

GIULIANO SANSONETTI

UNA FENOMENOLOGIA DELLA VITA: RENAUD BARBARAS

Che la filosofia sia da sempre filosofia della vita, nel senso che non c'è filosofia se non c'è vita, è cosa del tutto evidente e persino banale, e tuttavia fin dall'origine la filosofia si è posta a distanza dalla vita, nello sforzo di superarla, di affrancarsi dai suoi vincoli e opacità, al punto che già in Platone essa è stata concepita piuttosto come un *melethe thanatou*, una sorta di esercizio, di preparazione alla morte. Da qui si può far iniziare quel distacco che porterà sempre più lontano la filosofia dalla vita, più ancora a evacuare la vita dalla filosofia, tanto che la loro reciproca separazione finirà per diventare il contrassegno stesso del pensiero occidentale; prova ne sia il richiamo di Spinoza a concepire la filosofia come *meditatio vitae* e non come *meditatio mortis*, o di Friedrich Nietzsche, per il quale il valore del pensiero si misura essenzialmente sul metro della sua utilità per la vita. È nel Novecento, forse proprio sulla spinta di Nietzsche, che la vita torna ad accamparsi al centro del pensiero, e questo grazie soprattutto a una delle sue correnti più influenti, la fenomenologia di Husserl. In realtà, già sul finire del XIX secolo, un filosofo come Wilhelm Dilthey, nutrito profondamente di umori romantici e schleiermacheriani, aveva elaborato la sua "critica della ragione storica" imperniandola sul concetto di vita, con al centro appunto la nozione di *Erlebnis*, della vita in quanto vissuta. Tuttavia la sua riflessione, che non a caso doveva riconoscersi nella elaborazione che Edmund Husserl veniva facendo della fenomenologia, trovava la sua ragion d'essere, e insieme il suo limite,

nella costruzione di un'epistemologia delle scienze storiche, che non giunge a porsi all'altezza di quella *Lebensphilosophie* cui decisamente mirava. È solo dunque con la fenomenologia che, propriamente, la vita giunge a porsi come la cosa stessa del pensiero; la vita nella sua duplice dimensione di *Leben* ed *Erleben*, di vivente e vissuto, in breve del vivere e dell'esperienza che continuamente ne facciamo, senza la quale il vivere non sarebbe propriamente tale. È chiaro dunque che la vita così intesa è totalmente diversa dalla vita qual è studiata e analizzata dai biologi, giacché, come amava ripetere Michel Henry con il grande biologo François Jacob, nei laboratori si ha a che fare con formule chimiche, algoritmi, cellule, mai veramente con la vita, dal momento che quanto rende possibile la vita non è ancora vita.

Renaud Barbaras¹, il cui pensiero costituisce l'oggetto specifico di queste pagine, è il pensatore che, con due libri recenti *Introduction à une phénoménologie de la vie* (2008) e *La vie lacunaire* (2011), ha dato un contributo decisivo alla riproposizione complessiva di come la vita viene all'idea, per dirla parafrasando Levinas. Essi hanno innanzitutto il grande merito di riesaminare a fondo il difficile rapporto tra filosofia e vita, attraverso le voci del Novecento più significative a questo riguardo: da quelle ormai classiche di Husserl, Bergson, Heidegger, Merleau-Ponty, fino alle più recenti di Hans Jonas, Jan Patočka, Michel Henry. Com'è evidente, si tratta di pensatori che, in modo più o meno diretto, possono tutti essere ascritti alla grande costellazione fenomenologica, cui del resto appartiene lo stesso Barbaras, stante il suo lungo apprendistato alla scuola di Merleau-Ponty. L'interesse che le due opere sollecitano è innanzitutto critico, giacché i pensatori evocati vi sono acutamente esaminati alla luce del rapporto filosofia-vita, in particolare di come la vita costituisca realmente il nucleo del loro pensiero; altrettanto significativa appare tuttavia la prospettiva teorica che, in positivo, si propone di ovviare alle insufficienze e ai vicoli ciechi che emergono da tale disamina. In realtà per Barbaras si tratta di ripensare radicalmente il profilo stesso della vita, se si vuole essere realmente fedeli all'imperativo fenomenologico dell'andare alle cose stesse, in questo caso alla vita in sé e per sé, nel suo *Leben* ed *Erleben*. Com'egli scrive, infatti, tanto in Husserl quanto in alcuni dei suoi

¹ Renaud Barbaras è professore di Filosofia contemporanea all'Università Paris I Panthéon-Sorbonne e membro dell'Institut Universitaire de France.

grandi prosecutori la vita costituisce una sorta di «impensato», essendo «insieme onnipresente e curiosamente assente, almeno in quanto non è oggetto di un'autentica interrogazione»². Il criterio di un pensiero che si voglia realmente fedele alla vita è bene espresso, secondo Barbaras, da un'affermazione di Georges Canguilhem: «Il pensiero del vivente deve trarre dal vivente l'idea stessa del vivente»³. Solo apparentemente si tratta di un'affermazione ovvia, se si considera che una delle più celebri definizioni che ci siano rimaste della vita, quella dell'illustre Marie François Xavier Bichat, la concepisce essenzialmente come quanto si oppone strenuamente alla morte, non dunque nella sua realtà in sé.

Nel riconoscimento di una considerazione *positiva* della vita, un ruolo decisivo viene attribuito all'Hans Jonas di *Organismo e libertà*, opera che – sia detto per inciso – appare troppo spesso trascurata, forse proprio perché mira a delineare una “biologia filosofica”, considerata sostanzialmente estranea alla più autentica tradizione occidentale. In realtà neppure Barbaras si associa pienamente a tale proposta, per altro più abbozzata che veramente elaborata; ciò che il filosofo francese accoglie in pieno è l'asserto di fondo che informa l'analisi di Jonas, ossia che «il nostro pensiero sottostà oggi alla predominanza ontologica della morte», sì che, paradossalmente, «la non-vita è la regola, mentre la vita è l'enigmatica eccezione». E questo perché, stando all'analisi di Jonas, a partire almeno dall'epoca moderna il «*privo di vita* è divenuto il conoscibile per eccellenza, il fondamento esplicativo del tutto»⁴. Tale predominanza ontologica della morte, che costituisce per Jonas un segno evidente del persistente carattere gnostico del pensiero occidentale, si è ulteriormente rafforzata con l'affermarsi di un modello di sapere, quello fisico-matematico, che ha finito per imporsi in tutti gli ambiti, costituendo così un fattore determinante nell'estromissione della vita dal pensiero. Su questo punto in particolare, l'analisi di Jonas s'incontra perfettamente con quella di Michel Henry, pensatore certo molto diverso, la cui riflessione costituisce indubbiamente un altro passaggio obbligato circa il tema di queste pagine. Del resto,

² *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008, p. 7.

³ G. CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1975, p. 13, menzionato in Barbaras, *Introduction*, cit., p. 26.

⁴ H. JONAS, *Organismo e libertà* (1973), trad. it. di A. Patrucco Becchi, a c. di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999, pp. 20 e 18.

sotto questo riguardo, Jonas ed Henry sono considerati da Barbaras come i più decisi assertori di una concezione positiva della vita, in opposizione a quell'ontologia della morte che, a ben vedere, appare dominante anche in ambito fenomenologico. Eloquente è, in questo senso, il riconoscimento di Barbaras a Henry, proprio perché, per altri versi, non vengono risparmiate critiche profonde all'assetto complessivo del suo pensiero. Scrive Barbaras: «L'apporto specifico di Michel Henry al movimento fenomenologico è consistito proprio nell'assumere, fondandola rigorosamente, la donazione della vita nel vissuto e, conseguentemente, nell'affermare una forma d'identità assoluta tra la coscienza e la vita»⁵. Ciò che in realtà differenzia la prospettiva di Barbaras da quella di Henry, pur nell'ampio riconoscimento degli apporti positivi di quest'ultima, è la radicale riduzione della vita all'immanenza a scapito della trascendenza, che della vita costituisce una dimensione altrettanto fondamentale – trascendenza e immanenza, ovvero *Leben* ed *Erleben*, vivente e vissuto, transitività e intransitività. Scrive infatti Barbaras: «Vivere significa indistintamente un vivere intransitivo (*erleben*) e un vivere transitivo (*leben*); nel vivere il soggetto prova se stesso e un mondo di cui, al tempo stesso, fa parte e con cui intrattiene relazioni in quanto vivente»⁶. Il torto di Henry sarebbe dunque quello di appiattire il suo pensiero sull'*Erleben*, chiudendo in tal modo la vita nell'immanenza, in una sorta di autarchica autoaffezione. Non è questa la sede per approfondire il consenso-dissenso che lega il pensiero di Barbaras a quello di Henry, del resto oggetto di una puntuale disamina soprattutto ne *La vie lacunaire*, proprio a riprova del fitto dialogo critico che l'autore intrattiene con il pensiero di quest'ultimo⁷. Il punto essenziale ai fini del presente discorso rimane dunque il superamento dell'ontologia della morte che, in forme più o meno larvate, appare dominante nel pensiero moderno e contemporaneo, sulla cui necessità convergono tanto il pensiero di Jonas che di Henry. Con in più un'avvertenza che, questa sì, Barbaras condivide pienamente con Henry e che così formula: «Una filosofia della vita non può prescindere da una riflessione sul rapporto tra il pensiero e la vita, ossia sulla forma che prende la vita nel pensiero e,

⁵ BARBARAS, *Introduction*, cit., p. 30.

⁶ ID., *La vie lacunaire*, cit., p. 43.

⁷ Cfr. in proposito G. SANSONETTI, *Michel Henry. Una discussione con R. Barbaras*, «Dialegethai. Rivista telematica di Filosofia», 14, 2012, s.p.

quindi, sull'eventuale distorsione allorché questa, facendosi pensiero, tenta di raggiungere se stessa»⁸. Chiara è dunque la preoccupazione che, in una fenomenologia della vita, è pur sempre la vita a manifestare se stessa; ove il genitivo è essenzialmente genitivo soggettivo. Andare alle cose stesse significa più che mai, in questo caso, aprirsi a ciò che si manifesta in quanto si manifesta, nella consapevolezza della possibile, in certa misura inevitabile, distorsione che si produce nel passaggio dalla vita al pensiero.

Elemento essenziale di una tale fenomenologia della vita appare il radicale superamento del dualismo di spirito e materia, mente e corpo, interiorità ed exteriorità: dualismo che, nella formulazione che soprattutto ne ha dato Descartes, ha contraddistinto in epoca moderna la concezione della soggettività umana. È proprio al superamento di tale dualismo, anch'esso dalle forti valenze gnostiche come ha ben mostrato Jonas, che è diretta tanto la sua "biologia filosofica", quanto l'ampia riflessione che sul tema della *Leiblichkeit*, della corporeità e della carne, ha sviluppato in particolare la fenomenologia, da Husserl a Merleau-Ponty e a Henry. Questo perché la vita si dà come carne, incarnazione, e la soggettività non esiste che come soggettività incarnata. Tutta la riflessione di Merleau-Ponty dalla *Phénoménologie de la perception* (1943) al postumo *Le visible et l'invisible* (1964) e di Michel Henry da *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965) a *Incarnation* (2000) mostra quanto complesso e tortuoso sia il cammino volto a un autentico superamento del persistente dualismo metafisico che ha caratterizzato la concezione del soggetto umano. Il discorso verte dunque in primo luogo sulla corporeità dell'uomo, non perché questa sia esclusivamente umana, ma per il fatto che non può esserci fenomenologia della vita che possa prescindere, o considerarla una semplice variabile della vita in generale. Questo tema appare centrale nella trattazione di Barbaras, non solo per il suo essere cresciuto alla scuola di Merleau-Ponty, al cui pensiero ha dedicato studi importanti⁹, ma perché, come mostrano anche i volumi in questione, la problematica del filosofo è assolutamente imprescindibile per una coerente fenomenologia della vita, pienamente consapevole di sé. Questo perché, come si dice ad

⁸ *Introduction*, cit., p. 11.

⁹ Cfr. in particolare R. BARBARAS, *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 1998.

apertura de *La vie lacunaire*, «nell'ente singolo che è il corpo proprio, Merleau-Ponty scopre un senso d'essere che ci apre l'accesso al senso stesso dell'essere; la mia carne diviene il testimone ontologico di una dimensione originaria che l'eccede e di cui non è che una modalità privilegiata: precisamente quella della carne, che Merleau-Ponty chiama talora «carne del mondo»¹⁰. Barbaras, per altro, si adopera a smontare il sintagma «carne del mondo» come fonte di pericolosi equivoci e fraintendimenti, giacché di carne in senso proprio si può parlare unicamente in riferimento al soggetto incarnato; ciò tuttavia nulla toglie alla portata dell'ontologia fenomenologica di Merleau-Ponty, sulle cui tracce, pur con risposte diverse, si è posta tanto la riflessione di Henry che dello stesso Barbaras¹¹.

* * *

Questi, a grande linee, gli assi fondamentali della parte più propriamente “critica” dell'*Introduction*, costruita su una fitta rete di analisi e di rimandi ai pensatori citati e ad altri ancora, tutti in vario modo necessari ai fini dell'elaborazione di una nuova fenomenologia della vita capace di superare i vuoti e i vicoli ciechi del loro pensiero. Nella delineaione di tale fenomenologia, esposta soprattutto nella terza parte del volume, un ruolo decisivo svolge il capitolo «Verso un'antropologia privativa», al centro del quale è un lungo esame del commento di Roger Munier all'ottava delle *Elegie duinesi* di Rilke. A una prima impressione, si tratta del passaggio più estraneo all'economia complessiva dell'opera; viceversa, esso vi svolge un ruolo assolutamente strutturale. Occorre innanzitutto soffermarsi sulla definizione di antropologia privativa, sorta di insegna sotto cui Barbaras pone la sua visione dell'uomo e, in ultima istanza, della vita in quanto vita umana. Non è un caso che tale definizione trovi una precisa corrispondenza nella “vita lacunosa” dell'opera successiva. Entrambi i titoli infatti evocano espressamente un vuoto, una mancanza, privazione o lacuna che sia. Diremo allora negatività? Se

¹⁰ *Introduction*, cit., p. 11.

¹¹ Per la posizione di Henry nei confronti di Merleau-Ponty si veda G. SANSONETTI, *Per una fenomenologia della carne. Michel Henry lettore e critico di Merleau-Ponty*, «Humanitas», 4, 2010, pp. 557-571.

così fosse, ci sarebbe da chiedersi se il progetto di una fenomenologia “positiva” della vita, qual era nei voti, si possa realmente attuare.

Restando al punto, si tratta innanzitutto di capire il significato autentico di “antropologia privativa”. Il rimando più diretto è al famoso passo della *Lettera sull'«umanismo»* in cui Heidegger si sofferma sulla famosa definizione dell'uomo come *animal rationale*. Sappiamo che per il filosofo tedesco tale definizione riconduce l'uomo essenzialmente all'*animalitas*, cui si aggiunge qualcosa che ne specifica la natura, ossia l'*anima sive mens*. Sappiamo anche che per Heidegger tale definizione, proprio per il suo carattere metafisico, non coglie il proprio dell'uomo, o meglio del *Dasein*, la cui essenza è data propriamente dall'esistere in quanto *ex-sistere*. Pertanto a un certo punto della *Lettera* si legge: «Siamo in generale sulla via giusta per determinare l'essenza dell'uomo se e finché consideriamo l'uomo come un essere vivente tra gli altri, che si distingue rispetto ai vegetali, agli animali e a Dio?»¹². Conosciamo la risposta di Heidegger: non è aggiungendo la *rationalitas* che viene modificata essenzialmente la natura animale dell'uomo. L'analitica esistenziale di *Essere e tempo* riconfermata anche nella *Lettera*, va evidentemente in tutt'altra direzione.

Renaud Barbaras, se per un verso si trova a condividere il rifiuto della concezione dell'uomo come *animal rationale*, al tempo stesso considera altrettanto insoddisfacente quella che definisce la «zoologia privativa» heideggeriana, affetta a suo modo di vedere da un analogo pregiudizio umanista. Il che significa, stando alla famosa definizione aristotelica dello *zoon logon echon*, che la dimensione della *zoè*, della vita, si raggiunge privando l'umano di ciò che lo costituisce in proprio, ossia il *logos*; con che, secondo Barbaras, si finisce proprio per riaffermare la superiorità o l'alterità dell'uomo rispetto alla sfera dell'animalità. Scrive infatti:

Per un pregiudizio umanista, persino religioso, radicato molto profondamente, si pensa che ci sia necessariamente *di più* nell'umanità che nella vita, che la coscienza è ciò che possediamo in proprio e non può manifestarsi fuori di noi [...]. È proprio questo pregiudizio che siamo indotti ad abbandonare sotto la spinta delle coordinate del problema: la

¹² M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»* (1947), trad. it. a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 45.

coscienza percettiva può radicarsi nella vita giacché questa, lungi dall'essere inchiodata alla soddisfazione dei bisogni, è caratterizzata da un'apertura alla trascendenza la cui portata eccede largamente quella della percezione umana¹³.

La coscienza come coscienza percettiva, Merleau-Ponty *docet*, costituisce dunque la differenza, ciò che fa l'uomo *uomo*; e tuttavia tale differenza, che si radica nella vita stessa, non dev'essere concepita né come differenza di *natura* né di *grado*, giacché Barbaras rifiuta tanto la tesi del primato dell'*animal rationale* quanto quella di una natura che si compirebbe per gradi, come vuole la tesi continuista, già respinta da Bergson. Se la coscienza si radica nella vita, non essendo qualcosa di più della vita, se ne conclude che essa è qualcosa di *meno* e che la coscienza umana insorge come «limitazione dell'apertura che caratterizza la vita originaria». Pertanto si giunge ad affermare che l'unica antropologia possibile è *negativa*: «L'uomo è la vita meno qualcosa, la sua differenza rimanda a una privazione»¹⁴; affermazione che viene ulteriormente ribadita e giustificata: «La coscienza umana non è accessibile che dal punto di vista della vita e lo scopo della fenomenologia è determinare *ciò che dev'essere la vita perché possa essere qualcosa che non sarebbe altro che umanità*. Lungi dal rinviare alla vita come ciò che la supera e la compie, l'umanità procede da una limitazione in seno alla vita»¹⁵. Ma privazione, limitazione rispetto a che? Siamo forse di fronte a una variante dell'antico principio secondo cui *omnis determinatio est negatio*, per il quale la negazione s'insedia all'interno stesso dell'essere? Di fatto, per Barbaras, all'interno stesso della vita s'instaura una sorta di dialettica che rende possibile l'umano in quanto tale, possibilità che è legata a una privazione. Su questo punto, non si lascia adito a dubbi: «La questione del radicamento umano nella vita diviene quello della possibilità per la vita di negarsi al suo interno e sarà necessario pensare il senso d'essere della vita dal punto di vista di questa possibilità»¹⁶.

A illustrazione della propria posizione Barbaras, come si diceva, fa ricorso al commento di Roger Munier all'Elegia VIII di Rilke, laddove in particolare viene delineata l'opposizione tra l'animale e l'uomo, in

¹³ *Introduction*, cit., p. 235.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ivi*, p. 236.

¹⁶ *Ibid.*

perfetta corrispondenza con l'opposizione tra l'«Aperto» e il «mondo», quale emerge dai versi del poeta. In tale prospettiva infatti, il mondo non è altro che l'aspetto assunto dall'Aperto nel suo essere messo a distanza dal nostro sguardo, ovvero dalla coscienza che si produce in uno con il mondo. Pertanto, chiosa Barbaras, «il mondo non è altro che l'Aperto, l'Aperto stesso in quanto privato della sua pienezza per il fatto di essere riconosciuto». Ne deriva che «l'uomo è un vivente separato dall'Aperto, privato del rapporto nativo con esso»¹⁷, rapporto che è invece quello dell'animale. Dunque la scissione, la lacerazione – termine pure ricorrente – sono condizioni essenziali di manifestazione dell'essere come vita, proprio nello senso in cui Henry, con riferimento alla *Schiedlichkeit* schellinghiana o all'*Entäusserung* hegeliana, definiva «filosofie della coscienza» quelle forme di pensiero per le quali l'io si attua nella scissione, nella lacerazione in vista della ricomposizione del sé. Sempre da questo punto di vista, il mondo non sarebbe altro che la condizione di manifestazione dell'io posta dall'io stesso. Del tutto esplicita in questo senso è un'affermazione di *La vie lacunaire*: «L'io è il proprio passaggio nell'esteriorità, sicché è passando fuori di sé che diventa se stesso; è alienandosi che si raccoglie»¹⁸.

L'io e il mondo si costituiscono dunque in un unico movimento verso l'Aperto, movimento che tuttavia viene “represso”, per il quale Barbaras fa ricorso al termine freudiano di “rimozione” (*refoulement*). Tuttavia, come lui stesso precisa, lo fa in un'accezione diversa da quella di Freud, giacché, nonché essere l'agente inconsapevole della rimozione stessa, l'io viene ad esserne piuttosto la risultante. Sia consentita quest'ampia citazione:

La coscienza come il mondo nascono da uno slancio *represso* verso l'Aperto o, piuttosto, dalla repressione di questo slancio; la loro differenza si esaurisce in questo momento di ritenuta o di sospensione in seno stesso allo slancio. Così la negatività da cui procede l'umanità come tale è quella di una *rimozione*, il che significa che l'antropologia privativa s'impegna nella via di una determinazione dell'umanità come procedente da una rimozione della vita¹⁹.

¹⁷ Ivi, p. 241.

¹⁸ *La vie lacunaire*, cit., p. 47.

¹⁹ *Introduction*, cit., p. 244.

Pertanto l'uomo è «*le fait du refoulement*», non viceversa. In tale prospettiva l'Aperto si configura come la dimensione stessa dell'"inconscio", non come qualcosa di "positivo" ma come un'origine che è andata perduta fin dall'inizio.

Se Barbaras s'impegna così a fondo nell'esame del commento di Rilke da parte di Munier, è perché aderisce alla portata di tale analisi al punto da riconoscerle la struttura stessa della sua fenomenologia della vita, quale viene delineata propriamente nella terza parte dell'opera dal titolo «Vita e desiderio». Il risultato dell'analisi fin qui condotta è così riassunto: «... è ormai possibile riferire i due sensi della vita (*Leben, Erleben*) a un vivere primo e originario dal momento in cui si comprende che l'esistenza umana e la coscienza con cui può essere caratterizzata non trascendono la vita ma nascono piuttosto da una limitazione al suo interno, limitazione provvisoriamente caratterizzata come rimozione»²⁰. È da tale rimozione, concepita come atto della vita in se stessa, che sorge la coscienza e in definitiva l'umanità dell'uomo; da qui l'espressione di antropologia privativa. Ciò non comporta tuttavia per Barbaras una chiusura della vita su di sé, nella pura immanenza dell'*Erleben*, come a suo giudizio avviene nella fenomenologia della vita di Henry. Al contrario la vita si manifesta come trascendimento continuo nella dimensione dell'Aperto, come transitività del *Leben*, in una parola come "Desiderio", il quale costituisce così la vera essenza del vivere. Per Barbaras, dunque, la fenomenologia della vita si esplica essenzialmente come fenomenologia del desiderio, giacché solo questo si rivela capace di dar conto della duplice esperienza del *Leben* e dell'*Erleben*, ovvero della transitività e intransitività della vita. Il desiderio è infatti caratterizzato anzitutto dall'essere un "movimento" che, in quanto si proietta nell'Aperto, produce un mondo. In questi termini Barbaras intende la natura propria dell'intenzionalità che, com'è noto, costituisce uno dei capisaldi della fenomenologia; intenzionalità come "correlazione", che esprime il legame intimo tra la coscienza e il mondo, nelle modalità proprie del suo darsi. Non si tratta dunque di una struttura binaria, come verrebbe da pensare, bensì di una struttura "ternaria" proprio perché, nel darsi della donazione, più ancora del "che", del *was*, conta il suo "come", il suo *wie*. Va sottolineato tuttavia che, nel

²⁰ Ivi, p. 251.

momento stesso che viene identificata nel desiderio l'essenza stessa dell'intenzionalità correlazionale, si sposta su un sentimento quanto nella fenomenologia classica rimane più su un piano noetico; non a caso Husserl definiva come *noesis* e *noema* i termini della correlazione. La differenza, sotto questo riguardo, è fondamentale; di mezzo ci sono tutte le acquisizioni della fenomenologia del corpo proprio e della carne da Merleau-Ponty a Henry, in particolare circa il valore dell'affettività per la comprensione della vita e dell'individualità incarnata. Non meraviglia dunque che anche Barbaras, in maniera del tutto analoga a Henry, giunga a parlare di una "cooriginarietà", addirittura di "consustanzialità" tra affettività e vita²¹. Si comprende allora il senso esatto dell'affermazione secondo cui «il desiderio non è un affetto tra gli altri ma l'affetto di tutti gli affetti [...] *affettività* più che affetto in senso proprio»²². Occorre tuttavia fare attenzione: il desiderio non è soltanto desiderio di qualcosa, desiderio di altro; esso è desiderio di sé, desiderio di desiderio. Non proietta solo fuori di sé, ma riporta continuamente al sé. Dev'essere pertanto concepito al tempo stesso come attività e passività, come *ricettività*: Henry direbbe come un'attività che muove da una passività fondamentale. In termini non molto diversi, annota Barbaras: «Il desiderio come agire non qualificato, aspirazione pura, è al tempo stesso un patire: la sua attività è pura passività, identità realizzata di attività e passività». Ne deriva che esso costituisce «l'essenza stessa dell'affettività [...] in una parola *la forma stessa della ricettività*»²³.

Il desiderio è dunque un movimento, il movimento stesso della vita o, più precisamente, che è la vita. Esso ha origine nel carattere *lacunaire*, lacunoso, di questa; lacunoso in senso duplice: *a parte objecti* e *a parte subjecti*. *A parte objecti*, poiché l'Aperto verso cui la vita è costantemente proiettata, non è niente di positivo, al punto che si può dire in questo senso che la vita è desiderio di nulla. Positivo è il mondo, che si produce appunto come limitazione dell'Aperto; ma per ciò stesso il mondo è per il desiderio fonte continua di inappagamento, di assillante frustrazione. *A parte subjecti*, poiché il desiderio non nasce da un soggetto già costituito; infatti è nel desiderio e per il desiderio che il soggetto si costituisce in

²¹ Ivi, p. 298.

²² Ivi, p. 300.

²³ Ivi, p. 300 s.

uno con il mondo. È soprattutto questo secondo aspetto a far sì che il desiderio, diversamente dal «bisogno», sia propriamente «incolombabile»; più che «ricerca di una completezza», esso è «prova di una mancanza: non ricerca mancata di sé, bensì accesso a sé come mancanza», dove l'altro, l'altro da sé, «è tanto il luogo di una rivelazione (di sé come mancante) quanto di una disillusione»²⁴. Il fondo tendenzialmente nichilistico dell'antropologia privativa di Barbaras ci pare emerga con nettezza da questi passaggi: parafrasando Sartre, si potrebbe dire che la vita, e l'uomo con essa, non sia altro che un *desiderio inutile*. A fugare possibili dubbi in tal senso, si legga questo passo: «Il proprio del soggetto è di esistere nel modo della propria mancanza, certo non nel senso di una mancanza oggettiva, di un'assenza constatabile [...] ma in quanto si rapporta a sé (e in ciò prova) nel modo del proprio difetto, non si coglie che nella figura della propria assenza»; al punto che l'ipseità stessa dell'io si costituisce proprio «in e per questa mancanza»²⁵. Allora se da un lato, come già si vedeva, l'io è se stesso solo facendosi altro da sé, «è alienandosi che si raccoglie»²⁶, c'è da chiedersi quale sia il senso ultimo di questo raccogliersi, se non quello di proiettarsi continuamente fuori di sé, in una rapporto continuo e defaticante con il mondo, o piuttosto il suo fantasma, in uno sforzo di trascendenza senza vera trascendenza. Ne *La vie lacunaire*, Barbaras fissa la differenza tra la propria fenomenologia della vita e quella di Henry mediante la dicotomia «pulsione» e «desiderio», dove – va da sé – la pulsione sarebbe propria della concezione henryana della vita che, per il fatto di essere concepita come mera affettività e autoaffettività, si rivelerebbe totalmente chiusa in se stessa e incapace di una vera trascendenza. Di qui l'opposizione alla pulsione del desiderio, il solo capace per Barbaras di infrangere la chiusura della vita e di aprirla al mondo. Alla luce delle ultime considerazioni, c'è da chiedersi tuttavia se questo risultato sia realmente raggiunto, e se quella fenomenologia positiva della vita, che era nei voti, si possa racchiudere nella caratterizzazione della vita come «realizzazione di un'irrealizzabile»²⁷.

²⁴ Ivi, p. 305.

²⁵ Ivi, p. 307.

²⁶ *La vie lacunaire*, cit., p. 47.

²⁷ *Introduction*, cit., p. 364.

ABSTRACT. – It is evident, and even trivial, that philosophy is always philosophy of life, since there is no philosophy without life; however, from its origin philosophy has placed itself outside life, aiming to go beyond life. Thanks to phenomenology, life comes to be the proper object of thought; life is considered in its dual meaning of living being and individual life, of being alive and of the experience of life. Renaud Barbaras is the thinker who has recently given a decisive contribution to this issue and has elaborated an extremely inspiring phenomenology of life.