



R. Barbaras, *L'appartenance*

di

GERMANA ALBERTI

Il fascino e l'audacia dell'ultimo libro di Renaud Barbaras (*L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*) risiedono nel fatto di scindere aspetti del reale tradizionalmente inscindibili e, specularmente, nell'unire concetti apparentemente inconciliabili, e questo non solo per la fenomenologia, corrente nella quale l'autore si inserisce, ma anche per la tradizione filosofica occidentale. Professore di filosofia contemporanea alla Sorbona, Barbaras è da tempo una delle voci filosofiche attuali più interessanti per coloro i quali si rivolgono a una fenomenologia intesa non tanto in senso descrittivo quanto piuttosto come questionamento sull'origine. Quello che dell'autore colpisce è la costante capacità di mettere in discussione i propri assunti, cosicché abbiamo a che fare con un pensiero mai concluso ("in movimento", per usare un concetto caro all'autore), che si auto-oltrepassa non essendo mai pago di ciò che ha raggiunto.

Non fa appunto eccezione questo testo, il quale è l'esito di una serie di lezioni tenute dall'autore nel 2019 all'*Université catholique de Louvain* (cattedra Mercier). Il quadro teorico è quello di un ripensamento della filosofia di Merleau-Ponty – filosofo al quale, com'è noto, Barbaras ha dedicato le sue prime ricerche – nonché quello di uno sviluppo della fenomenologia asoggettiva di Jan Patočka. Possiamo anticipare che, rispetto ai suoi testi precedenti (*Dynamique de la manifestation*, Vrin, Paris 2013; *Métaphysique du sentiment*, Cerf, Paris 2016; *Le désir et le monde*, Hermann, Paris 2016), questo attua un'importante rottura, il che ci fa supporre che l'opera costituisca una prima elaborazione di temi che saranno ulteriormente sviluppati in futuro, ed è in questo che risiede il suo interesse. La domanda di fondo alla

quale si vuole rispondere continua però ad essere la stessa: come è possibile che il soggetto, sulla base di un medesimo rapporto, sia al tempo stesso necessariamente differente da ciò che fenomenalizza e in continuità con il mondo, cioè parte di esso? Detto in termini merleau-pontiani: come è possibile che la mia *chair* sia al tempo stesso *chair du monde*?

Il libro è suddiviso in quattro capitoli di uguale lunghezza, che affrontano i medesimi aspetti con livelli di approfondimento differente (piano topologico, fenomenologico, cosmologico): questa struttura espositiva rende chiara e piacevole la lettura, poiché vengono riesaminati e ripetuti concetti già affrontati in precedenza. Il primo capitolo mira a circoscrivere con rigore la problematica teorica affrontata, attraverso una critica degli aspetti insoluti di alcune filosofie precedenti. L'esperienza paradigmatica da cui partire è quella del corpo, poiché esso è al tempo stesso il *mio* corpo e un oggetto tra gli altri; esperienza soggettiva (*Erleben*) e realtà vivente (*Leben*). Queste divisioni, però, non sono altro che l'esito di alcuni assunti teorici che andranno scardinati poiché, se ci soffermassimo soltanto su uno dei due aspetti, mancheremmo del tutto la comprensione della vita. Comprensione della vita che, più in generale, è compromessa da quella che Barbaras, sulla scorta delle riflessioni di Jonas, chiama "ontologia della morte": questa, poiché considera la realtà fisica come semplice estensione e materia inerte, per spiegare la vita è poi costretta a ricorrere all'artificio di una componente spirituale estrinseca, cosicché «c'è come una complicità tra il materialismo meccanicista e lo spiritualismo di ispirazione gnostica» (p. 5). Dal momento che la questione del corpo è stata assunta dalla fenomenologia, Barbaras si chiede se anche questa non sia rimasta vittima dell'ontologia della morte. La filosofia di Merleau-Ponty, superando l'idealismo husserliano, ha avuto il merito di riconoscere che «il mondo non può essere sentito che nella misura in cui si presta ad essere sentito» (p. 11), che il senso di ciò che è percepito, in quanto incarnato, eccede sempre il modo in cui ci si dà; tuttavia permarrebbe nel suo pensiero la difficoltà di comprendere quale sia lo statuto del *corpo proprio* il quale, pur non essendo assimilabile agli oggetti mondani, non si confonde neppure con la coscienza ed è anzi ciò che allontana la coscienza da se stessa. Seppure, nei suoi ultimi scritti, Merleau-Ponty comprenda che la via di uscita da tale aporia vada cercata al di fuori della soggettività in una continuità che superi il

dualismo, introducendo il concetto ambiguo di *chair du monde* egli non farebbe che spostare altrove, amplificandolo, il problema.

È in questo momento che inizia la *pars construens* del testo di Barbaras, e ciò avviene quasi attraverso un *coup de théâtre*: l'errore di Merleau-Ponty consisterebbe nell'essere partito dal concetto di corpo, nell'averlo trattato come se fosse un problema, quando invece esso è la risposta (o meglio il risvolto) di un'altra questione che non è mai stata posta. L'esperienza primaria e radicale dalla quale partire è quella dell'"appartenance", la mia appartenenza al mondo, che a livello sensibile è sperimentata come *profondeur*: «non è quindi perché ho un corpo che appartengo al mondo; al contrario è nella misura in cui appartengo al mondo che ho un corpo e, in verità, avere un corpo non significa nient'altro e niente di più che appartenere» (pp. 13-14). La prima parte di questa affermazione apparentemente tautologica in realtà racchiude in sé, sotto vari punti di vista, il superamento di quell'ontologia della morte alla quale l'autore aveva dedicato le prime pagine, ed è per questo che conviene esplicitarla: se fosse per mezzo del mio corpo che appartengo al mondo, ciò significherebbe che gli sono essenzialmente estraneo, ossia che tale inclusione è possibile *ex post* solo per il fatto che possiedo qualcosa (un corpo) che condivide con il mondo il carattere dell'estensione. Detto altrimenti: un soggetto che *ha* bisogno del corpo per appartenere al mondo è un soggetto che si identifica erroneamente con la coscienza o con il pensiero. Dobbiamo invece concepire l'appartenance per quello che è: il fatto primario a partire dal quale facciamo ogni sorta di esperienza, fatto che condiziona il modo di essere sia di chi appartiene sia di ciò a cui si appartiene.

Gli aspetti sinora analizzati implicano una serie di importanti conseguenze tra loro connesse che verranno esaminate da Barbaras nei capitoli successivi. Vediamole brevemente: se essere vuol dire appartenere al mondo, sarà necessario pensare a delle modalità diverse di appartenenza al fine di spiegare la differenza tra ciò che esiste (la pietra, la pianta, un animale ecc.). Appartenere, per ciascun essente, significa occupare in maniera dinamica un determinato luogo: non ci si riferisce allo spazio geometrico, quanto piuttosto al modo in cui ci si posiziona in relazione alla totalità. La questione dello spazio diviene dunque centrale: da aspetto contingente quale era stato considerato nella storia del pensiero, esso diventa ciò attraverso cui possiamo identificare l'essenza di ogni essente, dal momento che ciascuno occupa il proprio spazio in maniera diversa (si parla

infatti di una “ontologia dello spazio” e di una “geografia ontologica”). Infine, la questione del corpo prima ritenuta foriera di fallacie ritorna adesso in tutta la sua pienezza e legittimità: è perché apparteniamo al mondo e occupiamo uno spazio che abbiamo necessariamente un corpo, e l’intero testo sarà anzi volto a mostrare come si possa parlare più radicalmente di un “corpo immenso” e di una “ontologia universale dei corpi”.

Nel secondo capitolo Barbaras identifica tre diversi sensi dell’appartenenza o, se vogliamo, i tre modi in cui l’appartenenza si declina in ciascun essente attraverso lo spazio. Il primo è quello topologico dell’“essere *nel* mondo” (*être dans le monde*): si tratta della posizione inerente al fatto stesso di esistere: «in termini leibniziani, essa corrisponderebbe al punto di vista della monade, che rinvia a una località metafisica piuttosto che geometrica» (p. 27). Questo primo senso della spazialità viene denominato “sito” (*site*). Il secondo è quello ontologico dell’“essere *del* mondo” (*être du monde*): il genitivo indica il fatto che ciascun essente, oltre ad occupare un *sito*, appartiene al mondo, proviene da esso, e viene chiamato “suolo” (*sol*) questo secondo senso dell’appartenenza. Se il *sito* è ciò che spiega la molteplicità degli essenti, il rapporto con il *suolo* è invece ciò che li accomuna. Il terzo senso dell’appartenenza, fenomenologico in un senso che si chiarirà, è infine quello dell’“essere *al* mondo” (*être au monde*). Delle tre modalità questa esprime la dinamicità e la reciprocità dell’appartenenza, il fatto cioè di dispiegare il proprio luogo attivamente partecipando al movimento stesso del mondo, tendendo ad esso. Questa terza accezione dello spazio è denominata “luogo” (*lieu*) il quale è tale, dunque, solo in relazione a chi lo occupa (“luogo *di*”). Possiamo avvicinarci al senso di questa terza modalità pensando a dei concetti affini, anche se non sovrapponibili: l’intenzionalità; la *Lebenswelt* husserliana; la *Umwelt* heideggeriana. Il movimento che caratterizza il *lieu*, a ben guardare, non è altro che quello della fenomenalizzazione: si tratta di un aspetto della filosofia di Barbaras già presente nei suoi testi precedenti nei quali l’intenzionalità era interpretata come movimento. È grazie al fatto che gli essenti dispiegano un *luogo* che il mondo accede alla dimensione fenomenica: si capisce adesso in che senso l’appartenenza tra il mondo e i soggetti sia reciproca. Nella lingua francese (ma anche in quella italiana) “l’aver *luogo*” indica infatti anche l’accadere: il *luogo* è in questo caso il correlato spaziale di un avvenimento. È bene chiarire che la tripartizione descritta sussiste solo a un livello

descrittivo, poiché in realtà i tre aspetti sono coestensivi e descrivono uno stesso rapporto.

Fatte queste debite distinzioni, si può comprendere adesso in cosa consista esattamente la differenza tra gli essenti prima accennata: se il terzo aspetto individuato esprime la coappartenenza tra l'essente e la sua origine dinamica (il *suolo*), ne consegue che tanto più questi sarà vicino ad essa, tanto più sarà dotato della capacità di attuare il movimento fenomenalizzante, di possedere il mondo. È chiaro come questa dinamica sia presente in maniera precipua nel soggetto umano e come dunque sia questi che appartiene al mondo più profondamente degli altri essenti: il suo *luogo* si dispiega a tal punto da coincidere con il mondo stesso. Siamo di fronte a uno dei punti più interessanti e originali della teoria di Barbaras: se per le filosofie trascendentali, ma non solo, la capacità di comprendere il mondo è direttamente proporzionale alla capacità di distaccarsene, in questo caso la dinamica è del tutto opposta: tanto più apparteniamo al mondo tanto più possiamo portarlo alla luce come fenomeno. Inoltre, se il soggetto umano si differenzia dagli altri essenti ciò non avviene per la sua capacità di temporalizzare ma piuttosto per quella di spazializzare. Questo aspetto viene chiarito ancora meglio attraverso la descrizione di un modo di essere per eccellenza agli antipodi di quello umano: quello della pietra. Essendo sprovvista della capacità di fare apparire alcunché oltre che se stessa, il suo *luogo* è un semplice "posto" (*place*); invece che dispiegare un luogo lo aggrava a tal punto da concentrarlo; non potendosi dispiegare nello spazio essa si ostina a perdurare nel tempo.

Nel terzo e nel quarto capitolo Barbaras mostra come i tratti della "topofania" prima delineata siano in realtà quelli di una "cosmofania", vero fondamento della fenomenologia dell'appartenenza. Il movimento degli essenti è dovuto a una lacuna ontologica, al fatto di essere separati dalla propria origine, ma non a tal punto da non tendere a un (pur impossibile) ricongiungimento con essa: ritorna quella dinamica del desiderio sulla quale Barbaras si era soffermato ampiamente nei suoi testi precedenti. La seconda parte del testo mira dunque a percorrere un cammino inverso rispetto a quello compiuto fino a quel momento, a mostrare ossia come l'espressione "apparire dell'essere" sia valida in entrambi i sensi del genitivo, cercando tuttavia (impresa ardua) di evitare ogni forma di teleologia, di dialettica o di determinismo: si parla in effetti di un processo contingente. La prospettiva di Barbaras diviene così quella da lui stesso definita di un

“neoplatonismo invertito”, dove l’inversione si riferisce al momento, per certi versi opposto, in cui vengono collocati nella sua analisi l’unità e il molteplice. Gli essenti hanno origine dalla deflagrazione di un fondo originario che è un processo di dispersione; di tale deflagrazione essi conservano la capacità di movimento, capacità attraverso la quale partecipano al movimento stesso di questa origine. Poiché questa non prefigura in alcun modo ciò che genera, la Natura come sovrabbondanza si attesta solo attraverso ciò che ha prodotto ed è dunque, più esattamente, l’atto stesso dell’avvenire.

Riassumendo, l’operazione speculativa di Barbaras consiste dunque nel mostrare come la capacità di fenomenalizzare, cioè di unificare, di dispiegare spazi e significati propria di ciascun essente (un altro modo per dire la soggettività e l’intenzionalità) non derivi da una presunta coscienza, ma sia il risvolto della sua appartenenza, più o meno profonda, alla totalità; l’esito di un movimento cosmologico che lo pone in continuità con essa. Tanto più un essere appartiene all’origine tanto più avrà assunto da essa la potenza che gli serve per distaccarsene e attuare un movimento riunificante; tanto più questi appare separato dal mondo tanto più in realtà vi appartiene ontologicamente. La prospettiva monistica è rigettata appellandosi ancora una volta all’*a priori* fenomenologico della correlazione: ma tale *a priori*, in questo testo, viene moltiplicato per tante volte quante sono le cose presenti nel cosmo: «infatti non è più l’Essere ma l’appartenenza che si dice in molti modi» (p. 103).

Il merito più grande del testo di Barbaras risiede nel risanare la frattura esistente tra soggetto umano ed altri essenti, centrale invece nei suoi lavori precedenti, in cui il soggetto appariva esiliato dal mondo, irriducibile a comuni dinamiche esplicative. Contrariamente a quelle che sono probabilmente le intenzioni dell’autore, che più volte ha dichiarato la volontà di portare avanti un approccio esclusivamente metafisico e speculativo, chi scrive ritiene invece che quest’opera possieda dei fecondi (e attuali) risvolti etici: posta su un piano di continuità, ogni cosa che esiste manifesta un proprio modo di essere, differente da quello di un’altra ma non per questo riconducibile a una scala assiologica; ciascun essente dispiega qualcosa, eccede se stesso a suo modo, contribuisce a far apparire il cosmo; non esiste una cosa e tanto meno un animale che sia in assoluto “povero di mondo”, per citare un’opposta interpretazione heideggeriana. Il libro dedica in effetti dei brevi ma intensi passaggi al modo di essere delle

piante, così come ricche di poesia sono le pagine dedicate al modo di essere della pietra. L'appartenenza si concilia con la differenza. È questo probabilmente l'esito più radicale del rifiuto dell'autore sia del naturalismo che del soggettivismo.

*Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"*

*Université de Liège*

[germanaalberti@virgilio.it](mailto:germanaalberti@virgilio.it)

Barbaras, Renaud, *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*, Peeters, Leuven 2019, 109 pp., € 29,50.

