

Il pensiero del corpo nell'ambito dell'antropocoscismo in Oriente e in Occidente¹

*(The Thought of the Body Within the Anthropocoscism in
the East and in the West)*

Jean-Claude Gens

Abstract

Is it possible to think of our incarnation beyond the dualism between soul and body and at the same time in the frame of an idea of human existence implying a spiritual journey? The works of the French psychiatrist and phenomenologist Eugene Minkowski converges toward such a direction with the interpretation of Zhuangzi by the sinologist Jean-François Billeter.

Keywords: hermeneutics of nature, Dilthey, body, oriental thought

Abstract

È possibile pensare alla nostra incarnazione al di là del dualismo tra anima e corpo e allo stesso tempo nella cornice di un'idea di esistenza umana che implica un cammino spirituale? In questa direzione converge l'opera dello psichiatra e fenomenologo francese Eugene Minkowski con l'interpretazione di Zhuangzi da parte del sinologo Jean-François Billeter.

Parole chiave: ermeneutica della natura, Dilthey, corpo, pensiero orientale

¹ Una prima versione dell'articolo è pubblicata in Jiang, Lebre, Quintili 2019: 37–50. La traduzione dal francese è di Francesca Peruzzotti.

Il sapere del nostro corpo va considerato come il più primordiale e il più indubitabile: Hans Jonas² suggerisce che il corpo è ciò di cui facciamo esperienza nel modo più immediato. Inoltre, per non limitarsi a un approccio che rimanga esteriore al corpo (dunque condannato a mancare gli aspetti vitali), mi pare preferibile iniziare non da ciò che i saperi positivi e oggettivanti possono dire del corpo umano ma proprio da quanto ne sappiamo grazie all'esperienza vissuta; il che non comporta che si rinunci agli insegnamenti delle scienze positive ma implica che al contrario il principio di tale sapere sia la conoscenza del corpo in prima persona; la conoscenza in terza persona invece deve permettere di precisare, orientare e interrogare la conoscenza vissuta, come Dilthey proponeva già negli anni novanta dell'Ottocento³. Detto altrimenti: si tratta di dare priorità a un approccio di tipo fenomenologico.

In questo senso mi pare necessario interrogare ulteriormente l'esperienza che ciascuno ha dei corpi viventi e ammettere che – come per qualunque tipo di esperienza – alcuni potrebbero averne una più complessa, o meno povera. In questo caso ognuno è condannato a parlare a partire dallo sfondo della propria esperienza, la quale è generalmente molto limitata, non fosse che perché la maggior parte delle volte la nostra attenzione si dirige verso compiti e progetti che ci hanno già posto al di fuori di noi stessi. Al contrario, porre attenzione alla vita corporea implica un ritorno su sé, ritorno su sé al quale richiamano – a mio parere in modo convergente – tanto Jean-François Billeter, in particolare nelle *Lezioni sul Zhuangzi* (2006), quanto lo

² Jonas 1999: 32–33; «il *mio* corpo, nella sua immediatezza, di interiorità ed esteriorità insieme, è in generale l'*unico* concreto dell'esperienza *completamente dato*».

³ Dilthey 1924: 211, e, in modo più esplicito, Dilthey 1924b: 344 sgg.

psichiatra di indirizzo fenomenologico Eugène Minkowski, in *Verso una cosmologia* (1936) e la pratica dell'osteopatia detta "craniale".

Ciò che Billeter e Minkowski affermano dell'esistenza incarnata non può essere realmente compreso se non si è fatta alcuna esperienza di ciò di cui parlano. Sicuramente questa affermazione è valida per tutte le grandi opere filosofiche, ma la possibilità di averne una comprensione puramente intellettuale o filologica manca soprattutto quando si tratta di esperienze alle quali invitano in forza della specificità della loro ampiezza e profondità. Billeter suggerisce che se questa esperienza ci manca, allora «basta provare», seguendo un invito formulato anche da Confucio (Billeter 2009: 74 e 84). Del resto, sia Billeter che Minkowski tentano di procedere descrivendo l'esperienza effettiva della nostra vita incarnata senza essere oberati da concetti e teorie che spesso impediscono di accedervi⁴.

Billeter denuncia l'assenza di attenzione (oppure la mancanza di una cultura dell'attenzione e di «una forma di attenzione che possiamo coltivare» [19]) per la vita corporea e i suoi cambiamenti di regime (39). L'esperienza di questi cambiamenti è quotidiana: nel passaggio dalla veglia al sonno, oppure quando improvvisamente si riesce ad andare in bicicletta senza che tale attività necessiti del sostegno di un'attenzione deliberata e cosciente. In modo particolare, Billeter invita a esplorare gli ambiti di attività che qualifica come «superiori», ambiti che molto spesso ci sono estranei, di cui cioè «non [ne] abbiamo idea né esperienza» (74). Egli rimanda alla descrizione di queste esperienze fatta da Zhuangzi, nella misura in cui questi permette di «illuminare di nuova luce una parte della nostra esperienza» (19 sg.); si tratta, ad esempio, della descrizione dell'attività della cucina di Ding o di quella di «essere seduti nell'oblio» (74-78). Limitandoci alla cucina Ding, si

⁴ Billeter scrive così: «quando ci abbandoniamo alle fantasticherie, per esempio», «osservate il volto di chi sta riflettendo» (Billeter 2009: 85)

tratta di un'attività la cui particolarità è data dal fatto che cucinare dipende dal maneggiare il coltello lasciandosi guidare dai vuoti interstiziali che separano i muscoli dalle ossa, a tal punto che la lama del coltello non ha più bisogno di essere affilata (15): questa «attività si trasforma e si eleva a un ordine superiore. Sembra emanciparsi dal controllo della coscienza e non obbedire più che a sé stessa» (17). Così, quando Billeter confronta i momenti dell'apprendimento di questa attività con quelli che consentono al bambino di alzarsi e camminare o di versare l'acqua in un bicchiere (*Ib.*), non significa che l'attività del cuoco Ding non sia più ammirevole di quelle dei bambini ma che anche l'attività dei bambini è tanto significativa quanto quella di cucinare. La specificità dell'attività superiore di Ding emerge in modo ancor più considerevole se confrontata con l'azione descritta da Jacqueline Lagrée, che, per così dire, comporta un'«estasi chirurgica»:

in una situazione chirurgica complicata, che richiede un intervento inedito, cioè propriamente un'*invenzione* chirurgica, talvolta accade ciò che con una bella metafora Patrick Lozac'h chiama estasi chirurgica, definendo uno stato di coscienza tanto raro quanto esaltante; uno stato che, come l'estasi di Plotino, può essere reso cosciente e intelligibile solo in un secondo momento. Che cosa succede? Innanzitutto si mette da parte la coscienza, intendendo con ciò quanto implica distinzione e separazione [...] tra la coscienza e ciò di cui è coscienza. Il chirurgo smette totalmente di vedersi operare e successivamente la situazione si riorganizza non più a partire dal pensiero (e dal suo prolungamento manuale e strumentale) dell'operatore, ma a partire dal tumore. Si determina così una totalità centripeta vivente, incentrata sul tumore, che comprende l'organo, lo strumento e il gesto. [...] Si potrebbe confrontare l'insieme costituito dal corpo del

malato, le mani dell'operatore, il suo pensiero in atto ma non riflesso e l'insieme degli operatori (chirurgo, strumentista, anestesista-rianimatore, infermieri) al coro [...] che ruota attorno al corifeo (Lagrée 2002: 145).

Che ruota cioè, nella tragedia, attorno al responsabile del coro. In quel caso, come scrive Billeter, la distinzione tra soggetto e oggetto è scomparsa (Billeter 2007: 16) a vantaggio di un'esperienza di un altro ordine.

È lo stesso genere di cambiamento di regime dell'attività corporea, lo stesso genere di estasi che la terapia osteopatica cerca di realizzare invitando il corpo ad autoregolarsi, a re-inizializzare processi terapeutici di auto-terapia. Questo processo di auto-terapia, rispondendo al precetto ippocratico secondo il quale bisogna lasciar fare alla natura, conosce altrettanti cambiamenti di regime dell'attività corporea, passibili di essere più o meno percepiti tanto dal terapeuta quanto dal paziente. Detto altrimenti: l'intervento dell'osteopata consiste nel mettere in pista un processo terapeutico il cui "autore" è nientemeno che l'intelligenza del corpo del paziente – una terapia che, per riprendere l'espressione di Lozac'h, implica un'estasi osteopatica. Si tratta anche della relatività della differenza tra interno ed esterno sperimentata dall'osteopata quando, tramite un processo di realizzazione d'eco, sperimenta nel proprio corpo le disfunzioni del suo paziente e percepisce nel suo corpo come se quello del paziente si estendesse oltre i limiti che gli sono assegnati dall'involucro della pelle. Di primo acchito questa estensione è strana da intendere, ma la sperimentano anche i ballerini, coloro che praticano arti marziali, o i calligrafi: per essere corretto il movimento deve prolungarsi ben oltre il rivestimento corporeo, in pratica all'infinito. Per ritornare sull'esempio, il ballerino si trova realmente in un movimento che, per così dire, "lo esporta" sin dove lo porta. Per quanto possa sembrare paradossale, il

«ritorno a sé», cioè alle «risorse del corpo» (104), si rivela simultaneamente apertura e partecipazione al mondo circostante; detto in altro modo: l'attenzione alla vita e all'attività interna del corpo scopre l'interazione tra questo corpo e un "ambiente" che lo nutre. Queste esperienze implicano la messa in questione del dualismo classico (oggi obsoleto) che oppone dimensione fisica e psichica, dimensione interna ed esterna; una critica di tal fatta si trova anche nelle descrizioni di Minkowski in *Verso una cosmologia*, descrizioni che non vanno nella direzione dell'umanesimo tradizionale né verso una forma di transumanesimo, ma verso un antropocosmismo.

Minkowski (1885-1972) legge le *Ricerche logiche* di Edmund Husserl e segue i corsi di Alexander Pfänder e Moritz Geiger, fenomenologi della Scuola di Monaco, anche se afferma che lo hanno segnato maggiormente il *Contributo alla fenomenologia e alla teoria dei sentimenti di simpatia e dell'amore e dell'odio* di Max Scheler e il *Saggio sui dati immediati della coscienza* di Henri Bergson⁵. Dopo la Prima guerra mondiale, in occasione della sessione della Società Svizzera di Psichiatria tenuta a Zurigo il 25 novembre 1922, insieme a Ludwig Binswanger egli fonda la psichiatria fenomenologica. Qual è la particolarità di Minkowski a proposito della questione della nostra corporeità? Che cosa dice di diverso o in più rispetto a Billeter?

Al di là delle indagini di ordine propriamente psicopatologico, *Verso una cosmologia* cerca di sviluppare una «comprensione globale della vita» (Minkowski 2005: xxix), una vita che «nella sua inesauribile ricchezza, non è che movimento e creazione» (43); come intendere il fatto – significativo – che uno "psicologo" inviti a pensare l'indagine dei fenomeni detti psichici nell'ambito di una "cosmologia" o – per riprendere l'espressione di Minkowski – di un "antropo-cosmismo", in

⁵ *Phénoménologie et analyse existentielle en psychopathologie* (1948), in Minkowski 2002: 99 sgg.

un'epoca in cui le questioni ambientali erano ancora lungi dall'imporsi come decisive?

Egli non ha dedicato articoli e ancor meno intere opere al corpo, nella misura in cui, come lui stesso scrive nella rivista *Encéphale*, «sul corpo e sulla corporeità si è già scritto così tanto che si può appena osare affrontare il tema»⁶. Evidentemente, egli si è nondimeno confrontato con il modo con cui alcuni alienati fanno esperienza di disturbi dell'incarnazione, penso all'esempio – da lui stesso riportato – dei fenomeni di cenestopatia di un malato che dichiara:

ho l'impressione che la mia coscia destra si stacchi dal mio corpo. Ieri le cosce risalivano molto in alto sulla schiena, fino alle scapole, fino al collo. [...] Il mio corpo è totalmente *piatto*. Oggi non ho l'impressione di essere *piatto* come l'altro giorno, ma, al contrario, di essere di una *profondità* spaventosa. [...] Oggi i denti sono *grandi grandi*, ieri, al contrario, erano *fini fini*⁷.

Al pari di Billeter, per il quale la coscienza non è mai altro se non l'effetto dell'intensificazione di un'attività corporea (Billeter 2016: 34 sgg.), Minkowski indica il fondamento generalmente non cosciente della nostra coscienza; fondamento del quale, nondimeno, è possibile avere una propriocezione, cioè una coscienza, per quanto diffusa sia:

vi è un solo oggetto di cui, almeno parzialmente, siamo i soli ad aver coscienza e la cui conoscenza abbia qualche cosa di irrimediabilmente soggettivo: è il nostro corpo. Così l'esperienza intima che continuamente facciamo della nostra

⁶ *Névroses animales et psychiatrie humaine* (1957), in *Ib.*: 182.

⁷ *Contributions à l'étude du syndrome d'automatisme mental* (1927), in *Ib.*: 34 sgg.

vita organica è il tipo stesso di un'esperienza eternamente individuale, e costituisce un campo chiuso per sempre al collettivo [...]. Ora, è d'importanza capitale constatarlo, noi non abbiamo della nostra cinestesia, allo stato normale, che una coscienza sorda e oscura, sottostante alle impressioni sensoriali, alle rappresentazioni e alle costruzioni affettivo-motorie e discorsive, che si stagliano chiaramente sulla massa fuliginosa delle nostre sensazioni interne (Minkowski 1973: 337-338).

Aggiunge Minkowski: «le impressioni cinestesiche sono il fondamento vivente, ma per lo più inconsapevole, della vita cosciente e del pensiero»(338). Detto altrimenti: la particolarità della concezione del corpo di Minkowski sta nel fatto di non essere rinchiusa nella questione relativa alla comprensione di come pensare la relazione tra corpo e mente o anima, coscienza; ai suoi occhi la nostra esistenza incarnata è concepita come già inizialmente correlata – da una parte ad altre corporeità viventi (la nostra corporeità deve cioè essere pensata nell'ambito dell'intercorporeità) e dall'altra all'insieme più vasto dal quale è indissociabile, insieme che chiamiamo mondo, cosmo o natura.

L'uomo non è un'unità isolata. [...] Il primo atto che realizza, capace di rivelargli questa unità – è importante sottolineare che accade in un unico momento e non in due – è il dialogo che intrattiene – e non potrebbe non intrattenere – con il suo simile e, a partire da lì, con il mondo (Minkowski 2002: 184).

Da questo punto di vista la questione di sapere che cosa ne sia del corpo proprio – che gli americani indicano come il *Mind Body Problem* – resta abbastanza superficiale, perché continua a pensare l'esistenza come se fosse incapsulata nei limiti di uno spazio corporeo separato

dal suo spazio circostante, cioè implicante una concezione atomistica dell'uomo. Per Minkowski, invece, «"umano" non significa "specifico dell'uomo": è qualcosa che va ben oltre questo e finisce per confondersi con l'universo» (Minkowski 2005: 128). Qualche riga dopo, in senso analogo, scrive a proposito dello «slancio creativo» o della «produzione di un'opera personale» come dell'azione etica che «scaturiscono dal fondo del suo essere [dell'uomo], là dove egli si confonde ed entra in una comunione intima con l'umanità, con la vita, con l'universo intero» (129–130).

Minkowski, tuttavia, invita a pensare questa confusione sullo sfondo dell'antinomia relativa al fatto che desideriamo distinguerci dal mondo al quale apparteniamo per imprimergli il marchio della nostra individualità, ma simultaneamente aspiriamo a uscire dai limiti del nostro io per trovare nell'universo una «pace profonda» (174). *Verso una cosmologia* intende tale antinomia come un «conflitto antropocosmico» (178).

Dopo la Seconda guerra mondiale, il termine antropocosmismo si ritrova in Mircea Eliade e in Tu Weiming, senza che nulla lasci supporre che abbiano letto Minkowski, nonostante Eliade l'abbia forse potuto incontrare in occasione delle decadi di Pontigny o degli incontri di Eranos. Il *Trattato di storia delle religioni* (1949) di Eliade, al quale rimanda Tu Weiming, si conclude con la tesi secondo la quale sarebbe opportuno ritrovare una dimensione dell'esperienza che nell'epoca contemporanea è perduta, quella dell'uomo arcaico che fa «esperienze antropocosmiche», recuperando un uomo che non si sentirebbe più «frammento impermeabile, [ma che] è invece un Cosmo vivo, aperto a tutti gli altri Cosmi vivi che lo circondano» (Eliade 1954: 473–474). In Eliade la dimensione polemica di tale nozione è più evidente in *Immagini e simboli*, che invita a uscire dal relativismo storico, dall'esistenzialismo e dal provincialismo culturale dell'uomo moderno, al fine di consentire l'emergere di un uomo nuovo e più «autentico»

(Eliade 1981: 36). Riscoprendo «nel cuore del suo essere» «i ritmi cosmici» e il suo corpo come «antropo-cosmo», l'uomo moderno ritroverà il suo «simbolismo antropocosmico» (36–37).

Un analogo invito a sostituire l'antropocosmismo all'umanesimo antropocentrico si ritrova in Tu Weiming, a partire da *Umanità e autoeducazione. Saggio sul pensiero confuciano* (1979), ma sullo sfondo di un certo confucianesimo. Un "certo" confucianesimo, perché il confucianesimo dominante mette l'accento sui doveri familiari o sociali e più generalmente sui doveri politici, piuttosto che sull'appartenenza a una totalità naturale. L'inserimento dell'uomo nella natura può sembrare più evidente in un'opera il cui autore è comunemente qualificato come taoista, cioè Zhuangzi, per esempio quando afferma che «il cielo e la terra sono nati insieme a me; i diecimila esseri e io non siamo altro che uno» (Zhuangzi 1962: 41). Si trova praticamente la stessa cosa nei testi confuciani classici, come il *zhōng yōng*, *L'ambiente invariabile* o *La pratica equilibrata* (中庸); essi mettono l'accento sull'idea di una necessaria cooperazione tra l'uomo, la Terra e il Cielo, con una partecipazione dell'uomo alla creatività della natura: «[quest'uomo] può assistere cielo e terra nel loro processo di trasformazione/crescita; avendoli assistiti può formare un trio con cielo e terra»⁸.

Il *Dàxué* (大學), *Il grande studio*, inizia anche a proporre praticamente che la regolazione dei compiti politici e familiari induca quella del mondo, la sua «pace»⁹. Ciò è ancor più vero nel neo-confucianesimo di Wang Yang-Ming (XV-XVI secolo), la cui importanza storica può essere comparata con quella di Lutero in Occidente: è evidente quantomeno per la rilettura del famoso passaggio di *Mencius* relativo all'emozione che ci coglie alla vista di un bambino seduto sul bordo di un pozzo che

⁸ *La pratique équilibrée*, in Le Blanc, Mathieu 2009: 591.

⁹ *La grande étude*, in *Ib.*: 554.

ci sembra stia rischiando di cadervi dentro; succede altrettanto quando vediamo delle pietre spaccate, che non ci suscitano altro che tristezza e Wang Yang-Ming dice che ciò testimonia il fatto che facciamo uno con le pietre¹⁰.

Proprio nell'ambito dell'interpretazione del pensiero di Wang Yang-Ming, Tu Weiming invita a concepire lo specifico dell'uomo in termini di «coscienza spirituale» (*liang-chih*) la cui «sensibilità omni-inglobante comprende l'intero universo con un sentimento antropocosmico autosufficiente» – una sensibilità che costituisce la realtà più intima dell'uomo (Tu Weiming 1979: 156); in questo senso *antropocosmico* non qualifica tanto una concezione, quanto un'«esperienza», come Tu Weiming dice più oltre (159).

Questa nozione sarà ulteriormente tematizzata dieci anni più tardi, in *Centralità e comunanza. Saggio sulla religiosità confuciana*. In quel saggio Tu Weiming considera *L'invariabile mezzo* e ricorda che quel testo classico pensa la vita umana in un modo né teocentrico né antropocentrico, ma a partire dall'«esperienza» di un'unità qualificata come antropocentrica, nuovamente con riferimento a Eliade (Tu Weiming 1989: 9). Il saggio dedica poi sei pagine alla «visione antropocosmica», rispetto alla quale l'uomo è pensato come colui che è chiamato a partecipare alla vita creatrice del *cosmos*, chiamato a interagire con la natura piuttosto che a cercare di dominarla o sfruttarla (102-107, qui 102 sgg.).

Che cosa intendere con *cosmos* e con l'idea della cosmicità della nostra esistenza? Minkowski invita a concepirli non in termini di oggetti, ma di «ambiente» e di «trama della vita», di «risonanza», di «riflesso», ma anche, come si vedrà più oltre, in termini di «elevazione» e «caduta» – per limitarsi ad alcuni termini concettuali a cui ricorre – senza forgiare nuove parole, ma ripensando quelle di lingua usuale –

¹⁰ Cfr. *Mencius 2 A 6* e *Inquiry on the Great Learning*, in Wing-Tsit Chan 1973: 658.

per descrivere l'esperienza del nostro inserimento corporeo nel *cosmos*. Pensare la realtà o l'effettività in termini di ambiente comporta di indicare il limite della concezione secondo cui la realtà sarebbe costituita da "oggetti", come pensano tanto il realismo comune quanto una certa fenomenologia. Minkowski sostiene che l'oggetto, dato solo nel faccia a faccia soggetto-oggetto, risulta da un «denudamento» della realtà vivente, cioè dinamica; detto altrimenti: si tratta di ciò che viene appreso quando è «ritagliato» da quanto ci è dato e ne costituisce la vita (Minkowski 1973: 439) – una riserva rispetto alla nozione di oggetto riscontrabile anche in Billeter. Al contrario, l'ambiente designa ciò in cui «siamo immersi», ciò che ci nutre e ci sostiene nella misura in cui siamo con esso consonanti: l'ambiente «avviluppa e penetra» (90 sgg).

La nozione di ambiente – pare che si possa anche dire atmosfera – è particolarmente illuminante, perché permette di capire bene in quale senso, per Minkowski, si tratti di mettere in evidenza la dimensione effettiva della vita nella misura in cui non è né fisica né psichica, ma tanto l'una quanto l'altra. Quando si dice che un ambiente è ovattato o ghiacciato se ne fa esperienza tanto corporalmente quanto psicologicamente e il nostro corpo si dispone o non si pone nello stesso modo, non compie i gesti nello stesso ordine. È ciò che essenzialmente distingue l'ambiente [*ambiance*] dalle nozioni di ambiente geografico [*milieu*] e di ambiente naturale [*environnement*] che possono intendersi in modo puramente materiale o fisico. Come suggerito anche dal genitivo "della vita", la trama della vita indica una dimensione, un insieme più globale e complesso; a mio parere comprende anche la dimensione temporale, per esempio la trama [*texture*] della storia di una vita donata¹¹. Diversamente dal contesto corrispondente all'ambito

¹¹ Nella lingua parlata non usiamo troppo questo termine, ma lo si ritrova in Montaigne (per esempio all'inizio e alla fine degli *Essais* II,1: «Dell'incostanza delle nostre azioni», all'inizio quando afferma che «gli stessi buoni autori abbiano torto di

entro cui si dispiega un'attività, la trama significa anche tessuto, cioè designa la stoffa stessa di qualcosa.

Approfondire il vissuto della nostra appartenenza al mondo e alla natura risalta con particolare chiarezza quando assume un carattere morboso, Minkowski descrive la realtà patologica di un paziente che non ha più

localizzazione precisa, ma avvolge l'individuo da ogni parte. Così nella strada c'è un mormorio che lo *avvolge tutto*; allo stesso modo si sente privato della libertà come se delle persone fossero sempre attorno a lui; al caffè, *attorno a lui* c'è qualcosa di nebuloso [...].

Il mondo morboso continua a estendersi attorno all'individuo e ad avvolgerlo da tutte le parti. Tra i due sembra stabilirsi un contatto ancora più intimo, così intimo che i limiti risultano quasi cancellati. Il mondo morboso penetra nell'individuo, gli toglie quanto possiede di intimo e di personale, in modo che egli si dissolve nell'ambiente misterioso che lo avvolge¹².

Minkowski vede qui il groviglio tra due generi di spazialità, due modi differenti di vivere lo spazio che, abitualmente, sono esperiti l'uno indipendentemente dall'altro. La descrizione di questi «*due modi di vivere lo spazio*» (Minkowski 2004: 395), di questi spazi diurni e notturni che chiama «chiaro» e «nero» (ai quali si riferirà anche Merleau-Ponty) riguarda l'antropologia alla quale la psichiatria richiede un appoggio. Segue la descrizione dei due generi di vissuto

ostinarsi a tracciar di noi un insieme [*texture*] fermo e solido» (Montaigne 2012: 589), «siamo fatti tutti di pezzetti, e di una tessitura [*texture*] così informe e bizzarra» (599), in Sainte-Beuve o, più tardi, in Bachelard 2006: 260.

¹² Minkowski 2004: 394; questo passaggio – come l'analisi seguente relativa alla differenza tra spazio chiaro e nero (396-401) – è una ripresa di Minkowski 1932, nuovamente editato in Minkowski 2002: 50-55.

corrispondenti, innanzitutto di quello dello spazio chiaro: «apro gli occhi. Lo spazio chiaro si spalanca davanti a me» (395) scoprendo gli oggetti e le distanze che li separano: «tutto in questo spazio è *chiaro*, preciso, naturale, non problematico» (396). Anch'io appartengo a questo spazio ed esso si rivela condiviso, pubblico o sociale. Minkowski li incatena invitando all'esplorazione di una seconda esperienza: «immaginatoci adesso la notte nera» – suggerisce Minkowski – la sua oscurità «non è affatto semplice assenza di luce; essa ha in sé qualcosa di molto positivo. Mi sembra molto più materiale, molto più "consistente" dello spazio chiaro che, come abbiamo visto, si cancella, per così dire, di fronte alla materialità degli oggetti che vi si trovano» (396–397).

«Essa non si estende davanti a me, ma mi tocca direttamente, mi avvolge, mi stringe, addirittura penetra in me» (397). L'io non si afferma contro questa oscurità, ma si confonde in essa, «tutto è oscuro e misterioso nello spazio nero» (*Ib.*) e ciò si estende a tutto ciò che può accadere durante la notte (spegnere la luce può contribuire a dissolvere la tensione intersoggettiva). In questo spazio non c'è «né vicinanza, né superficie, né estensione» (398), ma ci sarà una particolare profondità, non la profondità che si aggiunge alla larghezza e all'altezza – cosa che forse è meglio manifestata dallo spazio nel quale percepiamo la musica, lo spazio che mi fa vibrare. Questo spazio non è socializzato senza essere semplicemente «soggettivo», dal momento che vi percepisco suoni oggettivi. Se si torna sul mondo morboso del malato già considerato, sembra costituito secondo le modalità dello spazio nero, tuttavia, secondo un altro aspetto, lo spazio nero fa parte della vita e quindi non è anormale, non si può forse affermare 1) che normalmente «lo spazio chiaro si trova inquadrato dallo spazio nero che in esso va a incastonarsi» [400]¹³; 2) che il

¹³ Ripresa di Minkowski 1932, rieditato in Minkowski 2002: 55.

rapporto tra questi due spazi può essere modificato in modo patologico, in modo che essi possono "sovrapporsi"? Qui meritano di essere brevemente considerate altre due nozioni: risonanza e riflesso.

Come quella di ambiente, la nozione di risonanza dice di un fenomeno che non è più fisico di quanto non sia psichico, cioè che è l'uno e l'altro, perché risonanza è sia la particolarità del tintinnio di una campana, sia quella di un caso, del quale si dice che ha avuto una grande risonanza. Tematizzata nel nono capitolo¹⁴ di *Verso una cosmologia*, la nozione di risonanza segnala un fenomeno che non è semplicemente psicologico ma cosmologico; detto altrimenti: non si riferisce a un fenomeno soggettivo o acustico, ma a «una delle proprietà dell'universo, una proprietà vitale».

Nell'ambito della sua «fenomenologia generale dello spazio vissuto» (Minkowski 2005: 49), già avviata con l'ultimo capitolo di *Il tempo vissuto* («*Verso una psicopatologia del tempo vissuto*»), *Verso una cosmologia* invita a pensare la «risonanza» come «una nuova categoria dinamica e vitale» (84 o 91)¹⁵:

è come se una fonte di suono si trovasse all'interno di un vaso chiuso e le sue onde, ripercuotendosi senza posa sulle pareti del vaso, lo riempissero della propria sonorità: o come se il suono di un corno da caccia, rimbalzando da ogni parte per l'eco, facesse tremare, in un solo movimento continuo, la più piccola foglia, il più infimo filo d'erba, riempiendo l'intera foresta e trasformandola in un mondo sonoro e vibrante (84).

In questo senso Minkowski scrive anche che

¹⁴ «*Risuonare*», Minkowski 2005: 84–92.

¹⁵ «prendere corpo» è un'altra delle categorie vitali, cfr. *Ib.*: 135.

la risonanza è, insomma, qualcosa di assai più primitivo della contrapposizione tra l'io e il mondo, quale la intende di solito la psicologia. [...] Una melodia, una sinfonia o perfino un semplice suono, soprattutto quando è grave e profondo, si prolungano in noi, penetrano nei recessi più intimi del nostro essere, risuonano, riecheggiano realmente in noi, come accade pure in un moto di simpatia. Non si tratta chiaramente di una seconda melodia che, in un modo o nell'altro, verrebbe a "duplicare" la prima: si tratta sempre della stessa melodia, che riempie di suoni tutto l'ambiente circostante – un ambiente che essa stessa delimita e forma con la propria risonanza, penetrando al tempo stesso in noi – e ci porta via con sé, noi e l'ambiente, fondendoci in un solo tutto, melodioso e risonante (89).

Il quarto capitolo di *Verso una cosmologia* inseriva già la descrizione del fenomeno della risonanza nell'ambito della distinzione tra «riempire» e «avviluppare» o «abbracciare», nella misura in cui costituiscono due «fattori essenziali della vita» (51), a seconda che il divenire «riversa i suoi flutti potenti nella cinta dell'essere [...] e la *riempie* subito interamente, fino ai bordi» – possiamo così essere «pieni di rimorsi o di collera» e un suono o un mormorio può riempire la foresta e risuonarvi (87 sgg.), a seconda che questo divenire «contorna [l'essere] e, rispettando la cinta, finisce per *avvilupparla*, per *abbracciarla* da ogni parte» (51); se il riempire fa nascere «un senso di pienezza, di profondità», l'avviluppare genera quello di «estensione, di larghezza» (52).

In secondo luogo la risonanza chiede di essere compresa in rapporto alle nozioni più comprensive di cui è stata questione più sopra: quella di «ambiente» e di «trama complessiva del cosmo» o «della vita» (82), ma anche di riflesso. A proposito delle prime scrive inoltre:

l'ambiente non deve essere confuso con quello che, parlando di percezioni, definiamo il "mondo esterno", e dunque non va scomposto in "elementi". Va preso semmai come un tutto immenso e vivente [...]. All'inizio, l'ambiente è invece una sorta di oceano in movimento. È il divenire in quanto tale. Ed è da questo divenire che la personalità umana si stacca, per emergere e affermarsi nei suoi confronti. Chiaramente, lo fa come può, *modellando cioè l'ambiente a propria immagine e somiglianza* [...]. Ma, proprio per tale ragione, lo fa quasi con rammarico, conservando nel profondo di se stessa una sorta di nostalgia per l'unione e la fusione intima col divenire dell'ambiente tale quale esso si presenta originariamente (170).

Per parte sua, come fenomeno vitale, il riflesso nomina il bisogno di specchiarsi negli altri:

scrivo nel mio ufficio. Alcuni fogli sono sparsi sul tavolo. [...] Nella stanza accanto c'è un ospite in attesa. Ed ecco che un pensiero fugace attraversa la mia mente: devo mettere in ordine i fogli prima di farlo entrare? Ho quasi voglia di lasciarli come sono. Tra un istante, così, potrò leggergli sul viso l'elogio: che lavoratore, però, questo Minkowski! (213)¹⁶

Fenomeno molto semplice, «qualcosa che si svolge e si consuma tutto sul momento, [...] senza suscitare tensione, senza aprire prospettive, senza produrre alcun effetto» (218), come in attesa di un'«approvazione». Più superficiale della simpatia «è una sorta di

¹⁶ Cfr. la variante *Ib.*: 216 e, più estesamente, 218–222.

fenomeno "premonitore" della formazione di una società reale» nella misura in cui risponde a un «bisogno elementare» (219) che non riguarda la nostra relazione alla natura in generale, ma la relazione agli altri corpi, i corpi che ci attendiamo e speriamo di vedere e che viceversa attendono di essere visti; esso dice qualcosa della nostra corporeità tra gli altri corpi, della corporeità che chiede di essere restituita in un essere intercorporeo. Questo fenomeno, pertanto, si dovrebbe osservare già nello spazio originario della vita pre-umana, in questo senso penso per esempio alla nozione di autopresentazione (*Selbstdarstellung*) elaborata dal biologo Adolf Portmann per rendere conto dell'apparire animale (cfr. Portmann 1996).

Per concludere, incontrando la concezione occidentale di uomo, da Charles Taylor definita "disincarnata" e acosmica, la filosofia del corpo non può essere considerata indipendentemente dalla filosofia della natura, perché né il corpo né la natura possono essere pensati nell'ambito di un dualismo che opponga spirito e cultura. La particolarità di Minkowski è di rinviare a esperienze della vita quotidiana, fattibili da tutti, esperienze che obbligano a rinunciare alla rappresentazione dell'uomo tanto spesso acosmica. Per parte sua, la lettura di Zhuangzi alla quale invita Billeter mette l'accento su un'altra dimensione, quella degli ordini superiori della nostra attività corporea. Senza addentrarsi ora nella loro interpretazione, esempi come quello del modo di cucinare di Ding o dell'essere seduti nell'oblio, dicono di un'elevazione che bisogna intendere almeno nei termini di un divenire o di una trasformazione del sé corporeo, nei termini di un perfezionamento di sé – idea assente da tutte le concezioni del sé che vi riconoscono un'entità sostanziale e intemporale. L'idea di una tale elevazione – fino a quale punto è però dello stesso ordine? – è meno evidente in *Verso una cosmologia*; tuttavia, anche in conformità con ciò che suggerisce *Le due fonti della morale e della religione* di Bergson,

accanto ai fattori «essenziali» (Minkowski 2005: 51 sgg.) del riempimento e dell'avviluppare, essa costituisce «il proprio» dello slancio vitale (205): la vita, la nostra vita, si misura con la necessità di doversi elevare oppure cadere¹⁷.

Bibliografia

- Bachelard, G. (2006). *La poetica dello spazio*. Bari: Dedalo.
- Billeter, J.-F. (2009). *Lezioni sul Zhuangzi*. Roma: Nottetempo.
- Billeter, J.-F. (2016). *Esquisses*. Paris: Allia.
- Dilthey, W. (1924). *Gesammelte Schriften, Bd. V, Die geistige Welt*. Leipzig – Berlin: B. G. Teubner.
- Dilthey, W. (1924b). *Gesammelte Schriften, Bd. XIX, Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*. Leipzig – Berlin: B. G. Teubner.
- Eliade, M. (1954). *Trattato di storia delle religioni*. Torino: Bollati Boringheri.
- Eliade, M. (1981). *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico religioso*. Milano: Jaca Book.
- Jiang D., Lebre J., Quintili P. (ed.). (2019). *Corps et décors. Avatars de la philosophie du corps entre Orient et Occident*. Paris: L'Harmattan.
- Jonas, H. (1999). *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*. Torino: Einaudi.
- Lagrée, J. (2002). *Le médecin, le malade et le philosophe*. Paris: Bayard.
- Le Blanc C., Mathieu R. (ed.). (2009). *Philosophes confucianistes*, Paris: Gallimard.
- Minkowski, E. (1932). Le problème de l'hallucination et le problème de l'espace. *L'évolution psychiatrique*, 4: 59–76.

¹⁷ Per esempio cfr. ivi: 9-12 o, precedentemente, Minkowski 2004: 72 sgg.

Minkowski, E. (1973). *Trattato di psicopatologia*. Milano: Feltrinelli.

Minkowski, E. (2002). *Écrits cliniques*. Ramonville Saint Agne: Éditions Érès.

Minkowski, E. (2004). *Il tempo vissuto*. Torino: Einaudi.

Minkowski, E. (2005). *Verso una cosmologia. Frammenti filosofici*. Torino: Einaudi.

Montaigne, M. de (2012). *Saggi*. Milano: Bompiani.

Portmann, A. (1996). L'autoprésentation. *Etudes phénoménologiques*, 23/24: 131–164.

Tu Weiming (1989). *Centrality and Commonality. An Essay on Confucian Religiousness*. New York: State University of New York Press.

Tu Weiming. (1979). *Humanity and Self-Cultivation. Essays in Confucian Thought*. Berkeley: Asian Humanities Press.

Wing-Tsit Chan. (1973). *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Zhuangzi (1962). *L'œuvre complète de Tchouang Tseu*. Paris: Gallimard.