

Renaud Barbaras, *La vie lacunaire*, Vrin, 2011, pp. 216, € 18.00, ISBN 9782711623877

Marco Barcaro, Università degli Studi di Padova

Il titolo scelto per questo saggio indica che la vita umana è caratterizzata da una mancanza costitutiva e questa mancanza rinvia, in ultima istanza, ad una vita ancora più originaria, che è la vita della manifestazione.

Come aveva già fatto in *Introduction à une phénoménologie de la vie* (2008), Barbaras non intende la soggettività positivamente nel confronto con altri viventi, ma in maniera privativa, ossia come negazione di una vita che è sempre traboccante, e la rapporta alla profondità del mondo. Questa traccia presente in noi è chiamata desiderio. Il volume si compone di quattro parti, ciascuna di tre capitoli, intitolate: *Critica fenomenologica, Il soggetto e il mondo, La via della manifestazione, L'uomo incompleto*.

La prima parte riprende la riflessione merleau-pontyana sulla reversibilità del toccare e sull'impossibilità di mantenere un senso unico per il termine "carne"; l'autore rifiuta le categorie del dualismo cartesiano e critica le filosofie riflessive della coscienza, per conferire al mondo quel potere di sentire che, nell'impostazione trascendentale, era del soggetto. Il modo migliore per superare la filosofia della coscienza è riconoscere il mondo come la realtà ultima in cui anche la coscienza si radica. Mentre per Husserl la donazione in carne coincide con l'intuizione, Barbaras si richiama a Patočka per sostenere che l'intuizione non è sufficiente a darci la cosa (anche il vuoto è un modo di donazione). Il desiderio, da terzo senso della carne, diventa il suo modo d'essere più originario (p.26), che eccede ogni presentazione e si sottrae al mero vedere. Identificando la carne col desiderio, Barbaras riprende criticamente temi di Merleau-Ponty, del cui pensiero egli si è a lungo occupato. Il testo passa poi ad un confronto critico con Michel Henry. In Henry, che intende invece la carne come pulsione (p.40), emerge il problema dell'essenza della vita e del suo statuto, problema che egli sembra schivare senza risolvere. Per Barbaras, al contrario, il movimento della vita non può essere confuso con la pura immanenza pulsionale (p.47) e alla fenomenologia della pulsione va sostituita la fenomenologia del desiderio che è "l'altro nome della vita" (p.49). In questo modo è possibile

pensare l'unità del vivere tra il suo senso intransitivo (*Leben*) e quello transitivo (*Erleben*). L'essere proprio dell'io si presenta come "un vuoto o una lacuna" (p.50), è dato a sé sotto forma di un'assenza che aspira ad un riempimento, e il desiderio è "l'altro nome dell'intenzionalità" (p.50). Il terzo capitolo introduce il movimento dell'esistenza in Patočka. Il movimento ci aiuta a pensare l'ente a partire dal processo della sua realizzazione. Sfuggendo alla relazione teorica, l'essere si rapporta a sé sul piano della prassi e dell'avere da essere. Patočka, inoltre, permette di accordare la fenomenologia della vita con una cosmologia fenomenologica perché concepisce l'uomo come una componente del processo del mondo, che è "la sorgente originaria del nostro movimento esistenziale" (p.60). Non solo la vita, ma anche il soggetto della fenomenalità è movimento e può essere caratterizzato come vita. Tale caratterizzazione deriva da una critica della sostanzialità che va di pari passo con il riconoscimento dell'autonomia del campo fenomenale.

La seconda parte del saggio inizia interrogando l'essenza della sensibilità, che è un accesso all'esistenza, e si richiama al pensiero di Paul Valéry. Il sentire è importante perché conduce alla questione della manifestazione: se c'è qualche cosa da sentire significa, infatti, che qualcosa appare (p.70). Quali sono, però, le condizioni della manifestazione e cosa implica riconoscere il fatto che qualcosa appare? Senza cadere in un realismo che non sviluppa la necessità della manifestazione, né la relazione ad un soggetto, l'essenza della manifestazione implica la differenza tra manifestante e manifestato. Questa trascendenza rappresenta, nello stesso tempo, una mancanza nel cuore del sensibile, e le sensazioni restano la modalità più originaria del nostro conoscere. Il capitolo secondo è dedicato all'essenza della percezione. Questo capitolo espone la difficoltà di pensare la disgiunzione tra la presenza in persona e la parzialità della donazione (la cosa è presente sempre in adombramenti). Se non è possibile pensare la cosa nell'orizzonte della presenza, i dati sensibili restano degli aspetti frammentari. Quanto alla discussione sul senso d'essere della coscienza, Barbaras ritiene che l'intenzionalità vada riconquistata come vita e la coscienza come desiderio, in quanto essa mira al di là del dato, che è, invece, una limitazione del mondo.

La terza parte del saggio tratta della manifestazione. L'apparire ha un destinatario, ma non è costituito dal soggetto perché, in quanto movimento, il soggetto è sempre al di là dell'ente in cui

si trova. Nei vissuti immanenti non ci sono costituzioni di apparizioni e la soggettività non costituisce nulla, bensì introduce delle prospettive nel processo dell'apparire. L'idea di una soggettività costituente e lo sguardo che determina l'avvenimento del davanti come tale, ossia una relazione oggettivante, pongono l'uomo di fronte al mondo e non più nel mondo. La coscienza procede quindi da una limitazione del mondo e l'antropologia che ne deriva ha un carattere privativo. L'uomo, perciò, ha perso la sua originaria apertura al mondo. Questa mancanza, che permette di tracciare i contorni agli oggetti, appartiene alla vita stessa e si radica in una sua autolimitazione. La vita è caratterizzata da una lacuna fondamentale che rinvia al movimento della manifestazione, vita più originaria di quella di un vivente. Il movimento del soggetto, infatti, è pensabile solo in un movimento più radicale di fenomenalizzazione del mondo. L'impossibilità, quindi, di sottomettere l'apparire all'ente che appare conduce ad una prospettiva dinamica. Benché il soggetto non costituisca i fenomeni, ma sia "solo" il polo della loro apparizione, rimane ancora un presupposto difficile da sradicare: la dimensione soggettiva della manifestazione. Dunque, pur considerando il vivente la sorgente dei movimenti spontanei, "la vita che li anima viene in effetti da *più lontano* degli enti mondani" (p.135). È necessario, perciò, superare la filosofia ferma al soggetto come zoccolo duro dell'intenzionalità. Tale concezione rinvia ancora a una comprensione ingenua del mondo e della fenomenalità. Noi siamo iscritti non solo in un processo di fenomenalizzazione, ma anche nello stesso processo del movimento del mondo che appare, ed è solo in quanto apparteniamo al mondo che siamo esseri viventi. Barbaras rigetta, quindi, la distinzione tra trascendentale ed empirico a vantaggio di una dimensione più profonda. Questa scelta, però, esige un chiarimento del senso d'essere del soggetto considerato estraneo alla divisione tra empirico e trascendentale. Più profondo della coscienza intenzionale e del movimento, il desiderio è considerato come intenzionalità originaria. Esso procede da una lacuna e da una mancanza, è ricerca di sé nell'altro e impegna in una fenomenologia dell'affettività. Al di là della distinzione tra soggetto, mondo e movimento, c'è un movimento originario che ha lo statuto di fondamento: questo movimento della *physis* è il movimento dell'apparire e in ogni apparizione "è il mondo in persona che appare" (p.152). Il

nostro movimento nel mondo è preceduto dal movimento in cui il mondo si manifesta e viene verso di noi per essere appreso. Il senso originario dell'apparire è delimitare e determinare l'ente rispetto alla totalità, individuarlo e separarlo. La separazione è l'atto di nascita del soggetto.

La quarta e ultima parte sviluppa ciò che è l'essenza mancante dell'uomo. Vi si discute la definizione bergsoniana di *homo faber*. Secondo Bergson, l'uomo è *faber* perché *sapiens*, ossia è l'intelligenza a fornire gli strumenti per il lavoro. L'intelligenza rinvia, quindi, all'attività tecnica e tra istinto e intelligenza c'è una differenza di natura, grazie a cui la vita agisce sulla materia. Per Barbaras, invece, tale scarto non è di natura, ma di grado. La specificità dell'uomo avrebbe origine da una "mancanza di adattamento o di realizzazione della vita" (p.169). La determinazione dell'uomo deriva, quindi, da un aspetto più profondo del suo essere *faber* ed è data dalla neotenia. L'uomo è un essere incompiuto e prematuro, che conserva una dimensione non specializzata, segno di una ricchezza di adattabilità; è fondamentalmente un essere mancante e la sua mancanza di determinazione lo specifica. La stessa cultura nasce dal divario tra uomo e natura: "è evidente che è in questa breccia che la cultura si inserisce e che questa distanza, in primo luogo adattativa, sbocca sulla distanza intenzionale 'necessaria al sorgere dell'oggettività e della coscienza'" (p.174). Quindi, l'uomo è *faber* perché è uomo e non viceversa. La tecnica non è "una soluzione inventata dalla vita per agire sulla materia" (p.175), ma una compensazione che procede da un indietreggiamento e da una lacuna della vita nell'uomo. Più profonda della caratterizzazione offerta dalla tecnica, è la caratterizzazione data dal desiderio per cui l'uomo trae la sua energia da una "lacuna ontologica" (p.177) che lo abita. La differenza tra uomo e animali si radica in questa mancanza originaria che ha il significato di un'esistenza polivalente e adattabile. La vita può essere pensata sospendendo i presupposti metafisici perché vi è un'antropologia soltanto privativa (l'incompletezza costitutiva), che sbocca nel determinare l'essenza dell'uomo come desiderio. In accordo con Alphonse de Waelhens, l'autore ritiene che sia necessario rinunciare all'immediato della coscienza. La vera differenza tra uomo e animale, casomai, è data dal fatto che l'uomo è attraversato da un ordine simbolico (l'autore rinvia allo studio di Alfredo Zenoni, *Le corps de l'être parlant. De l'évolutionnisme à la*

psychanalyse, De Boeck et Larcier, 1991). La base genetica non basta per rendere conto dell'uomo riferendosi all'evoluzione, e ogni spiegazione attraverso la vita non è necessariamente evoluzionistica. In accordo con Patočka e in disaccordo con Husserl, la disgiunzione tra donazione in carne originaria e presenza intuitiva afferma che il quadro della continuabilità dell'esperienza dev'essere già là perché un'intuizione sia possibile. Questo significa riconoscere che c'è un piano più profondo dell'intuizione, una originarietà non intuitiva che determina ogni intuizione. Questa presenza originaria non intuitiva (l'intuitivo indica sempre un ente) è il mondo (p.199). Il mondo è questo fondo che è anche forma, è un piano di apparizione, e manifesta l'esigenza di un modo di donazione diverso dall'intuizione. Il chiarimento della nozione di mondo promette di poter determinare in maniera nuova anche il soggetto. Se il mondo non è una cosa, ma ciò verso cui tendiamo, esso può essere dato solo nel modo del desiderio. Affermare che il mondo non è un ente implica riconoscere anche che l'intenzionalità non può essere colmata (i riempimenti non vanno intesi nel modo della presenza, ma in senso dinamico). L'autore introduce due sensi del vedere: l'intuizione (il modo husserliano) e il desiderio (l'accesso a ciò che eccede l'intuizione e la comanda implica una ricerca) che, pure, è già sempre un vedere.

Il presente saggio colpisce per la coerenza con cui l'autore pensa fino all'ultima pagina la fenomenologia secondo le nozioni di vita e di desiderio. Questo obiettivo è ottenuto grazie al confronto con numerosi altri autori, principalmente dell'area antropologica rappresentata da André Leroi-Gourhan.

Bibliografia

André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Albin Michel, 1964.
Alfredo Zenoni, *Le corps de l'être parlant. De l'évolutionnisme à la psychanalyse*, De Boeck et Larcier, 1991.

Ulteriori recensioni del volume

<http://www.fupress.net/index.php/aisthesis/article/view/12855/12189>

Link utili

<http://www.vrin.fr/html/main.htm#>