

SANDRO GORGONE*

**Per una nuova fenomenologia della natura.
La filosofia delle atmosfere di Gernot Böhme**

Che grande fu
poterti chiamare Natura –
ultima, ultime letture
in chiave di natura,
su ciò che fu detto natura
e di cui spari il nome
natura che poté aver nome e nomi
che fu folla di nomi in un sol nome
che non era nome
(A. Zanzotto, *Dirti "natura"*)

L'essenza della natura deve esprimersi
simbolicamente; è necessario un
nuovo mondo di simboli, e anzitutto
l'intero simbolismo del corpo, non
soltanto il simbolismo della bocca, del
volto, della parola, ma anche la totale
mimica della danza.
(F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*)

1. L'onnipresente natura e il suo fenomeno

In una conferenza tenuta nel 1990 dal titolo *Caratteri della natura dal punto di vista della moderna scienza della natura*, Gernot Böhme esprime il ruolo decisivo che nella nostra società riveste la natura sotto il profilo sociale, economico e politico evidenziando come domini, da molteplici prospettive, un generale appellarsi alla natura che sembra quasi valere come compensazione del carattere sempre più artificiale delle nostre vite:

Tutti parlano della natura. La natura è probabilmente oggi la questione più discussa, richiamata e tematizzata [...]. La natura come immagine cattura i nostri sguardi ed è in grado di suscitare fiducia nella qualità. La natura, poi, come esperienza vissuta è l'offerta fondamentale del turismo. Come spazio libero essa soddisfa le esigenze del tempo libero dei consumatori. La natura è ancora una rappresentazione guida per la conduzione delle nostre vite: alimentazione naturale, cosmetica naturale, materie prime naturali per oggetti d'uso e vestiti, sono considerati senza dubbio i migliori. Infine la natura rappresenta ancora il più vasto campo della ricerca umana e la scienza della natura è, sotto molti punti vista, la scienza modello per tutto il sapere¹.

Ma proprio questo onnipresente e pervicace appellarsi alla natura, che si realizza primariamente come esigenza estetica², cela secondo Böhme una profonda e radicale rimozione della natura, un'irrevocabile svalutazione del suo valore normativo e della sua funzione di orientamento

*Università degli Studi di Messina

¹ Böhme (1992), p. 56. Tutte le traduzioni dai testi di Böhme non disponibili in lingua italiana sono mie.

² Böhme ritiene che «il bisogno di natura si articola principalmente come bisogno estetico» (ivi, p. 146) e che l'onnipresenza della natura si realizza principalmente come onnipresenza di "ornamento naturale" (cfr. ivi, pp. 146-150).

assiologico. Il fatto che ci appelliamo così spesso ed in modo chiaramente ideologico e quasi ossessivo alla natura (basti pensare all'enorme rilevanza economica, scientifica, sociale e morale del prefisso "bio-") non significa forse che altre rappresentazioni ed altri valori non "naturali" informano e guidano il nostro agire?

Tuttavia, a causa della sempre più estesa crisi ecologica, alla natura viene surrettiziamente attribuito quel carattere di principio ordinante e assiologicamente positivo che essa possedeva un tempo sulla base di un fondamento teologico-metafisico. Ma, una volta venuto meno quel fondamento metafisico, come si può giustificare l'identificazione tra bene ed ordine naturale che oggi sembra di nuovo valere come presupposto più o meno esplicito delle svariate risposte alla crisi ecologica e delle molteplici impostazioni di etica ambientale³? La rappresentazione tradizionale della natura come ordine dato e normativo è, infatti, ormai priva di consistenza dal momento che «la natura che ci circonda è evidentemente un prodotto storico e sociale e l'uomo è un essere tanto naturale quanto culturale, cioè è destinato a configurare attivamente il suo ambiente e se stesso»⁴.

Per poter riscoprire la natura nei suoi propri caratteri e mettere in luce la reciprocità del suo rapporto con l'uomo è necessario, pertanto, secondo Böhme, delineare una filosofia della natura nella forma di una nuova fenomenologia della natura non riducibile all'approccio tipicamente riduzionistico delle scienze della natura. Nella prefazione programmatica al volume collettaneo *Fenomenologia della natura* a cura di Gernot Böhme e Gregor Schiemann, si afferma che tale nuova considerazione fenomenologica della natura individua una modalità conoscitiva che mira ad un «sapere della natura attraverso la manifestazione e la salvaguardia della sua datità sensibile. [...] Una fenomenologia della natura è un'elaborazione sistematica dell'accesso sensibile alla natura, per cui l'oggetto *natura* si costituisce non correlativamente ad un soggetto trascendentale ma in relazione all'uomo nella sua esistenza corporea [*leiblich*]⁵. Nella misura in cui si comprende l'estetica originariamente come scienza dell'esperienza sensibile, tale approccio fenomenologico possiede uno spiccato carattere estetico.

Non si tratta, tuttavia, per Böhme primariamente di fondare una nuova estetica naturale, ma di individuare un "nuovo" approccio fenomenologico nei confronti della natura. A tale scopo egli si richiama esplicitamente alla Nuova Fenomenologia elaborata a partire dagli anni ottanta da Hermann Schmitz⁶. La "novità" di questa impostazione dipende dalla convinzione che il fenomeno della natura non sia stato trattato dalla fenomenologia tradizionale se non come ambito esemplificativo rispetto all'analisi della *Lebenswelt*. Ciò, secondo Böhme, dipende necessariamente dalla considerazione husserliana dei fenomeni come datità della coscienza e dalla funzione principale di fondazione trascendentale delle scienze che la fenomenologia, ridotta sempre più chiaramente ad un'analisi della coscienza, dovrebbe spiegare. Al contrario, invece, la Nuova Fenomenologia di Schmitz si pone programmaticamente come "completamento dell'esperienza della scienza della natura"⁷. Il suo punto di partenza non è più la coscienza ma il fenomeno della corporeità umana e, corrispondentemente, si modifica anche il concetto di fenomeno inteso da Schmitz come la "datità nel sentire corporeo" [*im leiblichen Spüren Gegebene*] che contiene in sé riflessivamente sempre anche un riferimento al "sentirsi" della coscienza. Come ha sistematicamente mostrato Merleau-Ponty⁸, lo spazio corporeo [*leiblicher Raum*] non ammette un "fuori". Ciò costituisce un notevole ostacolo all'elaborazione di una fenomenologia della natura

³ Per un'introduzione alle diverse prospettive di etica ambientale odierne con particolare attenzione alla loro fondazione critica ed assiologica cfr. Ott (2010) ed in ambito italiano Andreozzi (2012).

⁴ Böhme (1992), p. 58.

⁵ Böhme, G., Schiemann (1997), pp. 8; 10. L'aggettivo *leiblich* e il sostantivo *Leib* verranno qui di seguito tradotti semplicemente con "corporeo" e "corpo" mentre verrà esplicitamente segnalato l'utilizzo dei termini *körperlich* e *Körper*.

⁶ Schmitz (1964-1980; 1980; 2003). In traduzione italiana è disponibile soltanto Schmitz (2011).

⁷ Schmitz (1980), p. 44.

⁸ Cfr. Merleau-Ponty (2003a, 2003b). «Il mondo percepito [...] è l'insieme delle vie del mio corpo» (Merleau-Ponty, 2003b, p. 259).

che, invece, sembra presupporre tale exteriorità nel senso della indisponibilità ed estraneità della natura, sia essa la natura esterna all'uomo, sia quella propria del corpo umano, il corpo come la "nostra natura"⁹.

Le analisi fenomenologiche di Schmitz riguardano da un lato l'esperienza corporea relativa ai caratteri del mondo della vita [*lebensweltliche Züge*], in particolare i suoi tratti "creaturali" e le sue funzioni vitali quali la respirazione, la fame, la sete, il sonno, la sessualità, e dall'altro gli spazi "esterni", i processi e gli eventi naturali che Schmitz chiama "semi-cose" [*Halbdinge*]. Secondo Böhme, tuttavia, l'analisi di tali fenomeni, se pure realizza un'auspicabile estensione del campo di indagine tradizionale della fenomenologia, è condotta da Schmitz a partire dal tradizionale concetto di natura carico dei pregiudizi e delle stratificazioni ermeneutiche della sua lunga storia filosofica secondo cui, in assenza di uno specifico concetto fenomenologico¹⁰, "natura" indica prevalentemente in senso hegeliano l'ambito dello Spirito estraniato da sé, dell'esteriorità, del non-Io. Tuttavia è nella stessa fenomenologia di Schmitz che si incontra la possibilità di esperire il nostro corpo, e non soltanto la sua exteriorità, come natura; si tratta della determinazione del fenomeno corporeo attraverso l'espressione di "*körperlicher Leib*" con cui Schmitz indica la duplicità di esperienza estraniante ed appropriante della nostra esistenza corporea, ovvero la tensione di matrice husserliana tra essere-corpo [*Leibsein*] ed avere un corpo [*Leibhaben*] che ricorre, peraltro, anche nel concetto di "eccentricità" introdotto dall'antropologia filosofica di Helmuth Plessner. Tale duplicità rimanda ad una costante oscillazione tra la consapevolezza che il corpo che io sento come mio, mi appartenga effettivamente e mi costituisca, e la consapevolezza, per molti versi opposta e suscettibile di una declinazione psicopatologica, che il corpo sia una cosa del mondo e che si ponga rispetto all'io come qualcosa di estraneo e di indipendente. L'accordo polemico tra exteriorità ed interiorità, tra estraneo e proprio, che è intrinseco al concetto schmitziano di *körperlicher Leib*, si porrebbe, dunque, come il campo di indagine privilegiato per una nuova fenomenologia della natura che voglia tematizzare il corpo come natura.

2. Il corpo: la nostra natura

Una nuova fenomenologia della natura è, dunque, possibile solo a partire da una rinnovata comprensione del corpo che ne riscopra la centralità nell'ambito del Sé¹¹: il corpo, come soprattutto la fenomenologia francese ha ampiamente mostrato¹², diviene, dunque, il caso paradigmatico della natura dell'uomo¹³. Il rapporto con la natura è al contempo rapporto con se stessi e, viceversa, la considerazione dei fenomeni naturali presuppone l'esperienza della propria corporeità, così che va superato il concetto trascendentale di natura come ambito di oggettivazione e normatività. Secondo tale prospettiva, il corpo umano in quanto natura sarebbe qualcosa di oggettivo e di "esteriore".

Tale concezione, che si dispiega in modo evidente nell'antropologia di Kant, costituendo il presupposto della sua morale dell'autonomia del soggetto dalla necessità naturale, si ritrova in tutta la tradizione umanistica e filosofica della modernità: l'uomo rivendica la propria posizione

⁹ «Anche la propria natura si presenta come qualcosa di indisponibile al soggetto. Essa è pur tuttavia la mia, in quanto io sono ineludibilmente riguardato [*betroffen*] da essa e addirittura nella mia esistenza qui ed ora mi esperisco come dipendente da essa» (Böhme, G., 1997a, p. 13).

¹⁰ «Non è ancora disponibile un concetto fenomenologico di natura» (Böhme, G., 1997b, p. 135).

¹¹ Quasi scontato è il riferimento alle celebri affermazioni nietzscheane sul corpo come "grande ragione" e come "fenomeno più ricco" ed alla sua veemente critica alle istanze religiose, morali e filosofiche che nella tradizione occidentale hanno represso la corporeità cercando di fondare il Sé esclusivamente sulle facoltà intellettuali e razionali o sulla sfera psichica dell'uomo.

¹² Cfr. soprattutto il concetto di carne di Maurice Merleau-Ponty (2003b) e quello di incarnazione di Michel Henry (2001). Cfr. anche B. Waldenfels (2000).

¹³ Böhme, dunque, non fa derivare il concetto di natura dell'uomo dall'idea tradizionale di natura come datità normativa o dalla sua crisi attuale nel senso di una naturalizzazione o di una costruzione biotecnologica, ma, seguendo l'approccio fenomenologico che pone al centro il fenomeno del corpo, intende sviluppare il problema della natura umana a partire dal suo corporeo essere-nel-mondo: cfr. Böhme (2002b). Per una ricostruzione del dibattito sulla "natura umana" in relazione all'avvento delle biotecnologie cfr. Weiss (2005).

ontologica nel superamento della sua condizione e condizionatezza naturale attraverso l'affermazione delle sue differenze specifiche dall'animalità naturale (ragione, linguaggio, anima, spirito, riflessione, ecc.). Al contempo anche i metodi delle scienze naturali hanno considerato il corpo come natura attraverso la sua integrale oggettivazione anatomica, funzionale, psicologica ed infine genetica e biochimica, per cui il corpo, anche se non più ridotto a mera struttura anatomico-funzionale [*Körper*], diviene sempre corpo oggettivato. Secondo questa prospettiva, dunque, la definizione del corpo come "natura che noi stessi siamo", che ripetutamente ricorre nei testi di Böhme, sembra essere paradossale, dal momento che la naturalità contraddice ogni modalità fenomenica del *Selbstsein*. Per accedere ad una rinnovata "naturalizzazione" del corpo, appare, pertanto, necessario un mutamento di prospettiva, una nuova visione e concettualizzazione della natura che la sottragga alla sfera di matrice hegeliana della exteriorizzazione ed oggettivazione.

Il modo di sentire il proprio corpo, tipico dell'epoca in cui la natura è sempre più oggettivata e manipolata artificialmente dalle tecno-scienze, si esprime emblematicamente, secondo Böhme, in una caratteristica *Stimmung* del nostro tempo: la *Betroffenheit*, l'essere riguardati, colpiti da qualcosa, ma anche, secondo il significato proprio del sostantivo tedesco – lo sconcerto, lo stupore, il turbamento nei confronti di una serie di fenomeni sempre più diffusi nelle nostre società (effetti dell'inquinamento, allergie, disturbi dell'umore, malattie psicosomatiche, ecc.) che generano una sempre maggiore inquietudine e che soltanto attraverso un complesso processo di elaborazione collettiva confluiscono nell'emergere di una vera e propria coscienza ecologica. Tale *Betroffenheit* implica una certa dose di riflessività e di coinvolgimento del soggetto che lo colloca in una posizione intermedia tra l'io della consapevolezza e l'io divenuto oggetto di riflessione. Nella *Betroffenheit* di cui si fa esperienza nella propria corporeità come natura, è inscritta anche una certa esperienza della natura che mi è esterna, della cosiddetta natura materiale che non si presenta più come l'ambito oggettuale del non-io e del per-sé ma come "natura per me"¹⁴.

La comprensione scientifica sempre più stringente dei meccanismi fisiologici e la sempre più raffinata capacità diagnostica, insieme con gli straordinari sviluppi della medicina genetica e delle biotecnologie hanno, tuttavia, minato profondamente la naturalità della *Betroffenheit* corporea¹⁵; i processi emancipativi della persona hanno introdotto una complessa dialettica tra *essere* un corpo ed *avere* un corpo in modo tale che la costituzione del Sé avviene per lo più al di là e spesso contro la corporeità stessa, come mostra emblematicamente il dibattito su identità di genere e identità sessuale¹⁶. Si tratta di un pervasivo processo di estraneazione dalla propria natura e di crescente artificializzazione di tutte le sfere vitali per cui si smarrisce progressivamente il modo in cui l'essere corpo coincideva, attraverso l'esperienza della *Betroffenheit*, con l'essere natura. All'emergere del soggetto moderno come istanza di autonomia ed autofondazione corrisponde – come l'*epoché* cartesiana inaugurale del moderno testimonia inequivocabilmente – il divenire strumento, veicolo e perfino zavorra del corpo. L'alienazione della corporeità che si realizza nella divaricazione tra il corpo e il soggetto autonomo, tra uomo interiore e uomo esteriore, è, tuttavia, secondo Böhme, il risultato di un faticoso processo evasivo che solo a prezzo di enormi sforzi può essere mantenuto, dal momento che l'affermazione dell'«istanza autonoma dell'io è il prodotto della fuga dalla *Betroffenheit* e può essere in ogni momento rimessa in questione»¹⁷.

¹⁴ In questa prospettiva di una natura significativa che possa essere la dimora dell'uomo, Böhme analizza ripetutamente come modello storico la dottrina aristotelica dei quattro elementi: «I quattro elementi vennero pensati [da Aristotele] in relazione ad un essere che è esso stesso natura. Le quattro qualità, che caratterizzano gli elementi – caldo, freddo, umido, secco – caratterizzano al contempo i bisogni dell'essere vivente: la fame è bisogno di caldo e secco, la sete bisogno di caldo e umido» (Böhme 1992, p. 85). Per una più ampia trattazione della teoria dei quattro elementi e del suo significato iconologico e simbolico cfr. Böhme, G., Böhme, H. (1996).

¹⁵ Böhme si confronta con le sfide etico-filosofiche poste della medicina dei trapianti, dalla chirurgia estetica e dalle tecniche di manipolazione genetica in Böhme (2017), pp. 143-199.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 302-325.

¹⁷ Böhme (1992), p. 88.

Nella modernità si smarrisce la consapevolezza di essere corporalmente [*leiblich*] natura¹⁸. Il sapere scientifico, anche nelle sue attuali formulazioni meno riduzionistiche, quali ad esempio quella olistica¹⁹, presenta la comprensione della nostra naturalità non nella modalità del *Selbstsein* ma nella prospettiva in cui noi stessi possiamo essere tematizzati e trattati come “natura oggettiva” [*gegenständliche Natur*].

Böhme indica come antidoto contro tali nuove forme di alienazione, di strumentalizzazione e rimozione del Sé corporeo che si celano dietro le gloriose conquiste dell’emancipazione del soggetto, la riscoperta e la valorizzazione del “senso proprio” [*Eigensinn*] e del “senso comune” [*Gemeinsinn*] di ascendenza aristotelica²⁰. L’utilizzo di questo concetto tipicamente olistico, potrebbe aiutare a riconoscere e rispettare l’autonomia e la spontaneità [*Selbsttätigkeit*] del corpo come Sé, ovvero della natura del corpo-proprio; tuttavia l’introduzione dello *Eigensinn* non va a configurare un rinnovato meccanicismo, trasposto ad un livello olistico, nel senso di una necessità automatica della sfera psicosomatica. Non si tratta di abbandonarsi all’automaticità meccanica della natura del nostro corpo, ma di esercitare, in senso aristotelico, nei confronti della molteplicità sensoriale della *Betroffenheit* una *aisthêsis koiné*, ovvero una percezione comune rispetto alla quale i fenomeni molteplici non sono percepiti accidentalmente ma *per sé*. Estendendo le riflessioni di Böhme, potremmo affermare che, così come, secondo lo Stagirita, la pluralità dei sensi speciali per la percezione dei sensibili comuni ha come fine quello di agevolare il riconoscimento dei *koinà* stessi²¹, la molteplicità degli approcci aisthesiologici consente di cogliere la pluralità e polivocità del Sé corporeo che invece sfugge ad ogni approccio dualistico e riduzionistico.

Che il corpo venga esperito come natura indica che esso viene esperito come qualcosa che non si può sottomettere alla nostra signoria e non può diventare materia di processi di soggettivazione, ma che fronteggia e perfino sabota la nostra volontà, invadendo con le proprie “ragioni” gli spazi razionalmente controllati dall’io. Essere natura nel proprio corpo rappresenta, dunque, analogamente all’assunzione heideggeriana di responsabilità nei confronti del fondamento che mai si può possedere, un difficile compito [*Auf-gabe*]: si tratta di trasformare la donazione [*Gabe*] fenomenica della *Betroffenheit* corporea in autoprogetto [*Selbstentwurf*] esistenziale. Va inoltre sottolineato che la modalità ontologica inerente all’*essere* natura del corpo non è più quella della sostanzialità o della presenza, ma, secondo la prospettiva heideggeriana, quella transitiva del “lasciar essere” e dell’avvenire, analogamente a quanto Michel Henry intende con l’espressione *on existe son corps*²². La tensione tra Sé e natura si rivela essere in ogni situazione esistenziale non più un’insanabile contraddizione ma il principale compito che caratterizza il nostro soggiorno mortale e terrestre, il compimento esistenziale del nostro *ethos*: «Essere corpo è al contempo un dato e un compito»²³. Tale compito esistenziale consiste nel realizzare il proprio Sé in modo da lasciare emergere il proprio essere natura. La propria “natura” non è più, dunque, soltanto, secondo le diverse prospettive etico-teologiche, un dato da accettare o un dono da consacrare, ma il compito fondamentale della nostra esistenza corporea, attraverso quella che Foucault ha chiamato la “cura di sé”:

La tensione tra natura e Sé, in cui si gioca l’esistenza corporea, ammette principalmente due modalità di risoluzione: la prima è quella più comune, cioè che il soggetto agente secondo le sue possibilità domina,

¹⁸ Così Weiss commenta questo processo di denaturalizzazione dell’uomo: «Con l’avvento delle biotecnologie – cioè con l’avvento delle possibilità manipolative aperte da farmacologia, riproduzione assistita, medicina dei trapianti e, prima fra tutte, la genetica – viene meno l’aspetto naturale dell’essere umano, inteso come punto di partenza dato e limite di fatto dell’automaniolazione dell’uomo, e con esso il concetto stesso di “natura”, sia in senso normativo che nell’accezione di essenza» (Weiss 2005, pp. 220-221).

¹⁹ Per un’introduzione in prospettiva analitica all’approccio olistico del sapere cfr. Dell’Utri (2002). Per i rapporti tra la fenomenologia della natura di Böhme e la prospettiva olistica cfr. Kluwe (2003).

²⁰ Böhme (2013), p. 96.

²¹ Aristotele, *De anima*, Γ 1, 425b 5-10.

²² Henry (2001).

²³ Böhme (2017), p. 69.

liquida o rimuove la natura. Questa sarebbe – per dirla con Heidegger – la modalità carente dell’essere-corpo. Nella modalità autentica dell’essere-corpo si tratterebbe di sviluppare l’essere-sé in modo che esso ammetta il proprio essere-natura. La propria natura diviene allora il tema della cura di sé [*Selbstsorge*]²⁴.

3. Ritorno alla natura

Le considerazioni di Böhme sullo statuto ontologico della natura si legano, dunque, strettamente al corpo inteso come natura, dal momento che proprio nella odierna gestione del corpo soprattutto attraverso la biomedicina e le biotecnologie protesiche e genetiche, emerge tutta la portata della riproducibilità tecnica della natura²⁵. Decisiva conseguenza di tale riproducibilità tecnica – e non sua causa – è la sempre più diffusa rivalorizzazione della natura come elemento centrale delle più disparate prassi esistenziali²⁶.

La natura non ci interpella più come ciò che è dato [*das Gegebene*], ma, attraverso la crescente potenza della tecnica, come ciò che è fatto o è fattibile²⁷: «La natura è ciò che è possibile attraverso la produzione»²⁸. È questa la metamorfosi ultima del concetto di natura che si pone alla fine della lunga tradizione di matrice aristotelica secondo cui la natura costituisce, invece, l’opposto della produzione. La natura perde, così, la sua determinazione dialettica attraverso gli ambiti che tradizionalmente le si opponevano (tecnica, cultura, civiltà) e viene progressivamente concepita come un prodotto culturale, come mostra emblematicamente la storia della costituzione estetica dell’idea di paesaggio; essa diviene “natura socialmente costituita”²⁹, “natura umana”³⁰. L’affinarsi della capacità tecnica di riproduzione della natura ed in particolare la possibilità di una manipolazione e riproduzione tecnica dei processi biologici di riproduzione della vita, suggellano il divenire contingente della natura umana; di conseguenza viene definitivamente accantonata la pretesa di derivare dalla natura un qualunque tipo di orientamento morale e di normatività sociale, giuridica e politica.

Tuttavia, così come attraverso l’esperienza delle avanguardie artistiche del Novecento, al di là del declino dell’aura dell’opera d’arte causata dalla sua riproducibilità tecnica, è nata una nuova forma d’arte sconfessando la profezia hegeliana della “morte dell’arte” nell’epoca moderna, anche la natura potrebbe – almeno è questa l’opinione di Böhme – analogamente “rinascere” nell’epoca della sua riproducibilità tecnica.

Se, da un lato, tramonta ogni pretesa di considerare la natura come un elemento orientativo per la nostra cultura europea-occidentale, dall’altro essa riacquista un ruolo rilevante in quanto ambito ontologicamente indeterminato ma *vitale* dell’esistenza umana: con la sua cultura e i suoi mezzi tecnici, l’uomo inizia di nuovo a rappresentarsi e comprendersi come appartenente alla natura – in primo luogo alla *sua* natura corporea – e corrispondentemente la natura non viene più interpretata

²⁴ Ivi, p. 70. Böhme riprende l’idea foucaultiana di “cura di sé” nel senso di una dietetica dell’essere corporeo e la inserisce nella sua teoria della corporeità come compito in Böhme (2017), pp. 345-359.

²⁵ Richiamandosi al celebre saggio benjaminiano sulla riproducibilità tecnica dell’arte, Böhme analizza le conseguenze filosofiche ed antropologiche della crescente riproducibilità tecnica della natura: Böhme (1992), p. 107-123. Come Benjamin ritrova la causa del declino dell’aura dell’opera d’arte nella sua riproducibilità tecnica, così Böhme individua nella crescente potenza naturomimetica della tecnica la causa del declino dell’aura della natura: cfr. Böhme (1992), p. 118.

²⁶ Cfr. Böhme (1992), p. 113. La rinnovata rilevanza che assume oggi la natura come rappresentazione culturale fondamentale (natura come valore per il tempo libero, come elemento fondamentale dell’estetica delle merci, come rappresentazione degli obiettivi politici, come predicato di qualità per ogni cosa) è per Böhme un sintomo della sua ineluttabile decadenza assiologica.

²⁷ In questa direzione si muove l’interpretazione heideggeriana del reale nell’età del dominio della tecnica che il filosofo di Meßkirch chiama età della macchinazione [*Machenschaft*] intendendo con questo termine la «capacità di fare ed estinguere l’ente, dal momento che in essa si determina già l’essentità dell’ente abbandonato dall’essere [...]» (Heidegger, 1997, p. 16).

²⁸ Böhme (1992), p. 115.

²⁹ Cfr. Böhme-Schramm (1985).

³⁰ Cfr. Böhme (2002a), pp. 25-28.

come datità esteriore ma, al di là e forse al di qua di una lunga tradizione lessicale, come il nome di una totalità indeterminata e diffusa in modo simile a come essa veniva concepita dai presocratici attraverso il concetto di *apeiron*³¹. Secondo Böhme, «ciò apre la possibilità di una nuova filosofia della natura come filosofia prima ma preclude, allo stesso tempo, la possibilità di derivare dal concetto di natura anche norme morali»³².

Come Böhme afferma nel suo libro emblematicamente intitolato *Die Natur vor uns*³³, la trasformazione rivoluzionaria della concezione della natura che si attua in senso anti- o postmoderno e che coincide con il fenomeno planetario della globalizzazione economica e sociale, consiste precisamente nel fatto che essa non si presenta più come qualcosa che è *dietro* di noi, come qualcosa di superato dal progresso scientifico e dalla formazione sociale e civile dell'individuo. La natura non sta *dietro* di noi nemmeno nel senso di uno stato incontaminato e quasi paradisiaco che poi sia andato perduto a causa della civiltà ed a cui si dovrebbe fare ritorno, secondo la prospettiva del pensiero naturalistico di cui Jean-Jacques Rousseau è certamente l'esponente più celebre³⁴. La natura sta, piuttosto, *davanti* a noi, nel senso che essa pone all'umanità contemporanea una sfida decisiva. In una prospettiva propriamente etico-politica, il compito che ci pone la natura nel nostro tempo è quello di una «produzione [*Herstellung*] della natura, nel senso di uno stato naturale che si possa chiamare umano, ovvero che in un prevedibile futuro consenta un'esistenza degna dell'uomo»³⁵.

La natura, nel suo duplice senso di natura esteriore e di natura corporea che noi stessi siamo, sta di fronte a noi, secondo Böhme, anche perché essa è di nuovo, se pure in un modo completamente diverso da quello tipico della tradizionale filosofia della natura, un *topos* fondamentale per l'autocomprensione dell'uomo. Il dibattito sulla “morte della natura” che si ritrova soprattutto nell'opera di Ulrich Beck e nella connessa categoria di *seconda modernità*³⁶, attraverso la descrizione della trasformazione antropogenica della natura a livello globale indica in modo evidente il declino della concezione tradizionale di natura come datità ed ambito di regolarità normativa. Tuttavia, a causa della crisi ambientale, «la meditazione della propria naturalità, ancora di più, la sua riabilitazione nell'autocomprensione umana, diviene un compito ineludibile»³⁷.

Il ruolo della natura come fondamento portante e presupposto dato è messo radicalmente in questione dalla prassi tecnica e medica e l'uomo non è più disposto a riconoscere qualcosa di dato come dimostra in modo emblematico l'esempio più volte discusso da Böhme della nascita programmata³⁸. La fiducia nell'autonomia e spontaneità della natura esteriore così come della propria natura³⁹, ossia del proprio corpo vivente, è andata completamente perduta⁴⁰. Di fronte a questo tragico venir meno della natura come orizzonte di riferimento orientativo e come fondamento portante – in cui si acutizza e si approfondisce l'annuncio nietzscheano della morte di Dio – Böhme si pone la domanda capitale sui possibili presupposti di una rinnovata interpretazione dell'essenza dell'umano: «La revoca dello stato naturale determina l'essere umano oggi ed in futuro in modo definitivo? In base a cosa deve orientarsi l'uomo alla luce di questo evento?»⁴¹.

³¹ Cfr. Böhme (1992), p. 123.

³² Ivi, p. 123.

³³ Böhme (2002a).

³⁴ Böhme sottolinea, tuttavia, come l'utilizzo che fa Rousseau del concetto di stato di natura sia comprensibile esclusivamente a partire dal suo intento di una critica della società: cfr. Böhme (2002a), pp. 10-11.

³⁵ Böhme (2002a), p. 10.

³⁶ Cfr. Beck (2000).

³⁷ Böhme (2002a), pp. 47-48.

³⁸ Böhme (1992), pp. 94-104 e (2017), pp. 326-342.

³⁹ Per l'uomo moderno nessun ordine è più rintracciabile nella natura o come natura e ciò dipende, almeno in parte dal fatto che la manifestazione più evidente della natura, l'ecosistema della terra, non è più qualcosa di determinato soltanto da se stesso ma è sempre più co-determinato dall'attività storica dell'uomo.

⁴⁰ «Le tecniche di controllo e regolamentazione dei propri atti di vita, la moderna dietetica servono, in parte, a compensare tale perdita di fiducia, in parte, però, ne sono esse stesse la causa» (Böhme, G., 1992, p. 91).

⁴¹ Böhme (2002a), p. 91.

Mi sembra che si possa provare a rispondere a questa domanda capitale posta da Böhme riprendendo il tema centrale delle sue opere più recenti, quello delle atmosfere, in particolar modo l'atmosfera della naturalità, la cui trattazione ha lo scopo di superare la tradizionale contrapposizione tra natura e arte, natura e tecnica. È lo stesso Böhme, peraltro, a ribadire che l'esigenza di un "ritorno alla natura" non viene meno con il declino del concetto tradizionale di natura, ma si concentra soprattutto sulla natura corporea dell'essere umano: il sintomo più evidente di questa nuova comprensione dell'uomo come natura è «il sempre più ampio consenso sul fatto che la dignità dell'uomo si collochi non più primariamente nell'essere-persona o nella sua razionalità ma proprio nella sua corporeità. Contro torture, manipolazioni genetiche, medicina riproduttiva, eutanasia e morte tecnicamente assistita la natura che noi stessi siamo, il corpo, si rivela per l'appunto l'ambito in cui va salvaguardata la dignità umana»⁴².

4. Il gesto della naturalezza

Anche se la natura, quella esteriore e quella corporea dell'uomo, ha perso per l'uomo odierno la sua portata ontologica ed assiologia, resta, tuttavia, quella che potremmo chiamare la sua potenza di irradiazione⁴³ che si pone come una fonte di senso irrinunciabile e necessaria per l'autocomprensione esistenziale dell'uomo. Alcuni caratteri di questa potenza di irradiazione si possono evincere dalla trattazione böhiana del "gesto della naturalezza"⁴⁴ che si ritroverebbe soprattutto nelle forme riprodotte della natura attraverso i gesti delle arti "naturali" in grado di evocare la potenza irradiante della natura. Le forme riprodotte della natura, infatti, mostrano la naturalezza come un'atmosfera, un fluido «che contraddice la loro esistenza cosale, ossia la loro artisticità stessa»⁴⁵. La percezione del gesto della naturalezza possiede sempre un carattere riflessivo, come Böhme ricava dalla teoria dell'espressione di Ludwig Klages⁴⁶. L'espressione, infatti, secondo Klages, implica una partecipazione attuativa [*Mitvollzug*] del soggetto che la percepisce: «Il carattere espressivo di un movimento – scrive Böhme a tal proposito – viene compreso nella virtualità della partecipazione attuativa. Ciò significa che la percezione dell'espressione poggia su un'intima parentela del percipiente con il percepito»⁴⁷. Estendendo questo pensiero di Klages, Böhme può, dunque, affermare che la percezione della naturalezza è sempre anche la percezione della nostra propria naturalezza⁴⁸.

La naturalezza come atmosfera fondamentale rimanda, poi, a due caratteri principali che Böhme deriva ancora dal pensiero di Klages: la vitalità (che Klages collega all'imprevedibilità del moto proprio degli animali e soprattutto alla crescita delle forme vegetali) e la *partnership*. Il "gesto della naturalezza" consisterebbe, dunque, nel fatto che le forme naturali nel loro sviluppo autonomo manifestano la dinamica propria della vita, il cui ritmo e le cui modalità espressive risuonano con l'essere vivente che le osserva. Il secondo carattere della naturalezza, *partnership*, indica invece l'accordarsi reciproco tra elementi di una stessa serie naturale; di tale carattere "naturale" sono esempi affascinanti e sorprendenti il cadere armonico dei fiocchi di neve, il crescere simmetrico della chioma di un albero e il volo sincronico degli stormi d'uccelli. Lo sviluppo di queste forme non è determinato soltanto dall'adattamento all'ambiente esterno ma indica forme di autopoiesi all'interno dell'intero processo di crescita. Lo specifico carattere "naturale" di questi movimenti di crescita, maggiormente evidente nella crescita delle forme vegetali, che Klages caratterizza come "danze della vita", consiste nel fatto che essi non formano mai un ordine compiuto, ma sempre un "ordine in divenire"; tale ordine non determina necessariamente tutti i movimenti dei singoli

⁴² Ivi, pp. 91-92.

⁴³ Ernst Jünger ha a lungo meditato sul carattere irradiante dei fenomeni naturali delineando una sorta di "fenomenologia irraggiante": su questa prospettiva della sua opera cfr. Gorgone (2016).

⁴⁴ Cfr. Böhme (1992), pp. 141-159.

⁴⁵ Böhme (1992), p. 152.

⁴⁶ Cfr. Klages (2015).

⁴⁷ Böhme (1992), p. 154.

⁴⁸ *Ibidem*.

elementi, così che il movimento del tutto si mostra sempre come l'insieme dei movimenti dei singoli elementi. È proprio questa intima molteplicità dinamica, insieme con la loro multiformità irriducibile ad un unico paradigma morfologico, a caratterizzare il gesto della naturalezza.

Ma per comprendere la complessità di questo concetto di naturalezza, che Böhme analizza soprattutto dalla prospettiva di una nuova estetica della natura, dobbiamo ora rivolgerci direttamente al cuore della fenomenologia della natura böhmaniana, ossia alla teoria delle atmosfere.

5. La natura delle atmosfere

Le atmosfere come portatrici spaziali di *Stimmungen*⁴⁹ costituiscono per Böhme il medium fenomenologico tra l'essere-nel-mondo corporeo e le specifiche qualità dell'ambiente esterno. L'uomo si trova costantemente in una determinata situazione percettiva che impronta in modo decisivo il suo rapporto con il mondo. Le percezioni sono, infatti, primariamente tracce della "presenza corporea"⁵⁰, ossia tracce di una certa atmosfera; il percepire è sempre un "percepire sensibile" a cui appartiene essenzialmente il momento della corporeità. Nell'ambito del suo progetto di rifondazione dell'estetica come teoria generale della percezione a partire dal concetto di atmosfera, Böhme afferma: «Alla percezione appartiene l'essere affettivamente toccati [*Betroffenheit*] da ciò che si percepisce, appartiene la *realtà delle immagini*, appartiene la corporeità. Percepire è in fondo il modo in cui si è corporalmente presso qualcosa o presso qualcuno o come ci si trova nelle sue vicinanze. L'oggetto primario della percezione sono le atmosfere»⁵¹.

La percezione non si rivolge, dunque, direttamente alle cose ma si orienta verso ciò che di esse avvertiamo, verso le loro irradiazioni, ossia, appunto, verso le atmosfere⁵². Le atmosfere che si irradiano dalle costellazioni spaziali e temporali, intonano sempre in una determinata maniera il nostro essere-corporeo. La tradizionale divaricazione tra mondo soggettivo e mondo oggettivo viene, dunque, completamente superata dalla complessa correlazione tra la qualità dell'ambiente e la nostra situazione mondiale [*Weltbefindlichkeit*]. Per sviluppare questo presupposto, Böhme segue una diffusa opinione secondo cui dietro la crescente estetizzazione del reale sia all'opera un processo di rimozione e dissoluzione dell'oggettività a favore della preminenza del carattere iconico e teatrale del nostro rapporto con il mondo⁵³: «Noi oggi non percepiamo più oggetti ma soltanto segnali»⁵⁴. Ciò vale in primo luogo per la percezione della natura, così che la "natura delle atmosfere" – laddove questo genitivo va inteso primariamente in senso oggettivo – costituisce l'oggetto privilegiato di una nuova estetica della natura nel senso di una fenomenologia corporea della natura.

Ma che cosa intende propriamente Böhme con il concetto di atmosfera che contiene in sé un irriducibile grado di vaghezza ed i cui confini semantici sembrerebbero essere difficilmente definibili? L'uso comune di questo termine ci induce, infatti, ad affermare che l'atmosfera indica

⁴⁹ Preferisco non tradurre questo termine tedesco la cui estensione semantica si sovrappone a quella di atmosfera; le più comuni traduzioni italiane (stato d'animo, umore, tonalità emotiva, ecc.) darebbero adito ad interpretazioni di tipo soggettivistico e psicologistico che Böhme intenzionalmente intende evitare in quanto troppo unilaterali: le *Stimmungen*, così come le atmosfere, si pongono, infatti in una posizione ontologicamente mediana rispetto alla contrapposizione tipicamente moderna tra soggetto e oggetto, tra interiorità ed exteriorità. Esse, piuttosto, vanno ricollegate alla *Befindlichkeit* heideggeriana intesa come modalità ontologica originaria dell'esserci in cui di volta in volta si dischiude il suo essere-nel-mondo. Come le atmosfere per Böhme, la *Stimmung* nel contesto dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo* è strettamente connessa con la costitutiva apertura dell'esserci al mondo: cfr. Heidegger (2006), p. 395. Sulle *Stimmungen* nel pensiero di Heidegger, cfr. soprattutto Caputo (2001) e (2005).

⁵⁰ Per Böhme la modalità percettiva fondamentale e onnicomprensiva è la "sensazione atmosferica della presenza" (cfr. Böhme (2010), pp. 77-79).

⁵¹ Böhme (2013), pp. 47-48.

⁵² Già nell'etimologia del termine atmosfera (sfera dell'essalazione, dei vapori) è implicito un riferimento alla sua essenza irraggiante.

⁵³ «L'estetizzazione del reale è al contempo un processo di rimozione. Ci troviamo in un'epoca teatrale, in un nuovo barocco» (Böhme 2013, p. 14).

⁵⁴ Ivi, p. 17.

qualcosa di «indeterminato, diffuso ma non indeterminato in relazione a quello che è il suo carattere»⁵⁵. Anche se disponiamo di un ricco ed articolato lessico per caratterizzare le atmosfere (un'atmosfera può essere serena, melanconica, seducente, piacevole, invitante, erotica, ecc.) il loro statuto ontologico resta incerto: «Non si sa esattamente se bisogna assegnarle all'ambito degli oggetti o degli ambienti da cui esse scaturiscono o alla sfera dei soggetti che ne fanno esperienza»⁵⁶. Inoltre, le atmosfere non possono essere esattamente localizzate: «non si sa esattamente dove siano. Sembra che esse riempiano lo spazio con una tonalità emotiva un po' come se fossero una nebbia»⁵⁷.

L'atmosfera non appartiene, dunque, né all'oggetto né al soggetto ma è una sorta di co-presenza; con un'espressione di Hermann Schmitz che abbiamo già richiamato, l'atmosfera sarebbe una "semi-cose" [*Halb-Ding*] al di qua della contrapposizione soggetto-oggetto. Solo *a posteriori* le atmosfere si differenziano nel polo soggettivo ed in quello oggettivo della relazione e si stabiliscono nella struttura duale tipica della gnoseologia moderna. Con questo concetto Schmitz vuole indicare da un lato l'autonomia di questi particolari fenomeni nei confronti dell'io che ne fa esperienza e dall'altro il loro carattere cosale che si manifesta in primo luogo nel fatto che esse posseggono differenti sfumature e che possono essere esperite da diverse prospettive⁵⁸.

Le atmosfere come "semi-cose" rappresentano, dunque, un ambito fenomenico che si estende oltre il campo di ricerca delle scienze della natura⁵⁹; per la loro costitutiva effettualità ed attualità esse costituiscono, inoltre, la modalità pura della fenomenicità: «Le semi-cose [...] sono tutto ciò che sono esclusivamente nella pura attualità. [...] Le semi-cose sono fenomeni puri, ossia apparenze che esistono solo fintanto che appaiono e non apparenze di qualcosa»⁶⁰.

Il vento, la notte, il freddo o la tempesta, in quanto esempi di "semi-cose" naturali che Böhme riprende dalle analisi schmitziane, possono essere considerati oggetti della scienza della natura ma soltanto a costo di perdere il loro carattere semi-cosale che si manifesta sempre relativamente al corpo umano: «I fenomeni che vengono caratterizzati come semi-cose, sono esperiti in quanto tali solo attraverso la presenza corporea e cioè attraverso il loro intervenire nell'economia corporea, ovvero attraverso il loro concorrere a tale economia»⁶¹.

Secondo Böhme si può individuare nella distanza che inerisce ad ogni manifestazione di un'atmosfera un carattere fondamentale dell'atmosferico⁶²; in quella distanza che necessariamente deve essere contenuta nell'esperienza – ovvero nella constatazione corporea – di questi fenomeni. Anche per tale caratterizzazione dell'atmosferico Böhme si richiama, dunque, al concetto bejaminiano di aura ed alla "apparizione di una distanza" che in essa sarebbe essenzialmente contenuta. Egli collega esplicitamente il concetto di atmosferico con quello di aura rintracciando

⁵⁵ Böhme (2013), p. 22.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*. «L'atmosfera è [...] uno spazio con una sua tonalità emozionale, ossia ciò che qui ci suggerisce una certa impressione, è una disposizione d'animo. [...] [Le atmosfere] sono delle disposizioni d'animo indefinitamente estese nello spazio (quasi-oggettive)» (Böhme 2010, p. 84). Böhme attribuisce alle atmosfere anche un carattere di totalità nel senso di una "totalità diffusa": cfr. Böhme (2013), pp. 102-103.

⁵⁸ Cfr. Schmitz (2016). Nella stessa prospettiva fenomenologica delle atmosfere inaugurata da Schmitz già nei primi volumi del suo *System der Philosophie* (cfr. in particolare *Der Gefühlsraum* in Schmitz 1964-1980, III, 2), si muovono anche le ricerche sull'estetica delle atmosfere e sui sentimenti come atmosfere di Tonino Griffero (cfr. soprattutto Griffero 2013 e 2017) che così esprime l'intento della sua atmosferologia: «L'atmosferologia e l'ontologia quasi-cosale procedono dunque a un'ambiziosa decosalizzazione senza necessariamente popolare, come vuole la fisica, il mondo intero di onde, ma più semplicemente aiutando a mantenere sufficientemente aperto l'orizzonte filosofico: fosse anche solo per preservare le quasi-cose dalla furia riduzionista» (Griffero 2013, p. 26).

⁵⁹ Cfr. Böhme (1997b), p. 147.

⁶⁰ Böhme (2010), p. 103.

⁶¹ Böhme (1997b), p. 143.

⁶² Böhme pone una differenza, che resta a mio avviso problematica, tra atmosfera e atmosferico riservando propriamente a quest'ultimo il carattere ontologico semi-cosale: cfr. Böhme (1997b), pp. 144-147; (2010), pp. 99-115; (2013), pp. 137-140.

anche in quest'ultima un carattere quasi-cosale: l'aura sarebbe, come l'atmosfera, un «involucro vuoto e privo di caratteri della presenza dell'atmosfera»⁶³.

La teoria dell'atmosferico presuppone, dunque, un decisivo mutamento della tradizionale concezione filosofica della cosa come sostanza dotata di qualità accidentali o materia formata. Forma e qualità di una cosa dovrebbero piuttosto «essere comprese come estasi o meglio restrizioni o articolazioni del presentarsi [*das Heraustreten*] di una cosa»⁶⁴. L'estaticità della cosa va intesa, però, non soltanto nel senso fenomenologico dell'apparire fenomenico, ma come fonte dell'irraggiamento spaziale che è all'origine dell'effondersi delle atmosfere. Tale spazio di irraggiamento non ha qualità fisico-oggettive ma si identifica con lo spazio della *Betroffenheit* corporea. Le cose, in particolar modo le cose naturali, possiedono un determinato potenziale espressivo [*Ausdruckpotential*], un'espressività fisiognomica⁶⁵ che fa della loro presenza un medium per la *Betroffenheit* corporea del soggetto; così una costellazione strutturata di cose naturali e di prodotti antropici – un paesaggio⁶⁶ – genera, nella sua dimensione proprio-corporea, una determinata atmosfera.

Grazie a questa ontologia delle atmosfere, che consente di individuare un livello mediano tra soggettività e oggettività, Böhme può sviluppare una vera e propria fisiognomica della natura nel senso di un'analisi dei suoi caratteri atmosferici irraggianti: così come la fisiognomica dell'uomo intende rintracciare a partire da determinati tratti somatici i suoi caratteri interiori, così la fenomenologia fisiognomica della natura considera i tratti naturali esteriori al fine di scoprire i suoi caratteri interiori utilizzando una modalità di conoscenza che non tende a spiegare in modo riduzionistico i fenomeni ma a comprenderli nella loro complessità unitaria e ad interpretarli alla luce di una struttura di senso e di rimandi analogici e simbolici⁶⁷. A partire da Aristotele, tali caratteri interiori della natura⁶⁸ sono stati evidenziati soprattutto attraverso il suo processo di personificazione che Böhme interpreta come antecedente dell'interpretazione fenomenologico-fisiognomica della natura attraverso la tematizzazione *Betroffenheit* corporea⁶⁹.

Tali caratteri nominano un'impressione unitaria della natura colta intuitivamente e la formulano in modo fisiognomico. Esse, dunque, differiscono dalle affermazioni delle scienze naturali, anche se possono ricoprire un ruolo euristico per la scienza in quanto rappresentano indicazioni di ciò che va ricercato nella natura e di ciò che da essa ci si può aspettare.

I caratteri unitari della natura, che si esprimono sempre in una determinata “lingua della natura”, possono, infine aiutare a ripensare le configurazioni ecologiche e la correlazione dei loro elementi, consentendo così di sviluppare in senso filosofico, ma anche sociale e politico, la questione ecologica al di là dei calcoli tecnici ed economici relativi ai problemi della sostenibilità e della tutela ambientale⁷⁰.

⁶³ Böhme (2013), p. 26.

⁶⁴ Böhme (1989), p. 52. Böhme interpreta le estasi come “forme espressive” delle cose in Böhme (2013), p. 108. Cfr. anche Böhme (2010), pp. 193-210 in cui Böhme definisce le estasi come “espressioni della presenza” di una cosa (ivi, p. 195).

⁶⁵ «La dimensione dell'espressione è dunque una struttura fondamentale di ogni cosa naturale» (Böhme 1989, p. 53). Riferimenti essenziali per la formulazione di questa determinazione fisiognomica della cosa di Böhme sono il Klages dei *Fondamenti della scienza dell'espressione* (Klages 2015) e la teoria dell'espressività delle forme naturali, la cosiddetta teoria della *signatura rerum* presente sia in Paracelso che in Jakob Böhme che Böhme analizza in Böhme (1989), pp. 121-138.

⁶⁶ Sul paesaggio come modalità emblematica di espressione delle atmosfere cfr. Böhme (2013), pp. 212-222.

⁶⁷ Sul rapporto tra fisiognomica e atmosfere cfr. Böhme (2010), pp. 155-174 e (2013), pp. 202-212 in cui Böhme afferma che «il riconoscere fisiognomicamente è primariamente un percepire un'atmosfera» (ivi, p. 206).

⁶⁸ Per Aristotele tali caratteri erano principalmente individuati nei seguenti principi: “la natura non fa nulla invano” e “la natura tende sempre al meglio”.

⁶⁹ Cfr. Böhme (1992), p. 63.

⁷⁰ A partire dalla fondazione atmosferologica e fisiognomica della fenomenologia della natura, Böhme può delineare la prospettiva di una nuova estetica naturale ecologica: Böhme (1989), pp. 92-95. Sul carattere ecologico del pensiero di Böhme cfr. Chandler (2011).

Al fondo della nuova prospettiva estetico-ecologica delineata da Böhme si colloca, dunque, il concetto di atmosfera attraverso cui è possibile interpretare la sfera di relazioni reciproche tra le costellazioni di elementi naturali ed antropici. Presupposto di questa che, richiamandoci all'esperienza presocratica della natura, possiamo definire una "fisiologia atmosferologica", è l'ontologia semi-cosale secondo cui le cose non si comprendono più come entità spazialmente e temporalmente delimitate, che possono interagire con il loro ambiente attraverso scambi materiali ed energetici, ma, invece, come luoghi di espressività e di stratificazione storico-esistenziale e simbolica, fonti di irraggiamento ed ambiti relazionali in cui si realizza il compito originario dell'ecologia intesa come sapere della dimora dell'uomo sulla terra, del suo soggiornare corporalmente e culturalmente nella natura.

Bibliografia

- Aristotele (1979), *L'anima*, trad. it. a cura di G. Movia, Loffredo, Napoli.
- Andreozzi, M. (ed.) (2012), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive*, LED, Milano.
- Beck, U. (2000), *La società del rischio: verso una seconda modernità*, trad. it. a cura di W. Privitera, Carocci, Roma.
- Böhme, G. (1989), *Für eine ökologische Naturästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Böhme, G. (1992), *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Böhme, G. (1997a), *Phänomenologie der Natur – ein Projekt*, in Böhme, G.-Schiemann, G. (Eds.) *Phänomenologie der Natur*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 11-43.
- Böhme, G. (1997b), *Die Phänomenologie von Hermann Schmitz als Phänomenologie der Natur?*, in Böhme, G.-Schiemann, G. (Eds.) *Phänomenologie der Natur*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 133-148.
- Böhme, G. (2002a), *Die Natur vor uns. Die Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Die Graue Edition, Kusterdingen.
- Böhme, G. (2002b), *Über die Natur des Menschen*, in A. Barkhaus-A. Fleig (Eds.), *Grenzverläufe*, Fink, München 2002, pp. 233-247.
- Böhme, G. (2010), *Atmosphäre, estasi, messe in scena. L'estetica come teoria generale della percezione*, Marinotti, Milano.
- Böhme, G. (2013), *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Böhme, G. (2017), *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Die Graue Edition, Kusterdingen.
- Böhme, G.-Böhme, H. (1996), *Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente*, Beck, München.
- Böhme, G.-Schiemann, G. (Eds.) (1997), *Phänomenologie der Natur*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Böhme, G.-Schramm, E. (Eds.) (1985), *Soziale Naturwissenschaft: Wege zu einer Erweiterung der Ökologie*, Fischer, Frankfurt a.M.
- Caputo, A. (2005), *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali, 1929-1946*, Franco Angeli, Milano.
- Caputo, A. (2001), *Pensiero e affettività: Heidegger e le Stimmungen, 1889-1928*, Franco Angeli, Milano.
- Chandler, T. (2011), *Reading Atmospheres: The Ecocritical Potential of Gernot Böhme's Aesthetic Theory of Nature*, Oxford University Press, Oxford.
- Dell'Utri, M. (2002), *Olismo*, Quodlibet, Macerata.
- Gorgone S. (2016), *Strahlungen und Annäherungen*, Attempto, Tübingen.
- Griffero, T. (2013), *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano-Torino.
- Griffero, T. (2017), *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Mimesis, Milano-Udine.
- Heidegger, M. (2006), *Essere e tempo*, trad. it. a cura di A. Marini, Mondadori, Milano.
- Heidegger, M. (1997), *Besinnung*, in *Gesamtausgabe*, vol. 66, Klostermann, Frankfurt a.M.

- Henry, M. (2001), *Incarnazione: una filosofia della carne*, trad. it. a cura di G. Sansonetti, SEI, Torino.
- Klages, L. (2015), *Espressione e creatività*, trad. it. a cura di D. Di Maio, Marinotti, Milano.
- Kluwe, S. (2003), *Naturphilosophie und Holismus bei Gernot Böhme und Michael Esfeld*, Mohr Siebeck, Heidelberg.
- Merleau-Ponty, M. (2003a), *Fenomenologia della percezione*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano.
- Merleau-Ponty, M. (2003b), *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano.
- Ott, K. (2010), *Umweltethik zur Einführung*, Junius, Hamburg.
- Schmitz, H. (1964-1980), *System der Philosophie*, Bd. I-V, Bouvier, Bonn.
- Schmitz, H. (1980), *Neue Phänomenologie*, Bouvier, Bonn.
- Schmitz, H. (2003), *Was ist Neue Phänomenologie?*, Koch, Rostock.
- Schmitz, H. (2011), *Nuova fenomenologia. Un'introduzione*, trad. it. a cura di T. Griffero, Marinotti, Milano.
- Schmitz, H. (2016), *Atmosphären*, Alber, Freiburg/München.
- Waldenfels, B. (2000), *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Weiss, M.G. (2005), "La dissoluzione della natura umana. Il potenziale critico delle biotecnologie tra emancipazione ed essenzialismo", *Annali di studi religiosi*, vol. 6, pp. 219-249.

Abstract

The paper aims to interpret the proposal of the German philosopher Gernot Böhme of a new phenomenology of nature in the sense of an integration of the classical Husserlian phenomenology which, according to Böhme, had neglected the phenomenon of nature thus becoming a pure analysis of consciousness with a strong transcendental character. The starting point is the New Phenomenology of Hermann Schmitz, who affirms that phenomenon is a "givenness in bodily tracks". Böhme emphasizes the concrete human bodily experience in the natural environment with the practical (ethical and ecological) purpose to show that humans are a part of nature. To this purpose, he goes back to the Aristotelian conception of nature and to Goethe's theory of colours. The way in which Nature influences our own feeling of being-there (*Befindlichkeit*) is named by Böhme *atmosphere*. In its peculiar ontological quality (the atmospheres are "quasi-things" and place themselves in an intermediate sphere between subject and object), the atmosphere is the new phenomenological core of the conceiving of nature. Böhme interprets the atmospheres as irradiation and evocation of spaces, things and human beings, bodily resonances of living physical, architectural and natural environments that we can perceive through particular *aesthesiological* experiences. The physiognomic and expressive power of natural atmospheres, that Böhme finds especially in landscapes, represents the most peculiar character of his phenomenology of atmosphere.

Keywords: Phenomenology, Nature, Body, Thingness, Atmospheres, Naturalness, Return to Nature