distacca, tutto «ciò che è mio e ciò che è tuo, si distaccano da noi» (Heidegger 1983, 178).

<sup>10</sup> Cfr. (Heidegger 1983, 13).

<sup>11</sup> Il passatempo e ciò di cui ci si annoia qui coincidono, «dobbiamo tener fermo questo punto: la serata è ciò di cui ci annoiamo, e questo *di-cui* è *al tempo stesso* lo *scacciatiempo*. In questa situazione noiosa *la noia* e *lo scacciatiempo* si intrecciano in un modo che è loro proprio» (Heidegger 1983, 150).

<sup>12</sup> Cfr. (Heidegger 1983, 141 ss. e 175 ss.).

Ciò non prevede l'universalizzazione o il profilarsi del soggetto trascendentale, bensì semplicemente e fenomenicamente che *annoia* (*es langweilt*). Questo *uno si annoia* «può sopraggiungere inatteso e proprio quando meno ce lo aspettiamo» (Heidegger 1983, 179). La noia, che deve temporalizzarsi a partire dal passato, si trova impossibilitata alla dinamica dello *sfuggire a*, perché il passatempo manca. Manca perché ci abbandoniamo a essa e con questa forma si è «trasposti in una sfera sulla quale la singola persona, il soggetto pubblico individuale, non ha più potere» (Heidegger 1983, 181). Si è nella forma dell'indifferenza, dove d'un tratto tutto è avvolto e circondato da indifferenza. Ciò, però, lungi dall'essere fonte d'angoscia o disperazione (*Verzweiflung*) è piuttosto sospensione e abbandono. Il tempo sembra assente «è come senza tempo, ci si sente sollevati al di fuori del flusso del tempo» (Heidegger 1983, 187). Una sospensione temporale in cui emergono le possibilità per mezzo di una specifica «chiamata (*Anrufen*) delle possibilità in quanto tali» (Heidegger 1983, 190). In poche parole, allora, la forma fondamentale della noia apre a una dimensione di novità dell'esperire che non è data nelle sue forme legate a un contesto e da questo determinate.

A un'analisi più accurata emergerà che più che di sospensione del tempo si tratta di concentrazione sotto ogni aspetto, riguardo e proposito (*Hinsicht, Rücksicht und Absicht*) nel presente, nell'esser-stato e nel futuro. L'orizzonte del tempo che accoglie la concentrazione tripartita non è un «ora» determinato che «infatti scompare d'un colpo [...] non è neppure un 'ora' dilatato»; né solo presente, passato, futuro e neppure la loro somma «bensì contemporaneamente la loro inarticolata unità» (Heidegger 1983, 195). La terza forma, piuttosto, «è la condizione di possibilità della prima e quindi anche della seconda» (Heidegger 1983, 207); è solo perché nel fondo vi è, costante, lo strato profondo della noia, che è possibile annoiarsi o venir annoiati.

Per quanto l'indagine della noia suoni come una variazione sul tema pascaliano dei divertimenti e delle distrazioni, per mezzo di questa si è giunti allo strato profondo che ri-suona in ogni azione. La noia, come la solitudine, può emergere quando si è isolati – ad attendere un treno alla stazione – e quando si è circondati da altri – a una cena in una numerosa compagnia. La noia-solitudine non poggia sul fastidio della noia, sul disturbo, ma sulla intelaiatura strutturante l'umano in quanto la noia è coesenziale al *Da-sein*. La noia essenziale, profonda, esperita nel momento in cui ci si an-

noia e si è annoiati, è instabile nel momento in cui non ci si annoia, se lasciata suonare ri-suonerà in ogni atto. È una noia non condivisa ma estesa, che spezzando l'individualità non fa essere o con-essere *con altri* (*Mit-sein mit den Anderen*), ma piuttosto rende soli. È una dimensione infra-individuale della noia che si dilata nel *ci* (*Da*) delle cose e dell'umano, poiché giunge a uno spazio comune delle cose e dell'uomo, a un'indifferenza assoluta capace di accogliere tutte le differenze particolari, uomo, oggetti, piante, uniti in un'univocità che non rinuncia a tutte le differenze ma le accoglie nella totalità. Si ha sempre a che fare con la totalità (*Ganzen*) e la nostalgia come stimolo fondamentale del filosofare è un essere «sospinti là, verso l'essere nella sua totalità» (Heidegger 1983, 11). Lì l'uomo si trova immerso in un mare d'indifferenza esteso su tutto. Questo essere sospinti (*Getriebenheit*) verso la totalità trova nell'isolamento una superficie su cui scontrarsi e in cui affacciarsi. L'«isolamento (*Vereinzlung*) è piuttosto quel *divenir-soli* (*Vereinsamung*) nel quale soltanto ogni uomo giunge nella vicinanza dell'essenziale di ogni cosa: in prossimità del mondo» (Heidegger 1983, 12).

Come sottolinea Galimberti, l'«uomo, come ogni altra cosa partecipa al tutto, ma il tutto lo ignora. Da quest'ignoranza cosmica prende avvio l'inquietudine dell'uomo che non si rassegna ad essere gettato nel mondo al solo scopo di prender parte a un tutto che ignora la sua partecipazione» (Galimberti 1986, 77-95 e 83). Ciò significa che nell'esser-gettato e nel pro-gettare in particolare si trova uno strumento per far fronte alla condizione di inquietudine solitaria dell'uomo. Non per nulla Heidegger è assillato dal modo in cui si possa rapportare la filosofia alla scienza<sup>13</sup>, e non è un caso «che il nome stesso della scienza, *ἐπιστήμη*, significhi 'far fronte'?» (De Santillana 1968, 33). Data l'incomparabilità della filosofia, il percorso è tutt'altro, un percorso che sprofondi nella filosofia stessa.

Il percorso traccia questo darsi essenziale del mondo nel *divenir-soli* che è un orizzonte di indifferenza, uno scollarsi dall'abitudine per mezzo di uno stato tenuto desto, ma onnipresente e latente. Un qualcosa che non porta allo scoramento, ma all'ambito del possibile. Con le parole di Bollnow, «nella noia c'è ancora un certo tono continuo che esige dall'uomo una risposta e dalla cui sopportazione scaturisce una nuova forza della vita» (Bollnow

---

<sup>13</sup> Per limitarsi al testo qui in esame si veda (Heidegger 1983, 5-7, 18-20).

1956, 57), qualcosa che si dà nella solitudine, appunto, una possibilità. Un fondo su cui solo adesso l'uomo, solitamente adagiato, si scontra.

### 3. La costellazione della solitudine

Attraverso la lingua tedesca possiamo separare gli ambiti semantici della costellazione 'solitudine', distinguendone più tipologie (quattro): la *Vereinsamung* che è un isolamento, il quale, in Heidegger, dà l'idea di movimento, di un andare verso questa condizione emotiva e che, parimenti alla *Vereinzelung*, rientra nell'italiano isolamento (a); l'*Absonderung* che indica più qualcosa che si separa nel suo isolamento, che si isola rispetto al resto, l'*Absonderlichkeit*, infatti, è stranezza, ciò che è bizzarro (b); la *Zurückgezogenheit* che indica il ritirarsi, l'isolarsi (*sich zurückziehen*) dal resto e gli altri in un movimento fisico più che idiosincratico (c); la *Einsamkeit* che è la solitudine vera e propria, per la quale se un albero può essere isolato (*ein einsamer Baum*), l'essere umano è solo (*einsam*) e si può sentire solo (*sich einsam fühlen*), ma «è solamente in senso figurato e allegorico che possiamo parlare di un monte o di un albero 'solitario'», per gli oggetti e i sistemi fisici «si parla in senso più appropriato di 'isolamento'» (Agazzi 1986, 13) (d).

Pertanto possiamo distinguere tra isolamento (a, b, c) e solitudine (d); fermo restando che nella forma (a) vi può essere, sulla scorta di Heidegger, quel contatto solitario con l'esperire quotidiano.

La solitudine «è tipica dell'uomo, nel senso di essergli connaturale» (Agazzi 1986, 13), è qualcosa che emerge e non si ricerca poiché l'uomo, se «si sente veramente 'solo', non è perché si sia isolato nello spazio, ma perché sente un vuoto esistenziale attorno a sé e dentro di sé» (Agazzi 1986, 13) e, quindi, la solitudine è una tipica *situazione*. L'uomo, come si è visto, rifugge la noia, rifugge la solitudine, ma spesso inutilmente. La stessa ricerca del giusto e appropriato sfuggire annoia – se non addirittura l'uomo si annoia di tutti quegli *escamotages* d'intrattenimento che dovrebbero farla sparire ma che, per alcuni, la mostrano per la prima volta. E tuttavia, la solitudine, come la noia, c'è: dormiente o meno, essa emerge di quando in quando, inaspettata o presentita. Noi, allora, «abbiamo nello stesso tempo la necessità di non separarci dalla solitudine, e quella di 'salvarci' da essa» (Agazzi 1986, 24).

#### 4. La forma dell'isolamento: la solitudine degli spazi

Quando si è a proprio agio ci si adagia in uno spazio, vincendo o non avvertendo tutto ciò che può combatterlo o minacciarlo. Questa condizione «indica infatti, secondo il suo etimo, lo spazio accanto (*ad-jacens, adjacentia*), il luogo vuoto in cui è possibile per ciascuno muoversi liberamente, in una costellazione semantica in cui la prossimità spaziale confina col tempo opportuno (ad-agio, aver agio) e la comodità con la giusta relazione» (Agamben 1990, 19). Quando invece non si è adiacenti a questo spazio si vive un'incongruenza, una distanza con il luogo che genera inquietudine e distacco. Una simile condizione non appartiene solo all'esperienza umana, ma è condizione di alcuni spazi particolari. È quella che vive lo spazio *eteroclitico*, cioè in cui «le cose sono 'coricate', 'posate', 'disposte' in luoghi tanto diversi che è impossibile trovare per essi uno spazio che li accolga, definire sotto gli uni e gli altri un *luogo comune*» (Foucault 1966, 7). L'inadeguatezza della comunanza degli spazi, isola, li rende spazi soli in cui è l'altro luogo a farsi presente, l'*eterotopia*. Le eterotopie (*hétérotopies*) si isolano perché inquietano e questo principalmente per ragioni linguistiche, sottolinea Foucault ne *Le parole e le cose*. Ossia «perché vietano di nominare questo e quello, perché spezzano e aggrovigliano i nomi comuni, perché devastano anzi tempo la 'sintassi'» (Foucault 1966, 7-8). Quella che costruisce le frasi, ma anche quella che tiene insieme parole e cose poiché le eterotopie inaridiscono il discorso. Il linguaggio del malato che separa e riunisce, accatasta similitudini, si disperde e perde, incute angoscia e distanza: comporta isolamento. Le eterotopie sono «spazi singolari che si trovano dentro certi spazi sociali le cui funzioni sono differenti, oppure esattamente opposte, rispetto quelle degli altri» (Foucault 1994, 282). Foucault ne *Utopie Eterotopia*<sup>14</sup>, ricorda che lo spazio non è e non è vissuto come uno spazio neutro, impalpabile, inemotivo, ma piuttosto che «si vive, si muore, si ama in uno spazio quadrettato, ritagliato, variegato, con zone luminose e zone buie, dislivelli, scalini, avvallamenti» (Foucault 1994, 12). Lo spazio non è mai vissuto con indifferenza, ma concentra sempre atmosfere emotive, per-

---

<sup>14</sup> *Les hétérotopies* e *Les corps utopique* sono due conferenze radiofoniche tenute nel 1966. *Des espaces autres* fu la seconda versione della prima conferenza tenuta al Centre d'études architecturales nel 1967 e pubblicata nella rivista *Architecture, Movement, Continuité*, n. 5, ottobre 1984. Si veda (Foucault 1994) in particolare texte n. 360. La traduzione consultata è condotta a partire dalla trascrizione di François Rey in (Foucault 2005).

cettive, culturali. Gli spazi completamente altri – le eterotopie – si oppongono agli altri, ritagliano quadrati a questi interni, li compensano o li cancellano. Sono gli spazi, delle «utopie localizzate» (Foucault 2005, 12-13), luoghi di pura singolarità ma anche di condivisione. La soffitta, ad esempio, è l'angolo dell'intimità singolare, luogo della fantasia del bambino, delle *rêveries*:

tutti gli spazi delle nostre passate solitudini, gli spazi in cui abbiamo sofferto la solitudine, goduto della solitudine, desiderato la solitudine, sono incancellabili in noi, precisamente perché l'essere non vuole affatto cancellarli, sa istintivamente che gli spazi della sua solitudine sono costitutivi. Anche quando tali spazi sono per sempre aboliti dal presente, resi estranei ormai a ogni promessa d'avvenire, anche quando non c'è più soffitta e si è perduta la mansarda, rimarrà sempre il fatto che si è amata una soffitta e si è vissuto in una mansarda. (Bachelard 1957, 37-38)

La soffitta, luogo vissuto come campo d'esplorazione, d'immaginazione, luogo del tedio «proprio come i bambini che lasciano il gioco per andare ad annoiarsi in un angolo della soffitta» (Bachelard 1957, 44), a cui continueranno a pensare anche da adulti, è un luogo che non coincide con la sua cartina fisica. È un luogo che dilata e contrae continuamente le sue dimensioni rispetto all'esterno – la casa, la strada, il quartiere. La soffitta è un contro-luogo che può volare, aprirsi al cielo, sprofondare, ingrandirsi; un giorno essere sede e rifugio quieto, un'altra volta accogliere una battaglia. Questi contro-spazi, contro-luoghi (*contre-emplacements*) non riguardano però solo i bambini, «la società adulta ha organizzato anch'essa, e ben prima dei bambini, i suoi contro-spazi, le sue utopie situate, i suoi luoghi reali fuori da tutti i luoghi» (Foucault 2005, 13). E ogni società ha le sue eterotopie, o la sua eterotopia, quei «luoghi, cioè, che la società organizza ai suoi margini» (Foucault 2005, 16). Questi spazi altri (*espaces autres*) sono luoghi reali fuori da tutti i luoghi, giardini, cimiteri, manicomi in cui si circoscrive uno spazio interno ad altri luoghi più comuni e frequentati così che vi sia, potremmo dire, una regola «di giustapporre in un luogo reale più spazi che normalmente sarebbero, dovrebbero essere incompatibili» (Foucault 2005, 18). Il giardino persiano, ad esempio:

è un rettangolo diviso in quattro parti. Queste quattro parti rappresentano le quattro parti del mondo, i quattro elementi di cui si compone il mondo e, al centro, nel punto di incontro fra questi

quattro rettangoli si trovava uno spazio sacro – una fontana, un tempio – e intorno a questo centro doveva trovarsi riunita tutta la vegetazione del mondo, tutta la vegetazione esemplare e perfetta del mondo. (Foucault 2005, 19)

Questo concentrarsi sullo spazio non è privo di implicazioni per un discorso sulla solitudine. Non solo perché le eterotopie si strutturano nella distanza, non solo fisica, dell'isolamento, ma anche in quella che costituisce la solitudine dello spazio della parola. Un linguaggio deterritorializzato, sconnesso, frammentato, balbettante che invita al distacco e porta alla solitudine, alla parola solitaria. Soprattutto perché gli spazi isolati non lo sono solo in virtù di un ritaglio fisico all'interno degli altri spazi – il cimitero con le sue alte pareti e mura. Questi devono la loro autonomia all'unicità delle attività ivi svolte, come delle emozioni che vi si concretizzano. Se lo spazio sembra essere necessariamente chiamato in causa per la forma dell'isolamento, come nella quarta forma (d) per cui si è detto essere isolato l'albero, esso risulta invece decisivo per una corretta concettualizzazione della solitudine. L'eterotopia si lega alla *Absonderlichkeit*, a ciò che è isolato, particolare, bizzarro e quindi separato (b). In questo senso ciò che è così definibile è solo (*einsam*), non solo come lo spazio che è isolato, ma come chi vi si esperisce solo. Chi frequenta quei luoghi, isolati non solo fisicamente, incontra la solitudine.

La rivoluzione dello spazio del XX secolo consiste, secondo Sloterdijk, proprio nell'attenzione all'abitare lo spazio, l'alloggio umano che si fa *intérieur* (Sloterdijk 2004, 477). Se principalmente gli «uomini sono creature che partecipano a spazi di cui la fisica non sa nulla» (Sloterdijk 1998, 127) che li radicano in «luoghi radicalmente diversi, coscienti e incoscienti, diurni e notturni, onorevoli e scandalosi» (Sloterdijk 1998, 127), questo spazio interno (*Innenraum*), che è eterotopo per eccellenza, si manifesta nel modo in cui si esternalizza nella facoltà dell'abitare<sup>15</sup>. Questa facoltà dell'abitare si esplica oggi in spazi *container* che costituiscono la dimensione isolata dell'esperire quotidiano. Questi sono pensati per «le relazioni con sé del suo abitante, il quale si organizza nella sua unità abitativa come consumatore di un *comfort*» (Sloterdijk 2004, 548). Per l'abitante lo spazio funge da «spazio operativo del-

<sup>15</sup> Franco La Cecla parla di una coltivazione dello spazio, della presenza di un «uso di questo stesso spazio, cioè servirsi dell'intorno come di uno strumento, uno strumento involucro, una protesi della presenza corporea» (La Cecla 1988, 94) che definisce l'abitare come vera e propria facoltà (La Cecla 1988, 76-77).

la sua cura di sé e come sistema immunitario in un campo gravido di contaminazioni e fatto di *connected isolations*, *alias* le vicinanze» (Sloterdijk 2004, 548). L'appartamento moderno non solo è lo spazio isolato dell'esperire quotidiano, quello in cui l'abitante si organizza operativamente per il proprio agio, ma sarebbe l'esternazione paradigmatica del 'contenitore autogeno', ossia di dimensioni di intimità autoprotetta. Mentre nello spazio interno questo consente l'intimità tra umani e la loro interazione reciproca<sup>16</sup>, nella facoltà dell'abitare ci si scontra con un paradosso, quello dell'isolamento condiviso o condizione di *co-isolamento*. Il tentativo di individualizzare l'uomo in spazi a esso adiacenti, e non più lui a questi adattantisi, si proietta in progetti-tessuto, dove le singole cellule sono inserite in un più grande accorpamento. Questo comporta un falso isolamento – o un ossimoro, un isolamento condiviso – perché tubature, scale, ascensori, corridoi, diventano l'ossatura e i nervi necessari per l'utilizzo dei singoli spazi. L'appartamento come re-insediamento (*Rück-Einbettung*) del soggetto prima isolato in una cellula co-isolata in un tessuto, necessita di «condizioni di autonomia minimali, architettoniche e sanitarie, indispensabili affinché si realizzi, sul piano formale, il fatto di poter vivere da soli» (Sloterdijk 2004, 547). Per garantire una sua completezza e funzionalità dovrà risultare composto di tutte quelle sotto-unità che compongono la cellula: gli strumenti per la cura di sé, per dormire, per le funzioni fisiologiche e tecniche.

Oltre alla condivisione di pareti e corridoi comuni è la vicinanza invadente del sonoro altrui che rompe la narrazione idealtipica dell'isolamento. Nell'appartamento il singolo vive da solo, ma è un *come se fosse da solo*. Nel monolocale questi vive la relazione-base di ogni esperienza fuori della solitudine come isolamento: l'incontro tra soggetti e tra soggetti e oggetti. La peculiarità di questa forma è la sua chiusura circolare, per cui soggetti diversi e soggetti e oggetti coincidono nell'unità del singolo. In altre parole, nell'appartamento l'uomo vive la forma elementare dell'autoaccoppiamento, poiché la «non-simbiosi con gli altri, messa in pratica da chi vive solo» va interpretata «come simbiosi con sé» (Sloterdijk 2004, 547, 555). Il singolo isolato, e co-isolato, si pone in un costante auto-relazionarsi – o relazione con l'oggetto-corpo-proprio – che è un relazionarsi all'*altro interno*.

---

<sup>16</sup> Essendo lo spazio interno umano «costituito di corpi vuoti paradossali o autogeni che sono contemporaneamente ermetici e con delle falle che devono giocare una volta il ruolo del contenente e l'altra quello del contenuto» (Sloterdijk 1998, 131).

In questo senso, allora, l'eterotopia e la sua scienza, l'eterotopologia (*hétérotopologie*), dovrebbero mostrare il fatto che quegli spazi altri, queste eterotopie «hanno sempre un sistema di apertura e di chiusura che le isola nei confronti dello spazio circostante» (Foucault 2005, 23). Sono gli spazi di una cerchia, di un momento della vita; spazi isolati nelle loro dimensioni temporali e, ovviamente, spaziali. Temporali, perché possono sancire momenti di passaggio, di purificazione in precise tappe della vita; spaziali, perché si tratta di spazi senza luogo, uno spazio vagante, un «luogo che vive per se stesso, chiuso in sé» (Foucault 2005, 28), come lo è emblematicamente la nave, che, rinchiusa nell'infinità del mare, è «l'eterotopia per eccellenza. Le civiltà senza navi sono come i bambini, i cui genitori non hanno un letto matrimoniale sul quale poter giocare. I loro sogni allora si inaridiscono» (Foucault 2005, 28).

Foucault fa un passo avanti che accorda e scorda lo strumento della solitudine. Se con Sloterdijk l'oggetto-corpo-proprio è un inevitabile altro con cui relazionarsi, un polo oggettivo fatto di interiorità, con Foucault possiamo dissolvere l'unità conoscitiva della corporeità in un altro assoluto che diviene lo sconosciuto a noi adiacente. Egli ricorda che il luogo-altro per eccellenza è ciò che ci portiamo dietro costantemente, ma che non vediamo mai nella sua interezza: il proprio corpo. Il proprio corpo e non più solamente il corpo-proprio: ossia il *Leib* che si contrae nel *Körper*. Perché io sia «opaco e trasparente, visibile invisibile, vita e cosa: per essere utopia, basta essere un corpo» (Foucault 2005, 38). La conoscenza esterna e fisica del corpo avviene solo con il cadavere, con lo specchio, solo questi ci dicono «che abbiamo un corpo, che questo corpo ha una forma, che questa forma ha un contorno, che in questo contorno ci sono uno spessore, un peso: insomma che il corpo occupa un luogo» (Foucault 2005, 44). Ed è così che l'isolato nella forma del co-isolamento di Sloterdijk si relaziona a se stesso, quindi nel modo in cui «guardarsi allo specchio è diventato un esercizio quotidiano che serve per una continua autoregolazione» (Sloterdijk 2004, 558). Il corpo resta un estraneo, uno sconosciuto che si misura con se stesso in poche e uniche occasioni. Nell'atto d'amore, ad esempio, il corpo si fa presente, *qui*, nella sua completezza materiale (Foucault 2005, 45). In caso contrario, il corpo è sempre altrove, legato ad altri spazi. È il punto zero a partire dal quale il resto prende le sue coordinate – vicino, lontano, sopra, sotto – è il punto «laddove le vie e gli spazi si incrociano, il corpo

non è da nessuna parte» (Foucault 2005, 43), è ciò da cui sogno, parlo, immagino, percepisco, ma che solo nello *stade du miroir* conosco come situato e fisico, quindi come proprietà.

In conclusione, la solitudine nella forma dell'isolamento è una solitudine degli spazi. Più che metaforicamente, si parla qui dell'esperienza vissuta come *distanza da*, come intorno vuoto esteriore e interiore degli spazi che si fanno solitari. L'uomo inserito in questo contesto è tuttavia isolato – e co-isolato –, ma non necessariamente solo. L'isolamento dell'uomo poggia sulla solitudine dello spazio, ma chi vive in esso non è solitario. La forma della solitudine deve appartenere a un'altra possibilità, in cui le relazioni si ribaltano. Il luogo potrà essere popolato o meno, ma l'uomo è solo; lo spazio potrà essere isolato oppure no, solitario o no, ma l'uomo resta in solitudine.

### 5. La solitudine in una stanza: il sonno

«'Ciò che dorme' è, in una maniera particolare, assente, eppure c'è» (Heidegger 1983, 83). La percezione nel sonno, scriveva Heidegger, «non può cogliere un altro ente che non sia se stesso» (Heidegger 1983, 85). Quando un uomo dorme, cosa succede in quello stadio pre-ipnagogico o post-ipnopompico, in cui a essere rilevante non è la divisione tra dormiente-sognante e sognato (Fink, Heidegger 1970, 198 ss.), ma la condizione precedente e seguente il sogno? E cosa succede invece negli attimi prima che l'uomo si addormenti, o in cui è solamente adagiato come un dormiente, ma vive l'esatto opposto, l'insonnia?

Egli si trova nella propria camera, che è spazio d'intimità, quando la quiete del circostante penetra serena e non vi sono disturbi invadenti. «L'intimità della camera diventa la nostra intimità e, correlativamente, lo spazio intimo è diventato così tranquillo, così semplice che in esso si localizza e si centralizza tutta la tranquillità della camera» (Bachelard 1957, 261). Nella propria camera si dorme, ma il sonno, già per Merleau-Ponty, si relaziona al dormiente come il sentito al senziente, «[s]entire e dormire finiscono sorprendentemente per scambiarsi gli attributi. Il sonno è una specie di sensazione, e la sensazione una specie di sonno» (Tuppini 2020, 56). Se il corpo è il punto zero da cui incontriamo il mondo, il sonno è una specie di sensazione zero su cui sorgono le altre sensazioni (Tuppini 2020, 57). Nel sonno si è soli *da* se stessi, dal se stesso ordinario. Il sonno è la sensazione fondamentale in cui il senziente si fa impersonale, quando «dormo, scendo dal

mondo e anche da me stesso, dismetto i miei abiti cognitivi, memorativi e percettivi» (Tuppini 2020, 59). Dormire non significa annullare il mondo e se stessi in una destrutturazione coscienziale, significa porsi al limite, all'incontro-limite tra mondo e soggetto. Come la noia profonda porta a quel disinteresse verso le parti, gli oggetti, a un'indifferenza, nel sonno vengono destituite e sganciate le condizioni di possibilità per una relazione intenzionale costituente. Quando ci si ridesta, infatti, vi è un momento in cui «non c'è ancora il 'corpo proprio' in quanto centro assoluto d'orientamento, né ci sono cose 'alla mano'» (Tuppini 2020, 62), c'è uno stordimento che è solitudine dell'esperienza – separata, così, dall'ordinario.

Il sonno è un'esperienza solitaria non solo per il problema annoso della gnoseologia che si è 'soli nel percepire', con le derive solipsistiche, ma perché è un portale d'accesso a un'esperienza singolare ed estranea. È una base cui giungiamo come esperienza altra per eccellenza. Qui non c'è distanza di se stessi dalle cose (*n'y a pas distance de soi aux choses*), e la sensazione si fa possibile senza l'osservatore distante, distaccato dalle cose. Adesso, piuttosto, la sensazione si fa prossima, una vicinanza abissale che è indiscernibilità, un'indistinzione (*indistinction*) che è fusione delle cose con sé (*fusion choses-moi*)<sup>17</sup>. Sottolinea infatti Bonan:

le phénomène de la perception tout entier fonctionne selon cette structure d'un anonymat «approprié» à travers le corps. Autant dire que l'inconscient est le nom de cette modalité ambiguë du sentir, d'une «perception ambiguë» qui est la base même d'une relation ouverte au monde dans laquelle le sujet incarné fait l'incessante expérience d'une passivité qui pourtant en appelle à sa reprise dont la tentative ne peut jamais tout à fait réussir. (Bonan 2010,214)

La sensazione si rende passiva, non tanto perché vi sia una sintesi passiva a render ragione dell'attività coscienziale come suo fondamento, piuttosto perché non vi è più lo iato tra soggetto e mondo, ma una relazione aperta che contorce su se stesso il chiasma e dà vita all'indistinzione. *Non c'è distanza di sé dalle cose*, perché vi è *fusion choses-moi*. Dunque, che cosa avviene in questo contorcimento-contrazione, quando ciò che si esperisce «sembra toccarvi con un contatto penetrante, quando la maniera di vedere è una sorta di tatto» (Blanchot 1955, 17)? Avviene che «il qui è talmente

<sup>17</sup> Cfr. (Merleau-Ponty 2015) in particolare il paragrafo *Le sommeil*.

nessun luogo che ogni cosa si ritrae nella sua immagine e l'«Io» che noi siamo si riconosce inabissandosi nella neutralità di un «Egli senza volto» (Blanchot 1955, 15). L'impersonale in cui si affonda nel sonno e nell'indistinzione neutrale dell'Egli senza volto è la solitudine essenziale, uno strato profondo fatto di fascinazione (*fascination*) in cui la sensazione si contorce in una fusione dell'esperienza. Vedo, ma tocco. Non è un vedo e tocco paratattico, ma un avversativo e pluridromo vedo-ma-tocco. La fascinazione evocata è connessa fondamentalmente con la presenza neutra, non differenziata e impersonale (Blanchot 1955, 18), non da ultimo, è legata a una direzione che va verso la totalità.

Nelle fasi pre e post sonno dove l'indistinzione tra sonno e veglia, il dormiveglia, si fa intreccio, si è in una condizione liminare, «è un margine del mondo, un movimento di ritiro che appartiene a ogni frequentazione del mondo» (Tuppini 2020, 61). La solitudine del sonno, e la solitudine di ciò che lo contorna e limita, è la solitudine di sé da sé che è esperienza base per le altre quotidiane, qualcosa che appartiene alla frequentazione ordinaria del mondo.

Quando sono solo, non sono io che sono là e non è da te che resto lontano, né dagli altri, né dal mondo. Io non sono il soggetto al quale può essere arrecata questa impressione di solitudine, questo sentimento dei miei limiti, questa noia di essere me stesso. Quando sono solo, io non ci sono. (Blanchot 1955, 219)

La base, l'esperienza zero, è fatta di svuotamento per indistinzione; il mondo stesso necessita secondo Blanchot dell'assenza perché vi sia mondo, perché vi siano enti. Qui emerge la base del soggetto senziente come indistinzione del e nel sonno, e dei suoi confini, che la solitudine profonda – una solitudine divenuta sola con se stessa in cui ad abitarla non è la negazione del senziente ma la sua fondazione indistinta – solidifica in sé. La soglia dell'invisibile si affaccia come noia profonda e come solitudine essenziale che strutturano l'esperienza ordinaria. In «ciò che chiamiamo solitudine essenziale, la dissimulazione tende ad apparire» (Blanchot 1955, 221). Il soggetto che si trova dissimulato, dissimile a se stesso, si affaccia nel sonno che si mostra, di conseguenza, come forma di solitudine pura. Quando si dorme, per chi ci riesce, vi è una capacità «di ritrarci dal rumore quotidiano, dalla preoccupazione quotidiana, da qualsiasi cosa, da noi e anche dal vuoto» (Blanchot 1955, 232). Questo ritrarci verso il punto zero, il ritiro come ele-

mento zero, è la base dell'esperienza ordinaria e quotidiana nel modo in cui, non solo si fonda come costante possibile al pari della noia fondamentale, ma perché, se preso nella sua forma peculiare del sonno, si deve ammettere che il dormire sia in funzione del vegliare, il riposo dell'attività ed è solo a partire dall'indistinzione del sonno che può ergersi la distinzione della veglia.

Dall'esperienza disarmante dell'indifferenza sorge per contrasto la chiarezza della distinzione diurna. È nel sonno che «mi garantisco del mondo a partire dal suo limite» (Blanchot 1955, 233).

Però, non sempre l'essere umano dorme. Per dirla con Bachelard vi è anche «l'insonnia, male dei filosofi» (Bachelard 1957, 55), componente oppositiva della notte che non lascia dormire (Blanchot 1955, 234). L'uomo che non dorme soffre di insonnia ed è anch'esso un uomo che conosce la solitudine. Anche chi, completata la fase ipnopompica, sospende l'attualizzazione del risveglio e decide di restare in quel ritiro dal mondo non totale, non completo, e situazione limite, esperisce l'indifferenza che è solitudine.

L'impersonale della dimensione dell'Egli, la figura del neutro che si affaccia, è privata di ogni indebita personalizzazione.

Neutro non è qualcun altro che si aggiunge ai primi due, ma ciò che non è *né* l'uno *né* l'altro – che sfugge a tutte le dicotomie fondate, o presupposte, dal linguaggio della persona. Perciò esso si situa non in un punto qualsiasi – alto o basso, centrale o laterale, come ancora voleva Levinas – dell'interlocuzione, ma decisamente al suo esterno, fino a identificarsi con lo spazio senza luogo del 'fuori'. (Esposito 2007, 21)

Così la terza persona si mostra come un momento esterno, del fuori, in cui però vi è ancora esperienza. Fenomenologicamente parlando la solitudine come 'sentirsi soli' ha un correlato noematico individuato nel tessuto emotivo a esso adiacente. Ma la solitudine come scioglimento dei nodi percettivi quotidiani prendente forma impersonale, lungi dal distruggere il soggetto, ci parla piuttosto di un'intenzionalità impersonale di cui il soggetto partecipa, soggiacendovi. La coscienza personale diviene impersonale poiché a differenza dell'autoreferenzialità in cui il polo egologico coglie un noema – caratteristica della forma personale –, la noesi diviene

qui non egologica e non autoreferenziale. Coscienza e soggetto non sono, allora, prettamente e necessariamente sinonimi<sup>18</sup>.

Per comprendere a fondo questo passaggio dell'indistinzione che avvolge il dormiente, come l'insonne, e che struttura l'esperienza in quanto possibile ridestabile al pari della noia fondamentale, è opportuno indirizzarsi all'opera di Georges Perec. Sarà utile perché l'autore che ha scritto sul valore che le cose hanno per chi ci abita, per chi le abita e per chi le consuma (Perec 1965), ricorda come il nostro rapporto con esse non si limiti a questo. Si è soli, in una stanza, si dorme, afferma l'autore (Perec 1967)<sup>19</sup>, e tutto il suo terzo libro è uno scavare interno alla forma essenziale della solitudine. Succede che:

qualcosa che ti sembrava, e ti sembra, t'avesse finora confortato, scaldato il cuore, restituito il sentimento della tua esistenza, quasi della tua stessa importanza, dandoti l'impressione di aderire al mondo e di esservi come immerso, comincia ora a venir meno. (Perec 1967, 24)

Crolla l'aderenza al mondo ed emerge la condizione di solitudine, che è solitudine da se stessi. Il tempo si contrae in un impersonale temporale. «Il passato, il presente e il futuro ora si confondono: si confondono in un'unica pesantezza delle tue membra, nella fastidiosa emicrania, nella spossatezza, la calura, l'amaro» (Perec 1967, 25). Le sensazioni ci sono, affondano il solitario in uno scollarsi dal flusso del tempo che, comunque, non cessa di fluire, esterno. La durata c'è, sospesa, ma si dà. Quello che succede è che bastano pochi elementi per inserirsi in una condizione di indifferenza: la condizione del sonno che si protrae nella veglia. Basta:

una bacinella di plastica rosa piena di acqua nerastra al cui interno galleggiavano sei calzini, perché qualcosa si rompesse, si alterasse, si disfacesse; perché venisse alla splendente luce del sole

<sup>18</sup> Per una fenomenologia della solitudine si veda (Barrell 1997, 166 ss.), in cui distingue, sulla scorta di Tillich, tra due forme di *aloneness*: *loneliness* e *solitude* in cui la prima porta con sé una sofferenza della condizione e la seconda invece alla gloria e al piacere a essa relativo. Barrell ricorda che «[f]rom a phenomenological point of view, the experience of being alone, rather than its causes or consequences, is primary» (Barrell 1997, 169), e ne analizza le relative esperienze di alienazione da sé e dagli altri, nonché la descrizione fenomenologica dell'esperienza propria alla solitudine (*aloneness*).

<sup>19</sup> Su questo testo ci Bernard Queysanne ha tratto un film (1974) vincitore del premio Jean Vigo. Per un'analisi in relazione al film di Queysanne si veda (Dobson 2019).

[...] questa verità deludente, triste e ridicola [...]: tu non hai più voglia di proseguire, né di difenderti, né di attaccare. (Perec 1967, 28)

L'indifferenza trionfa, si impadronisce dell'attimo. Il protagonista è nella sua stanza, ma anche quando esce è «da solo in mezzo alla folla» (Perec 1967, 29). Emerge un «fuggevole desiderio di non più voler sentire, di non più voler vedere, di restarsene immobile e silenzioso» (Perec 1967, 29-30). Così, l'uomo che dorme non è altro che un «duro nocciolo d'indifferenza» (Perec 1967, 31), la cui stanza, al contempo, è il centro del mondo. Quando è fuori è solo, quando è isolato, invece, la stanza diviene il centro del mondo. Il tempo ne sta fuori, non penetra nella stanza ed «è tutto intorno, immersione permanente», come una presenza indifferente ed esterna che «non si ferma mai completamente, anche se divenuto ormai impercettibile: minuscola breccia nel muro del silenzio» (Perec 1967, 51, 53). Il protagonista è immerso dentro la sua stanza, anche quando esce se la porta con sé. È una stanza di indifferenza, di contatto e percezione del mondo senza afferrarne nulla, in cui regna il «[n]on voler più niente. Aspettare finché non ci sia più nulla d'aspettare [...]. Tenersi lontano da ogni progetto, da ogni mania. Essere senza desideri, senza risentimenti, senza ribellione» (Perec 1967, 54). La vita è così azzerata, ma ciò non significa annichilimento perché il soggetto c'è, solo *da* se stesso e impersonale, e soprattutto si dà la durata. «Qui tu impari a durare» (Perec 1967, 55), e nella durata si impara ciò che non si può imparare: la solitudine, l'indifferenza, quel «disabituarti a tutto» (Perec 1967, 56) poiché si è soli e non vi sono circostanze, scadenze: «[d]evi dimenticarti di sperare, di intraprendere, di riuscire, di perseverare» (Perec 1967, 56). La vita è azzerata, ma al contempo avviene qualcosa: si è accarezzati dal vento dell'indifferenza. Un'indifferenza come distacco, che non consente ma ribalta la relazione con l'oggetto; in cui i quadri delle gallerie si fanno pezzi di muro, di soffitto e i muri si fanno tele (Perec 1967, 57-58). Succede che «ogni gerarchia e ogni preferenza crollino», ma questo non significa neanche nichilismo attivo: «l'indifferente non ignora il mondo, né nutre nei suoi confronti ostilità» (Perec 1967, 66). L'indifferente ha scardinato ogni legame con il valoriale, non morale ma percettivo, non ha *valueception* o *Wertnehmung*, le *affordances* si riducono ad alcuni giochi percettivi dell'acqua che scorre, che gocciola, a cui di fatto non vi è alcuna risposta motoria o atto relativo. Si è in un «terreno sgombro da ogni valore, un terreno

neutro, evidente, palese, fattuale, e non riconducibile a nient'altro, ma soprattutto non funzionale» (Perec 1967, 67). La sensazione che investe l'indifferente solitario è un disamorarsi, un distaccarsi da tutto, in cui vi è come «un riposo totale, sei, in ogni momento, come risparmiato, protetto. Vivi una parentesi felice, un vuoto pieno di promesse e da cui non ti aspetti niente», ancora «senza futuro e senza passato» (Perec 1967, 78-79). L'indifferenza è una bolla informe che si staglia su tutte le cose, «non ha inizio né fine: è uno stato immutabile, un peso, un'inerzia che nulla potrebbe far vacillare» (Perec 1967, 91). L'indifferenza, ancora, «dissolve il linguaggio, imbroglia i segni. Sei paziente e non aspetti, sei libero e non scegli, sei disponibile e niente ti mobilita» (Perec 1967, 92). La solitudine si concretizza in questa inaccessibilità in cui l'indifferenza posiziona l'indifferente. Nulla smuove, ciò che si percepisce scivola via, passa come un vento sopra la pelle. Vi è, nei «confronti di ogni sensazione percepita, di ogni pensiero che ti attraversa la testa, di ogni impressione avuta, un totale distacco» (Perec 1967, 104).

Ciononostante, da questa indifferenza protettiva è possibile emerge. Questo voler «tagliare per sempre i ponti tra te e il mondo» (Perec 1967, 140), si scolorisce e perde di forza e l'indifferenza e il sonno svaniscono nei tornado della luce del giorno.

La forma fondamentale della solitudine data nell'indifferenza non ha a che fare solamente con il sonno e con l'indistinzione, ma è l'esperienza di un tratto profondo dell'ordinario in cui le cose non appaiono più con un *Leistungston* o *Wirkton*, ma scivolano via dagli abiti percettivi e dagli schemi dell'abitudine. Tant'è che, chiusi in una stanza, si può non dormire ma fare comunque esperienza della distanza che intercorre tra l'isolamento *stricto sensu* e la solitudine.

Xavier de Maistre è l'esempio di ciò che dentro una stanza si apre come possibilità dettata dalla solitudine che supera l'isolamento. De Maistre, a primo avviso, appare isolato, quarantadue giorni di isolamento dovuti a un duello, ma ciò che questi descrive è qualcosa di differente. «Il diletto di viaggiare nella propria camera è immune dall'inquieta gelosia degli uomini e indipendente dalla fortuna» (de Maistre 1794, 5), è un diletto che nella descrizione che ne fa l'autore diviene dissertazione sul rapporto tra anima e corpo, sull'immaginazione e sui rapporti umani, ma anche e soprattutto incontro con la profondità della solitudine dal mondo e dal tempo che si sospende nell'esperienza della camera. «Questo

piacere tranquillo si faceva sentire alla mia anima, sebben fosse quasi smarrita ne' vasti spazi del cielo» (de Maistre 1794, 23), poiché tale «situazione singolare e improvvisa fece per me disparire il tempo» (de Maistre 1794, 24). Se è vero, con le parole dell'autore, che «da qualche tempo le assemblee numerose mi ispirano un non so qual terrore» (de Maistre 1794, 65), succede che nei viaggi intorno alla camera, oltre all'esplorazione descrittiva degli interni, oltre agli incontri con personaggi storici, egli vada «sino ai confini dell'universo, sino alle porte del caos» (de Maistre 1794, 76). A de Maistre per quarantadue giorni «vietarono di percorrere una città, un piccolo punto; ma l'immensità, l'eternità rimasero a mia disposizione» (de Maistre 1794, 97). Egli può incontrare personaggi storici, osservare oggetti, interagire con lo spazio e trascenderlo nei viaggi cosmici, esperire la dipartita del tempo, a riprova del fatto che l'isolamento non è solitudine. Egli è isolato, forzatamente, ma mai solo. Al contempo la sua riflessione ribalta quel rapporto diretto tra le due forme che porta dall'isolamento alla solitudine. De Maistre si trova a essere terrorizzato dalle assemblee numerose – si sente solo in mezzo alla folla – e trova maggior diletto, adesso, nel viaggiare intorno alla propria camera – non è solo nell'isolamento.

## 6. Conclusione solitaria

Il percorso tracciato si erge come buco, scioglimento di un nodo apparentemente paradossale, qualcosa che nel suo salire si fa profondità, uno scavare nelle forme di relazione ed esperienza di sé. Se è vero che «tutti i solitari si portano l'universo sulle spalle» (Zambrano 1991, 158) è anche vero, come ricordava Heidegger, che liberazione «significa caricare l'uomo dell'esser-ci come del peso da portare che gli è più proprio. Solo chi sa veramente dare a se stesso un peso da portare, è libero» (Heidegger 1983, 220). Allora il solitario è colui che è più libero di tutti. Colui che si è sgombrato del mondo come invito e si porta l'universo sulle spalle; colui che ha trasformato l'ordinario in universo. Non crea più mondo, del quale si trova disinteressato almeno dalle sue differenziazioni, ma crea universo.

«Ci sono nodi del pensiero, nodi di oscurità in cui s'intrecciano i fili conduttori, le assi portanti del pensiero» (Zambrano 1991, 183), e nella solitudine i nodi si annodano e si sciolgono; dall'allarmismo dell'isolato, con l'uomo solo si passa a chi scardina gli assi portanti del pensiero, chi si rende solo a se stesso e solo dalle for-

me d'esperienza che lo definiscono *come* gli altri. Questo, certamente, perché l'uomo solitario è uno strumento musicale, è pianoforte, «[c]ome questo è per sé solo una piccola orchestra, così egli è un piccolo mondo, e rappresenta nell'unità di una coscienza ciò che tutti gli altri raggiungono soltanto attraverso la collaborazione» (Schopenhauer 1851, 572). Ma senz'altro perché è solo chi ha compiuto e attuato la solitudine vera, quella per cui «bisogna sequestrarsi e isolarsi da se stessi (*r'avoir de soi*)» (Montaigne 1580, 429). Se al fondo della solitudine vi può essere il continuo sentire il mondo e sentire noi che lo sentiamo<sup>20</sup>, come forma fondante dell'esperienza che mette in evidenza il rapporto inscindibile tra soggetto e mondo, per assaporare la solitudine fondamentale si tratterà di isolarsi da ciò che costituisce l'ovvietà dei rapporti esperienziali nel percorso che si lascia emergere nel distacco, nella noia, nel sonno: nel portarsi l'universo sulle spalle.

### **Bibliografia**

Agamben G., 1990: *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990.

Agazzi E., 1986: *L'uomo e la solitudine*, in Mariano Bianca (a cura di), *Discorsi sulla solitudine*, Marsilio Editori, Venezia 1986, pp. 13-25.

Aime M., 2005: *L'incontro mancato. Turisti, nativi, immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

Bachelard G., 1957: *La poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris 1957; tr. it. di Ettore Catalano, *La poetica dello spazio*, Edizioni Dedalo, Bari 1975.

Barrell J.E., 1997: *Feeling Alone*, in Howard R. Pollio, Tracy B. Henley and Craig J. Thompson (eds.), *The Phenomenology of Everyday Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 157-190.

Biuso A.G., 2020: *Tempo e materia. Una metafisica*, Leo S. Olschki, Firenze 2020.

Blanchot M., 1967: *L'espace littéraire*, Éditions Gallimard, Paris 1955; tr. it. di Gabriella Zanobetti, *Lo spazio letterario*, Einaudi, Torino 1967.

Bollnow O.F., 1956: *Das Wesen der Stimmungen*, Vittorio Kloster-

---

<sup>20</sup> Cfr. (Biuso 2020, 19).

mann, Frankfurt am Main 1956; tr. it. di Daniele Bruzzone, *Le tonalità emotive*, Vita e Pensiero, Milano 2009 (Bollnow 2009).

Bonan R., 2010: *Apprendre à philosopher avec Merleau-Ponty*, Ellipses, Paris 2010.

Cusinato G., 2018: *Biosemiotica e psicopatologia dell'ordo amoris. In dialogo con Max Scheler*, Franco Angeli, Milano 2018.

Cusinato G., 2020: *Mi emoziono, dunque esisto. Un'ipotesi antropogenetica nella prospettiva di Max Scheler*, in Linda M. Napolitano Valditara, *Curare le emozioni, curare con le emozioni*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 167-191.

De Santillana G., 1968: *Reflections on Men and Ideas*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge (Massachusetts) and London 1968; tr. it. *Fato antico e fato moderno*, Adelphi, Milano 1985 (De Santillana 1985).

Dobson J., 2019: *Vanishing points: Shifting perspectives on The Man Who Sleeps / Un homme qui dort*, in Charles Forsdick, Andrew Leak, Richard Phillips (eds.), *Georges Perec's Geographies. Material, Performative and Textual Spaces*, UCL Press, London 2019, pp. 47-64.

Esposito R., 2007: *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

Fink E., Heidegger M., 1966-1967: *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970; ed. it. a cura di Adriano Ardivino, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/1967*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Foucault M., 1966: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Éditions Gallimard, Paris 1966; tr. it. di Emilio Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, BUR, Milano 2016.

Foucault M., 1994: *Espace, savoir et pouvoir*, in *Dits et écrits 1954-1988*, tome IV, Éditions Gallimard, Paris 1994.

Foucault M., 2005: *Die Heterotopien/Der utopische Körper*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005; tr. it. di Antonella Moscati, *Utopie*

*Eterotopie*, Edizioni Cronopio, Napoli 2020.

Galimberti U., 1986: *La solitudine: radici storiche e metafore di base*, in Mariano Bianca (a cura di), *Discorsi sulla solitudine*, Marsilio Editori, Venezia 1986, pp. 77-95.

Heidegger M., 1927: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1967 (1927); tr. it. di Pietro Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.

Heidegger M., 1983: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983 (*Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*, Band 29/30); tr. it. di Paola Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il melangolo, Genova 1992.

La Cecla F., 1988: *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Laterza, Roma-Bari 1988.

Maistre (de) X., 1794: *Voyage autour de ma chambre*, Torino 1794, Losanna 1975; tr. it. *Viaggio intorno alla mia camera*, Infilaindiana, Milano 2020.

Merleau-Ponty M., 1954-1955: *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité. Le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, textes établis par Dominique Darmaillacq, Claude Lefort et Stéphanie Ménasé, Éditions Belin, Paris 2015.

Montaigne (de) M., 1580: *Essais*, Présentation, établissement du texte, apparat critique et notes par André Tournon, Imprimerie Nationale, Paris 1998; tr. it. di Fausta Garavini, *Saggi*, Bompiani, Milano 2012, libro I.

Pascal B., 1670: *Pensées*, in *Oeuvres complètes*, texte établi, présenté et annoté par Jacques Chevalier, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris 1954; tr. it. di Adriano Bausola e Remo Tapella, *Pensieri*, Bompiani, Milano 2017.

Perec G., 1965: *Les Choses. Une histoire des années soixante*, Julliard, Paris 1965; tr. it. di Leonella Prato Caruso, *Le cose. Una storia degli anni sessanta*, Einaudi, Torino 2011.

Perec G., 1967: *Un homme qui dort*, Éditions Denoël, Paris 1987; tr. it. di Jean Talon, *Un uomo che dorme*, Quodlibet, Macerata 2009.

Scheler M., 1957: *Ordo amoris* in *GW X, Schriften aus dem Nachlass. Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, hrsg. von Maria Scheler, Francke Verlag, Bern und München 1957, pp. 345-376; tr. it. di Edoardo Simonotti, *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2008.

Scheler M., 1973: *Wesen und Formen der Sympathie*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1923 (*GW VII*, hrsg. von Manfred S. Frings, Francke Verlag, Bern und München 1973); tr. it. di Laura Boella, *Essenza e forme della simpatia*, Franco Angeli, Milano 2010.

Schopenhauer A., 1851: *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*, in *Sämtliche Werke*, Bänden IV und V, Suhrkamp, Frankfurt 1986; ed. it. a cura di Giorgio Colli, *Parerga e paralipomena*, Adelphi, Milano 2007.

Sloterdijk P., 1998: *Sphären I. Blasen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998; tr. it. di Gianluca Bonaiuti, *Sfere I. Microsferologia. Bolle*, Meltemi, Roma 2009.

Sloterdijk P., 2004: *Sphären III. Schäume*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004; tr. it. di Gianluca Bonaiuti e Silvia Rodeschini, *Sfere III. Schiume. Sfereologia plurale*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

Tuppini T., 2020: *Vortici. Forme dell'esperienza*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020.

Uexküll (von) J., 1934: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Verstandliche Wissenschaft, Einundzwanzigster Band, Verlag von Julius Springer, Berlin 1934; tr. it. di Marco Mazzeo, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010.

Zambrano M., 1991: *Hacia un saber sobre el alma*, Fundación María Zambrano, Alianza Editorial, Madrid 2000; tr. it. di Eliana Nobili, *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina, Milano 1996.