



*Rapiti dal vuoto. Riflessioni
atmosferologiche*

Tonino Griffero*

1. *“Nel” vuoto?* Ci si inciampa spesso, ad esempio quando si sale una rampa di scale e, mettendo male il piede, si “manca” un gradino. E nel quadro dell’immediata e conseguente desincronizzazione motoria che ne consegue, aggravata da una non meno immediata caoticità orientativa, ci si trova improvvisamente, appunto, nel vuoto. Disorientati e insicuri, giusta la perfetta sintesi che ne fa il linguaggio ordinario (“ci manca la terra sotto i piedi!”), ci sentiamo costretti ad abbandonare la familiare spazialità quotidiana, evidentemente da noi avvertita di solito come ap problematicamente colmata dal nostro esistere proprio-corporeo (*leiblich*), e finiamo per cadere preda di una vera e propria vertigine che è certo fisico-corporea ma subito anche proprio-corporea e perfino esistenziale.

Ma questo vuoto fisico non è certo il vuoto della fisica, oggi come non-essere infatti fondamentalmente escluso, vista la sua indistinguibilità (campo gravitazionale) dal pieno (materia e

* Professore ordinario di estetica presso l’Università Roma 2, Tor Vergata

particelle concepite come condensazioni locali del campo) entro uno spazio inteso come un continuum nel quale la massa non è che energia in un diverso stato. Il fatto è che questo mondo fisicalisticamente tutto pieno di vuoto, che astrae dalla pienezza della materia, è ben diverso dal mondo dei fenomeni percepibili della fisica ingenua, l'unica su cui parametriamo il nostro discorso sul vuoto atmosferico, e per la quale il vuoto esiste indubbiamente come interruzione della materia e iato tra oggetti. Ma anche questo "secondo" vuoto fisico è in larga misura l'esito, a sua volta riduzionistico, di un processo di astrazione, in questo caso da tutte le "estasi" (e non solo "proprietà": cfr. Böhme 2001, 193-210) qualitativo-espressive non solo delle cose ma anche del nostro "intorno" complessivo, e infatti nulla sa del vuoto come *Stimmung*, o, meglio ancora, e insistendo sulla quasi-oggettività delle forze affettive che aleggiano "nello" spazio (ma sarebbe meglio dire: che lo generano), del vuoto atmosferico. Ed è invece di questo, soltanto, che intendiamo qui abbozzare un'analisi.

Prescindiamo qui, per ovvi motivi, da una più esauriente teoria (fenomenologica ed estetologica) delle atmosfere (Griffero 2010a, 2014) e dalla loro iscrizione in un costruendo sovraordinato catalogo ontologico delle quasi-cose (Griffero 2013). Basterà ricordare che, nel quadro di un'atmosferologia volta a contribuire all'esternalismo antipsicologista della Nuova Fenomenologia (per un primo approccio Schmitz 2009), le atmosfere sono sentimenti effusi nello spazio e, quanto meno nella loro variante prototipica (atmosfere d'ingressione e dissonanza), cognitivamente impenetrabili oltre che – ed è ciò che qui è della massima importanza – resistenti a qualsiasi tentativo di proiezione soggettiva. La domanda è qui dunque come vada pensata *atmosfera del vuoto* o, come sarebbe meglio

dire per fugare la fuorviante apparenza dell'intenzionalità (vero abracadabra dell'ortodossia fenomenologica!), il *vuoto atmosferico*.

Ma il vuoto che c'interessa, spaziale proprio anche in quanto atmosferico, presuppone un piano topologico non fisico-geometrico. Esattamente come patologica sarebbe la riduzione integrale della profondità spaziale sentita (fondata su un'ininterrotta comunicazione proprio-corporea con le cose e più originariamente ancora sulla spazialità assoluta del *Leib*) a distanze esclusivamente misurabili in termini geometrici, patologica sarebbe anche la riduzione del vuoto a spazio "in" cui mancano cose: o quanto meno patologico sarebbe non limitarsi a pensare e speculare sullo spazio vuoto come tale (come fa il fisico nella sua vita professionale), ma sentirlo stabilmente. Ora, per ovviare a questo pregiudizio physicalista-riduzionista si tratta, ovviamente, di abbandonare la dimensione dello spazio vuoto nel senso dell'isotropia fisico-geometrica per privilegiare la vuotezza, se si vuole la meonticità, della spazialità vissuta e *quindi* anisotropa. Occorre discutere cioè dello spazio nell'ambito di una concezione dello spazio vissuto (Griffero 2010d) e non dello spazio come a) mero ricettacolo delle cose, b) forma trascendentale dell'intuizione, c) semplice esito dell'interazione cosale. In breve, non come se lo spazio fosse quella dimensione sostanziale che nell'intuizione naturale del mondo risulta indipendente dalle cose e dai movimenti, e proprio per questo ci si presenta come ciò "in" cui le cose sono e i movimenti si articolano, ma al contrario in quanto esso è la conseguenza dell'eccesso impulsivo (specie-specifico) del *Leib*, e nella fattispecie del vuoto del cuore: un dato verosimilmente originario rispetto a qualsiasi altro vuoto (spaziale e temporale)

in quanto insoddisfazione e inappagamento di una pulsione (Scheler 1976, 219).

Ma se l'esperienza proprio-corporea è anzitutto quella, esemplarmente attestata dal tatto, della densità e della resistenza cosale, quando e in che modo si perviene all'intuizione del vuoto? In verità prestissimo (Fuchs 2000, 156-157), *in primis* nell'esperienza vissuta neonatale di riempimento e svuotamento del cavo orale, indi in quella contemporanea o di poco successiva della voluminosità prodotta dall'estensione volontaria delle braccia come da altri gesti e movimenti, e poi, con la locomozione, in quella dell'eventuale assenza di oggetti e limiti che resistano ai nostri movimenti. Caratteristico di tutti questi vissuti ontogeneticamente primari è comunque l'avvertire che il movimento proprio-corporeo non tanto avviene "in" uno spazio vuoto dato, ma che semmai è il movimento a generare questo spazio (vissuto) vuoto. Fin qui l'esperienza fisico-corporea del vuoto, ma la privazione, su cui si è posto l'accento caratterizzando il vuoto in prima approssimazione come il-non-ancora-adempiuto, c'interessa ora però solo nel suo aspetto affettivo, ossia solo, come si è già ricordato, come atmosfera. Definibile, a seconda anche dell'intensità, in termini di *horror vacui* o *sentiment du vide* (Janet 1926), quel che è certo è che il vuoto atmosferico non è dato semplicemente dall'assenza di una resistenza e dal darsi della libertà motoria, bensì dalla perdita «dello spazio proprio-corporeo simpatetico-vincolante» (Fuchs 2000, 161). In altri termini dal venir meno della nostra partecipazione al mondo.

2. Il vuoto atmosferico. Assenza di scopi, senso di pesantezza e insoddisfazione fino eventualmente alla nausea: sono stati come questi a derivare direttamente dal vuoto atmosferico, sebbene

ciascuno di essi ne sia la condizione necessaria ma non anche sufficiente (ci si può sentire pesanti, infatti, per molte ragioni, a cominciare dalla sazietà postprandiale...). La sfida di un approccio atmosferologico consiste nel respingere l'espedito che fa del sentimento vuoto solo l'epifenomeno di un'esperienza di insensatezza, magari affine a quella nietzscheana del nichilismo (Schmitz 1969, 224), oppure l'esito di una scarsa attività sensoriale o, ancora, di una mancanza d'iniziativa. Si può avvertire il sentimento del vuoto, infatti, anche nella più intensa delle attività, perché tale intensa attività è sentita qui come vana, perennemente interrotta e fondamentalmente priva di una vera direzione. Ma la sfida principale, per un'atmosferologia neofenomenologica, sta nel non concepire il sentimento del vuoto, la medioevale *acedia*, come qualcosa di (solo) interiore, ma come una tonalità affettiva diffusa nello spazio circostante e avvertita proprio-corporalmente da chi la patisce come un *loss of feeling*. Si tratta cioè di concepire il vuoto atmosferico alla stregua di un'atmosfera esterna, che ci "accade" d'incontrare esattamente come s'incontra una condizione climatica (in senso stretto meteorologica) e per le cui caratteristiche ha, tra l'altro, più di un'analogia con l'umida e torbida atmosfera specifica del crepuscolo (Schmitz 1969, 153-160; Griffero 2013, 121-134). Responsabile del vuoto atmosferico sembra essere nella peculiare dinamica *leiblich* l'emancipazione unilaterale, cioè quella condizione espansiva di vastità priva di condensazioni relativamente inibenti che avvertiamo sempre come un po' angosciante, indipendentemente dal fatto che a suscitarsela sia la percezione di una realtà grigia e scialba, del cielo sconfinato a magari madreperlaceo, una pianura a perdita d'occhio o magari l'orribile "oceano di case" periferiche di una metropoli.

In tutte queste (e altre) circostanze, colpito e rapito dal vuoto atmosferico che aleggia nel suo intorno, il soggetto compie magari anche molti movimenti, i quali, però, per la loro adirezionalità rasentano l'inerzia. Molto spesso le sue intenzioni proprio-corporee, come con estrema precisione si usa dire, "vanno a vuoto" o, il che è lo stesso, tendono a ripetersi con insostenibile monotonia. Ma proprio queste precisazioni cinestetiche paiono suggerire che il vuoto atmosferico possa consistere, semplicemente, nel decentramento di correnti affettive che, normalmente circolati nello spazio vissuto, non troverebbero qui una vera condensazione oggettuale. Ma allora torneremmo a concepire il vuoto in maniera puramente privativa. E invece, così come il silenzio, a maggior ragione se atmosfericamente inteso, non coincide affatto semplicemente con l'assenza di suono, così pure il vuoto atmosferico non coincide necessariamente con l'assenza di una centratura oggettuale (Schmitz 1969, 239), la quale può benissimo convivere, infatti, con la spasmodica attesa di qualcosa. Poiché l'opposto della *Stimmung* vuota non è la *Stimmung* centrata ma quella della pienezza, si può ben dire che il vuoto atmosferico sia un *Urphänomen* irriducibile a mancanza di centratura affettiva e monotonicità del vissuto (Schmitz 1969, 241), se si vuole «un fatto ontologico basilare, che precede l'articolazione dell'essere nelle singole sfere d'essere» (Gebattel 1937, 40).

Siamo sicuramente colpiti dalla precisione analitica con cui una paziente di Gebattel riflette sul proprio sentimento di vuoto, segnalando lucidamente, ad esempio, che la normalità diviene patologia quando, venendo a mancare l'ordinaria alternanza fenomenologica di pieni e vuoti ci si sente totalmente circondati dal vuoto: un'alternanza invece presupposta nella *Lebenswelt*, nonostante possa spesso accadere (eminentemente

nelle cosiddette figure bistabili) che una zona del campo visivo è al contrario percepita alternativamente come cosa e come vuoto. E a nulla servirebbe ricordare a questa brillante paziente sul piano gnosico che, essendo il vuoto (sfondo) la condizione dell'esistenza del pieno (figura), il vuoto non è propriamente visibile nella sua totale autonomia, che cioè spesso esso, non essendo altro che l'esito della necessaria (pratica, adattativa, vincolata alla *Bedeutsamkeit*) discriminazione delle variabili presenti nel campo percettivo, è e deve restare nella vita ordinaria una parte non percepita, la cui significatività semmai va lasciata ad altri. All'artista (Di Napoli 2011, 392 sgg.), capace ad esempio (come nella pittura orientale) di dipingere non tanto foglie e rami, le cose appunto, ma ciò che sta tra le cose (Matisse 1988, 129, 165 n.), o di redimere il vuoto dalla sua funzione solo ancillare di sfondo (come nella scultura di Henry Moore); all'architetto, il cui compito è proprio costruire edifici pieni di vuoto; e infine allo scienziato, assorbito dall'idea del vuoto come «campo ripieno di matrici generative di forme infinite» (Di Napoli 2011, 421). Il derealizzato sa fin troppo bene quello che costoro, essendo in grado di servirsene occasionalmente e creativamente, mettono legittimamente a profitto, e cioè che il vuoto non è affatto una mera proprietà negativa ma una qualità attiva, e che anzi c'è forse un vuoto originario (l'aorgico hölderliniano? Il senza-forma della seta bianca su cui appaiono le figure del pittore cinese?) dietro all'intera realtà. Il derealizzato sa fin troppo bene cioè che il vuoto è onnipotente, tanto da non essere più qualcosa che si sente, ma piuttosto qualcosa in cui, stabilizzatasi questa condizione, ci si si trasforma integralmente. Portando a giorno un «io che non si realizza nel tempo» (Gebattel 1937, 28), l'esperienza del vuoto atmosferico coinvolge affettivamente e

proprio-corporalmente il soggetto che vi incappa, sottraendogli, letteralmente, tutto lo spazio.

Tutto sta a capire, però, se questo svuotamento dell'intorno è una proiezione del pregresso vuoto interiore oppure una tonalità affettiva esterna e immanente allo spazio esterno-vissuto. Anche se, giusta l'impostazione atmosferologica, ribadissimo infatti che il vuoto atmosferico non è affatto soltanto una metafora corporeo-sensoriale del nichilismo teleologico, ma qualcosa che aleggia *là fuori* e solo in un secondo tempo s'imprime sugli oggetti circostanti, tramutandosi così eventualmente anche in una *Stimmung* soggettiva, non sapremmo però poi come dimostrarlo se non prendendo sul serio la descrizione in prima persona del paziente, sentendosi cioè legittimati dall'impressione, oltre tutto linguisticamente mediata, di chi vi è coinvolto. In queste descrizioni in prima persona, non rare in una condizione affettiva che pare di solito molto consapevole, caratterizzata cioè più di altre da un grado elevato di introspezione e riflessività, il vuoto atmosferico si presenta sempre come un sentimento urgente e aggressivamente antiteleologico nonostante la compresenza di altre possibili e in apparenza assiologicamente antitetiche atmosfere: la giornata è splendida *eppure* tutto pare vuoto e privo di senso...

3. Depersonalizzazione: vuoto e abissalità (non metaforici!).

Alla melanconia "anestetica" e alla vuotezza esistenziale in cui si risolve il vuoto atmosferico alcuni attribuiscono la causa della cosiddetta sindrome della "depersonalizzazione". Chi avverte il (e si avverte come il) vuoto, sente dolorosamente di condurre una pseudoesistenza, ha l'impressione di precipitare – è superfluo ricordare qui l'affinità tra il vuoto e l'immagine ossessiva del precipizio – nell'impotenza: ciò di cui si rende

conto soprattutto quando almeno relativamente ne guarisce, riprendendo così un vivo contatto col mondo e con se stesso. Lo abbiamo già segnalato: nessuna funzione percettiva e cognitiva è veramente intaccata dal vuoto depersonalizzante, ciò che è corrotto è piuttosto la «relazione di totalità» (Straus 1935, 167-168), ossia un sentimento di confidenza col mondo preliminare a ogni atto percettivo e cognitivo specifico. È solo nel momento in cui, per qualche ragione, viene meno questa relazione di totalità, nella quale non sarebbe certo improprio ravvisare l'originaria atmosfera di fiducia che presiede all'efficace autorealizzazione dell'essere umano (Tellenbach 1968, 45 sgg.), che anche le prestazioni sensoriali si deteriorano, testimoniando non più la presenza del mondo e la copresenza partecipativa del percipiente – implicita in ogni “sana” (perché spontaneamente “immersiva”) percezione del mondo reale, stante l'interdipendenza di percepire ed essere-percepiti (Wiesing 2009) – ma la presenza ingombrante ancorché intangibile del vuoto. Scollegato dal mondo in modo ben diverso da quando è momentaneamente “sovrappensiero”, giacché in questo secondo caso la connessione al mondo riemerge subito e comunque risulta facilmente riattivabile, il depersonalizzato è dunque aggredito da un vuoto atmosferico a causa del quale tutto, esseri viventi e cose, gli appaiono solo delle figure piatte, schematiche e in definitiva vuote. Il mondo si riduce a una *silhouette*.

L'inibizione teleologica s'accompagna dunque alla svuotamento della realtà esterna, il che spiega perfettamente perché depersonalizzazione e derealizzazione siano due facce della medesima medaglia, due esiti correlati della medesima sindrome del vuoto: laddove il percipiente normalmente in rapporto col mondo avverte la sana compresenza del “toccare” e dell’“essere toccato”, colui che è aggredito dal vuoto

atmosferico emancipa ora l'uno e ora l'altro dei due lati, o, peggio ancora, li annulla entrambi. E in generale sente del tutto minaccioso il vuoto che lo circonda, sia per l'indeterminatezza che ne deriva e inibisce ogni scelta direzionale (agorafobia), sia per la seduttiva profondità con cui esso lo attira (acrofobia). Donde, come abbiamo già ricordato, l'impressione di un precipitare senza fine.

Ebbene, anche qui preveniamo subito l'obiezione (di recente in forma quasi sempre "neuromaniacale"), fatalmente emergente in ogni discussione atmosferologica appena un po' approfondita, secondo cui il "precipitare" e il "vuoto" altro non sarebbero che delle metafore di stati ben più precisabili sul piano fisico-organico: un'obiezione che presuppone, ovviamente, il dogma materialistico e dualistico della cultura occidentale a cui in linea di principio l'atmosferologia si oppone, concependo invece le atmosfere appunto come qualità espressive esterne irriducibili a poetiche espressioni linguistiche volte a proiettare l'affettivo sul mondo esterno. Una volta che si ammetta che i sentimenti non sono necessariamente e anzitutto degli stati interiori, infatti, viene meno anche la condizione trascendentale (dualismo somatofobico) di ogni metaforizzazione, e cioè la distinzione tra il proprio (letterale) e l'improprio (figurato). Così, la leggerezza ovviamente non gravitazionale di un ponte, la levità vetrosa di un edificio e perfino la seduttività comune tanto a un abile adulatore quanto a una frizzante mattina primaverile (una sorta di dolcezza sedativa in entrambi i casi), ecc., non sono affatto proiezioni di stati psichici inestesi e privatissimi, così come non sono metaforici ma affezioni atmosferiche proprio-corporee il luminoso e l'acuto, il cupo e lo stridente, l'aspro e il massiccio, il pesante e il leggero, il duro e il morbido, ecc. Insomma, se «il modo in cui il soggetto percipiente si sente affetto proprio-

corporalmente corrisponde in ogni momento al modo in cui il mondo gli si presenta» (Hauskeller 1995, 82), l'interpretazione metaforica delle atmosfere si rivela un'inaccettabile scorciatoia riduzionistica, incapace di comprendere tra l'altro come proprio al linguaggio primario e pre-epistemologico (la lingua materna) riesca una descrizione realistica ed intuitiva del mondo esterno, cioè a un linguaggio indubbiamente concreto ma non metaforico, se non altro perché – questa la nostra tesi – non potrebbe dirsi metaforico ciò cui non corrisponde una parallela sfera letterale (Griffero 2010a, 115-119; 2010c). Non si potrebbe dirlo meglio di Minkowski (1936, 64, 69-70): «l'amarezza del sentimento è forse meno amara dell'amarezza del chinino? Nulla lo prova. Si tratta solo di un'idea preconcepita [...] L'amarezza è sempre la stessa [...] La lettera è rispettata in entrambi i casi».

L'atmosfera vuota (o vuoto atmosferico che dir si voglia) non è, dunque, affatto metaforica (Schmitz 1969, 227).

La modalità di esistenza dello spersonalizzato *si presenta* come vuoto perché essa è vuoto. In queste cosiddette immagini non abbiamo un mero trasferimento dalla sfera ontologica del fisico o dello spaziale all'ambito psico-spirituale, non quindi una metafora nel senso proprio del termine, perché il vuoto la cui sede è la sfera ontologica del corporeo s'identifica nella sua generale direzione di significato col "vuoto del cuore" o col "vuoto dello spirito" [...] Anche l'immagine dell'abisso non è un'immagine perché traduce delle rappresentazioni spaziali nel campo psichico, poiché è di nuovo il senso dell'esistenza, comune a certi fenomeni spaziali e psichici, a comunicare l'impressione dell'abissale nelle più diverse sfere dell'essere (Gebattel 1937, 40-41)

Se quella del vuoto e dell'abisso è un'immagine, lo è allora però nel senso di essere un'immagine irriducibile (una metafora assoluta à la Blumenberg), perfettamente "letterale" quindi

nell'esprimere lo stato malinconico-depressivo del non-poter-più, quel mancato riempimento spaziale che avvertiamo proprio-corporalmente come uno sprofondare senza incontrare resistenza (Schmitz 1969, 227-228), come pure, quando entrino in gioco dei punti di condensazione decentrati, depositato anche su singoli oggetti sentiti come superfici "vuote" di senso.

4. Conclusione. Occorre infine non dimenticare che esiste forse anche una vuotezza serena, contraddistinta dall'assenza d'urgenza, un vuoto atmosferico non disperato come quello del depersonalizzato ma animato dalla speranza, non importa quanto indeterminata, perfino, com'è arcinoto, un vuoto misticamente inteso come svuotamento e *Gelassenheit* necessari in vista di un abbandono al (riempimento da parte del) divino. Ne viene una situazione teoreticamente non facilmente analizzabile: se il vuoto della vastità dà all'uno serenità e all'altro disperazione, sarà forse perché tale vastità può essere vuota da un punto di vista ma al tempo stesso piena da un altro? Perché può darsi un appagamento che avvertiamo però su un piano superiore (!) come vano e vuoto, donde il solito espediente di un'ontologia e fenomenologia delle stratificazioni...?

Il problema è troppo complesso perché lo si possa affrontare qui (anche se alcune delle precedenti domande sono a ben vedere già delle parziali risposte). Preferiamo quindi concludere queste rapide riflessioni sul vuoto atmosferico rammentando ancora una volta come anche in questo caso il tema rappresenti indubbiamente una provocazione per l'ontologia classica. Nella fattispecie, mentre questa ammette le relazioni solo come sottoprodotti delle sostanze relate (Böhme 2001, 54-55; Schmitz 2009: 33-50), proprio la trattazione atmosferica del vuoto rivendica il merito di riconoscere alla relazione quell'autonomia

che non è difficile ravvisare nella *forma mentis* giapponese. Che sia il *ma*, cioè l'indispensabile intervallo simbolico-spirituale tra le cose ma anche il luogo insieme all'aspetto soggettivo con cui lo si vive – «In occidente, si percepiscono gli oggetti, ma non gli spazi che li comprendono; in Giappone, invece, gli spazi sono percepiti, denominati e venerati come il *ma*, o intervallo intercorrente» (Hall 1966, 97; anche 189-191) –, oppure l'*engawa*, cioè la veranda come elemento che è esterno ma anche interno alla casa (in quanto dotato di copertura); che sia il *ki*, l'anima o respiro che è nell'aria e afferra gli astanti (Bin Kimura 1992; Yamaguchi 1997; Böhme 2006, 37), una sorta di «contatto atmosferico elementare» (Tellenbach 1968, 51-52) che rende possibile sia il sentirsi a casa in un certo ambito sia l'immediata eterocomprensione, oppure l'*aïda* interpersonale, che non è una relazione tra esistenze separate, ma il luogo originario e comune da cui, soltanto, scaturiscono il sé e l'alterità, o, infine, il *keshiki* come atmosfera cosmologica e spazio paesaggistico (Sasaki 2006) –, ebbene siamo sempre qui al cospetto di nozioni che, indicando una dimensione fondamentale proprio perché antidualistica ed effimera, sono assai simili a quella del vuoto atmosferico (prepatologico). Né stupisce pertanto l'interesse già ricordato della pittura orientale per gli elementi atmosferici, le sfumature psico-climatiche che smaterializzano il paesaggio fisico¹.

Non è la profondità dei monti e della vallate che i Cinesi hanno dipinto, ma la vita dell'aria e del tempo atmosferico che circonda i monti e le vallate, i crepuscoli delle sere e le penombre del mattino, l'intreccio delle stagioni, indicando in tutte queste cose il respiro, il cuore e il palpito della montagna [...] Dinanzi al senso del Cinese si libra un'immagine di superficie dopo l'altra, e, dispiegata tra di loro,

¹ Lehmann (1986: 226).

ondeggia l'atmosfera (*Atmosphäre*) illimitata, anzi è da questa atmosfera che, come dal grembo materno o dalla sconfinata sfera onirica, provengono e si alternano le immagini per poi risprofondarvi. Quest'atmosfera, di per sé non percepibile e dunque esclusivamente virtuale, costituisce il vero spazio del paesaggio cinese, e la sua dimensione peculiare non è però la profondità che noi esperiamo durante un movimento in base al nostro sentimento del luogo e del corpo fisico (Fischer 1943³: 140, 142).

Il meno che si possa dire, allora, è che interessarsi del vuoto atmosferico non implica necessariamente che ci si debba occupare esclusivamente della depersonalizzazione e del suo caso estremo (la disperazione), ma anche del vuoto come luogo originario e genetico delle cose. Ma per fare questo – e certo non qui – occorre sfuggire anzitutto al pur suggestivo tentativo di pensare il vuoto solo come il non-ancora della sua utilizzabilità, nel caso della brocca come «offerta del versato» (Heidegger 1951, 114): un tentativo insufficiente perché non tematizza il vuoto come tale, lo tratta come lacuna e assenza, ossia come un possibile pieno, e non, come si dovrebbe fare anche per il silenzio (nella musica e nel linguaggio ad esempio) come pausa indispensabile nell'altrimenti intollerabile *continuum* e, se si vuole, perfino come quell'in-fondato che rende possibile l'apparire (anche il bello) ed è forse perciò anche, rilkianamente, «l'inizio del tremendo» (Figal 2010, 250-265). Ma per tematizzare in modo fenomenologicamente adeguato il vuoto, anche atmosferico, occorre poi contestualmente – cosa tutt'altro che secondaria – ripensare a fondo la dimensione del “tra”. Sfuggendo anzitutto al modello, tanto pervasivo da essere mitico (Wiesing 2009), secondo cui l'uomo dovrebbe sforzarsi di “accedere” al mondo, colmando così appunto un vuoto evidentemente preesistente. In fondo, ciò che è invece urgente spiegare non è tanto il modo in cui il soggetto può “accedere” al

mondo – un *desideratum* invariabilmente inficiato dall'insuperabile dualismo che presuppone – quanto il modo in cui se n'è distanziato. O meglio, il modo in cui crede erroneamente di essersene distanziato e di avere dinnanzi a sé uno iato, un vuoto appunto.

BIBLIOGRAFIA

Böhme Gernot

2001 *Atmosfera, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, a cura di T. Griffero, Marinotti, Milano 2010.

2006 *Architektur und Atmosphäre*, Fink, München.

Di Napoli Giuseppe

2011 *I principî della forma. Natura, percezione e arte*, Einaudi, Torino.

Figal Günter

2011 *Erscheinungsdinge. Ästhetik als Phänomenologie*, Mohr Siebeck, Tübingen.

Fischer Otto

1943³ *Chinesische Landschaftsmalerei*, Neff, Berlin-Wien.

Fuchs Thomas

2000 *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*, Klett-Cotta, Stuttgart.

Gebsattel Viktor Emil Franz Freiherr von

1937 *Zur Frage der Depersonalisation*, in Id. *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Ausgewählte Aufsätze*, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954, pp. 18-46.

Griffero Tonino

2010a *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari.

2010b *Il corpo (proprio) rappresentato*, «Teorie & Modelli», n.s., XV, 2-3, pp. 241-257.

- 2010c *Atmosfera: non metafore ma quasi-cose*, in E. Gagliasso-G. Frezza (a cura di), *Metafore del vivente. Linguaggi e ricerca scientifica tra filosofia, bios e psiche*, Angeli, Milano, pp. 123-131.
- 2010d *Il ritorno dello spazio (vissuto)*, in M. Di Monte/M. Rotili (a cura di), *Spazio fisico/Spazio vissuto* (Sensibilia 3-2009), Mimesis, Milano, pp. 207-239.
- 2013 *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano.
- 2014 *Atmospheres. Aesthetics of emotional spaces*, Ashgate, Farnham.

Hall Edward Twitchell

- 1966 *La dimensione nascosta*, tr. di M. Bonfantini, intr. di U. Eco, Bompiani, Milano 1968.

Hauskeller Michael

- 1995 *Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung*, Akademie, Berlin.

Heidegger Martin

- 1951 *La cosa*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 109-124.

Janet Pierre

- 1926 *De l'angoisse à l'ecstase*, Alcan Paris.

Kimura Bin

- 1992 *Scritti di psicopatologia fenomenologica*, a cura di A. Ballerini, post. di H. Maldiney, Fioriti, Roma 2005.

Matisse Henri

- 1988 *Scritti e pensieri sull'arte*, Einaudi, Torino.

Minkowski Eugène

- 1936 *Verso una cosmologia. Frammenti filosofici*, tr. di D. Tarizzo, intr. di E. Borgna, Einaudi, Torino 2005.

Sasaki Ken-Ichi

- 2006 *Landscape as atmosphere. An aspect of japanese sensibility*, in T. Griffero-A. Somaini (a cura di) *Atmosfera*, «Rivista di estetica», n.s., 33, XLVI, pp. 85-94.

Scheler Max

1928 *Idealismus-Realismus*, in Id., *Späte Schriften*, Gesammelte Werke, 9, Francke, Bern 1976, pp. 183-241.

Schmitz Hermann

1969 *System der Philosophie*. III.2 *Der Gefühlsraum*, Bouvier, Bonn.

2009 *Nuova Fenomenologia. Un'introduzione*, a cura di T. Griffero, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2011.

Straus Erwin

1935 *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Springer, Berlin.

Tellenbach Hubertus

1968 *L'armonia del mondo. Gusto, olfatto e atmosfera*, a cura di M. Mazzeo, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2013.

Wiesing Lambert

2009 *Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Yamaguchi Ichiro

1997 *Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*, Fink, München.