

Renaud Barbaras, *Introduzione a una fenomenologia della vita*, traduzione di Camilla Rocca, Milano-Udine, Mimesis, 2014, 389 pp.

di Gianluca De Fazio

Renaud Barbaras, pensatore fenomenologico d'ispirazione merleau-pontyana, si è avvicinato negli ultimi anni al pensiero di Jan Patočka (ricordiamo i testi *De l'être du phénomène*, 1991, e il più recente *L'ouverture du monde*, 2011). I suoi interessi attuali si concentrano sul tema della vita nella riflessione fenomenologica, concependo la come condizione originaria del-

la datità dei fenomeni. L'intento di questo libro, del quale qui recensiamo la traduzione italiana di Camilla Rocca (Mimesis, 2014), è quello di pensare per se stessa la Vita come qualcosa di positivo, di irriducibile al semplice Bios. Barbaras riscontra, tuttavia, dei limiti nella tradizione fenomenologica nei confronti della Vita: essa, secondo il Nostro, non è mai diventata oggetto di una vera e propria interrogazione fenomenologica (p. 9); al contrario, secondo Barbaras, la Vita è il cuore pulsante della fenomenologia, intesa come sviluppo concettuale coerente del principio di co-relazione tra soggetto e oggetto, quindi bisogna pensare la Vita strettamente legata all'*a priori* co-relazionale. Dimenticando questo legame, si rischia di portare la fenomenologia a concepire la Vita come una sorta di metafora confusa finendo col farla diventare, paradossalmente, l'impensato stesso della fenomenologia (p. 11).

L'*a priori* co-relazionale implica la partecipazione e l'appartenenza della soggettività al mondo dell'apparenza. Punto di partenza del Nostro è che non possa esserci una discrepanza tra Coscienza e Mondo (p. 16) e, di conseguenza, tra Coscienza e Vita (p. 23): il vivere stesso è l'unità di Coscienza e Vita. Quest'unità porta con sé il rischio di numerosi fraintendimenti. Innanzitutto non bisogna commettere l'errore di concepire la coscienza come un'aggiunta alla vita, come un qualcosa che, dall'esterno, si aggancia alla vita: il *vivere* stesso è sempre nella forma della presa di coscienza, o meglio il vivere è il gioco costan-

te tra Coscienza e Mondo (p. 22). Il primo problema che una *fenomenologia della vita* si trova ad affrontare è quello di determinare che tipologie di rapporti sussistano tra una coscienza costituente e una coscienza vivente. In primo luogo, ci si deve slegare dall'identificazione di una vita vivente e una vita conosciuta («Non è dal lato della biologia che bisogna cercare cos'è la vita, perché (...) non è il suo oggetto. La biologia non parla della vita, ma del modo di funzionamento degli organismi riconosciuti come viventi» – p. 28). Inizia così un confronto con Heidegger e Merleau-Ponty. Quest'ultimo ha sicuramente il merito di aver portato l'attività percettiva nell'attività vitale, pensando così la possibile unità tra coscienza e vita (p. 73). Tuttavia secondo il Nostro, Merleau-Ponty rimane invischiato in un pensiero che, sebbene denunci il riduzionismo dell'essere a oggettività scientifica, tuttavia non riesce a superare la distinzione tra essere ed essere conosciuto, di modo che, secondo Barbaras, Merleau-Ponty arrivi a un compromesso (p. 31) tra il piano dell'oggettività scientifica e la critica all'atomismo meccanicistico («(...) il vivente sarà una totalità, ma una totalità conosciuta.» – *ibid.*). Successivamente è la zoologia privativa a essere chiamata in causa, e con essa, dunque, la filosofia della vita di Heidegger. Per Heidegger l'essere del *Dasein* si installa nella vita: «La vita non è estranea al *Dasein*, senza per questo essere davanti a lui; il *Dasein* è (...) la sua forma più compiuta.» (p.56). La differenza tra la vita del *Dasein* e

quella animale consiste nel fatto che quest'ultimo sia «povero di mondo» (*ibid.*). Barbaras condivide con Heidegger sia il rifiuto di partire dalla positività scientifica della bio-chimica nei confronti della Vita (p. 48) sia l'opposizione a una certa tradizione spiritualista e vitalista, che cerca di approcciarsi al tema come se la Vita fosse qualcosa che si dà a noi e per noi. Tuttavia, anche la posizione di Heidegger risulta insufficiente, per il Nostro, in quanto finisce col privilegiare la dimensione esistenziale – propria del *Dasein* – rispetto a quella vivente – propria dell'animale (pp. 61-68). La vita animale viene vista dal punto di vista antropocentrico (p.63) ovvero come avente qualcosa in meno – il mondo – rispetto all'esistenza umana.

Tuttavia Barbaras è convinto che per pensare in modo positivo la vita – quindi né come qualcosa di *meno* né qualche cosa di *più* rispetto all'Esser-ci fenomenologico – sia importantissimo partire dal problema della corporeità. Ritorna, dunque, nuovamente sul piano di discorso aperto da Merleau-Ponty, il problema del corpo (p. 68). Barbaras mostra come uno dei meriti principali di Merleau-Ponty sia stato quello di pensare il «comportamento come relazione indissolubilmente attiva e costitutiva con l'ambiente, come modalità e manifestazione della vita» (p. 73). Tuttavia, ai suoi occhi, l'importanza data al corpo-proprio dalla *fenomenologia della percezione*, ha avuto l'infausto risultato di mantenere un rapporto tra Coscienza e Vita che non permette di uscire da una lunga

tradizione metafisica (pp. 74-75): il corpo in Merleau-Ponty, a parere del Nostro, mantiene ancora una funzione di oscuramento della Coscienza e del suo rapporto con la Vita, mantenendo, cioè, ancora una forte lontananza tra Vita e Coscienza (p. 86). Tuttavia, seppur non risparmia critiche al concetto di *Chair* – secondo Barbaras questo concetto se, per un verso, pare avvicinarsi di più a concepire la Vita in modo attivo e positivo, senza dover distinguere, come fa la zoologia privativa, tra esistenza e Vita, d'altro canto perde di vista l'aspetto co-relazionale della soggettività, rigettando il soggetto e il mondo nel brancolamento di un anonimato pre-determinativo (p. 84) – il Nostro afferma che le posizioni assunte ne *Il Visibile e l'Invisibile*, da parte di Merleau-Ponty, aprono la strada a poter pensare attivamente sia la co-relazione sia la Vita, senza per questo perdere l'una in favore dell'altra (p. 87). Ma, proprio per questo, per Barbaras bisogna cercare un pensiero della vita «al di là di Merleau-Ponty e di Heidegger» (p. 88). Ecco dunque entrare in scena la fenomenologia di Jan Patočka (p. 106). Se per il Nostro, il limite di Merleau-Ponty consiste essenzialmente nel considerare il corpo come *proprietà* di una coscienza (*ibid.*), la fenomenologia di Patočka fa qualche passo in avanti: il corpo non è più un polo centrale dal quale far partire il mondo, bensì è il mondo stesso a strutturare il corpo come corpo (p. 107), o per meglio dire: è perché già da sempre nel mondo, che il corpo è *possibilità* e non *pro-*

*prietà* (p. 105). Nello specifico, il corpo è possibilità del *movimento*, ed è il movimento stesso a rendere conto della soggettività nel mondo, sfuggendo qualsiasi sostanzialità (p. 109). Per Patočka, ci mostra Barbaras, il movimento «conduce l'ente a se stesso, lo fa essere ciò che è» (p. 110), ma soprattutto è l'agire del soggetto, misto di attività e passività, che è la relazione fondamentale del soggetto al mondo (p. 115): il corpo proprio non è altro che il frutto di un'interazione tra il movimento e l'ambiente, interazione che è il vivere stesso – la corporeità si costituisce nella vita stessa (*ibid.*). Diventa più chiara allora la critica a Merleau-Ponty, il quale «parte dalla coscienza, della quale sottolinea l'incarnazione (...) anziché interrogare il senso d'essere del corpo in quanto esso è perfettamente in grado di metterci in rapporto con l'oggetto» (p. 117). La Vita, seguendo Patočka, non è corporea in se stessa, quanto piuttosto «impulsione che si realizza in movimenti compiuti dal corpo» (p. 127). Tuttavia, seppur slegandosi da un soggettivismo antropocentrico – secondo il Nostro, Patočka si allontana da una concezione dell'uomo come *animale razionale* (*ibid.*) – la fenomenologia del movimento mantiene ancora uno scarto tra esistenza e vita, dove, scrive Barbaras, «la vita è esistenza, ma l'esistenza non è interamente vita» (p. 128 – corsivo dell'autore), concependo la Vita come «*primo movimento*» (p. 127 – corsivo dell'autore) e l'esistenza come movimento derivato (p. 128).

Continuando il confronto con Merleau-Ponty, che in qualche modo rimane uno dei riferimenti principali del libro, il Nostro affronta le tesi di Ruyer e di Jonas. Il primo riesce a slegare il dualismo tra Coscienza e Vita. La debolezza di Ruyer, nella sua trattazione dei campi assoluti di sorvolo – che permettono, mediante un'integrazione a più livelli, l'identità della Coscienza e della Vita (pp. 163 e ss.) –, consiste in un ritorno ad un monismo monadico che perde di vista il principio co-relazionale (p. 187), non riuscendo ad integrare nella sua riflessione la coscienza-percettiva, ovvero mancando l'unità di corpo e coscienza in favore di una piena identità (*ibid.*) Per il Nostro, è importante che l'identità di Vita e Coscienza non comporti la soppressione dell'esteriorità che è fondamentale per pensare la Vita e l'*a priori* di co-relazione tra soggetto ed oggetto (*ibid.*). La Vita non deve chiudere il vivente su se stesso, come un'implosione nell'interiorità pura (p. 184). Di Jonas, Barbaras analizza il concetto di *metabolismo*. Di positivo, il Nostro vi trova che «l'esperienza dell'interiorità non è rivelazione di noi stessi, bensì scoperta della vita in noi: non è in quanto uomo, bensì in quanto vivente che sono cosciente» (p. 194). La vita risulterebbe, allora, un certo modo d'esistenza che è rappresentato dal concetto di *metabolismo*. Questo concetto, evidentemente mutuato dalla biologia (p. 189), è legato, da una parte, ad una concezione materialistica di trasformazione della materia (p. 199) e, dall'altra, consequenzialmente ad

un concetto di individualità (p. 206). Il rischio tuttavia è quello di obliare il dualismo (p. 189) senza eliminarlo. Di fatto, scrive il Nostro, «se la dimensione materiale della forma vivente richiede un rapporto attivo con l'esteriorità, la sua dimensione formale (...) si ripercuote sulla materia che essa si dà e richiede una discriminazione all'interno dell'universo materiale: poiché deriva da una libertà, la relazione del vivente con il mondo implica una soggettività. Questa non è postulata, bensì dedotta dal metabolismo.» (p. 207) Insomma, il metarialismo di Jonas implica una relazione forma/materia che non permette di integrare la Vita nell'*a priori* co-relazionale. Ora questa implicazione forma/materia porta anche ad una sorta di classificazione della Vita, all'interno della quale il prototipo del vivente, secondo il Nostro, diverrebbe la vita vegetale in quanto indistinguibile dal proprio ambiente, perché la pianta «tramite le sue radici, è permanentemente legata a ciò che la nutre» (p. 209) così che l'animalità diventi una Vita di livello inferiore in quanto sempre segnata da una mancanza che non la fa mai essere pienamente vita (p. 210) (il *metabolismo* implica appunto una ricerca di soddisfazione di determinate tendenze). La vita animale sarebbe dunque un incremento del bisogno (p. 211). Ora, se la vita vegetale è sempre in contatto con ciò che soddisfa il suo bisogno, la vita animale, al contrario, è sempre lontananza. Barbaras afferma che il bisogno dell'animale, costretto al movimento (p. 210), è ciò che ha il suo oggetto

nella lontananza e non è mai riempito dalla vicinanza/soddisfazione (p. 215). È anzi proprio del bisogno *metabolico* tendere a qualcosa di distante. Così, la coscienza, diventa la distanza assoluta, creando uno scarto tra la Vita e la Coscienza (p. 211). Dunque, Jonas inverte in un certo senso il discorso di Heidegger, passando da una zoologia ad una botanica. Pensata come bisogno, la Vita viene concepita come ciò che sfugge alla morte, è un «arginare la minaccia permanente dell'annientamento» (p. 233). Ora, pensare la Vita significa per il Nostro pensare la fondamentale unità della Vita e della Coscienza, senza per questo però ricadere in una concezione monistica (come quella di Ruyer) né la Vita in senso negativo, come ciò che sfugge alla morte (Jonas) (p. 243): pensare l'unità significa non pensare la Coscienza come semplice "conoscenza" – e dunque identificare Ragione e Coscienza (p. 244) – né come "degradazione" di un prototipo vegetativo. Di fatto, il Nostro trova nel Desiderio il punto di sutura che permette di identificare Vita e Coscienza e poterla pensare nella co-relazione (p. 290 e ss.). Pensata nella co-relazione, la Vita sfugge alla conoscenza cartesiana, «essa non è tanto un conoscere, quanto un'esplorare» (p. 291). Barbaras quindi amplifica il concetto di movimento di Patočka grazie al Desiderio, senza però farlo ricadere nel semplice bisogno di Jonas: il Desiderio è situato in posizione più alta del movimento, in quanto in esso «qualche cosa viene ad apparire» (p. 291) sfuggendo così

alla separazione *Erleben/Leben*; tuttavia il Desiderio non è mai mera conservazione di sé (*ibid.*), ma è una continua tensione ed orientamento costitutivo della differenza che è il vivere. Diversamente che il bisogno, il Desiderio non si appaga mai con la soddisfazione, in quanto esso è tendenzialmente senza oggetto, non v'è nulla che possa inficiare il Desiderio (p. 301). In quanto esso ha di mira un oggettività virtuale, non mira a soddisfarsi, bensì a *determinarsi* (*ibid.* - corsivo dell'autore). Il Desiderio coniuga perfettamente sia l'unità della Vita e della Coscienza – in quanto esplorazione costante – intengrandosi nell'*a priori* co-relazionale – in quanto ogni tensione determina contemporaneamente e l'oggetto-del-desiderio, sempre virtuale, e il soggetto-del-desiderio – in un gioco di prossimità e lontananza o, per portarlo in una dimensione ontologica, in un gioco invariante di determinazione e di indeterminazione, in quanto in continua aspirazione (p. 368). È qui che si conclude l'*introduzione* ed è da qui che finalmente la fenomenologia, secondo le intenzioni di Barbaras, può iniziare a pensare la Vita in senso autentico: in quanto essa è Desiderio.