

*Approccio privativo alla Vita e incarnazione della Vita.*

Concetti come Esistenza, Vita, Uomo, come si può agevolmente osservare, presentano una così grande varietà di determinazioni possibili che negli anfratti di esse talvolta ci risultano distinte o addirittura opposte. Da sempre i filosofi si sono chiesti sulla validità di queste determinazioni, fino a modificarne metodi ed approcci, introducendo nuove concettualità o ristrutturando ontologie con nuovi discorsi (come inferenze su discorsi già affrontati in precedenza da altri autori). Alcune delle considerazioni preliminari riportano all'attenzione il significato dell'Intuizione, che come concettualità sembra essersi sviluppata in quasi tutti gli autori post cedenti ad Husserl secondo le fondamentali linee guida del maestro: L'intuizione, che da empirica diventa eidetica, si struttura per gradi: la nostra conoscenza inizia fondamentalmente dall'esperienza sensoriale, quindi dai fatti. Le nostre sensazioni vengono elaborate immanentemente dalla coscienza che le organizza in percezioni della realtà, così che esse riescano a permetterci di conoscere gli oggetti reali che ci circondano. L'intuizione inizia proprio nella considerazione della possibilità di sovrapposizione e relazione delle percezioni, così che la nostra coscienza si assumerà poi il compito di analizzarle e strutturarle nella serie di determinazioni che appartiene alla realtà del Nostro, facendoci passare dall'essenza del fatto, appartenente ad una conoscenza limitata e definita (fattuale, appunto) viene proiettato in funzione di una conoscenza più generalizzata, verso quella serie di concettualità come Esistenza, Vita, Coscienza, Soggettività, ecc: questo processo di generalizzazione è appunto l'intuizione. Tuttavia, ciò non è sufficiente a spiegare come mai i fatti, gli oggetti, gli enti di qualsiasi genere non possono mai essere appresi esattamente in quanto immersi in quella pura dimensione comprendente e inglobante tutti gli enti; dimensione comprendente necessariamente una dimensione di negatività (possibilità e non possibilità) con la stessa valenza reale della dimensione inglobante. L'ente di volta in volta si dà in modi diversi, con parole chiave diverse, ma non è mai qualcosa di diverso nel modo specifico di darsi: si manifesta nel linguaggio, ma sfugge alla totalità delle determinazioni di esso.

Heidegger si inserisce incontestabilmente nella prospettiva aperta dalla scoperta husserliana dell'a priori della correlazione soffermandosi sulla valenza del senso d'essere del soggetto in modo che l'orientarsi verso di esso non risulti unilateralmente soggettivistico: egli muove la stessa critica che Husserl aveva mosso a Cartesio sotto il titolo di realismo trascendentale. Husserl riesce a spiegare i meccanismi della coscienza, ma non spiega mai il senso d'essere degli atti che questa coscienza svolge, come se la caratterizzazione del soggetto husserliano sia ancora negativamente dipendente nei confronti di questo realismo trascendentale. A tal proposito disponiamo della lettera che Heidegger indirizzò ad Husserl il 22 ottobre 1927 in occasione della redazione dell'articolo per la voce "fenomenologia" dell'Encyclopaedia Britannica dove scrive che se si determina il cogitare come mens sive anima, come esistente nel modo degli altri enti, l'apparire del mondo nel cogitare

diviene in effetti incomprensibile. Husserl tuttavia riconobbe la differenza ontologica del senso d'essere del soggetto e del senso d'essere del mondo che costituisce, ma poiché per lui l'ente era visto in modo univoco, garantisce la differenza del soggetto escludendolo dal campo dell'ente, facendo risultare così l'extramondaneità della coscienza trascendentale come un compromesso tra la differenza del soggetto ed il senso univoco dell'ente. È proprio qui che sorge il problema per Heidegger: qual è il modo d'essere dell'ente nel quale il 'mondo' si costituisce? Questo è il problema centrale in Essere e Tempo: quello di un'ontologia fondamentale dell'esserci (Dasein). Il Dasein è dunque pensato come differenza del modo d'essere del soggetto rispetto agli altri enti e non come esteriorità rispetto all'ente (esistenza e sussistenza) e da questa differenza si basa la possibilità di rendere conto dell'apparire del mondo al soggetto. Tuttavia non risulta chiaro come la determinazione del Dasein in quanto esistenza permetta di render conto della sua appartenenza al mondo. Successivamente i fenomenologi cercheranno di sciogliere la questione del corpo come componente appartenente al mondo da parte del soggetto, cioè come sua sussistenza. Nel concetto di "esserci" Heidegger sacrifica quindi l'univocità a favore di un'equivocità, dato che non è chiaro cosa abbia in comune con gli altri enti, configurando l'appartenenza del Dasein al mondo come un significato esclusivamente verbale. Egli precisa infatti che l'Uomo non è semplicemente presente-sussistente, ma esiste: nell'uomo si hanno di pari passo esistenza e sussistenza. Rimane da comprendere come l'esistenza sia capace di annettere o di integrare una dimensione di sussistenza che conferisca all'esistenza umana una dimensione intramondana, di commercio e scambio con gli altri enti, che presuppone un'unità ontologica. Ritornando al senso d'essere del soggetto, esso ci appare contemporaneamente come momento del mondo e come condizione della sua apparizione: potremmo così caratterizzare questa ambivalenza nel concetto di Vita. La Vita nomina l'esistenza in quanto questa si iscrive nel mondo e testimonia dunque una parentela con gli altri enti che non esclude un movimento significativo verso il mondo: il punto di incontro e di passaggio dall'univocità all'equivocità. Ma è davvero la Vita il senso d'essere che cerchiamo? L'uomo stesso dovrà essere pensato a partire dalla sua vita per superare l'ambivalenza di questa e per arrivare a cogliere l'irriducibilità concreta della sua unicità. Ma Heidegger scarta come impropri due generi di approccio alla vita: l'antropologismo metafisico, che si pone di indagare la vita partendo dalla specificità dell'uomo concreto, impossibile nella sua realizzazione perché la vita non si iscrive pienamente nella singola specificità dell'esistenza umana; la zoologia privativa, che si pone di indagare la vita partendo dalla concezione biologica del termine ed esaminandola in tutte le sue esplicazioni, impossibile perché si perderebbe il senso d'essere dell'uomo nella sua specificità e quindi la sua umanità. Anziché però trovarci compromessi da questa distinzione heideggeriana che considera l'uomo a partire dalla sua specifica vita come "biologismo", consideriamo l'interrogazione sul Dasein che imposta la questione sull'Essere, che stabilisce preventivamente il senso d'essere dell'uomo. Come è possibile pensare, quindi, la Vita? L'unico approccio concesso è appunto quello umanistico, teologico-antropocentrico che prende in esame la Vita come momento di conferma del Dasein e come possibilità più compiuta e più prossima al compimento, con un metodo che ci vieta di parlare positivamente della Vita: il metodo privativo, diretto contro la caratterizzazione tradizionale dell'animale razionale. La Vita appare quindi come una forma di eteronomia ontologica, compresa al termine della riduzione al nient'altro-che-vivere, ma anche all'interno di qualcos'altro: ciò che non è mai la Vita, in riferimento sempre ad un essere

sussistente in natura. Da qui ne deriva la sua impossibilità ad essere compresa direttamente: ciò che è proprio alla Vita è allo stesso tempo improprio. L'interpretazione privativa non è quindi una semplice sottrazione, purificazione, semplificazione: l'esistenza sembra essere il solo punto di partenza possibile per l'accesso ad una dimensione d'essere diversa da quella del Dasein (nella quale ci troviamo). L'interpretazione privativa comporta quindi una dimensione di alterazione, apertura all'altro, passaggio nell'altro: il metodo presuppone da prima un accesso positivo alla Vita benché sommario, poi dopo una sorta di negazione di alcuni tratti caratteristici della nostra esistenza (negazione di ciò che ci caratterizza propriamente) che permettono una sorta di "espansione" del concetto ad altri riferimenti. È chiaro quindi che la Vita trattata secondo la distinzione tra sussistenza e esistenza (animalità ed umanità) è mancata sia per difetto partendo dalla natura, sia per eccesso partendo dall'esistenza umana, quindi l'uomo in rapporto al suo Essere non può essere compreso a partire dalla sua vita. Ma non ci sono alternative obbligatorie: non abbiamo nessuna difficoltà a rapportare la Vita all'umanità e allo stesso tempo riconoscere la specificità dell'esistenza umana, solo che la Vita continua ad essere determinata secondo accezioni distinte: VITA che rende conto delle differenze nell'esistenza umana; VITA che assume l'esistenza umana come modalità più propria. Ne conviene, tuttavia, che Vita ed Esistenza risultino avere delle origini comuni, ma non in riferimento al loro modo d'essere: l'essere del Dasein si radica in quello della vita come possibilità più compiuta, sono dalla stessa parte, quindi la Vita non è estranea al Dasein. Concludiamo che le loro differenze possono essere abolite, conferendo all'approccio non solo una validità metodologica (privativa) ma anche ontologica. Nel corso dei concetti fondamentali della metafisica Heidegger sviluppa un particolare tema riguardo la zoologia privativa: un esame comparato tra la possibilità di avere un "mondo" tra pietra, animale e uomo. Le conclusioni, più che ovvie in prima analisi, comportarono che la pietra in quanto semplice sussistenza materiale fosse incapaciata ad avere un "mondo". Ma per l'animale? Dalla posizione heideggeriana L'animale ha un'immagine del mondo che ne rispecchia solo il riflesso (comportamentale) istintivo, procedurale. Non presenta caratteristiche (fantasticherie, giochi) da cui si deduce un rapporto con l'ente considerato "in quanto in sé", in quanto ente: per cui non ha lo stesso rapporto al mondo come lo presenta l'uomo e quindi il suo "avere mondo" è allo stesso tempo "non avere mondo" nell'apertura del "disinibente mondo istintuale" che si costruisce. Ma cos'è che manca all'animale? La ragione, intesa dialetticamente come identità, consapevolezza di sé nel passaggio privativo (negativo) in qualcos'altro che abbia caratteristiche esistenziali distinte? O semplicemente una considerazione di una dimensione di "negatività" che appartiene agli "enti"? Ciò che manca all'animale è la "negatività" che è richiesta dal "in quanto tale". Ne conviene che il rapporto tra animale e mondo si distingue dalla giustapposizione per cui si configura in una sorta di non appartenenza nell'appartenenza che esige già una forma di negatività in quanto questo rapporto è preso all'interno di un movimento incessante, quindi questo movimento non testimonia un'insoddisfazione? Il mondo dell'animale è costituito solo da ciò che inibisce e disinibisce i suoi istinti e la sua vita non è altro che la "lotta dell'animale col suo cerchio ambientale". Vedremo ora le considerazioni sull'Uomo: se l'idea di povertà privativa indica (ambientalmente) e specificatamente il senso della cesura nei confronti del mondo e quindi dell'eterogeneità, per un singolo verso (non-vivente e vivente) o (animale e Dasein) fa sì che il concetto stesso di negatività, il cui residuo è rintracciabile nelle tesi sulla privazione, non è in grado di sottrarsi ad uno schema teleologico-antropocentrico, ed è anzi umanistico. In realtà

l'uomo è compreso immediatamente come logos, ragione, spirito. L'antropocentrismo metodologico si rivela così inconcludente in quanto nasconde un antropocentrismo metafisico. Tornando indietro, ci sono solo due modi d'essere: quello del Dasein e quello degli altri enti. Bisogna ancora comprendere come esistenza e sussistenza si articolino, ma tale questione è la questione della Vita. La dimensione d'appartenenza del Dasein nel mondo non è altro che "il Corpo". Il corpo (Leib) è ciò che permette al soggetto (Dasein) l'appartenenza al mondo. Esso appare come "l'impensato" della fenomenologia heideggeriana, per cui l'analisi successiva si rivolgerà interamente alla dimensione fenomenologica del corpo. L'opera di Merleau-Ponty che verrà discussa è "fenomenologia della percezione". Possiamo dire che quest'opera aspira a rivalutare la scoperta husserliana della singolarità eidetica di sensazione e percezione: Husserl sosteneva che il materiale eidetico (dati sensibili e prospettive percettive) potesse essere considerato alla stregua di una singolarità di rappresentazioni, cioè non faceva differenza tra sensazioni, derivate dall'esperienza e dai dati sensibili, quindi chiare, che forniscono una conoscenza adeguata (coscienza riflessiva); e percezioni, prospettive eidetiche di organizzazione dei dati, che non forniscono una conoscenza adeguata (coscienza percettiva). La coscienza del corpo si iscrive nella coscienza percettiva in quanto esso non è propriamente un oggetto considerato al pari degli altri, presenta una dimensione propria e non si configura in una distinzione tra oggettività e soggettività poiché l'essere-oggetto del corpo, senza la negazione della sensibilità del soggetto sembra essere la condizione della sensibilità stessa: ogni dimensione si nutre dell'altra. Il mio corpo presenta un modo d'essere differente dagli altri due (coscienza ed estensione) in quanto un movimento, uno spostamento e l'azione di questi sono inseparabili dalla percezione stessa ed il fine è visto solo come avvicinamento del corpo stesso. Tuttavia Merleau-Ponty non supera la concezione metafisica del corpo come ciò che invalida o oscura la trasparenza della Ragione, come la parte contingente alla quale il soggetto cosciente è sottomesso: il corpo conserva il senso negativo di ciò che ostacola la realizzazione della coscienza razionale. La sua posizione è rilevante soprattutto perché egli situa l'esistenza sullo stesso piano di questa oscurità percettiva: l'incarnazione diventa da condizione ad essenza in quanto un suo superamento significherebbe un'esistenza priva dai limiti del corpo che conduce ad un possesso totale del reale. Il corpo è una realizzazione della Vita: la difficoltà principale è nel distinguere chiaramente i gradi di subordinazione e cioè l'archè (l'essere della vita) al tèlos (essere della coscienza). Lungi dal riversare la coscienza su questo modo d'essere che è la vita, è la vita stessa che dev'essere compresa secondo la tua teleologia razionale: l'esistenza umana come esistenza cosciente determina descrizioni sulla Vita, anziché attingere in essa il suo senso. Non si potrebbe esprimere meglio il fatto che il corpo non è un modo d'essere diverso da quello del cogito e che la Vita è una modalità della coscienza. Merleau-Ponty qui non si discosta dalle considerazioni idealiste e Gestaltiste dell'unità: il corpo inteso nelle sue proprietà prevale sulla corporeità effettiva. Subito però si rese conto dei limiti della fenomenologia della percezione, riconsiderando l'idea di coscienza tramandatagli dal maestro: il senso della coscienza è unico e cioè un essere positivo del pensiero che presuppone indirettamente una res cogitans da cui risulta (per mezzo della riflessione) un'immanenza dell'irriflesso. Il riconoscimento dell'incarnazione e dell'irriflesso condusse all'abbandono della filosofia della coscienza (fenomenologia della percezione) e a partire dall'ontologia heideggeriana, che denunciava l'extramondaneità del soggetto, che è invece condizione stessa della coscienza in cui riposa l'essenza, sciolse i presupposti della sua stessa filosofia

fenomenologica della carne. La carne è considerata non più come condizione ma come essenza. Non è altro che un nome del corpo: designa il senso d'essere del soggetto, in quanto iscritto nel mondo, ed essendo la nostra esperienza caratterizzata da una distanza nei confronti dell'oggetto, tuttavia è concesso un modo dato per cui possa essere percepito. La carne qualifica l'unità, il punto d'articolazione di ciò che è stato definito come univocità ed equivocità dell'ente. Da ciò ne emerge che l'incarnazione ha per essenza l'iscrizione stessa del mondo da parte del soggetto (involgimento percettivo) e un processo di involgimento ontologico del soggetto da parte del mondo: ecco il concetto di intreccio o chiasma che indica questo duplice movimento (mondo-soggetto/soggetto-mondo). La carne quindi non è il posto del corpo, ma un suo basamento ontologico: è l'essere stesso della sua appartenenza. L'impresa è radicalizzare la passività del sentire, il sentire è il sentire del mondo in un doppio senso: il sentire nel mondo attraverso il corpo e la salita del mondo attraverso l'essere sentito del soggetto, considerando il sentire non come soggetto ma come manifestazione. Potendo ricavarne validità solo dalle proprie manifestazioni la dualità del soggettivo e dell'oggettivo riappare nel seno stesso della carne: l'univocità della carne nascondeva un'equivocità e cioè la carne è solo ed unicamente mia ed è per questo che posso parlare di mondo e della sua visibilità. Nel momento in cui il corpo è posto nel mondo come corporeità sarà quindi inevitabilmente riferito alla coscienza e quindi mancato per difetto dopo esserlo stato per eccesso. La questione però, secondo Barbaras sta nel capire qual è il senso d'essere del corpo in quanto capace di sentire e nel comprendere il senso di questa corporeità in quanto implica una proprietà. La strada, già percorsa, che viene indicata è quella di "il visibile e l'invisibile": la dimensione originaria del corpo fornisce, impone la sensibilità nel rapporto (mondo-soggetto/soggetto-mondo), quindi l'appartenenza del soggetto al mondo è riconducibile alla sua vita, così ne comporta una dimensione di sensibilità. È un approccio esistenziale al corpo che manca, approccio che permette di superare la corporeità nei confronti della vita. La fenomenologia della vita è l'incrocio di questa duplice esigenza-la vita è l'esistenza in quanto incarnata oppure anche il corpo colto nella sua dimensione esistenziale. Oltre Merleau-Ponty e Heidegger.