

AII



Vai al contenuto multimediale

Roberto Segà

Ξενιτεία
Esilianza

Verso un'ontologia dell'esilio





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXIX
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2157-3

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: marzo 2019

*Ai miei Maestri scomparsi —
ancora qui, sempre vivi*

Wir Heimatlosen, die nach fernem Land
Wahnsinn'ger Sehnsucht voll die Segel hissen

M. SUSMAN, *Mein Land*, 1901

Indice

- II *Avvertenza*
- 13 *Capitolo I*
In cammino verso il senso
- 27 *Capitolo II*
Il senso “intonato”
- 37 *Capitolo III*
Le tonalità del senso
- 49 *Capitolo IV*
Esilio dal (e del) senso
- 61 *Capitolo V*
Nel senso dimidiato
- 69 *Poscritto*

Paralipomena

- 81 *A un passo dall'accadere*
- 91 *L'assenziarsi*
- 105 *Oltre l'ora che non ha sorelle*

Avvertenza

Il presente lavoro, scritto nella primavera 2009, è rimasto chiuso fino ad oggi in un cassetto della mia scrivania. Non ne era prevista la pubblicazione, dato che intendeva semplicemente valere come messa in chiaro, del tutto personale, di un mio intimo sentire, come espressione di una mia radicata, profonda convinzione — uno di quei « pensieri segreti » di cui parla Hölderlin. Come mai, allora, vede la luce, divenendo di pubblico dominio? Almeno due i motivi. Per primo, devo confessare che, avendo appena varcato la soglia dei sessant'anni, credo sia giunto il momento opportuno per gettare sui piatti della bilancia filosofica quel poco (davvero solo un *presque-rien*) che ho da dire e che, in qualche modo, giustifichi, agli occhi di chi mi sta intorno, il perché di molti miei (all'apparenza incomprensibili) comportamenti. In seconda battuta, a decidermi per licenziare queste pagine è stata la cortese insistenza dei miei studenti che hanno chiesto, al loro professore di filosofia, quale fosse il suo (*sic!*) pensiero. La loro curiosità, formulata in mille maniere, alla fine ha vinto la mia ritrosia, il mio desiderio di silenzio e di ombra.

Ferrara, ottobre 2018

In cammino verso il senso

Tra le domande che costituiscono il corpo certo della filosofia, che contribuiscono, in qualità di questioni sempre aperte, a determinarne il canone, ce n'è una, in particolare, che assilla il pensiero, che lo cinge d'assedio — per molti è la domanda per eccellenza, la sola, l'autentica¹. Una domanda insistente, “che non cessa mai di ripresentarsi” e per questo anche irritante, provocatoria: chi è l'uomo? Domanda semplice, se non banale, che “prende”, che “tocca”, che afferra chiunque. Sempre all'ordine del giorno, è la domanda sul *chi* e sul *cosa* di chi la pone, che riguarda davvero tutti — ne va di noi in quanto uomini, coinvolgendo il nostro *essere: de re nostra agitur*. A questa domanda, al tentativo di evaderne la persistente richiesta di senso, si è votata quella venerabile tradizione di pensiero che si dispiega dalla Ionia a Todtnauberg, che si muove in quell'arco di tempo che va dall'*entame du matin* alla “notte del mondo”. Ne è derivata una ridda di risposte, le più varie ed imprevedibili. In quel vasto campionario si può trovare di tutto, c'è solo l'imbarazzo della scelta. Parafrasando Aristotele: dell'uomo si dice in molti modi. Volta a volta lo si è considerato come uno ζῷον πολιτικόν, lo si è descritto alla stregua di un *animal rationale*, se ne è parlato nei termini di *homo faber* o *laborans*, lo si è chiamato *homo ludens*, la sua essenza è stata identificata nell'*esser-per-la-morte*. Altri ancora assegnano all'uomo una plasticità ontologica così intensa, di così ampia portata

1. Cfr. H. ARENDT, *Quaderni e diari. 1950-1973*, ed. it. a cura di C. Marazia, Vicenza, Neri Pozza, 2007, pp. 257-258 (tit. or. *Denktagebuch. 1950-1973*, hrsg. von U. Ludz und I. Nordmann, München, Piper, 2002).

che risulta impossibile circoscriverne la natura in un'unica determinazione, impossibile rinchiuderla in una sola, specifica peculiarità d'essere — « *l'impossibilità di diventare oggetto di una definizione* costituisce l'essenza stessa dell'uomo »². Posizione sostenuta da una schiera di filosofi che vanta una nobile storia, che conta su di una lunga genealogia — annovera, tra gli altri, i nomi di un Pico³, di un Sartre⁴.

Resta il fatto che, se ci si attiene a un livello minimo d'indagine, l'uomo appare, per via di questo suo incessante porre domande, come l'essere che (si) interroga: *homo quaerens*. Inquieto il suo cuore, lui che, tra tutti gli enti, è il più inquietante — τὸ δεινότατον, secondo Sofocle⁵. Inquietante perché, attraverso il suo permanente mettere in questione, revoca tutto in dubbio, perché niente lascia in riposo, incalzando ogni cosa senza requie: « L'uomo [...] non è colui che dice no [...], ma neppure colui che dice sì, bensì colui che domanda: perché? »⁶. L'uomo domanda di continuo, a tutte le ore, in ogni

2. M. SCHELER, *Sull'idea dell'uomo*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, ed. it. a cura di M.T. Pansera, Roma, Armando, 1997, p. 68 (tit. or. *Zur Idee des Menschen*, 1913, in *Gesammelte Werke*, Bern, Francke, Bd. III, 1972).

3. Nella sua *Orazione sull'uomo*, Pico scrive: « Perciò [Dio] accolse l'uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò: "non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai" » (*De hominis dignitate*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942, pp. 107–108).

4. Nella famosa conferenza parigina, tenuta a fine ottobre 1945 presso la Salle du Centraux, Sartre dichiara che « L'uomo [...] non è definibile in quanto all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto. Così non c'è una natura umana [...] ». L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole [...]: l'uomo non è altro che ciò che si fa » (*L'esistenzialismo è un umanismo*, tr. it. di G. Mursia Re, Milano, Mursia, 1963, pp. 28–29; tit. or. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946).

5. SOFOCLE, *Antigone*, v. 333.

6. M. HEIDEGGER, *Principi metafisici della logica*, ed. it. a cura di G. Moretto, Genova, il melangolo, 1990, p. 255 (tit. or. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, hrsg. von K. Held, Frankfurt a. M., Klostermann, 1978).

circostanza. Il domandare ci è connaturato: ci si interroga circa il proprio essere, si chiede degli altri, si domanda dell'altro, altri domandano. Dal bambino che ha domande per tutto, un perché da consumare dietro ad ogni evenienza d'essere — un gioco, una parola, un fatto —, e il cui domandare diventa, a tratti, iterazione quasi infinita — è lui che chiede il perché del perché —, attraverso l'adulto che si interroga senza posa in tutte le occorrenze della vita — dinanzi a un'auto in panne, dinanzi al cruccio dell'amata, dinanzi alla morte improvvisa dell'amico —, per arrivare al filosofo che, per professione (o per vocazione), educa all'arte di domandare — Socrate *docet* —, accumulando domande su domande, tutti, indistintamente, sono tormentati o catturati da un perché, *dal* perché. Questo avverbio ossessionante ci perseguita, non concedendo tregua: « il “perché?” è la parola che trascina innanzi in un infaticabile “e-così-via” »⁷. Steinberg, con la sua arte, ha colto nel segno, disegnando un punto interrogativo che accompagna come un'ombra il procedere dell'uomo, il suo *esser-in-cammino*⁸.

Il perché, che è l'anima di ogni domanda anche quando non è pronunciato, anche quando è invisibile, reclama una risposta, la pretende, una risposta chiamata a colmare l'istanza di *sensu* avanzata dal domandare. Il sorgere del perché, il suo costante affiorare, indica la presenza nell'uomo di una spinta — quasi una costrizione: si tratta di un bisogno, di un desiderio — a rinvenire un senso in ogni cosa. Impossibile negare questo fatto. L'uomo non perde mai l'occasione di attingere al pozzo del senso, per dissetarvi la propria inestinguibile sete di significato. Di qui il suo apparire come un *essere-per-il-sensu* — l'uomo è aperto al senso, vi è esposto senza riparo⁹, ne è investito: « E-

7. M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione*, ed. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1991, p. 213 (tit. or. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957).

8. Cfr. S. STEINBERG, *The New World*, New York, Harper & Row, 1965.

9. È qualcosa da cui non si scappa: « Noi siamo esposti, in questo consiste il nostro essere — o il senso dell'essere. Almeno per il momento, tutto ciò significa solo che: qui e adesso, ad ogni istante, per ciascuno, questa esposizione ha luogo. Senza di essa, noi non esisteremmo. Ne abbiamo bisogno, come dell'aria che respiriamo.

sistenza significa stare–fuori nella verità dell’essere »¹⁰. Perché all’uomo non è concesso respirare, fare o parlare, e dunque sopravvivere, senza l’appoggio e la rassicurazione di un senso (o del senso), per quanto indebolito o declinante possa essere. Gli serve, gli è necessario. Fin dalla sua prima comparsa nelle savane africane, l’uomo esperisce il mondo in cui è gettato come qualcosa di ostile, di estraneo, da cui è bandita ogni familiarità. Conosce sulla propria pelle quella che Blumenberg ha chiamato « l’assolutezza della realtà »¹¹: per lui non c’è posto nella natura, nulla sembra dargli spazio, non c’è cosa che non sia minacciosa, che non evochi un pericolo, che non susciti timore. Con ragione si è scritto che « il mare e la terra non sono a misura dell’uomo »¹². Su tutto regna « solo deserto e gelo »¹³. L’uomo, per attenuare la paura che lo opprime, per esorcizzarla, deve cercare di superare la sua dipendenza dalla natura, deve venire a capo dell’incertezza che lo preme da ogni lato dell’essere, deve imparare a dominare l’ignoto che lo circonda. Per eliminare, almeno in parte, ciò che scatena il suo terrore, dà corso ad una serie di pratiche e di operazioni tese a rendere amichevole, abitabile la realtà, quella realtà opaca che lo investe. Tra tutte le strategie primordiali elaborate dall’uomo per tenere sotto controllo la riottosità dell’essere — l’invenzione del fuoco, la costruzione di utensili, l’uso di armi —, la più specifica, che qualifica l’uomo in quanto uomo, è sicuramente quella di imporre un nome all’indeterminato. Come testimonia il racconto biblico del *Genesi* (2, 19–20), l’uomo si impadronisce del

Essa ha luogo prima di tutti i significati, prima di tutte le idealità o di tutte le finalità che possiamo significarci» (J–L. NANCY, *L’oubli de la philosophie*, Paris, Galilée, 1986, p. 95).

10. M. HEIDEGGER, *Lettera sull’ “umanismo”*, ed. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995, p. 50 (tit. or. *Brief über den “Humanismus”*, Bern, Francke, 1947).

11. H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito*, ed. it. a cura di B. Argenton, Bologna, il Mulino, 1991, p. 25 (tit. or. *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979).

12. V. HORIA, *Dio è nato in esilio*, tr. it. di O. Nemi, Milano, Edizioni del Borghese, 1961, p. 70 (tit. or. *Dieu est né en exil*, Paris, Fayard, 1960).

13. B–M. KOLTÈS, *Prologo*, ed. it. a cura di A. Tatone Marino, Napoli, Guida, 1992, p. 90 (tit. or. *Prologue et autres textes*, Paris, de Minuit, 1991).

creato solo nel momento in cui nomina le cose, solo quando, attraverso un nome che è parola, dona ad esse un senso. Con i nomi ci si affranca dall'angoscia dell'indefinito, ci si libera da quei poteri numinosi che appaiono tanto più minacciosi quanto più sono anonimi. La nominazione è il primo passo verso la conoscenza: l'indeterminato acquista confini, assume contorni, l'indistinto prende forma, le cose vengono definite — dare una definizione significa delimitare, circoscrivere, riuscire a disporre di qualcosa, significa, infine, dare un senso per fuggire la paura. Attraverso l'attribuzione di un nome, il mondo viene addomesticato, diventa familiare, perché comincia a popolarsi di significati.

Di fronte a questa situazione, la filosofia, intesa come « scienza del senso »¹⁴, assolve a una funzione apotropaica: mirando al senso, raccogliendolo e articolandolo, tenta di rendere praticabile la realtà, avvicina le cose, ne riduce l'estraneità. Così facendo, tiene a debita distanza — una distanza di sicurezza — l'angoscia che, giusta l'indicazione di Heidegger, precipita il mondo, visto come un insieme di senso, come una « totalità di appagatività »¹⁵, nella più radicale, sconcertante insignificanza¹⁶. Compito del pensiero, nel-

14. E. WEIL, *Logica della filosofia*, ed. it. a cura di L. Sichirillo, Bologna, il Mulino, 1997, p. 573 (tit. or. *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950).

15. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976³, p. 191 (tit. or. *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927).

16. Per la verità, in *Essere e tempo* e nelle opere immediatamente successive (si allude, in particolare, a *Che cos'è metafisica?* del 1929), Heidegger qualifica positivamente il ruolo assolto da quella "situazione emotiva fondamentale" (§ 40) che è l'angoscia, perché apre l'esserci al suo esser-più-proprio e autentico, distogliendolo dall'anonimato, dalla deiezione del "si" pubblico. In altri termini: l'angoscia consentirebbe all'uomo, da un lato, di prendere le distanze da ogni senso cristallizzato, irrigidito, fissato una volta per tutte, dall'altro, di aprirlo a nuove, inusitate possibilità di senso. Questa posizione viene poco a poco rimessa agli atti. Già nel 1936, nel saggio su *L'origine dell'opera d'arte*, Heidegger, pur riconoscendo che l'irruzione del senso provoca in genere uno *Stoss*, un urto, un colpo, ammette che vi sono altri modi, meno estremi, meno violenti rispetto all'angoscia e a quanto ne consegue, di donazione di o di apertura al senso, altre forme della sua messa-in-opera. Infine, non si deve dimenticare che nella sua ultima meditazione, Heidegger lascerà progressivamente cadere ogni aspetto monumentale, enfatico, "tragico" di venire all'essere del senso e della sua prensione, per privilegiare, piuttosto, ora l'esporsi ad esso (è il caso di quanto si dice ne *L'abbandono* del 1959), ora il

la sua tensione interpretativa, è di diminuire, se non di sospendere o addirittura cancellare, gli effetti spaesanti, perturbanti provocati dall'angoscia, scatenati dall'assenza di senso, dalla sua *défaillance*: il « non-sentirsi-a-casa-propria »¹⁷ nel mondo, la sensazione di paura e di timore dinanzi alle cose, il panico al cospetto di un orizzonte abituale di senso divenuto improvvisamente alieno. Il lavoro ermeneutico, ristabilendo il nostro commercio con il senso, rimettendoci (o riconsegnandoci) al mondo, consentendo una (nuova) familiarità con esso, mostra, una volta di più, la sua vocazione *compensativa*, di « adattamento »¹⁸: restituisce o ripristina senso là dove è venuto a mancare.

È la nostra vulnerabilità che ci destina al senso, che ci obbliga a una prassi ermeneutica. Essa viene dettata da esigenze di sopravvivenza. In tempi più antichi, l'interpretazione, corretta o meno, di un'orma sul terreno o di un rumore nella foresta, come anche la comprensione di un idioma straniero, erano (o potevano diventare) una questione di vita o di morte. Nell'interpretazione ne va, per l'uomo, del suo stesso essere, secondo una doppia accezione di senso: in primo luogo, è in gioco la sua essenza, e poi la comprensione, se riesce, gli consente di muoversi con efficacia, con successo nella realtà. Tutta l'attenzione riservata dall'ermeneutica al rischio, al pericolo del fallimento dell'atto interpretativo, del suo possibile scacco¹⁹, non è forse l'eco attenuata della paura, del timore che l'*impasse* della com-

suo darsi minimale, di "poco conto" (*gering*), ai limiti del silenzio (si pensi al suo offrirsi impercettibile, così come sostenuto nel seminario di Zähringen del 1973, dove si parla della necessità di costruire una "fenomenologia dell'inapparente").

17. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 237.

18. O. MARQUARD, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 126.

19. Pareyson ha posto con insistenza l'accento sull'angoscia dell'interpretazione: « Il clima dell'interpretazione, tenuta a un arduo compito di comprensione, e perciò di attingimento e di fedeltà, è quello del rischio, e quindi dell'angoscia e del dubbio. Anzi, se si pensa che l'unico accesso possibile alla verità è la libertà, la quale si esercita con un atto che può essere sì di consenso e di accettazione, ma anche di negazione e rifiuto, risulterà che l'ambiente dell'interpretazione è quello drammatico del conflitto e della contraddizione » (*Essere, libertà, ambiguità*, a cura di F. Tomatis, Milano, Mursia, 1998, pp. 14-15).

preensione — il suo girare a vuoto, il suo eventuale mancare il senso — possa portare (al)la morte? Se esistere significa anche comprendere del senso, se essere–nel–mondo vuol dire condividere del senso, allora non c'è sopravvivenza senza senso. Il senso vale come *resistenza* alla caducità, come *sostegno* per la costitutiva fragilità dell'esserci, come *difesa* contro la morte che incombe sull'uomo. Con il ricorso al senso si allontana «l'ora che non ha sorelle»²⁰, la si esorcizza. Con il senso si prende tempo, lo si inganna, se ne differisce lo scorrere, se ne rallenta l'incedere — è la mossa di Shahrazad. Il chiacchierare del più e del meno con gli amici, il “fare filò”, il raccontare storie che catturano la nostra attenzione, che sospendono il rapace trascorrere dei minuti e delle ore, il partecipare a quel dialogo che si tesse e si ritesse da uomo a uomo, il prendere parte a quelle attività in cui è in gioco il λόγος, sono tutte strategie dipendenti dal senso, sono strumenti *sensati* che aiutano a reggere «la feroce follia dell'esistenza»²¹, forme atte a sopportare la tristezza per la nostra e l'altrui finitudine²².

Lo scudo del senso protegge dai colpi inferti dal furioso dileguare delle cose, dal loro inabissarsi nel nulla. Si pensi al solo fatto che se la morte riceve un senso, se viene investi-

20. P. CELAN, *Stretta*, in *Poesie*, ed. it. a cura di G. Bevilacqua, Milano, Mondadori, 1998, p. 333 (tit. or. *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983, 5 voll.).

21. L. ŠESTOV, *Sulla bilancia di Giobbe*, tr. it. di A. Pescetto, Milano, Adelphi, 1991, p. 190 (tit. or. *Na vesach Iova*, Paris, Sovremennia Zapiski, 1929).

22. Non c'è grande scrittore — si pensi a Proust o alla Blixen — che non abbia visto la narrativa come un grande strumento consolatorio. Su ciò, le parole più chiare e precise sono di Bichsel: «Il raccontare storie si occupa di una cosa evidente: che esiste il tempo e che la nostra vita è vissuta in quanto tempo. Raccontare storie significa occuparsi del tempo, ed esperire la nostra vita come tempo ha a che vedere con il fatto che la nostra vita ha un termine, e che la vita dei nostri amici ne ha pure uno. L'angoscia di fronte a questo dover finire può naturalmente essere tenuto a bada. Religione e filosofia dovrebbero offrircene gli strumenti. Ciò che però non scompare è la tristezza per questa finitudine. La tristezza non la si può vincere, può soltanto essere rifiutata o accettata. Il raccontare storie ha qualcosa a che fare col fatto di accettarla. La tendenza degli uomini alla tristezza li fa diventare narratori di storie» (*Il lettore, il narrare*, tr. it. di G. Messori, Milano, Marcos y Marcos, 1989, pp. 17–18; tit. or. *Der Leser, das Erzählen*, Darmstadt–Neuwied, Luchterland, 1982).

ta di un significato — è la spiegazione che invoca Ivan Il'ic prossimo all'agonia²³ —, si può anche arrivare ad accettarla, a tollerarla, mai se appare del tutto insensata. La prassi ermeneutica, volta a rintracciare il senso pure là dove ogni cosa complotta contro di esso, favorisce la cicatrizzazione delle ferite inflitte dall'incongruente casualità della vita, ne lenisce i dolori, serve a superarne le conseguenze più desolanti, più devastanti: l'avvilimento, la disillusione, la disperazione. La necessità del senso, la sua vitale imprescindibilità per l'esserci, è testimoniata dal nostro istinto di trovare, dinanzi a ogni cosa, un perché, una ragione, un senso appunto. Emerge così, in tutta la sua forza, il principio di ragione che, nella versione classica, e precisamente in Leibniz, comporta il "render ragione", il render conto di qualcosa, e che si può tradurre nell'esigenza, propria di chi è disorientato a causa del venir meno di ogni significato, di "farsene una ragione", cioè di reperire, in qualche modo, anche nella più desolata insignificanza, comunque un senso, un senso qualsiasi. Si fa conto sul senso per vivere la realtà come un insieme sensato di cose, di eventi. Il *principium reddendae rationis sufficientis* — che recita che niente è senza perché — non è altro che lo sforzo umano, soltanto umano, di riuscire a scoprire nel mondo una misura sufficiente di senso per resistere alla sua ricorrente, periodica insensatezza, per non soccombere « alla maestà dell'assurdo »²⁴. Il senso, necessario per « vedere il mondo come

23. « Che è questo? Ma è davvero la morte? E la voce interna rispondeva: sì, la morte. Perché questi patimenti? E la voce rispondeva: così, senza un perché. [...] "Opporsi non si può", pensava. — "Ma se almeno capissi perché. Neanche questo si può. Si spiegherebbe, questo, se non avessi vissuto come dovevo. Ma ciò è inammissibile", concludeva rammentandosi tutta la legalità, la giustizia e decenza della sua vita. "no, questo è inammissibile", si ripeteva, sorridendo proprio colle labbra, quasi qualcuno avesse potuto vedere quel sorriso e restarne ingannato. "Non c'è spiegazione possibile! Sofferenze, morte... Perché?" » (L.N. TOLSTOJ, *La morte di Ivan Il'ic*, tr. it. di T. Landolfi, Milano, SE, 1986, pp. 79–81).

24. P. CELAN, *Der Meridian und andere Prosa*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, p. 44.