

è giusto da ciò che è sbagliato (cfr. *ivi*, p. 257). Qui, d'altra parte, si innesta il riferimento a Socrate: quanti non hanno partecipato ai crimini nazisti, afferma Arendt, non erano convinti assertori del valore assoluto delle tradizionali istanze etiche, ma individui capaci di non attenersi al già giudicato, ovvero di elaborare propri pensieri (cfr. H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006, pp. 35 e ss.). Il valore morale dell'insegnamento socratico si esprime, dunque, nella forza del dialogo che il singolo può intrattenere con se stesso. Il dialogo socratico, infatti, denota la capacità del pensiero di sdoppiarsi e nello stesso tempo di ritornare costantemente su se stesso. Ciò significa che Arendt pone a fondamento della vita etica questa capacità del pensiero di uscire dalla propria autoreferenzialità; salvo poi ritornare in se stesso per ricordare e rielaborare l'accaduto. Scrive in proposito Simona Forti: «Gli uomini non sono, dunque, per Hannah Arendt, "animali razionali". Sono piuttosto "animali pensanti". Ecco allora che cosa è per Socrate-Arendt questo qualcosa di più e di diverso che eccede la fattualità del processo vitale; ecco in che cosa consiste quell'elemento di trascendenza immanente, potremmo dire, che a suo parere giustifica la vita umana e che la rende degna di essere vissuta. In questo senso, il pensiero non è solo un'attività etica, anzi l'autentica attività etica, perché permette il giudizio, ma è in sé l'attività che qualifica un essere vivente come un essere umano. Non "il fatto della ragione" e la sua legge imperativa, ma la divisione tra l'io e se stesso, è la condizione di possibilità del pensiero e al contempo il trascendentale della libertà, della responsabilità e dell'imputabilità del male» (S. Forti, *I nuovi demoni*, cit., pp. 259-260).

In conclusione è possibile sostenere che Simona Forti avvalora la tesi centrale del suo libro soprattutto ripercorrendo la concezione arendtiana del male. Anche per lei, infatti, l'agire malvagio non rimanda soltanto ad una genesi demoniaca o trascendente rispetto ai meccanismi sociali che condizionano le relazioni interpersonali, ma può derivare da un difetto del pensiero: dalla prevalente incapacità dell'uomo moderno di vivere quell'esperienza del pensare che esige di reggere lo *shock* della realtà. È proprio l'incapacità di pensiero a scatenare quel dirompente impulso alla conformità, che si esprime nel desiderio di adesione a una realtà precostituita e ai suoi pregiudizi. Anzi, la genesi di questo moderno conformismo, che appunto Forti considera tra le cause principali del male politico contemporaneo, deve essere ricercata nell'incapacità di formulare i giudizi in base ad una rinnovata esperienza del pensare.

---

Salvatore Prinzi

## **LA VITA, LE LACUNE E IL DESIDERIO CHE SIAMO**

### **Una nota sulla fenomenologia della vita di Renaud Barbaras**

*Un desiderio che pensa, e un pensiero che desidera, questo è l'uomo.*  
Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1139 b5

I – A un primo sguardo, sembra davvero che la fenomenologia abbia vissuto tempi migliori. E non pensiamo solo ai primi decenni del Novecento, gli anni eroici in cui Husserl e Heidegger si lanciavano nelle terre quasi inesplorate dell'esperienza e dell'esistenza. Ma anche al dopoguerra francese, quando una nuova generazione prima *nauseata* e poi irruente scopriva la fenomenologia e la incrociava con la scienza, la politica, la letteratura, l'arte. O agli anni Sessanta e Settanta

italiani, in cui la fenomenologia si metteva a dialogare con le più diverse correnti di pensiero, con il marxismo, con l'operaismo, diventando persino – scavalcando muri e cortine di ferro – terreno di confronto con tutto un movimento di rinnovamento socialista che proveniva dalla Cecoslovacchia, dall'Ungheria, dalla Jugoslavia. Tempi in cui la fenomenologia rispondeva pienamente alla sua aspirazione: quella di essere una ripresa in grande stile del compito tradizionale della filosofia – pensare il mondo, l'umano, l'esistenza, il senso di noi e delle cose...

Quei tempi sono finiti, e non da ora. Molte correnti, alcuni collassi, tante invasioni hanno abbattuto le grandi impalcature di questa disciplina. E tuttavia, sotto le ceneri e le macerie che un primo sguardo attesta, ci sono ancora scintille, attività, ricostruzioni. Certo, le università del continente, soprattutto quelle più "moderne", sono conquistate dalla filosofia analitica, dagli studi postcoloniali, dalla bioetica, da stili di pensiero che in qualche modo si mettono al servizio della scienza o si rendono immediatamente *spendibili* sul piano del dibattito culturale, si mostrano compatibili con la marginalizzazione – ormai quasi completa – della filosofia, della letteratura e dell'arte come saperi *critici*. E certo, di fronte a questa crisi che da decenni riconfigura il campo intellettuale, proclamando la centralità assoluta di alcuni paradigmi e discipline, il rischio di chiudersi nella mera conservazione, nell'archivistica, nell'erudizione filologica o nelle diatribe fra sette è molto forte. Ed è in fondo un altro modo di decretare l'inutilità della filosofia, e dunque anche della fenomenologia intesa come sua interrogazione *radicale*.

Ma appunto, si diceva, una ricognizione più approfondita trova segnali di vita. Lavori che vanno oltre la semplice letteratura secondaria e l'atteggiamento un po' sconfitto degli scolastici, e si attecchiano a veri e propri insegnamenti. Insegnamenti che dichiarano da subito la specificità del *fare* filosofico e persino la sua *presunzione*: quella di dire qualcosa sulle questioni ultime, di aprire uno spazio alla comprensione di quello che c'è, *oltre* quello che semplicemente c'è, e di mutare così il nostro modo di stare al mondo. Chiaramente, si tratta di capire se questi tentativi rappresentano solo dei *residui*, scorie di un'epoca del pensiero finita per sempre, o indicano piuttosto un punto di tenuta... Se cioè si limitano a essere la formalizzazione di una nostalgia o sono proposte da custodire per tempi migliori, che non mancheranno di venire. Ma in ogni caso, se non altro per la loro portata, questi sforzi meritano una considerazione.

II – E merita certamente considerazione il lavoro che in questi anni sta portando avanti Renaud Barbaras. Classe 1955, professore di filosofia contemporanea alla Sorbona, impegnato in conferenze e seminari dal Giappone al Brasile, Barbaras è conosciuto in Italia soprattutto come studioso di Merleau-Ponty e Patočka, dei quali è considerato uno dei maggiori esperti a livello internazionale. Se non altro perché ha saputo riproporli a un pubblico che li aveva dimenticati o non aveva mai potuto conoscerli: se negli anni Novanta alcuni suoi lavori (*De l'être du phénomène*, Millon, Grenoble 1991; *La perception. Essai sur le sensible*, Hatier, Paris 1994; *Le tournant de l'expérience*, Vrin, Paris 1998, tutti ripubblicati più volte e tradotti in diverse lingue) hanno dato l'impulso a una riconsiderazione globale del pensiero di Merleau-Ponty, permettendo che al filosofo fosse finalmente conferito lo statuto che meritava, nei primi anni Duemila Barbaras ha riportato Patočka in Francia, curando la pubblicazione dei suoi scritti, incoraggiando tesi di ricerca, presentandone il pensiero in corsi, seminari e monografie (*Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Editions de la Transparence, Chatou 2007 e *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Editions de la Transparence, Chatou 2011).

Ma Barbaras ha anche iniziato, ormai da più di un decennio, un *singolare* percorso di ricerca. *Le désir et la distance* (Vrin, Paris 1999) e *Vie et intentionnalité* (Vrin, Paris 2003) sono state solo le prime tappe di un lavoro che dalle tematiche più tipicamente fenomenologiche – l'Altro, l'esperienza, la percezione, il fenomeno – è approdato a una riflessione sulla vita e sul mondo dai

tratti cosmologici e persino metafisici. Un lavoro che oggi vediamo dispiegato e articolato in una corposa trilogia: *Introduction à une phénoménologie de la vie* (2008), *La vie lacunaire* (2011) e *Dynamique de la manifestation* (che uscirà nell'ottobre del 2013). Un libro, quest'ultimo, di oltre trecento pagine, che dallo stesso Barbaras viene annunciato come la sua opera più sistematica, in cui *rischia in proprio*, riducendo al minimo la postura critico/colloquiale con i filosofi precedenti e cercando una sua strada. Aspettando quest'ultima opera, proviamo a presentare i primi due volumi della trilogia, affrontando lo stile, né facile né ammiccante, ma logicamente rigoroso, del professore della Sorbona, e cerchiamo così di reperire i tratti di originalità della sua proposta teorica. Che, magari, potrebbe dare qualche utile spunto anche alla *dispersa* fenomenologia italiana.

III – Riassumiamo innanzitutto brevemente alcuni temi de l'*Introduction à une phénoménologie de la vie*. Un testo certamente ambizioso, che intende gettare le basi di una nuova fenomenologia, che pensi finalmente, e in tutta la sua potenza, la vita. Infatti, secondo Barbaras, nella tradizione fenomenologica il problema della vita è sempre evocato, e in un certo senso è persino onnipresente, ma allo stesso tempo non è mai fatto oggetto di una vera interrogazione. La vita sembra quasi un *operatore* la cui funzione è determinare quello che è il vero centro dell'interesse fenomenologico: l'attività del soggetto trascendentale. Così, in *Ideen I*, Husserl non tematizza a fondo l'inserzione mondana del soggetto, perché nel caratterizzare l'intreccio fra coscienza e mondo, subordina l'incarnazione alla percezione. E considera la coscienza innanzitutto come coscienza di un mondo, uno *star di fronte* alle cose, piuttosto che coscienza *nel* mondo. Sebbene in tanti testi successivi Husserl intraveda questo problema e accenni ad altre soluzioni, ciò non toglie che questo punto deve essere messo radicalmente in questione. Perché qui appare un dislivello ontologico che mina alla base tutto il progetto fenomenologico: una frattura fra una coscienza trascendentale assoluta e il mondo, frattura che genera necessariamente due diversi sensi d'essere che la filosofia cerca poi faticosamente di ricomporre. In questo senso nella fenomenologia si pone sin da subito una sorta di dualismo fra una *vita intransitiva* (l'essere in vita, il *leben*) e una *vita transitiva* (il vivere, il provare qualcosa, l'*erleben*).

Barbaras tenta invece di mettere in questione questa partizione e di svelare un senso d'essere più originario, uno strato più profondo della correlazione fra la coscienza e i suoi oggetti. Questo vivere senz'altro *modo*, potremmo dire, viene da lui inteso come Desiderio, come tensione mai risolta di una soggettività che *appartiene* al mondo pur *differendone* e *mancondone* sempre. In questo senso, le note analisi fenomenologiche di Husserl e Heidegger sulle tonalità affettive intuivano qualcosa di capitale: che ogni nostra attività mondana, dal percepire al sapere, è Desiderio, il quale deve essere inteso – ben oltre il suo *senso comune* – come un rapporto originario all'esteriorità, come movimento verso quel fondo su cui appaiono gli enti, ma che di per sé non appare mai e risulta sempre incompiuto e inesauribile. Il Desiderio è un eccesso o *débordement* interno al darsi stesso del mondo, ciò che ci *posiziona* da sempre e per sempre in questo mondo.

Per arrivare a dimostrare tale tesi, Barbaras passa in rassegna non solo i tentativi di Heidegger, di Henry, di Merleau-Ponty e Patočka, ma anche le filosofie della vita di Bergson, Ruyer o di Jonas. Tutti i loro sforzi, anche se ci indicano il campo che bisogna pensare, sembrano fallire di fronte al difficile problema di mettere insieme il complesso movimento di appartenenza e differenza del *soggetto al mondo*. E questo perché finiscono sempre per cadere o nell'opposizione trascendentale o in una troppo facile continuità, biologica, organicistica o affettiva. Si pensi, a titolo d'esempio, alla critica che Barbaras muove a Henry: se il merito del filosofo è stato quello di aver cercato l'assoluto dal lato della vita e aver affermato così un'articolazione fondamentale fra coscienza e vita, che rompe con un certo disinteresse o meglio con una "strumentalità" della fenomenologia husserliana al riguardo, ciò non toglie che questo riconoscimento che la coscienza

sia attestazione di una vita sfocia nell'idea che la vita confluisca tutta intera nella coscienza, nella forma di un'autoaffezione. E, anche se si può obiettare a questa critica che l'interiorità che pensa Henry è diversa dalla coscienza fenomenologica, resta vero che per questo filosofo la gioia e la sofferenza sono i testimoni del rapporto fondamentale che l'uomo intrattiene con se stesso, affetti che ci portano sul terreno di un'immanenza assoluta. Per Barbaras invece l'affetto fondamentale dell'uomo vivente è, come abbiamo visto, il Desiderio, il quale, affondandoci da sempre nella relazione con il mondo, ci trascende e ci disloca continuamente rispetto al luogo in cui siamo supposti essere. Nella coscienza non passa quindi la vita tutt'intera, anzi: la coscienza è una *limitazione* della vita. Non il suo più denso prodotto, ma il luogo in cui la vita si perde – quasi come se il nascere stesso dell'uomo fosse uno staccarsi, una forma di secessione o un impoverimento di una Vita originaria. E qui Barbaras trova, grazie anche a un'interpretazione convincente e niente affatto heideggeriana dell'«Aperto» di Rilke, una felice espressione per caratterizzare tutta la sua analisi: quella di *antropologia negativa*. Vediamo meglio.

Se il proprio della vita umana può essere colto solo in relazione con gli altri esseri viventi, se cioè si vuole rendere ragione della *specificità* umana, si deve pensare la sua differenza non *rispetto alla vita*, ma *nel cuore della vita*. Ma qui, secondo Barbaras, né la tradizione filosofica – che vede nell'uomo un «animale razionale», cioè un essere vivente *più* una razionalità che si connota come differente e opposta alla vita –, né quella fenomenologico-heideggeriana – che pensa l'animale in modo privativo a partire dall'uomo –, ci possono aiutare. Anzi, bisogna proprio operare un'inversione, mettere da parte tutti i pregiudizi umanistico-religiosi, che pretendono che l'umano sia sempre *di più* del vivente, e sforzarsi di pensare la coscienza umana come una sorta di *diminuzione* rispetto a quanto accade sul piano della Vita pura. La differenza umana non può infatti essere né di *natura* né di *grado*: come dice lo stesso Barbaras, «la portata della vita deve eccedere quella della coscienza umana e la differenza umana deve avere lo statuto di una negazione o di una privazione»<sup>1</sup>. In altri termini, la coscienza, ciò che sembra essere il *proprio* dell'uomo, non è un'*aggiunta* alla vita vegetale o animale, ma un radicamento, una limitazione dell'apertura e del traboccare che caratterizza tutta la Vita. In questo senso bisogna intendere la paradossale formulazione: «l'uomo è la vita *meno* qualche cosa»<sup>2</sup>.

Ancora una volta dunque, per evitare l'opposizione fondamentale di coscienza e mondo, Barbaras cerca di pensare una differenza umana che non implichi un'alterità o una positività. Ed è qui che il *modo privativo*, o limitativo, s'impone. Tuttavia resta una difficoltà. Dalla correlazione tipicamente fenomenologica fra coscienza e oggetti, rivista poi esistenzialmente in quella fra soggetto e mondo, ci siamo spostati verso una correlazione più originaria fra Desiderio e mondo. Barbaras è però consapevole che questo spostamento può apparire come una paradossale conferma di quel dislivello, di quel dualismo proprio a quasi tutta la fenomenologia: ovvero, anche se si cambiano e si radicalizzano i termini, sembra darsi sempre una distanza, uno scarto. Certo, Desiderio e mondo vanno intesi come manifestazioni, o meglio: come rimandi e articolazioni, di una stessa *essenza* vitale. Ma se il Desiderio è desiderio di un soggetto intramondano, bisogna innanzitutto cercare di pensare un senso d'essere del mondo tale che in esso possa presentarsi e *avvenire* questo Desiderio. Il problema, in altri termini, si pone a un livello non più fenomenologico, ma ontologico, o per meglio dire cosmologico: concerne il senso d'essere della vita nel mondo, o specularmente il mondo come possibilità della vita.

1 R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008, p. 235.

2 Ivi.

IV – È innanzitutto a questo problema che *La vie lacunaire*, l'ultimo testo di Barbaras, tenta di rispondere, ed è per questo motivo che si tratta di un'opera di *transizione*. Non che il testo sia manchevole o l'autore incerto sulla direzione da prendere: è che, semplicemente, il problema accennato qui sopra è troppo impegnativo per essere risolto senza un ulteriore lavoro preparatorio, senza sgombrare ancora una volta il campo e precisare il proprio apparato categoriale. Così, *La vie lacunaire* fa da raccordo fra l'*Introduction*, testo che marcava il primo affondo sul tema della vita, ma si voleva ancora fenomenologico, e la futura *Dynamique de la manifestation*, che si annuncia come una corposa ricapitolazione in chiave cosmologica.

La stessa struttura de *La vie lacunaire* è indice di questo passaggio: una prima parte di *critica fenomenologica*, in cui attraverso Merleau-Ponty, Henry e Patočka si consuma il distacco anche dalle nozioni più *estreme* della fenomenologia, come quelle di «carne», «pulsione», «esistenza»; una seconda parte dedicata al *soggetto e al mondo* e in particolare alle dinamiche della sensibilità, in cui fa un'inaspettata comparsa Valéry; una terza parte dedicata alla *vita della manifestazione*, in cui il tratto analitico di Barbaras si esercita contro e oltre lo stesso Husserl, e si afferma il tema centrale del prossimo libro; e infine una quarta parte, incentrata su *l'uomo lacunoso*, in cui l'essenza umana è messa finalmente in relazione con il corpo, il simbolico, l'erotico e dunque con le *discontinuità* della vita stessa. Insomma, ne *La vie lacunaire* si compie la *pars destruens* del lavoro di Barbaras, la cornice fenomenologica si slarga al massimo, e il discorso si apre verso una cosmologia che dell'insegnamento husserliano mantiene solo l'incedere dell'analisi e della connessione logica, mentre ha ormai fabbricato in proprio gli strumenti di cui ha bisogno.

L'*avant-propos* del testo reca chiaramente i segni di questo carattere transitorio. Se nell'*Introduction* Barbaras stabiliva che la soggettività non si aggiungeva come una proprietà o una facoltà alla vita che abbiamo in comune con gli altri viventi, ma doveva essere compresa privativamente, come negazione di una vita che è profusione e *débordement*, ora si rende conto di stare correndo un rischio: quello di «restaurare, certo in una maniera più segreta perché negativa, il dualismo metafisico che ci proponiamo di superare. Pensare la differenza come negazione piuttosto che come risultato di un attributo positivo non cambia granché, finché non si giunge a mostrare come questa negazione trovi la sua fonte nella vita stessa, come questa privazione che è l'umanità si premediti in un'auto-negazione della vita»<sup>3</sup>.

Intorno a questo punto gira dunque tutto il libro: se lo scopo di Barbaras è sempre quello di rendere ragione della differenza soggettiva *nella* continuità vitale, ora bisogna mostrare come questa negazione della vita scoperta nell'uomo non sia un *fatto* o un *atto* dell'uomo, ma della Vita stessa, che se la vita si *ritira*, si rende discontinua in noi, è perché è essa stessa a interrompersi. «La vita è davvero caratterizzata da una lacuna fondamentale che rinvia in ultima istanza a l'*archi-événement* di una scissione o di una deriva che riguarda questa vita più originaria ancora – vita che non è la vita di nessun vivente – che è la Vita della manifestazione, cioè il processo stesso di mondificazione». Insomma, «se la vita è lacunosa in noi è innanzitutto perché è lacunosa in se stessa», caratterizzata da un «esilio che è la sua condizione di manifestazione come mondo»<sup>4</sup>. Nel giro di pochi anni lo scenario è dunque mutato: siamo lontanissimi, basti guardare la stessa semantica del discorso, dalle fredde descrizioni fenomenologiche. Ora l'antropologia privativa si misura con l'*evento*, la *scissione*, la *deriva*, l'*esilio*: tutti i temi del prossimo testo di Barbaras.

V – Intanto, come si vede, non mancano spunti, materiali di discussione, possibili *diversioni*. Qui proviamo solo a individuare due temi che appaiono costanti nella riflessione di Barbaras e che ci

3 R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011, p. 7.

4 Ivi, p. 8.

sembrano di particolare interesse per l'attuale dibattito filosofico. Il primo: lo spazio dell'umano, e il secondo: come pensare il mondo all'interno di una prospettiva cosmologica non fisicalista? Andiamo con ordine.

Lo *spazio dell'umano*, dicevamo: tema che non indica solo la ripresa dell'antica domanda "che cos'è l'uomo", ma anche l'urgenza di una riflessione intorno a questo *soggetto non identificato*, rispetto a cui ogni *presa* sembra impossibile, perché è costantemente scavalcato dalla sue stesse invenzioni e dalle sue emozioni, sempre sospeso fra la sua origine animale (origine non cronologica, ma ininterrottamente operante) e il suo presente così veloce da renderlo *antiquato*. Come abbiamo visto, Barbaras contesta la prospettiva classica della filosofia e del senso comune, che pensano il *proprio* antropologico come un gradino della scala vitale, per cui l'umano è l'animale *più* qualche cosa di razionale – qualcosa cioè di attinente alla capacità di sapersi, di *essere cosciente* di sé, di pianificare, fabbricare, relazionarsi attraverso il linguaggio e le idee. Ma se Barbaras contesta questa prospettiva non è perché punti a un impossibile riassorbimento dell'uomo nel ciclo vitale, alla mortificazione della sua eccedenza rispetto a una presunta regolarità naturale con cui ci dovremmo *riconciliare*, come vorrebbero molte teorie olistiche e pratiche *new age* – oggi non a caso di moda fra quegli strati sociali che più avvertono la crisi dell'umanismo tradizionale, dei suoi valori e delle sue prospettive... In realtà, l'operazione critica di Barbaras serve a renderci innanzitutto consci di alcune aporie implicate in quella prospettiva imperniata su un *primato* dell'uomo rispetto alle altre *creature*. È cioè la stessa *addizione* del razionale, la sua sostanza quasi *divina*, a fare problema, sin dall'inizio, e a spingere il pensiero o verso una prospettiva religiosa, in cui questo *di più* è *dato*, o verso una prospettiva biologista, in cui si è alla costante ricerca di un *continuum*, fisiognomico o genetico, fra l'animale e l'uomo, *continuum* che però manca sempre di qualcosa, perché fra la scimmia più intelligente e l'uomo meno evoluto c'è uno scarto impressionante. Un problema ricorrente nella storia della scienza e della filosofia, in cui ci si è affannati a capire come mettere insieme generi diversi, o fare coincidere a forza ambiti ontologici eterogenei: operazione che anche il senso comune conosce nella forma del conflitto, abusato quanto irrisolvibile, fra *testa* e *cuore*... Insomma, più che un addizione, secondo Barbaras si tratta invece di pensare una *sottrazione*. Ma che vuol dire? Questa sottrazione si configura come una negazione? O stiamo qui parlando di un altro tipo di *negatività*?

Per cercare di capire l'importanza di questo punto e il tipo di operazione che Barbaras prova, misuriamo il suo tentativo non più con Heidegger e Rilke, come fa già il filosofo nei suoi testi, ma con altri due importanti modelli filosofici che provano a spiegare il passaggio fra – lo diciamo brutalmente – l'animale e la coscienza, fra l'ambito del semplicemente vitale e quello dello spirituale. Pensiamo a Hegel e a Scheler.

Per il primo «la morte dell'animale è il divenire della coscienza»<sup>5</sup>: la vita qui è *presupposto*, immediata manifestazione del vivente, mentre la coscienza figura come antitesi. Ma questa antitesi è una *negazione determinata*, che prende slancio dalla vita stessa. Per cui il movimento è tutto vitale, è la vita che rinvia a qualcos'altro rispetto a ciò che è, come scriveva Hegel stesso nella sua *Fenomenologia*, si rivolge cioè in se stessa in modo da produrre altro. La vita, dal primitivo elemento biologico alla sua manifestazione più raffinata, è la sostanza di uno spirito che solo *alla fine* ne ha pienamente coscienza. Qui la negatività della contraddizione è presa nella continuità, il suo scioglimento/superamento è condizione necessaria per il mantenimento del movimento nel suo complesso. Ma Barbaras, sebbene scriva che «l'umanità si premedita in un auto-negazione

5 G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura. Quaderno jenesa 1805-1806*, Guerini e Associati, Milano 1994, p. 144.



della vita»<sup>6</sup>, non è affatto hegeliano, e la sua posizione è «adialettica, persino anti-dialettica»<sup>7</sup>, perché rifiuta di pensare la negazione sotto il segno della contraddizione, come istanza di passaggio, destinata a una sintesi. Per lui – basti guardare ancora a come il filosofo francese legge la questione del desiderio – c'è una sorta di progressione mai compiuta: il negativo è il nome di questa *distanza* dalla vita, non di un rifiuto, ma di un *cono d'ombra* della vita stessa: spazio e tempo mancanti, appuntamenti sempre differiti. Dunque per Barbaras non c'è mai innalzamento, superamento nel senso di *Aufhebung*: le opposizioni sono in realtà *distinzioni*, che lasciano sempre la possibilità di ritornare indietro, verso una modalità più originaria rispetto alla quale la distinzione si rivela astratta. In questa spirale di approfondimenti e riduzioni, Barbaras si rifà piuttosto all'«iperdialettica» che proponeva Merleau-Ponty, a questo stile che scarta i due eccessi simmetrici prospettando una situazione *fondamentale* e primordiale.

Ma se così stanno le cose il filosofo francese è costretto a rifiutare anche un'altra via, quella aperta da Scheler, con la sua concezione dello Spirito come negazione non più determinata ma completa e radicale del vitale, come apertura del mondo-ambiente, come inibizione/sublimazione del sistema pulsionale. Se l'umanità per Scheler nasce come contestazione dell'attaccamento vitale, come *saper dire no*, la forma che prende qui la negazione è quella di un confronto senza fine e senza sintesi fra due positività, al limite fra due realtà, fra due appartenenze e fedeltà. E l'umano, al limite, si afferma non più come faticosa consapevolezza e indeterminatezza, ma come *sacrificio*.

Ancora una volta, nulla di tutto questo in Barbaras, il quale come abbiamo visto pensa la negazione non come altra *positività*, ma nella forma di una privazione, di una limitazione, di una diminuzione. Di una *lacuna* – cioè di una cavità, un vuoto non a sé stante, ma compreso e intrappolato fra i pieni, come un'interruzione in un denso corpo di parole, di ricordi, di valori –, lacuna che non può essere riempita. L'uomo è dunque questo *seguito di lacune*, potremmo dire, uno scavo dentro la Vita stessa. Non è la piega, come voleva Deleuze, ma è *nella piega*, intervallo – forse *recessione*, di sicuro *cessione* – fra due ondate vitali. E il riferimento a Deleuze qui non è casuale, e forse meriterebbe un approfondimento maggiore da parte dello stesso Barbaras, che ha sempre declinato l'accostamento con il pensatore immanentista e rifiutato ogni forma di vitalismo. Si capisce perché se si pensa alla questione del desiderio: per Deleuze, che segue Spinoza, il desiderio è pura affermazione, conseguente asserzione della pienezza vitale, mentre per Barbaras è appunto una negatività che non attiene a nessun ente, ma che si relaziona con il fondo mondano di ogni ente. Così, fra i modelli ontologici a disposizione, modelli che sono sempre imperniati intorno a un certo statuto della negazione Barbaras non ne sceglie nessuno, e cerca una sua strada. E tuttavia resta il dubbio che sia proprio una sorta di *immanentismo rovesciato* – non della pienezza cioè, ma della privazione – il dispositivo ontologico che potrebbe meglio rendere conto del suo pensiero. D'altra parte Deleuze dietro di sé non ha solo Spinoza, ma anche e soprattutto pensatori di sforzi, energie e resistenze come Tarde e Leibniz. E ancora, dietro quest'ultimo, e alla radice della sua intuizione della monade, Plotino e l'idea di una folgorazione discontinua, potente ma lacunosa, dall'Uno al mondo.

E questo ci porta dritti al secondo tema, di grossa attualità per il dibattito filosofico e persino scientifico: come pensare il mondo e la vita in una prospettiva cosmologica? Dove trovare e come dire quel *fondo comune* in cui coscienza, mondo, vita si rivelano lo stesso? Come abbiamo visto, le diverse lacune che giocano nei singoli esseri sono, per Barbaras, determinate da una lacuna che

6 Cfr. nota 3.

7 Come dice lo stesso Barbaras nell'intervista rilasciata a T. Gress, *Autour de l'Introduction à une Phénoménologie de la Vie*, pubblicata su "Acta", 8 dicembre 2008, reperibile qui: <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article69>.

abita la vita stessa: e in questo senso noi non siamo a rigore *esseri viventi*, ma è proprio perché la vita ha *cessato* per un attimo il suo corso che *noi siamo*... Forzando lo stesso Barbaras, potremmo allora dire che l'appartenenza non è più una completezza sicura di sé, della *propria* vita, ma testimonianza di un'espropriazione, di una spossessione *della* vita stessa. Ma se così è, se il negativo non antitetico ma *ridotto* di cui facciamo esperienza deve essere "fissato" nella vita stessa, e questa vita è innanzitutto *eccesso* e traboccamento, da dove proviene il negativo? Ecco comparire l'*archi-événement* di una scissione o di una deriva che caratterizza il nostro esilio nel mondo.

Tocchiamo qui un punto metafisico, ed è notevole che su questa semantica convergano sia il pensiero cristiano che quello deleuziano. D'altra parte in questo Evento immemorale a cui accenna Barbaras, Evento che scinde la pienezza della vita, si sarebbe tentati di leggere una specie di Creazione, che sia la *decisione* suprema e immotivata di Dio di dare origine al mondo, o la potenza altrettanto immotivata del flusso vitale che rompe ogni barriera. Perché, come la Creazione, l'Evento non ha ragione, non ha provenienza, non ha *senso*: accade. Senonché Barbaras non sembra affatto avere questo tipo di preoccupazioni, né sembra temere i tranelli della teologica politica. Il suo Evento somiglia piuttosto a quell'«unica esplosione di essere che è per sempre»<sup>8</sup>, di cui parlava l'ultimo Merleau-Ponty, a quel processo di modificazione che si sviluppa più per lacune, per «tavole di assenza»<sup>9</sup>, come diceva ancora Merleau-Ponty, che per riproduzione di Idee. Qui l'unica cosmologia possibile, viene da pensare, è semmai quella neoplatonica – ecco spiegato fino in fondo l'accento di prima, e pure gli echi dell'ultimo Merleau-Ponty, che aveva lavorato proprio su Plotino... Un neoplatonismo che però metta, al posto dell'Uno, il Mondo, la dinamica della manifestazione, *la vita senz'altro*, nella sua emanazione sempre pulsante e discorde. Un Mondo che a questa *altezza* non deve essere più pensato come totalità degli enti e dunque come risultato di un'oggettivazione della coscienza, ma come totalità intotalizzabile, profondità che non si distingue mai troppo dal suo processo di individuazione, quell'*immensità inapparente* di cui parla Patočka.

Può un dispositivo teorico del genere interferire produttivamente con gli attuali, impressionanti, avanzamenti della fisica? Con le prime immagini dell'universo e con l'infinitamente lontano che la scienza ogni giorno ci restituisce? Può rendere ragione, nei limiti in cui la ragione *si rende*, di questo nostro stare al Mondo, dei nostri desideri, delle nostre perdite? Forse è ingenuo sperarlo, così come è ingenuo credere che il prossimo libro di Barbaras chiuda questi interrogativi. Di sicuro però il suo percorso ci aiuta a vedere meglio, oltre gli accenni e le demolizioni, i disegni di questa *vie lacunaire*, quel chiasma fra pensiero e desiderio che è sin dai tempi di Aristotele la nostra unica *definizione*.

8 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969, p. 279.

9 M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 224.