

GIULIANO SANSONETTI

SOGGETTIVITÀ E DESIDERIO IN RENAUD BARBARAS

L'ultima opera di Renaud Barbaras, *Dynamique de la manifestation* (Paris, Vrin, 2013), si presenta per certi versi come conclusiva di tutto un percorso di pensiero le cui tappe fondamentali sono costituite dall'*Introduction à une phénoménologie de la vie* (2008) e dal volume di saggi *La vie lacunaire* (2011), al punto che si può considerare come la proposta teorica del filosofo francese. Infatti se il volume del 2008 aveva fin dal titolo un carattere programmaticamente introduttivo, quasi una sorta di *ouverture* all'opera che doveva venire, ora siamo condotti *in medias res*, alla definizione della proposta le cui linee fondamentali sono chiaramente enunciate nell'ultima parte dell'*Introduction*. Di qui il carattere "sistematico" del volume attuale, rispetto a quello per lo più "saggistico" dei precedenti, ove prevalgono l'esame e la discussione critica delle grandi voci della tradizione fenomenologica. Infatti, è all'interno di questa corrente di pensiero che si colloca a pieno titolo la riflessione di Renaud Barbaras, in quella sorta di posterità filosofica che riconosce in Husserl il mentore e il battistrada. Ma poiché il cammino di pensiero è tutto costellato di parricidi filosofici fin da quello epónimo di Platone, anche in questo caso non ci sorprenderà scoprire un nuovo parricidio nei confronti del padre della fenomenologia. Se poi il termine dovesse apparire troppo forte e improprio, potremmo parlare di un'eresia, se non fosse che la storia di questa corrente di pensiero è fatta, per fortuna, più di eresie che di ortodossie. Se quindi ci siamo occupati e torniamo a occuparci del pensiero di

Barbaras, è perché il suo sforzo di ripensamento e di riformulazione della fenomenologia ci pare nell'attuale panorama filosofico assolutamente necessario e fecondo, pur con gli interrogativi che esso pone¹.

L'inserimento nell'alveo della fenomenologia si compie attraverso la lezione di Maurice Merleau-Ponty e della sua filosofia della corporeità, le cui tracce sono chiaramente avvertibili anche nell'opera in questione; il che non esclude tuttavia una presa di distanza di Barbaras dal pensiero del maestro, rivelando in questo più di un punto di contatto con la prospettiva di un altro esponente di primo piano della più recente fenomenologia francese, Michel Henry. Ad accomunare i due pensatori è soprattutto, come si era già avuto modo di mostrare, l'elaborazione di una fenomenologia "positiva" della vita, capace cioè di superare il limite profondo per cui, nella tradizione occidentale, la vita ha finito per essere considerata essenzialmente a partire dalla morte, come lo sforzo incessante di opporsi a essa. In questo modo la vita è pensata per lo più come *conatus essendi*, sopravvivenza, come vittoria, ancorché provvisoria, sulla morte. Di qui la concezione prevalente della filosofia come *meditatio mortis* più che *meditatio vitae*, dal *melete thanatou* di Platone allo *Sein zum Tode* di Heidegger, quando invece – si dice in *Dynamique de la manifestation* – «il problema è sapere in che cosa consiste il vivere, ciò che la vita fa, non a che cosa resiste e come supera ciò che la minaccia»². Ma se questo è l'intento che accomuna la prospettiva di Barbaras a quella di Henry, rimane tuttavia una differenza profonda, anzi radicale nella concreta esecuzione della proposta, per cui anche in questo caso si tratta per così dire di un «contatto nel cuore di un chiasmo», per usare la felice espressione con cui Levinas definiva la propria posizione rispetto a quella di Derrida. Nel caso specifico, il chiasmo è rappresentato dal fatto che, per Barbaras, il pensiero di Henry rimane chiuso nell'immanenza della vita, incapace com'è di aprirsi alla trascendenza del mondo. Questo perché l'immanenza è certo un passaggio obbligato per la fenomenologia della vita, ma solo un passaggio in vista dell'autentica apertura al mondo – questa in breve la tesi di Barbaras, che la

¹ Il testo attuale si pone in continuità con nostri precedenti contributi, in particolare con *Una fenomenologia della vita: Renaud Barbaras*, apparso in questa stessa rivista (I, 2013, 2, pp. 275-287).

² *Dynamique de la manifestation*, cit., p. 113.

Dynamique de la manifestation svolge compiutamente. In ogni caso, nell'accostarci al pensiero di Barbaras, non vorremmo insistere troppo nel confronto con Henry che rischierebbe di essere fuorviante e improduttivo, sebbene a sollecitarlo anche in questo caso sia il titolo stesso dell'opera, per il richiamo fin troppo scoperto all'*opus magnum* di Henry, *L'essence de la manifestation*. Lo sforzo è dunque quello di leggere un'opera sicuramente ricca e complessa, qual è *Dynamique de la manifestation*, al di fuori di tale confronto-scontro, per apprezzarla nella sua portata e misurarne, eventualmente, i punti deboli o veri e propri vicoli ciechi.

L'a-priori della correlazione

Osserviamo innanzitutto che se la prospettiva di Renaud Barbaras s'inscrive a pieno titolo nella grande corrente della fenomenologia, ciò non avviene senza una ridiscussione profonda dei termini in cui questa si è definita nel pensiero di Husserl. In particolare, è il vero o presunto idealismo husserliano a essere oggetto di una decisa presa di distanza critica, mediante il radicale ripensamento della realtà dell'io e del mondo nonché del loro rapporto. Per Barbaras l'idea forte della fenomenologia è rappresentata dall'«a-priori della correlazione», ossia dal fatto che il reale si dà costitutivamente nel rapporto tra l'io e il mondo. La correlazione esprime dunque, in prima istanza, l'evidenza fondamentale per cui non c'è un mondo se non per un io e non c'è io se non in quanto aperto al mondo. Ciò significa che il reale si dà sempre nelle sue apparizioni e secondo la loro modalità, le quali sono tali sempre e solo per un io, una coscienza; donde il famoso principio che Husserl pone a base della fenomenologia secondo cui, come recita il famoso § 24 di *Idee I* (1913), «*tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione* (per così dire, in carne e ossa) *è da assumersi come esso si dà*, ma anche *soltanto nei limiti in cui esso si dà* (c.d.H.)»³. Questo dunque il principio base della fenomenologia, il suo «cominciamento assoluto», come si dice subito dopo: questo dunque l'a-priori della correlazione, dal momento che il reale non può darsi se non nella forma e in virtù dell'intuizione, di una relazione tra l'io e il mondo. Ciò significa altresì, come mostra tutta

³ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. a c. di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965, p. 50 s.

l'analisi husserliana, che il modo di darsi del mondo all'io in un'intuizione, che è molto simile a una visione (dove il ricorso al termine platonico di *eidōs*), non avviene per così dire immediatamente e nella sua interezza, bensì per gradi, in una serie di scorci, di adombramenti (*Abschattungen*), sicché il darsi della realtà è sempre parziale e provvisorio.

Se si richiamano queste nozioni basilari, per altro largamente note, è perché su di esse si fonda l'analisi critica di Barbaras, soprattutto riguardo alle loro implicazioni. Questi scrive infatti: «La correlazione significa che la relatività dell'ente (*étant*) alle apparizioni soggettive [in quanto relative a un soggetto, a un io] non compromette la sua entità (*étantité*), quindi la sua absolutezza: l'ente è in quanto appare, ossia è tributario di un altro da esso»⁴. Giustamente il filosofo francese insiste sul fatto che, in tal modo, il principio della correlazione si tiene a giusta distanza tanto dal naturalismo quanto dall'idealismo: dal primo in quanto è portato a concepire la realtà, il mondo come qualcosa di totalmente indipendente dalla coscienza; dal secondo in quanto tende a risolvere il reale nella coscienza stessa, intesa quale suo principio costitutivo, quasi esso non abbia alcuna consistenza propria.

La fenomenologia giunge dunque a definire un “quadro nuovo”, non più caratterizzato da due soli elementi, l'io e il mondo, bensì da tre: ad essi va infatti ad aggiungersi l'*apparaissant*, ossia il ciò che appare in quanto appare, il vero *fenomeno* della fenomenologia, la quale non postula alcuna “cosa in sé”, alla stregua di Kant, giacché è il mondo stesso a offrirsi nella serie delle sue apparizioni. Pertanto, osserva Barbaras, l'apparizione come tale costituisce «il termine medio o il *trait d'union* tra il cogito e il mondo, il luogo stesso in cui si fonda il loro rapporto, in una parola il luogo o l'elemento della correlazione»⁵. Pertanto appare altresì scongiurato ogni fenomenismo di tipo scettico, poiché è il reale stesso che si dà nella serie delle sue manifestazioni, in un darsi che è al tempo stesso un celarsi giacché non si dà mai tutt'intero e, per così dire, *d'emblé*. Barbaras sottolinea giustamente la necessità di non confondere l'*apparaissant* con le sue apparizioni; se è vero infatti che esso non ha alcuna reale consistenza al di fuori di queste, tuttavia non si confonde mai con loro; per quanto sottile e impalpabile, tale distinzione va mantenuta

⁴ *Dynamique de la manifestation*, cit., p. 10.

⁵ Ivi, p. 12.

onde evitare di ridurre l'*apparaissant* ad un'apparizione specifica. La distinzione è importante nella misura in cui garantisce la trascendenza del mondo rispetto a ciò che di volta in volta si manifesta. Scrive Barbaras: «... il movimento o l'evento del-l'apparire presuppone una differenza tra ciò che appare (l'*apparaissant*) e le sue apparizioni: l'*apparaissant* non dev'essere puramente e semplicemente le sue apparizioni, proprio al fine di apparire *in esse*, sicché, paradossalmente, se ciò che appare si confondesse con le sue apparizioni, esso non apparirebbe più poiché passerebbe interamente nella presenza, perderebbe la riserva, il ritiro o la profondità senza di cui non si dà apparire»⁶. Questa precisamente la trascendenza del mondo com'è intesa dalla fenomenologia, nel senso che l'essere del mondo consiste nel suo stesso darsi, nella pluralità tendenzialmente infinita delle sue apparizioni, nessuna delle quali può presumere di fissarne il profilo definitivo. Il mondo non è dunque la totalità degli enti, delle "cose", colte ciascuna nella loro particolarità, come tende a pensare il realismo naturalistico. Se di totalità si vuole parlare, si può solo come "totalità intotalizzabile". Secondo tale prospettiva, il mondo è ciò che si dà con il darsi stesso delle cose, le quali, se non sono il mondo, non sono tuttavia indipendenti da esso. In questo senso il mondo non è, come voleva Kant, una pura "idea" della ragione, un semplice fatto del pensiero. È vero che del mondo come tale non si dà esperienza, se per esperienza intendiamo semplicemente, alla stregua di Kant, quanto è riconducibile al dato. Del mondo in realtà si dà esperienza perché, come osserva giustamente Barbaras, «ogni apparizione è *originariamente apparizione del mondo* prima di essere apparizione di un che di determinato e per poterlo diventare»⁷. Fare esperienza del mondo significa in realtà fare l'esperienza di ciò che si dà sempre sullo sfondo di qualcosa che si sottrae alla presa diretta, alla percezione; per questo, come vedremo più direttamente, Barbaras giunge a contestare il primato dell'intuizione su cui, a ben vedere, si fonda anche la fenomenologia di Husserl. Fare realmente esperienza del mondo significa allora cogliere l'ente nella molteplicità delle sue apparizioni, quindi nel differire continuo da sé, nella coappartenenza fondamentale dell'ente con il mondo e del mondo con l'ente. Pertanto, «ciò con cui abbiamo originariamente a che fare non è né

⁶ Ivi, p. 32.

⁷ Ivi, p. 44.

la cosa né il mondo ma, appunto, la loro stessa coappartenenza, il loro legame costitutivo»⁸. Il termine che meglio esprime la realtà del mondo quale si attua nell'esperienza fenomenologica è quello introdotto da Husserl di "orizzonte", sì che il mondo può essere considerato come «l'orizzonte di tutti gli orizzonti».

Il soggetto dereificato

La manifestazione del mondo fa quindi tutt'uno con la sua "dinamicità". La *dinamica della manifestazione* rimanda direttamente all'essenza dinamica del mondo, ossia al suo darsi e sottrarsi a un tempo, al di fuori del principio della pura presenza dominante nel pensiero metafisico. In questo senso, ciò che caratterizza il mondo è la sua costitutiva "incompiutezza". In questi passaggi è avvertibile chiaramente la lezione di Heidegger, a cui si deve il sintagma "metafisica della presenza" che per il filosofo tedesco qualifica il pensiero occidentale a partire da Platone, da cui discende quel primato della "visione" come organo della verità che ritroviamo in Husserl.

Fino a questo punto si può dire che la concezione del mondo quale polo fondamentale della relazione, al centro dell'analisi di Barbaras, se non è interamente compresa nel discorso husserliano, tuttavia non ne contraddice gli asserti di fondo. Certo, il tema del mondo come il luogo stesso dell'Aperto, del darsi e del celarsi, con i suoi accenti ispirati alla lirica di Rilke come mostrava l'*Introduction*, è più heideggeriano che husserliano, e tuttavia ci sembra che non sia su questo piano che si compie una vera rottura con il pensiero del padre della fenomenologia. Questa si attua invece, in modo deciso, in rapporto all'altro polo della relazione, rappresentato dall'*ego*, dal soggetto. Tale rottura è già chiaramente leggibile nell'insistenza di Barbaras sul fatto che i poli della relazione non hanno una vera consistenza al di fuori di essa, sì che il loro darsi è posto dalla relazione stessa, al punto che non c'è mondo senza io e non c'è io senza mondo. Ora se questo vale in larga misura anche per Husserl, dal momento che è proprio l'*intenzionalità* a fungere da *trait d'union* tra io e mondo, sì che – per ripetere un'ovvia verità della fenomenologia – la coscienza è sempre coscienza di..., è pur vero che il

⁸ Ivi, p. 45.

movimento dell'intenzionalità scaturisce dal soggetto per dirigersi verso il mondo. Nella relazione dunque, non ci troviamo di fronte a una perfetta simmetria dei poli, piuttosto a un'asimmetria che inclina chiaramente dalla parte del soggetto, tanto che è nel soggetto e per esso che si costituisce il mondo. Ebbene proprio questo è, a giudizio di Barbaras, il punto debole della fenomenologia husserliana. Come e perché questo avvenga, è cosa che si vedrà. Per intanto si può osservare che se, da un lato, il filosofo francese sembra asserire una perfetta simmetria dei poli, facendoli dipendere da un principio che li comprende pur differenziandoli, dall'altro, diversamente da Husserl, appare inclinare chiaramente dalla parte del mondo. A titolo esemplificativo, si confrontino i passi che seguono. Il primo: «Affermare che nel suo essere il soggetto dipende dal mondo e che questo dipende nel suo essere dal soggetto, significa riconoscere che il terreno comune non può risiedere né nel soggetto né nel mondo ma rimanda a un modo d'essere comune più originario, cui entrambi debbono la loro relazione»⁹. Qui siamo sul piano della perfetta simmetria, dove il problema che si pone è piuttosto come da tale terreno comune scaturiscano i poli della relazione nella loro differenza o, addirittura, "lacerazione". Infatti, nonché essere pensata come diversità nell'identità, la differenza si manifesta come lacerazione, e questo costituisce un punto cruciale nell'analisi della *Dynamique*, che implica altresì la necessità di superare l'impostazione fenomenologica verso un approccio metafisico, beninteso di una metafisica non sostanzialistica – che è quanto la terza parte dell'opera si propone appunto di mostrare. Lasciando da parte i possibili sviluppi, sulla cosa ora in questione si legga questo passo: «... nella misura in cui [...] il soggetto della correlazione è necessariamente insieme intramondano e intenzionale [non diversamente dall'*in-der-Welt sein* del *Dasein* di Heidegger], lo scarto costitutivo o lo spazio di gioco che permette all'intenzionalità di compiersi, di attuare l'apertura che la caratterizza, non potranno che essere l'opera del mondo stesso, o piuttosto la conseguenza della sua trascendenza costitutiva e irriducibile»¹⁰.

Sofferamoci per un momento su questo punto, sebbene di grande significato siano altresì le righe successive che considereremo tra poco. Al centro del passo è, in certo senso, l'intenzionalità o,

⁹ Ivi, p. 134.

¹⁰ Ivi, p. 57.

come Barbaras dice altrove, il “movimento intenzionale”, reso possibile dallo “scarto”, dallo “spazio di gioco” che si apre tra il soggetto e il mondo. È chiaro dunque che questo spazio differenziale, aperto entro il mondo (dove altrimenti?), si produce a opera del mondo stesso, della sua trascendenza, verso la quale è inevitabilmente risucchiato il soggetto. A questo riguardo, Barbaras prende a suo modo posizione sulla questione sollevata da Sartre con la sua concezione dell'intenzionalità come *éclatement* del soggetto verso il mondo; del resto, sia detto incidentalmente, il confronto con Sartre, fatto di adesione e di risoluto distacco, costituisce un momento importante della riflessione di Barbaras anche nella *Dynamique*¹¹. In sintesi, si può dire che ciò che questi condivide con Sartre è l'inflessione dell'intenzionalità verso il mondo, per la quale l'io esce risolutamente da sé; ciò che invece rifiuta è la concezione del mondo, dell'*en soi*, che nella sua ipertrofica pienezza – si direbbe, parafrasando Kundera, nell'insostenibile pesantezza dell'essere – si oppone diametralmente al *pour soi* dell'io. Se il rapporto tra mondo ed io si configura in Sartre come quello tra un pieno di essere e un nulla, tra l'*être* e le *néant* appunto, in una situazione quindi di sostanziale estraneità e incomunicabilità, si finisce per non capire neppure come possa la coscienza “esplodere” verso il mondo, secondo l'asserita concezione dell'intenzionalità.

A questo punto conviene considerare il seguito della citazione: «Un soggetto, inscritto nel mondo, può aprirsi intenzionalmente a esso alla sola condizione che questo si sottragga continuamente o, piuttosto, che esista nel modo della propria assenza»¹². Ciò significa che, mentre Sartre concepiva la dereificazione della coscienza, del *cogito*, accentuando la reificazione del mondo, al di fuori del gioco di *entbergen* e *verbergen*, per usare i termini di Heidegger, per Barbaras tale dereificazione dev'essere perseguita non in contrapposizione frontale con il mondo, bensì operando su entrambi i termini della correlazione. Solo in questo modo si può uscire realmente dalla dicotomia sostanzialistica di *res cogitans* e *res extensa*, senza appiattare uno dei due termini sull'altro. Se Sartre intendeva quindi superare la reificazione della coscienza presente in Husserl mediante la sua concezione dell'intenzionalità come 'ni-entificazione' del *pour soi*, a giudizio di Barbaras l'opera-zione non gli

¹¹ Cfr. in partic. p. 77 ss.

¹² Ivi, p. 57.

è veramente riuscita né poteva riuscirci proprio per le ragioni appena indicate.

Ma, domandiamoci, perché per quest'ultimo il cogito di Husserl dev'essere sottoposto a un processo di dereificazione? È lo stesso filosofo francese a citare con grande consenso un appunto inedito del padre della fenomenologia secondo cui «chi ci salva dalla reificazione della coscienza è il salvatore della filosofia, ovvero il suo creatore»¹³. Ebbene, se questo era l'intento di Husserl nel momento in cui riprendeva il progetto cartesiano di una filosofia come scienza rigorosa, epurato da ogni ipotesi sostanzialistica, non si può dire che, per Barbaras, esso sia realmente riuscito; e questo proprio per la mancata dereificazione della coscienza, senza cui non si può veramente pensare secondo il principio della correlazione. Occorre dunque operare in modo deciso su entrambi i poli. Si è visto come ciò accada per il mondo; si tratta ora di vedere come ciò avvenga per la coscienza, per l'io. Ebbene, a giudizio di Barbaras, l'incapacità di Husserl a operare una reale dereificazione si deve essenzialmente al fatto di concepirla come “assoluta”, nel senso che è diretta al mondo – intenzionale, appunto – per possederlo dentro di sé, senza tuttavia far realmente parte di esso. Di qui la concezione dell'io come “sfera dei vissuti” da cui questo ricava la certezza apodittica del proprio essere. Il mondo diventa così il vissuto, l'insieme degli *Erlebnisse*, ciascuno dei quali colto nella sua particolarità, sì che anche la coscienza finisce per subire un processo di entificazione, esattamente speculare alla 'ni-entificazione' prospettata da Sartre. Così per Barbaras la coscienza di Husserl si costituisce come un «sistema d'essere assoluto e chiuso in sé», «il sito degli enti che sono i vissuti, come il mondo era quello della realtà»; in breve, la coscienza pensata come sfera dei vissuti finisce per essere una “super-cosa”.¹⁴ A sostegno di ciò Barbaras può appellarsi in particolare al § 49 sempre di *Idee I*, che recita: «Viene quindi in chiaro che, nonostante tutti i discorsi, nel loro senso senza dubbio fondati, intorno ad un essere reale dell'io *umano* e dei suoi *Erlebnisse* nel mondo e a tutto ciò che rientra nei suoi rapporti “psicofisici”, la coscienza, considerata nella sua “purezza”, è un *complesso chiuso in se stesso*, un nucleo di *assoluto essere*, in cui niente può penetrare e da cui niente può sfuggire; e che non ha

¹³ Cit. *ivi*, p. 67.

¹⁴ *Ivi*, pp. 69 e 75.

alcun “fuori” spazio-temporale né può inserirsi in alcuna connessione spazio-temporale...»¹⁵. Ora, per il filosofo francese, questo esito diventa obbligato nel momento in cui Husserl pone l'intuizione a fondamento della donazione, della *Gegebenheit*, che si fa *Sinngebung* in virtù del potere costitutivo della coscienza stessa.

Non ci interessa qui discutere la fondatezza complessiva dell'interpretazione di Barbaras; osserviamo soltanto che questi si riferisce quasi esclusivamente ai testi di *Idee I*, in sostanza alla cosiddetta fase “idealista” di Husserl, consacrata appunto dalla pubblicazione di quest'opera che tanto ha fatto discutere all'interno della stessa scuola fenomenologica. Ciò che ci interessa invece esaminare è come tale critica agisca all'interno della riflessione del filosofo francese e quali conseguenze ne vengano tratte. Si legga questo passo: «... l'esistenza del destinatario dell'apparire, esistenza che è la nostra [in termini cartesiani, il *sum* del *cogito*], è incontestabile e, per la verità, oggetto di una certezza apodittica. Ma è come se Husserl fosse incapace d'intendere tale certezza in modo diverso da una visione, che qui prende la forma della donazione immanente del vissuto a sé, che chiama talvolta percezione interna. Questo ente chiamato vissuto non è dunque che l'inevitabile correlato dell'intuizione con cui si confonde la certezza del *sum*, l'artefatto corrispondente al vedere in cui si riassume per Husserl la prova della mia esistenza»¹⁶. In sostanza, se per Barbaras è vero che il passaggio attraverso l'immanenza del vissuto è obbligato, giacché senza di esso non si darebbe il presupposto minimo del fare fenomenologia, tale passaggio deve tuttavia compiersi verso la trascendenza, cosa impedita nei fatti dal paradigma intuizionistico che governa la concezione husserliana, con il risultato di conferire alla coscienza una sorta di extraterritorialità rispetto al mondo. Scrive infatti: «... il soggetto della correlazione deve esistere in modo diverso da quello degli altri enti del mondo poiché è a questa condizione che può farli apparire, anche se ora è acquisito che tale differenza non è necessariamente sinonimo di assolutezza ed extramondanità»¹⁷.

L'uscita da questa sorta di positivizzazione della coscienza nella quale sfocia, suo malgrado, la concezione di Husserl, è possibile per Barbaras solo salvaguardando l'esistenza dell'io, della coscienza,

¹⁵ HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., p. 108.

¹⁶ Ivi, p. 72.

¹⁷ Ivi, p. 67.

nella sua irriducibile differenza dal mondo, senza però relegarla in quella sorta di autosufficienza cui la condanna il primato conferito all'intuizione e allo sguardo cui soggiacciono i vissuti. «Nell'io come tale non c'è niente da vedere», ripete Barbaras con Jan Patočka, senza dubbio il pensatore di riferimento nella sua riforma della fenomenologia husserliana. Per poi aggiungere: «Che non ci sia niente da vedere nel soggetto non significa che non ci sia soggetto, bensì che esso è caratterizzato da un modo di esistere che impone l'assenza di principio dell'intuizione»¹⁸. Affermazione, questa, che merita di essere sottolineata giacché chiama in causa lo statuto stesso del soggetto di cui troppo spesso, soprattutto in area francese, si è bellamente dichiarata la morte irrevocabile. Prendiamo dunque atto che Barbaras non appartiene alla schiera degli “egocidi”, per usare un felice termine di Jacob Rogozinski¹⁹. Si tratta tuttavia di capire a quale soggetto egli pensi, se non dev'essere una mera finzione grammaticale, come pensava Nietzsche.

Il soggetto come movimento e desiderio

Una risposta alla questione posta da Barbaras è già possibile trovarla nell'ambito della fenomenologia contemporanea, ossia nell'immanenza patica teorizzata da Michel Henry. Anche Henry, come Barbaras, ha inteso slegare il principio della donazione dall'intuizione e dalla visione, dominante nella fenomenologia di Husserl, per affidarlo piuttosto alla rivelazione dell'affettività. Ma, come abbiamo già avuto modo di mostrare²⁰, la soluzione prospettata dal filosofo di Montpellier, pur condivisa per molti aspetti da Barbaras, non riesce a soddisfarlo in quanto, a suo giudizio, finisce anch'essa, al pari della concezione husserliana, in un *cul de sac*, ossia nella chiusura della soggettività in se stessa, senza riuscire a dar conto della sua apertura al mondo, del suo rapporto con la *Lebenswelt*, per dirla con l'ultimo Husserl. In altri termini, per Barbaras si tratta certo di pensare il soggetto come diverso dal mondo, non fosse altro perché è il principio per cui il mondo può apparire, a condizione tuttavia di non separarlo dal mondo, rendendolo così fondamentalmente estraneo a

¹⁸ Ivi, p. 75.

¹⁹ J. ROGOZINSKI, *Le moi et la chair: introduction à l'ego-analyse*, Paris, Cerf, 2006.

²⁰ Cfr. *Una fenomenologia della vita*, cit.

esso. Occorre dunque pensare il soggetto nella sua diversità, ma in una comunità di fondo con il mondo, a partire da un “terreno comune”, il che per Barbaras diventa possibile solo non pensando il soggetto come stabilità e coincidenza con sé, come una “super-cosa”. Fare esperienza del soggetto come ciò che si sottrae costitutivamente allo sguardo e tuttavia si dà, in modo radicalmente diverso dall'ente, significa fare esperienza di un’“assenza”, di una “mancanza”, per cui il soggetto più che essere l'oggetto di una certezza apodittica, appartiene alla sfera della “credenza”, «irrecusabile quanto ingiustificabile»²¹. Nonché quindi essere il *fundamentum inconcussum* di ogni certezza e verità, come voleva Descartes, esso stesso è investito da un'onda destabilizzante che ne mette radicalmente in questione la consistenza di centro stabile e permanente.

Lungi dall'opporre il soggetto al mondo, ciò lo rende singolarmente affine a quest'ultimo, giacché in entrambi l'esperienza di una presenza s'intreccia strettamente a quella di un'assenza, determinando una presenza necessariamente instabile e dileguante. Il soggetto dunque, non diversamente dal mondo, è in continuo movimento, anzi è il movimento stesso, sì che la correlazione non si stabilisce tra due realtà statiche – da un lato il “soggetto”, dall'altro l’“oggetto” – ma tra due dinamismi che si attuano in un movimento unitario, il movimento stesso del mondo. Per questo motivo, come già si accennava, Barbaras parla di movimento intenzionale piuttosto che d'intenzionalità, poiché se questa definisce in Husserl il rapporto che lega la coscienza al mondo, non lo fa certo al modo dell'intuizione e della visione, giacché è sempre al tempo stesso un movimento di scoperta del mondo, *entro* il mondo. Il movimento non è dunque solo del mondo, pena il concepirlo unicamente in termini locali e meccanici, bensì è tale anche come donazione di senso, *Sinnggebung*, che si istituisce tra due poli intrinsecamente dinamici. Questo perché, osserva ancora Barbaras, «il senso è innanzitutto *direzione* più che significato», la quale rinvia a «un piano più originario che articola le due sfere del senso e del movimento»²². Pertanto occorre parlare di una “fenomenologia dinamica”, da non confondere tuttavia con la “fenomenologia genetica” che Husserl distingueva dalla quella “statica”; distinzione che, per quanto

²¹ *Dynamique de la manifestation*, cit., p. 76.

²² Ivi, p. 94.

significativa, secondo Barbaras non mette in discussione il quadro intuizionistico complessivo entro cui essa si muove.

Il soggetto e l'oggetto di tale fenomenologia dinamica è dunque il movimento, inteso radicalmente come il movimento stesso del vivere, che è la vita. Vita concepita nella sua duplice dimensione di *leben* ed *erleben*, di provare e provarsi, di transitività e intransitività, su cui Barbaras ha posto fortemente l'accento fin dall'*Introduction*. Si legga ora questo passo della *Dynamique*: «Il movimento dev'essere situato al di qua della distinzione tra spostamento e senso, il che significa che è orientato, che effettua o compie qualcosa, senza per questo che ciò che si compie possa essere distinto dalla sua stessa effettuazione. Esso è un far apparire nel senso in cui questo fare apparire è innanzitutto ed essenzialmente un fare, ossia un agire nel mondo che partecipa alla fenomenizzazione del mondo, un'avanzata che è insieme svelamento [...] la dimensione anteriore alla distinzione tra movimento e senso ha un nome: non è altro che la dimensione della *vita*»²³. A una fenomenologia del puro "svelamento", che per Barbaras è quella husserliana, viene opposta una fenomenologia che intende lo stesso svelare come un fare, un avanzare nel mondo, per cui il senso non è mai solo dato ma, come si diceva, istituito nella relazione dinamica tra soggetto e mondo, o, per meglio dire, nel movimento che istituisce il soggetto e il mondo in uno con il senso. In questione dunque è pur sempre l'immobilismo di fondo che, a giudizio del filosofo francese, inficia la fenomenologia di Husserl. Ora la cosa può apparire singolare, se si considera che già nello Husserl di *Idee I* si trova la sostituzione dell'"io penso", che da Descartes giunge a Kant e a tutta la tradizione idealistica, con l'"io posso", dominante nel pensiero fenomenologico. Ebbene si può dire che per Barbaras neppure questo dato di fatto può modificare l'orientamento complessivo del pensiero di Husserl per due ragioni: una si direbbe più formale, l'altra più sostanziale. La prima, più formale, discende direttamente dalla radice cartesiana e forse, più lontana ancora, platonica di questo pensiero, portato ad attribuire maggiore "dignità ontologica" a ciò che è immobile, all'idea dunque, rispetto a ciò che è in movimento; ragion per cui il vissuto immanente, colto nella sua assoluta datità, viene a essere considerato l'unica fonte del senso. Da questo punto di vista, «la reificazione della coscienza [...], più che la

²³ Ivi, p. 107.

causa, è la conseguenza dell'eliminazione della mobilità»²⁴. La seconda ragione, più sostanziale, è che in Husserl manca una vera concezione della corporeità, per cui l'io non è un mai veramente *incarnato*, nonostante l'io posso. In ciò sta la grande lezione che ci giunge dal pensiero di Merleau-Ponty e di Michel Henry che, non a caso, si sono impegnati a colmare questa grande lacuna che non è solo del pensiero di Husserl ma, a ben vedere, inficia anche l'analitica heideggeriana del *Dasein*. Ebbene, come si è cercato di mostrare, per Barbaras neppure le risposte di Merleau-Ponty o di Henry possono, per ragioni diverse, essere considerate soddisfacenti. A suo giudizio, solo Patočka ha compiuto il vero tentativo di coniugare il dinamismo del *Dasein*, che tuttavia prescinde dal corpo, con la decisa inserzione della corporeità da parte di Merleau-Ponty che, però, pensa il corpo più come "mezzo", veicolo dell'io, che come modo reale di essere al mondo. Solo a partire dalla corporeità dell'io, quindi dalla sua motilità, si può intendere il senso proprio della correlazione. È il movimento dunque a rappresentare per Barbaras il vero e proprio punto di sutura tra i due poli, a condizione di concepirlo non come una delle possibilità dell'esistenza, bensì come "coestensivo" all'esistenza stessa. Ma, come egli stesso osserva, «il movimento, quale che sia, implica per essenza una dimensione d'incompiutezza nel cuore di ciò che si muove»²⁵. L'incompiutezza costituisce il segno tangibile di un difetto d'essere, che tuttavia – viene sottolineato – non caratterizza soltanto gli esseri inferiori, come pensava Aristotele, ma costituisce il senso proprio di tutto l'essere. È a questo punto, ci sembra, che il discorso di Barbaras da puramente fenomenologico si fa metafisico. Del resto è lui stesso ad ammettere la necessità di tale passaggio, visto che la terza parte dell'opera è intitolata appunto «Metafisica». Se si parla d'incompiutezza, infatti, non si può non avere come punto di riferimento la compiutezza, esattamente come per Descartes l'idea di finito si costituisce come negazione dell'infinito, e non viceversa; donde la priorità ontologica dell'idea d'infinito rispetto a quella di finito. Se osserviamo questo è perché ci sembra di cogliere un'aporia profonda nel pensiero di Barbaras, che si riverbera nettamente in quella che egli stesso definisce l'"antilogica del desiderio" che, da un certo punto di vista, costituisce il cuore stesso della fenomenologia della *Dynamique*. Abbiamo visto infatti

²⁴ Ivi, p. 98.

²⁵ Ivi, p. 96.

Barbaras contestare a Husserl il primato ontologico accordato all'immobilità, responsabile di quella reificazione della coscienza che ne inficerebbe la fenomenologia; al tempo stesso si parla del movimento come di una mancanza d'essere, di una mancanza che, come attesta l'antilogica del desiderio, non fa che ribattere il soggetto su se stesso, nel momento stesso che lo apre al mondo e, a un tempo, apre il mondo.

Il desiderio, come avevano già messo in luce le opere precedenti, è l'espressione diretta del difetto d'essere che affligge tanto il soggetto che il mondo; esso non è altro, quindi, che il movimento considerato dal lato della soggettività, giacché, con tutta evidenza, desiderio si dà unicamente per un soggetto, il solo a caratterizzarsi come «*aspirazione* incessante o *insoddisfazione* fondamentale»²⁶. In questo senso, si diceva nel nostro precedente articolo, il desiderio è lo stigma del carattere *lacunaire* della vita, lacunosità per altro strutturalmente incolmabile. E questo, sottolineavamo, sia *a parte subjecti*, sia *a parte objecti*, cosa che c'induceva a parlare di un fondo tendenzialmente nichilistico di tale pensiero, che appare pienamente riconfermato in quest'opera.

Il soggetto è soggetto di desiderio e per il desiderio, meglio ancora desiderio *tout-court*; in questo senso Barbaras tiene a sottolineare la propria diversità da Lacan, che pure affida al desiderio il processo stesso di soggettivizzazione, per la mancanza in lui di una visione dinamica della soggettività. Ma tale dinamica, che si esplica nel desiderio e come desiderio, appare piuttosto, facendo ricorso al linguaggio sportivo, come un movimento *sur place*, il quale si esaurisce in se stesso. Questo perché, «nel fondo il soggetto del desiderio non desidera mai che se stesso; non può dunque uscire da sé per portarsi verso un altro che nella misura esatta in cui questo altro non è veramente un altro bensì il luogo stesso del soggetto, ossia una via verso di sé, la condizione di una riconciliazione»²⁷. Il rimando alle categorie di *Entäusserung* e di *Versöhnung* dell'hegeliana *Fenomenologia dello spirito* vi appare fin troppo scoperto. Così concepito, il desiderio assurge a cifra stessa dell'odissea dell'io, che può riconquistare se stesso solo perdendosi nel mondo e aprendosi all'altro da sé, che tuttavia non è mai veramente Altro. Ancora: «Il desiderio rimanda sempre a una mancanza d'essere, nel fondo è

²⁶ lvi, p. 120.

²⁷ lvi, p. 141.

sempre desiderio di sé, sicché è sempre il soggetto del desiderio che è in gioco nel desiderio»²⁸. Da questo punto di vista si comprende perfettamente perché Barbaras si dissoci completamente dalla concezione del desiderio di Emmanuel Levinas, che lo intende come desiderio d'infinito, il solo capace realmente di rompere con la totalità e di far uscire l'io dal suo solipsismo, quel solipsismo in cui per Levinas rischia di chiudersi anche il pensiero di Husserl. Quello che si comprende meno, invece, è come Barbaras possa parlare di «un'eteronomia ontologica del desiderio», affermare che il desiderio non è espressione di una mancanza, ma di una “separazione”, termini in cui è chiaramente riconoscibile il lessico levinasiano. In realtà ci appare eccessivo, se non fuorviante, parlare di un'eteronomia ontologica del desiderio, quando in realtà il desiderio è essenzialmente desiderio di sé. In ciò risiede propriamente per Barbaras l'antilogica del desiderio che, come abbiamo detto, costituisce il cuore stesso della sua analisi del movimento-desiderio, quindi della stessa soggettività. Sia concessa questa lunga citazione:

C'è come un'antilogica del desiderio che induce a situare l'essere del soggetto a un tempo nella separazione e in ciò da cui è separato. La tensione che è al cuore del desiderio porta infatti ad affermare che il soggetto è separato da sé, altrimenti non tenderebbe a niente, non compirebbe niente, e tuttavia tale separazione definisce il suo essere, senza di che il desiderio non sarebbe inestinguibile, si spegnerebbe di continuo, in una parola non sarebbe desiderio. È questa struttura del desiderio [...] a ricondurci al mondo. Infatti se il soggetto del desiderio si porta verso il mondo, avanza in esso per avanzare verso di esso, è perché il suo essere risiede in questo mondo, perché una comunità ontologica profonda è sottesa alla loro differenza. [... Tuttavia] se, per un verso, è vero che il soggetto non diventerebbe se stesso che facendosi mondo, coincidendo con esso, dall'altro in tale coincidenza il soggetto del desiderio si perderebbe pure come tale, ossia proprio come essere separato. Egli è se stesso solo tendendo verso di sé, ma, divenendo se stesso, si perde: il compimento è qui subito perdita d'essere, la riconciliazione, scomparsa²⁹.

L'impasse è dunque del tutto evidente, una volta posta la “comunità ontologica profonda” tra l'io e il mondo. A nostro giudizio, tuttavia, tale comunità ontologica dovrebbe essere tutt'altro che

²⁸ Ibid.

²⁹ Ivi, p. 142.

sicura, nella misura in cui il sorgere dell'io e il suo differire dal mondo, appare il risultato di un "archi-evento" capace di produrre una "lacerazione" tra l'io e il mondo, che è quanto, nella "metafisica" conclusiva dell'opera, il filosofo francese si sforza di mostrare; lacerazione, per altro, che è la sola capace di far sì che l'esistenza dell'uomo nel mondo sia quella dell'"esilio". Come del resto scrive perfettamente Barbaras: «L'esiliato è definitivamente separato dalla sua patria, non solo spazialmente ma ontologicamente: egli è senza luogo nel mondo, ovvero il posto che vi occupa non è il suo»³⁰.

ABSTRACT. – This essay offers an analysis of Renaud Barbaras's last work, *Dynamique de la manifestation* (2013), mainly focused on the themes of subjectivity and desire as pivotal moments of his phenomenology of life. Barbaras's work affords an important reconsideration of Husserl's phenomenology from the point of view of its fundamental notion: the «a-priori of correlation», according to which, reality is given in a correlative way, that is, in that peculiar relationship between the subject and the world. In Barbaras's view, this relationship should be intended in a dynamic and non-static way. Subjectivity's dynamics must counterpart the dynamics of the world. Therefore, to Husserl's phenomenology of pure «unveiling», Barbaras opposes a phenomenology which conceives the «unveiling» as an action, a moving forward in the world; in this movement, the meaning of reality is not «given», but «built» in the dynamic relationship between the subject and the world. Hence, the absolute necessity of conceiving the subject as movement and desire: two basic concepts very conducive to overrun a persisting Idealistic notion of the self and the conscience.

³⁰ Ivi, p. 348.