

Saggi

Il vissuto delle emozioni, tra paticità e senso Sul materialismo fenomenologico di Michel Henry

ROBERTO FORMISANO*

* *Università degli Studi di Ferrara*
e-mail: roberto.formisano@unife.it

Abstracts

The understanding of emotions constitutes a critical challenge for all philosophies, especially for those – such as phenomenology – which programmatically demand the necessary “liberation” of reality from the superstructures of thought. Similar challenges appear even more significant in the case of Michel Henry’s material phenomenology. In this perspective, the paper proposes a reconstruction of Henry’s conception of affectivity and the world, sketching a critical discussion about the internal articulation between these two orders of phenomenality.

Keywords

Michel Henry – Phenomenology – Material Phenomenology – Husserl – Heidegger

La questione filosofica delle emozioni chiama direttamente in causa la fenomenologia materiale di Michel Henry, il cui nucleo principale consiste nell'analisi delle condizioni di possibilità dell'esperienza affettiva intesa in senso "puro". Al contempo, essa spinge altresì verso la necessità di una *forzatura*, o forse piuttosto di un *fedele ripensamento* alla luce dei principi fondamentali dell'interpretazione henryana della fenomenologia medesima, nel momento in cui si tratta di ragionare intorno ai possibili ulteriori sviluppi e alle criticità di quest'indirizzo di ricerca che pone al centro del suo discorso il fenomeno della "vita", ovvero la "vita" *in quanto* "pura affettività". – Questa, in estrema sintesi, sarà la linea di sviluppo del presente intervento, il cui scopo primario sarà di illustrare e discutere le ragioni di un'ambivalenza presente nella filosofia di Michel Henry; un'ambiguità tutt'altro che secondaria, le cui premesse sono da rintracciarsi addirittura nell'impostazione di fondo che sorregge l'analisi henryana dei vissuti affettivi. Nel momento in cui, tuttavia, la filosofia henryana è posta criticamente a confronto con alcune sue limitazioni interne, sarà necessario prestare particolare attenzione nel non sovrapporle criteri di giudizio estranei. Cionondimeno, altrettanto ineludibile e necessario sarà fornire un'illustrazione dei principali snodi teoretici legati alla tematizzazione henryana dei principi della sua "fenomenologia materiale".

1. Nei dibattiti filosofici, la questione delle emozioni è spesso evocata allo scopo di rivendicare, contro l'astrattezza di ogni definizione idealistica o cognitivista, il nesso profondo che lega la vita della coscienza alla dimensione della "*leibliche Erfahrung*", a quella dimensione "concreta" – non empirica – dell'esperienza nella quale, ad essere in gioco, è la soggettività intesa non più soltanto metafisicamente nel suo carattere acosmico e monadico di "appercezione", bensì anche e soprattutto nelle sue costitutive dinamiche di senso operanti *nel mondo e in virtù dell'apertura del mondo*. Si pensi, ad esempio, al problema relativo alla difficile classificazione delle emozioni, da cui discende poi la grande variabilità delle tassonomie, e quindi al rapporto tra emozioni e linguaggio, emozioni e senso comune, emozioni e razionalità¹; non meno significativo è poi il problema relativo alla funzione ed al ruolo delle emozioni nel processo di costituzione dell'identità personale, così come anche di quella sociale o culturale². Qualunque sia l'angolazione da cui la si consideri, la posta in gioco in questa relazione tensiva tra il mero *provare* un'emozione e il *comprendere* ciò che si prova, in questo "farsi carico" di siffatto duplice versante dell'esperienza da parte del

¹ A tal riguardo, si segnalano, senza alcuna pretesa di esaustività, gli studi di A. OKSENBURG RORTY (a cura di), *Explaining Emotions*, University of California Press, Berkeley 1980; R. DE SOUSA, *The Rationality of Emotions*, MIT Press, Cambridge 1987; C. CALABI, *Passioni e ragioni*, Guerini Studio, Milano 1996; C. TAPPOLET, *Émotions et valeurs*, PUF, Paris 2000; T. MAGRI (a cura di), *Filosofia ed emozioni*, Feltrinelli, Milano 1999; P. GOLDIE, *The Emotions*, Oxford University Press, Oxford 2000.

² Su questi aspetti, si segnala la linea di ricerca aperta e sviluppata da Roberta DE MONTICELLI nei suoi studi *La conoscenza personale: introduzione alla fenomenologia*, Guerini Studio, Milano 1998; *L'ordine del cuore: etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2003; *Al di qua del bene e del male: per una teoria dei valori*, Einaudi, Torino 2015.

pensiero, è in effetti la determinazione del senso d'essere costituente la condizione umana, l'essenza stessa dell'esserci, della sua "realtà" costitutiva.

Questa posta in gioco è esplicitamente assunta e seriamente presa in considerazione nell'approccio fenomenologico delle emozioni³. La centralità della questione del "senso" rinvia al problema più ampio relativo all'essenza dell'esistenza, all'esperienza trascendentale strutturante il nostro essere nel mondo, la nostra propria *situazionalità*. Sotto questo profilo, non sarà allora forse peregrino rilevare che, anche da un punto di vista fenomenologico, le emozioni, oltre ad avere un luogo proprio (una propria *corporeità*), hanno anche un loro tempo, una loro *storicità*. Qualora lo si consideri in una prospettiva diacronica, anche il senso delle emozioni pare manifestare una caratteristica oscillazione, un divenire storico, segno di un rapporto dinamico con il *pensiero* e con il tipo di "autocomprensione" che il pensiero reca costitutivamente con sé e accompagna ogni sua rappresentazione. Ancor più significativo appare allora, in tal senso, il rapporto conflittuale che, nel corso del tempo, ha visto relazionarsi, con fasi alterne, quella forma di "autocomprensione" che è il discorso filosofico con il problema del "sentire" e del "provare" considerato in generale, in tutte le sue possibili forme d'esperienza (sensoriale, sensibile, affettiva, emozionale, percettiva, ecc.).

2. Questo tipo di consapevolezza ha inciso enormemente nel processo di elaborazione della "*fenomenologia materiale*" di Michel Henry. Non a caso, la rivendicazione henryana della necessità di una radicalizzazione della fenomenologia è sempre accom-

³ Cf. V. COSTA, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009.

pagnata da una *diagnosi storica* circa le ragioni della costitutiva inadeguatezza del pensiero filosofico occidentale a cogliere il carattere essenziale della vita affettiva⁴.

In *L'essence de la manifestation* – l'opera in cui sono presentati, nella loro forma già definitiva, i principi fondamentali della fenomenologia henryana⁵ –, questa diagnosi è sviluppata nei termini di una “filosofia della storia” che prende il nome di «critica del monismo ontologico»⁶.

Le ragioni della costitutiva inadeguatezza del pensiero filosofico tradizionale a trattare della sfera dei sentimenti e delle emozioni discendono, secondo Henry, dall'indiscusso primato che una “maniera di pensare”, un'impostazione di fondo mai veramente sottoposta a critica, avrebbe sotterraneamente esercitato lungo l'intero corso della storia della filosofia, sin dalle sue origini. Di tale impostazione, Henry ha fornito una concettualizzazione precisa, isolandone le caratteristiche essenziali e raccogliendole sotto la categoria di “monismo ontologico”.

⁴ A titolo puramente esemplificativo, si considerino le pagine introduttive di *Phénoménologie matérielle*, dove Henry insiste significativamente sul significato storico (e sull'urgenza) di un «rinnovamento della fenomenologia» (M. HENRY, *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris 1990, 6 [trad. it. *Fenomenologia materiale*, a cura di P. D'Oriano, Guerini e Associati, Milano 2001, 61]). – Le citazioni dei testi di Michel Henry saranno riportate tutte in lingua italiana; laddove non saranno indicati, tra parentesi quadre, riferimenti bibliografici a traduzioni italiane dei testi riportati, la traduzione è sempre mia.

⁵ Cf. HENRY, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1963 [trad. it. *L'essenza della manifestazione*, a cura di G. De Simone, traduzione di M. Anzalone – G. De Simone – F.C. Papparo – D. Sciarelli, Orthotes, Napoli-Salerno 2018].

⁶ Cf. HENRY, *L'essence de la manifestation*, 59–164 [71–152]. – Sul significato e sull'importanza di questa critica nell'architettura dell'opera e del suo impianto argomentativi, mi sia consentito rinviare al mio studio R. FORMISANO, *Dalla “critica della trascendenza” alla “fenomenologia della vita”*, DUPRESS, Bologna 2012.

Il monismo ontologico non si identifica con nessuna specifica corrente di pensiero storicamente determinata, né costituisce una dottrina a sé; tale categoria caratterizza piuttosto uno specifico atteggiamento a cui corrisponde una sorta di “paradigma concettuale”, un modello di pensiero di cui la storia della filosofia avrebbe, secondo Henry, nel tempo, fornito innumerevoli e diversissime versioni, non di rado anche contrapposte tra loro. Al di là di questa copiosa varietà, il monismo ontologico rappresenta dunque come un punto di prospettiva convergenza, al cui centro si pone, non semplicemente il primato dell’oggettività (la *conoscibilità* dell’oggetto come paradigma tematico e criterio metodologico adottato dalla filosofia per la determinazione del problema ontologico fondamentale dell’essere), quanto piuttosto *l’essenza* dell’oggettività, vale a dire il *modo di fenomenizzazione* di ciò che struttura le condizioni di possibilità per l’apparire dell’oggetto⁷. È la *concettualizzazione* di quest’essenza a costituire insieme il nucleo centrale del monismo e il *focus* problematico a cui Henry si contrappone.

Attorno a questa concettualizzazione convergono, come si diceva poc’anzi, le tradizioni filosofiche più disparate⁸; tra

⁷ Cf. HENRY, *La méthode phénoménologique*, in *Phénoménologie matérielle*, 61–135 [107–169].

⁸ Non ultime, le recenti tendenze espresse dalle neuroscienze. A titolo di esempio, si consideri la posizione espressa in A. DAMASIO, *Emozione e coscienza*, trad. it. S. Frediani, Adelphi, Milano 2001. In questa prospettiva, non solo il fenomeno delle emozioni, in quanto «risultato di comandi chimici e neurali coordinati», è essenzialmente concepito come «consistente in un cambiamento globale dello stato dell’organismo» (DAMASIO, *Emozione e coscienza*, 89). Significativa è l’affermazione di Damasio secondo cui, affinché «un’emozione diventi nota», sono necessari sia «il sentimento dell’emozione», sia l’«applicazione della coscienza nucleare a tutto l’insieme dei fenomeni»: in altri termini, è necessario «il prodursi *nella nostra mente* di un sé che sente» (DAMASIO, *Emozione e coscienza*, 335. Corsivi miei).

queste, quali espressioni tra le più significative, si segnalano in particolare le filosofie moderne dell'ego, della coscienza, della soggettività, così come la filosofia tradizionale della conoscenza, sino alle filosofie dell'Idealismo tedesco⁹. Ma a questa lista Henry non esita ad aggiungere poi, a dispetto della sua esplicita “rottura” con la metafisica della soggettività, la stessa fenomenologia contemporanea, incluse le filosofie di Husserl e di Heidegger¹⁰. La tesi che, a giudizio di Henry, anche la fenomenologia contemporanea continua a condividere con le grandi tradizioni del pensiero filosofico moderno si riassume nell'idea generale secondo cui l'essenza originaria dell'apparire trascendentale, per poter essa stessa apparire, e dunque rendersi in qualche modo accessibile alla coscienza, deve potersi “esteriorizzare”, ossia *porsi-a-distanza, differenziarsi da sé*; la differenza – o meglio, il “differire” – individua quell'*unico* movimento *nel quale e per mezzo del quale* giunge a potersi strutturare *quel puro ambito di esteriorità che è la coscienza, l'orizzonte di senso alla luce del quale accade e ha luogo il teatro della coscienza e dei suoi atti*¹¹. Considerato nel suo significato

⁹ Particolarmente significative, a tal riguardo, appaiono le pagine dell'Appendice a *L'essence de la manifestation*, dedicate alla «messa in luce del concetto originario della rivelazione, attraverso la contrapposizione al concetto hegeliano di manifestazione (*Erscheinung*)» (HENRY, *L'essence de la manifestation*, 863 [699]. Cf. anche HENRY, *L'essence de la manifestation*, 863–906 [699–746]).

¹⁰ Cf., per esempio, HENRY, *Phénoménologie de la vie*, vol. V, PUF, Paris 2015, 100–101.

¹¹ Cf. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, vol. V, 101: «Qual è dunque la concezione della fenomenicità [*phénoménalité*] che determina il pensiero occidentale, quello della fenomenologia e della modernità in generale più di ogni altra? Questa: il “fenomeno”, ciò che si mostra a me, ciò che mi è dato, è ciò che si trova posto davanti a me in modo che, grazie a questa distanza, io posso vederlo e così conoscerlo. È il fatto stesso d'esser posto innanzi a costituire la donazione. Ma, considerato come tale, il fatto d'esser posto innanzi è il “Davanti” stesso o, se si preferisce, il “Fuori” – questo sfondo di luce nel qua-

fenomenologico, il monismo ontologico della filosofia tradizionale deve dunque il suo nome in ragione di questa *reductio ad unum* che restringe *qualunque forma di fenomenizzazione* – sia che si tratti dell'apparire del mero oggetto, sia dell'apparire di ciò che rende possibile l'apparire dell'oggetto –, al solo e unico modo della «distanza fenomenologica»¹², dell'«esteriorizzazione»¹³, del «mondo»¹⁴ fenomenologicamente inteso.

La concettualizzazione esemplare di siffatto movimento di “distanziamento” ed “esteriorizzazione”, compreso nel suo significato eminentemente ontologico, è quanto Henry ritrova nelle filosofie dell'Idealismo tedesco e, in particolare, nella loro tematizzazione della nozione di “rappresentazione”: «La rappresentazione [...] si riferisce esplicitamente all'essenza della presenza come tale e ci invita a comprenderla come una presenza che è quella del rappresentato, cioè la presenza di qualcosa che *sopraggiunge innanzi*, in un ambito di esteriorità di cui essa null'altro che l'apertura»¹⁵. “Mostrarsi”, “apparire”, nel suo significato ontologico “monista”, assume primariamente il senso del “pro-gettare”, un “gettare-innanzi” rivolto non già semplicemente (ovvero: *onticamente*) al mero *objectum*, quanto piuttosto alla *condizione della visibilità di quest'ultimo*: l'accadere del *Nichts*, il ni-ente, il non-ente, la negazione della totalità dell'ente; negazione che rinvia all'inoggettivabile *Erschlossenheit* alla luce della

le ogni cosa diviene visibile per me. È l'esteriorità pura a costituire la pura fenomenicità [*phénoménalité*].»

¹² Cf. HENRY, *L'essence de la manifestation*, 72–81 [90–97].

¹³ Cf. HENRY, *L'essence de la manifestation*, 81–90 [97–105].

¹⁴ Cf. HENRY, *L'essence de la manifestation*, 76 [84]: «Il concetto di distanza fenomenologica non è semplicemente “legato” a quello di mondo, *il dispiegarsi di questa distanza coincide in realtà con il sorgere del mondo nella sua purezza*». Corsivi di Michel Henry.

¹⁵ HENRY, *L'essence de la manifestation*, 100 [102].

quale il fenomeno diviene tematicamente accessibile allo sguardo della coscienza. Irriducibile alla forma della mera presenza ontica, l'apparire non-ontico del negativo, cioè la negatività ontica dell'apparire trascendentale, rivela piuttosto i caratteri di un "orizzonte"¹⁶: è l'orizzonte trascendentale rischiarante il senso dell'essere in generale. L'esteriorizzazione (specificamente nella forma *ek-statica* della temporizzazione del tempo)¹⁷ sta dunque a designare il modo di fenomenizzazione dell'orizzonte stesso, il suo "accadere" e lo strutturarsi di quel puro ambito di luce grazie al quale la determinazione ontica, rendendosi accessibile ad uno sguardo, acquista un senso d'essere. Questo "gettar-si fuori" che determina l'apertura stessa del "fuori" in quanto tale – l'orizzonte, la condizione del senso d'essere dell'ente, il movimento strutturante l'ordine dei rapporti e delle relazioni in virtù delle quali è dato il nostro accesso ai fenomeni, e quindi la loro "visibilità" – è quanto Henry rileva appunto al fondo tanto dell'interpretazione fenomenologica della struttura ontologica

¹⁶ Secondo la lezione, da Henry analizzata e discussa a fondo in *L'essence de la manifestation*, di M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), ora in *Heideggers Gesamtausgabe*, Bd. III, hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991 [trad. it. *Kant e il problema della metafisica*, edizione riveduta, a cura di M.E. Reina, introduzione di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1981].

¹⁷ Il riferimento è, anche in questo caso, HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), ora in *Heideggers Gesamtausgabe*, Bd. II, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, in particolare 483 [trad. it. *Essere e tempo*, sulla versione di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, 390]. Sul carattere di *ek-staticità* del tempo e sul suo significato ontologico, cf. HEIDEGGER, *Brief über den "Humanismus"*, ora in *Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. IX: *Wegmarken*, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1996 (trad. it. *Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987).

del *Dasein*, nel senso heideggeriano della trascendenza dell'*In-der-Welt-sein*, quanto dell'intenzionalità husserliana¹⁸.

Si tratta, a detta di Henry, di un'oggettivazione di tipo diverso, che non ha nulla a che fare con i processi di oggettivazione che la coscienza compie nei confronti dei suoi oggetti, per tematizzarli, ma di un processo che *precede* (in senso trascendentale) e quindi rende possibile l'apertura stessa della coscienza al mondo: la coscienza *in quanto apertura*. È a questo tipo di oggettivazione che la nozione henryana di "rappresentazione" fa riferimento. Più che il prodotto di uno specifico atto della coscienza, singolo e determinato, la nozione henryana di "rappresentazione" mira a designare la condizione stessa di ogni apparire in generale, l'essenza stessa della fenomenicità¹⁹ [*phénoménalité*] considerata *indipendentemente dai modi in cui, di essa, la coscienza può farsi una conoscenza*. Qui, a questo livello fenomenologico che nulla deve all'operatività della coscienza, Henry rileva la presenza di un presupposto condiviso con la filosofia tradizionale e non ancora sottoposto ad adeguata critica dalla fenomenologia contemporanea. Espresso in altri termini, secondo Henry, il presupposto condiviso della fenomenologia e della filosofia tradizionale consiste nella prescrizione fenomenologica generale secondo cui *l'essenza dell'apparire, per poter essa stessa apparire, deve anch'essa, come*

¹⁸ Cf., a titolo puramente esemplificativo, questa dichiarazione di Michel Henry che sovente, benché in maniere sempre diverse, ricorre nelle sue argomentazioni critiche rivolte ai padri della fenomenologia: «Per Husserl la coscienza è definita dall'intenzionalità. L'intenzionalità è la coscienza stessa, il far vedere in quanto un oltrepassarsi verso ciò che si dà in questo modo, in questa trascendenza e per mezzo di essa, titolo di correlato trascendente, di *cogitatum*. [...] Con Heidegger, la riduzione dell'essenza della coscienza [...] a quella della rappresentazione è ancora più esplicita» (HENRY, *Représentation et autoaffection*, in *Communio* 12 (1987) 3, 77–96, qui 79–80).

¹⁹ Cf. HENRY, *L'essence de la manifestation*, 100 [102].

qualunque altro apparire, compiere questo movimento di differenziazione e esteriorizzazione, e quindi subordinarsi sempre e necessariamente a siffatto e unico “eidos” – quell’eidos che ne determina, in ultima istanza, il senso d’essere.

3. Una delle tesi caratteristiche della fenomenologia henryana e della sua “filosofia della storia” consiste appunto nel mostrare in che modo l’intrinseca problematicità dei puri vissuti sensoriali, affettivi ed emozionali discenda in realtà da quest’impostazione di fondo, quale sua conseguenza²⁰. La fenomenologia materiale spinge cioè verso un *rovesciamento* della maniera tradizionale di considerare la problematicità del dato affettivo²¹: non più come carattere costitutivo e intrinseco del vissuto emozionale in sé, ma come conseguenza intrinseca all’approccio usato dal pen-

²⁰ Cf. HENRY, *L’essence de la manifestation*, 689–690 [560]: «È [...] un errore assoluto, un controsenso ontologico totale quello di pretendere di cogliere esattamente nel pensiero, all’interno del potere di comprensione che ogni volta mette in opera, il contenuto della rivelazione originaria del *Logos*, in maniera tale che ciò che è detto in questo contenuto, questo stesso contenuto come contenuto manifesto, si troverebbe subordinato ad un atto di comprensione e al suo libero modo di realizzazione, non sarebbe più nient’altro che un contenuto dipendente, un segno, se si vuole, ma [un segno] il cui significato, costituito nella vita della coscienza e per mezzo di essa, *verrebbe interamente dal nostro pensiero*. [...] *Ma la rivelazione stessa, la rivelazione originaria, non ha alcun rapporto con ciò che l’uomo si rappresenta riguardo ad essa, con il pensiero della rappresentazione in generale*». Corsivi miei.

²¹ Cf. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000 [trad. it. *Incarnazione. Una filosofia della carne*, a cura di G. Sansonetti, SEI, Torino 2001], in particolare la parte prima, esplicitamente intitolata: «Il rovesciamento della fenomenologia». – Sul significato generale del “rovesciamento” nella prospettiva della fenomenologia henryana, e un suo inquadramento nel contesto più ampio della cosiddetta “fenomenologia francese”, si rinvia all’imprescindibile studio di C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.-L. Marion, M. Henry e J.-L. Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004.

siero filosofico. F'intantoché infatti – questa è l'argomentazione centrale della fenomenologia henryana – l'essenza del fenomeno è intesa solo ed esclusivamente nel senso della “rappresentazione” (come pura esteriorizzazione, apertura, proiezione del campo di visibilità alla luce del quale soltanto l'apparire è, come tale e in tutte le sue possibili forme, reso possibile), nessuna reale affettività potrà mai né mostrarsi come tale né lasciarsi cogliere nel suo carattere puramente impressionale, come puro sentire. «La tesi secondo cui “*si sente*” – scrive a tal riguardo Henry, riferendosi questa volta a Merleau-Ponty²² – è ontologicamente assurda»²³. Sotto l'egida del Fuori, della Distanza, dell'Aperto, infatti, ogni apparire è tale per cui implica l'istituirsi di una Differenza. Risultato ne è che, per mostrarsi in quanto tale, *ogni* apparire è tale per cui deve farsi altro rispetto a ciò in cui o per mezzo di cui esso si mostra, vale a dire il fenomeno, nel senso ordinario del termine. Il potere d'apparire e ciò che tale potere rende manifesto sono necessariamente scissi, sdoppiati. O, per meglio dire: nel suo stesso apparire, l'apparire trascendentale è per essenza alienato rispetto a ciò in cui esso porta a compimento la propria manifestazione: l'orizzonte trascendentale dell'essere, in quanto è manifestazione dell'essere non coincide con l'essere stesso in quanto tale. Questo è per l'appunto il *logos* della rappresentazione, per il quale ciò che si mostra è sempre e solo *l'immagine*, il duplicato di un originale, il suo *alter-ego*. Entro questa configurazione, ciò che così “*si dà*” (l'originale in persona) non coincide mai realmente con “*ciò che appare*” (la

²² Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945 [trad. it. *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003].

²³ Cf. HENRY, *L'essence de la manifestation*, 599 [487]. Corsivo mio.

sua copia, o “immagine”). In breve, quel “differire”, che è sì la condizione ultima dell’apparire in generale, funge parimenti, e al contempo, come ciò che, differendo, “trattiene” l’apparire stesso nel suo darsi, in quanto lo sottrae dalla dinamica che esso rende possibile e fonda. Questa situazione, già significativa e ricca di implicazioni sul piano ontologico, assume una connotazione ulteriore sul piano dei vissuti affettivi. L’univoca riconduzione dell’apparire – di *ogni* apparire – al *logos* della rappresentazione implica infatti la situazione straordinaria per cui tra il “sentire” che costituisce il contenuto sensoriale del vissuto, la sua “materia patica”, ed il potere che rendendone “visibile” il senso ne porta a compimento la manifestazione vi sarà sempre uno iato, uno scarto strutturalmente incolmabile, sì che il senso del sentire affettivo, intenzionalmente costituito, non sarà mai sufficiente a fornire una chiarificazione dell’essenza puramente impressionale del suo contenuto. Affettività e senso, insomma, *non coincidono*, essendo la manifestazione *irriducibile* alla sola forma della sua rappresentabilità o, per dirla con Heidegger, della sua comprensibilità.

Su questa linea argomentativa si assestano, ad esempio, le considerazioni che Henry rivolge all’interpretazione husserliana della *hyle*, la “materia” dei vissuti intenzionali considerati all’interno del loro processo generativo nella coscienza del tempo.

All’inizio – scrive Henry, commentando il §85 del primo volume delle *Ideen*²⁴ – il concetto di “materia” [in Husserl] ser-

²⁴ Cf. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in *Husserliana*, vol. III¹⁻², a cura di K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1977 [trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002].

viva a designare innanzitutto l'essenza dell'impressione [...], cioè il contenuto sensoriale. La materia è appunto la materia di cui l'impressione è fatta, la sua stoffa, in qualche modo la sua sostanza: l'impressionale, il sensoriale come tale. [...] Eppure, molto presto nell'analisi (e forse in realtà fin dall'inizio) [...] la "materia" è sovradeterminata dalla funzione che assolve nella totalità del vissuto noetico dove si trova ora inserita. [...] "Dati-
tà sensibili", "dati sensibili" devono essere intesi in questo senso: come ciò che, offerto come "materie per messe in forma intenzionali", si trova in effetti "dato" in questo modo, in quanto uno sguardo intenzionale lo attraversa e, gettandolo davanti-a sé, lo dà a vedere²⁵.

La difficoltà esiziale, rispetto alla quale la fenomenologia di Husserl mostrerebbe di vacillare nell'interpretazione di Michel Henry, riguarda precisamente la "sovradeterminazione" che il metodo fenomenologico husserliano imporrebbe alla materia impressionale per mezzo della "forma" intenzionale del vissuto. Per un verso, ammette Henry, Husserl riconosce nell'elemento iletico una "materia", cioè un sostrato che non appartiene all'intenzionalità ma su cui l'intenzionalità tuttavia opera, in quanto "già sempre dato" alla coscienza, già disponibile e pronto *per* essere formato; per un altro verso, tuttavia, piuttosto che farci accedere alla materia, l'intenzionalità chiude la descrizione fenomenologica in un circolo. Ciò che la fenomenologia husserliana può descrivere riguarda infatti solo il modo di costituzione dei vissuti, cioè il modo in cui la materia *deve poter* esser formata dall'intenzionalità. Ciò a cui essa fornisce un accesso legittimante riguarda unicamente questo versante relativo alla sola *forma-*

²⁵ HENRY, *Phénoménologie matérielle*, 16–17 [69–71] (trad. leggermente modificata).

bilità della materia, secondo una forma che tuttavia si dice non appartenere alla materia stessa e che pertanto le è “imposta” da qualcosa d’altro. Cionondimeno, lo stesso Husserl ammette che la materia, per quanto priva di forma intenzionale, sia *in qualche modo* già sempre lì, “pronta” e disponibile per esser sottoposta ad un processo di formazione intenzionale. *In che modo tuttavia questa materia risulti “già data”, pronta e disponibile a sottoporsi alle operazioni intenzionali, rimane indeterminato fintantoché, per la descrizione fenomenologica, l’unico accesso legittimante al vissuto è quello fornito dalla sola intenzionalità.*

Le analisi di Henry procedono dunque in direzione di un radicale *ribaltamento* dell’impostazione husserliana, in vista di una sua radicale “rifondazione”²⁶. L’intenzionalità, infatti, non si limita semplicemente a garantire l’accesso alla *hyle*; il modo d’accesso che essa configura svolge anche un’altra funzione, di segno contrario, in quanto in realtà essa, nel momento stesso in cui dà l’accesso, “fa da schermo” alla materia. In questo modo, tuttavia, restringendo le proprie possibilità descrittive a quelle dettate dalla sola intenzionalità e attendendosi unicamente a questo, il metodo fenomenologico finisce con l’abbandonare, di fatto, la “materialità” della materia in uno stato di enigmatica inintelligibilità. Il grande guadagno di aver elaborato un metodo capace di ricavare dalla sua stessa prassi descrittiva tutte le conferme necessarie relative alla validità e alla legittimità del suo *modus operandi*, svela così il suo costo, sin troppo elevato in quanto pone la fenomenologia husserliana nella condizione di *impedirle di approssicare in maniera diretta* la questione riguardante la pre-donazione non-intenzionale della materia. Si tratta, invero,

²⁶ Cf. HENRY, *Phénoménologie non-intentionnelle. Une tâche de la phénoménologie à venir*, in *Phénoménologie de la vie*, vol. I, 105–121.

di un costo assolutamente insostenibile in quanto la fenomenologia husserliana si scopre incapace di portare a termine quello che in verità è il suo scopo ultimo, vale a dire l'analisi dei vissuti della coscienza colti nel loro elemento più "concreto" e "reale". In questo senso, il costante ricorso husserliano all'intenzionalità, in ragione dello stato di costitutiva aporeticità cui sembra destinare la materia del vissuto, si espone al pericolo di invalidare «gli assunti decisivi della fenomenologia e, in un certo qual modo, i fondamenti [stessi] delle sue tesi essenziali»²⁷.

L'eterogeneità della materia e della forma del vissuto, inizialmente riconosciuta dallo stesso Husserl, impone pertanto la necessità di ricerca vie alternative d'accesso alla *hyle*. Su questa base, la fenomenologia henryana fa proprio il compito di far emergere nella sua purezza l'*eidōs* dei fenomeni sensoriali e affettivi, quello della loro *radicale immanenza*. Giunge così ad imporsi l'opera di radicalizzazione dell'*epoché*, questa volta rivolta non più soltanto alla tesi naturale dell'esistenza del mondo, bensì *nei confronti dell'essenza stessa della coscienza intenzionale, ossia dell'intenzionalità medesima*. Alla domanda: in che modo i fenomeni affettivi si manifestano? In che modo essi si costituiscono in quanto vissuti? La risposta di Henry è ferma: considerati nella loro struttura e indipendentemente dalle forme che la coscienza intenzionale costituisce in essi, i vissuti affettivi puri mostrano di non aver bisogno di alcuna specifica intenzionalità per poter apparire come tali. Essi non necessitano di "oggettivarsi", di "gettarsi nello spazio di un orizzonte di senso" preliminarmente dischiuso per lo sguardo della coscienza che li intenziona. Si tratta infatti di fenomeni non-intenzionali. L'esempio canonico

²⁷ HENRY, *Phénoménologie matérielle*, 13 [67].

a cui Henry ricorre a tal riguardo è quello della tonalità affettiva del dolore. Scrive Henry, in *Incarnation*:

Poiché nell'apprensione ordinaria un dolore è innanzitutto preso per un dolore “fisico” legato al corpo, pratichiamo su di essa la riduzione che ne trattiene solo il suo carattere doloroso, il “doloroso in quanto tale”, il dolore puro senza riferimento a nient'altro. Il dolore puro non si riferisce propriamente ad altro che a sé, è consegnato a sé, immerso in sé, sommerso da sé, schiacciato dal proprio peso. Il dolore puro è una sofferenza pura, è l'immanenza a sé di tale sofferenza – sofferenza senza orizzonte, senza speranza, tutta presa da sé poiché occupa tutto il posto, sicché per essa non v'è altro posto che quello che occupa²⁸.

Considerato nel suo puro carattere *patico*, solo il dolore – nel senso del mero *provar* dolore – permette di sapere che cosa il dolore effettivamente sia. Il dolore è ciò che struttura l'accesso possibile al dolore stesso, la sua manifestatività. Tolto il “doloroso” in sé, nessuna *theoria*, nessuna “visione pura” – e tanto meno la sola intenzionalità – sarebbe in grado di ricondurci ad esso, al suo concreto provarsi. L'apparire del dolore, il manifestarsi doloroso del dolore, non richiede nessuna forma ulteriore, nessuna mediazione, nessuna distanza; il suo apparire è tale per cui riposa interamente e si “consuma” unicamente nel fatto stesso di provar dolore nella sua stessa “materialità”, nella sua “carne”. – Laddove però questa distinzione non è mantenuta e il senso immanente del provar dolore è ricondotto sul terreno fenomenologico della pura visibilità, nella forma della sua

²⁸ HENRY, *Incarnation*, 84 [66–67].

appropriazione intenzionale, ecco che una “forzatura” si svela essere in qualche modo in atto, da parte del pensiero²⁹. L’elemento impressionale “puro” e “immanente” si trova infatti ad esser confuso e sostituito con il dato intenzionalmente costituito: la forma prevale sulla materia al punto che, ad esser visibile, non è la materia bensì solo la sua forma, ovvero *la materia è resa visibile solo nella misura in cui si adegua alle prescrizioni eidetiche dettate dalla sua forma*. In questo senso, dunque, la forma finisce col prendere di fatto il posto della materia. La vita “concreta” della coscienza viene così ad esser ricondotta al solo orizzonte dialettico dei rapporti tra forme, e da questi è rimpiazzata. Ulteriore compito della fenomenologia materiale è pertanto quello di mostrare in cosa consista questo meccanismo “falsificante”, e che cosa questa forzatura in ultima analisi sia.

4. La “filosofia della storia” che sorregge la fenomenologia materiale di Michel Henry è tutta imperniata su un’opera di contrasto nei confronti di questa “rimozione dell’affettività” (e sostituzione per mezzo di una forma ad essa estranea ed eterogenea) che Henry coglie non solo al fondo della filosofia bensì anche della scienza e della cultura moderna³⁰. Non è un caso che proprio a questo livello si situi l’interesse di Michel Henry per Marx³¹. La “forzatura”, di cui si diceva, presenta in effetti tutti i tratti di un’“ideologia” nel senso marxiano del termine, come meccanismo che, muovendo dalla pretesa di voler definire “il reale” in funzione dei modi in cui lo si conosce (ciò che, come

²⁹ Cf. HENRY, *Incarnation*, 122–132 [96–105].

³⁰ Cf. HENRY, *La barbarie*, Grasset, Paris 1987.

³¹ HENRY, *Marx*, 2 voll., Gallimard, Paris 1975 [trad. it. *Marx*, 2 voll., a cura di G. Padovani, Marietti, Genova-Milano 2010-2011].

lo stesso Henry ricorda, Marx chiama «la coscienza»³²), finisce con il rovesciare i rapporti e fare di questi modi conoscitivi la condizione stessa dell'essere del reale, della realtà intera e, innanzitutto, del nostro esserci, del nostro essere al mondo.

Un significativo caso di “ideologia” è quanto, ad esempio, Henry intravede in ciò che egli chiama «l'atto proto-fondatore della modernità»³³, ossia la teorizzazione galileiana del metodo scientifico. Secondo Henry, in effetti, la messa fuori circuito che Galilei opera nei confronti della sensibilità assume i caratteri di un'autentica riduzione fenomenologica, il cui significato si estende ben oltre la definizione del metodo e dello statuto epistemologico del discorso scientifico. In maniera ben più generale, la “riduzione galileiana”, come Henry la chiama, è tale per cui coinvolge in maniera diretta il rapporto concreto della coscienza con la realtà, e la “visione del mondo” che da essa ne scaturisce sul piano della cultura³⁴.

In virtù di questa riduzione, l'intero ambito della nostra esperienza, spogliato della sua veste sensibile, si trova di colpo ristretto nei limiti di relazioni quantitative tra corpi estesi dotati di forme geometriche determinate. Tutte le modalità caratteristiche della nostra vita sensibile sono ridotte a mere “apparenze”, “illusioni”, “parvenze” che non corrispondono a nulla di “reale”. Il concetto stesso di “realtà” subisce una trasformazione decisiva. “Reale”, entro il mondo inaugurato dalla riduzione galileiana, non è altro che l'insieme dei processi anonimi del mondo della fisica, un mondo fatto di rapporti numerici,

³² Cf. HENRY, *Marx*, vol. I, cap. V [in particolare, 508–509].

³³ HENRY, *Christianisme et phénoménologie*, in *Autodotation*, Prétentaine, Montpellier 2004, 139–158, qui 113.

³⁴ Cf. HENRY, *La crise de l'Occident*, in *Autodotation*, 179–192.

rapporti tra quantità. Si consideri, ad esempio, l'emozione di un bacio che due amanti si scambiano. Quest'esperienza può vantare una sua qualche legittimità sul piano conoscitivo solo nella misura in cui risulta spiegabile nei termini di mere reazioni chimico-fisiche, dettate dalla struttura neuro-biologica dei corpi di ciascun amante. La spiegazione scientifica è ciò che fornisce un fondamento oggettivo al nostro discorso sulle emozioni. Correlativamente, qualunque altro tipo di discorso che pretenda di poter fare a meno da questo tipo di spiegazione è messo fuori questione. Nel mondo galileiano, infatti, parlare in altri termini delle emozioni, prescindendo dal suo fondamento oggettivo, significa parlare di *nulla*. Si scopre così che il mondo nel quale gli amanti vivono è tale per cui le emozioni che animano e significano il loro rapporto non solo sono spiegabili *soltanto* in termini biologici, chimici o fisico-matematici ma, in maniera ben più radicale e forte, in questo mondo tali emozioni *non sono nient'altro che questo processo anonimo, oggettivo, quantitativo*. La "realtà" dell'emozione è identificata con la rappresentazione che, di essa, la scienza ci offre. Dal piano del puro discorso (scientifico) si passa così al piano ontologico. La riduzione galileiana legittima di fatto l'identificazione del "reale" con il solo "pensabile", al "rappresentabile matematicamente". Nella misura in cui il piano della realtà è tutto ricondotto al solo piano della rappresentabilità e circoscritto unicamente a quest'ultimo, ecco che tutto ciò che fa resistenza a questa riduzione è scartato e rimosso come un qualcosa privo di senso. Sennonché, proprio perché privo di senso, esso è pertanto riconosciuto come *privo di ogni consistenza ontologica*.

5. La fenomenologia trascendentale henryana risponde primariamente ad un'esigenza di contrasto e di contro-bilanciamento rispetto a questo movimento di *rimozione*, di *svalutazione* e di *oblio* della dimensione affettiva, la cui radice risiede nel privilegio che tradizionalmente il pensiero filosofico accorda al *logos* della rappresentazione, a questa specifica modalità d'apparire sin qui tratteggiata nei termini di una "apertura di un puro orizzonte di visibilità" che Henry, rifacendosi al linguaggio e alle analisi heideggeriane della seconda parte di *Sein und Zeit*, enuclea nella nozione fenomenologica di *Welt*, "mondo".

Per questo, Henry presenta la sua epoché radicale anche nei termini di una «epoché del mondo»³⁵. La neutralizzazione del mondo istituisce le basi per una tematizzazione diretta di ciò che egli chiama la *vita*:

La rivelazione della vita – scrive Henry – si oppone punto per punto all'apparire del mondo. Mentre quest'ultimo si disvela nel "fuori di sé", in maniera tale che tutto quanto esso disvela è esteriore, altro, differente, il primo tratto decisivo della rivelazione della vita, che non reca in sé alcuno scarto e non differisce mai da sé, consiste nel fatto che essa rivela sempre nient'altro che se medesima. La vita si rivela [rivela se stessa a sé], è un'auto-rivelazione³⁶.

³⁵ Cf. HENRY, *L'essence de la manifestation*, 687 [558]. – Sul significato dell'epoché henryana, e sulle sue implicazioni generali che fanno da sfondo al presente studio, mi sia consentito rinviare a FORMISANO, *Epoché e fenomenicità. 'La' fenomenologia in una prospettiva radicale*, in *Archivio di filosofia* 83 (2015) 1-2, 331–342.

³⁶ HENRY, *Souffrance et vie*, in *Phénoménologie de la vie*, vol. I, 145.

Per apparire in quanto tale, la vita non necessita di rendersi in qualche modo “visibile”; non si differenzia, non si pone a distanza, non deve potersi esteriorizzare³⁷. L'apparire della vita è “invisibile”, nel senso che, del tutto priva dell'*eidos* della rappresentazione, l'auto-rivelazione della vita si consuma e consiste in un puro *provarsi* (*s'éprouver soi-même*)³⁸. Si tratta di una dinamica inesauribile in cui quel che è sentito nel sentimento e il sapere di sentire, nell'atto stesso di questo provare, si fondono l'un l'altro³⁹. Ciò che è provato e il potere di provare fanno tutt'uno. “Vivere”, in altri termini, è la rivelazione immanente del potere di sentire a se stesso⁴⁰. È un *viversi, nell'atto stesso del vivere, cioè un*

³⁷ Cf. HENRY, *Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?*, in *Phénoménologie de la vie*, vol. I, 47–48: «La vita permane in se stessa. Non ha esteriorità, alcuna faccia del suo essere si offre alla presa d'uno sguardo teorico o sensibile, né si propone come oggetto per un'azione qualsiasi. Nessuno ha mai visto la vita, e mai la vedrà. La vita è una dimensione di radicale immanenza. Fintantoché quest'immanenza è pensabile, significa dunque l'esclusione di ogni esteriorità, l'assenza di quest'orizzonte trascendentale di visibilità in cui ogni cosa è suscettibile di diventare visibile [...]. La vita è invisibile. Tuttavia, l'invisibile è un concetto adeguato per pensare la vita solo a condizione di distinguerlo da quell'invisibile che altro non è che un modo limite del visibile e appartiene ancora, di fatto, al sistema della coscienza, come uno dei suoi gradi».

³⁸ Cf. HENRY, *Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?*, 49: «La vita si sente, prova se stessa. Non che sia qualcosa che, in più, possiede la proprietà di sentirsi; in ciò è piuttosto la sua essenza: la pura prova di sé, il fatto di sentirsi».

³⁹ Cf. HENRY, *L'essence de la manifestation*, 646 [525]: «L'affettività ha precisamente un contenuto, essa designa l'essenza di cui è proprio il sentire se-stessa, provare se-stessa, in maniera tale che, in questo provare se-stessa che la costituisce, essa si dà a se-stessa quale essa è, nella sua realtà. È sulla base di questa essenza, che è la sua, dell'essenza dell'affettività, che ogni sentimento è per natura ciò che esso è, il sentimento di sé. Essere il sentimento di sé vuol dire avere un contenuto, non importa quale, vuol dire avere per contenuto ciò che si è, se-stesso, la propria realtà».

⁴⁰ HENRY, *Phénoménologie de la vie*, in *Phénoménologie de la vie*, vol. I, 65: «La vita si rivela. La vita è un'auto-rivelazione. Quando si tratta della vita, “auto-rivelazione” vuol [...] dire due cose: da un lato, che è la vita a compiere l'opera

*sentirsi dell'atto stesso del sentire, nell'atto stesso del sentire*⁴¹. Ecco perché, per Henry, la vita si dà e non può darsi altrimenti in quanto sempre «*ipséisée*»⁴²: il provarsi costitutivo dell'esperire che è proprio della vita genera in sé un'ipseità vivente trascendentale, un'ipseità connaturata all'esperienza originaria del sentire, che per questo motivo non è mai anonima, ma sempre *presente a se stessa*: non in quanto “prodotto” di una qualche specifica operazione sintetica della coscienza intenzionale (quindi, non in quanto ipseità “costituita”), quanto piuttosto come elemento strutturale di quella donazione che, nella passività radicale dell'autoaffezione, costituisce la forma e insieme la materia stessa di un'identità “patica”, un *ego* puramente “materiale”, non-intenzionale⁴³.

La vita, di cui Henry parla, individua la forma primigenia e originaria di ogni forma di identità e di coscienza, un'ipseità archetipica propria però di una «coscienza senza mondo»⁴⁴, un “sapersi” il cui elemento *non è nel pensare, o nel comprendere, ma appunto nell'esperienza passiva del mero viversi*. La vita può compiersi – e, *di fatto*, nella prospettiva di Henry, *si compie* – in assenza del mondo. Il suo apparire – l'apparire dell'affettività considerata rispetto alla sua possibilità – è del tutto autonomo rispetto alle

della rivelazione, che la vita è tutto tranne che una cosa. Dall'altro, vuol dire che ciò che la vita rivela è se stessa. [...] La rivelazione della vita e ciò che si rivela in essa fanno tutt'uno». Corsivi di Michel Henry.

⁴¹ HENRY, *L'essence de la manifestation*, 581 [473]: «*Ciò che sente se stesso, in maniera tale che non è qualcosa che se sente ma il fatto stesso di sentire se stesso, in maniera tale che il suo “qualche cosa” è costituito da questo, sentire se stesso, provare se stesso, essere affetto da sé, è qui l'essere e la possibilità del Sé*». Corsivi di Michel Henry.

⁴² Cf. HENRY, *L'essence de la manifestation*, 582 [474].

⁴³ Cf. HENRY, *Phénoménologie de la naissance*, in *Phénoménologie de la vie*, vol. I, 138.

⁴⁴ Cf. HENRY, *L'essence de la manifestation*, 326–339 [277–288].

strutture del mondo⁴⁵. Semmai è il mondo a necessitare della vita quale proprio fondamento⁴⁶.

Questo rapporto di dipendenza del mondo rispetto alla vita individua un punto centrale e delicatissimo della fenomenologia henryana. Per un verso, si è visto, Henry afferma che la vita si oppone punto per punto al mondo; per un altro verso, tuttavia, nella vita è individuata la condizione di possibilità dell'apparire stesso del mondo. Queste due affermazioni non si contraddicono. Esse significano che l'opposizione di vita e mondo, che vale sul piano del pensiero, non è tale sul piano della realtà (che è il provarsi patico della *vita*). L'immanenza della vita definisce infatti l'essenza della trascendenza del mondo, l'essenza che rende possibile il darsi di ogni forma di oggettività, il modo di rivelazione di quest'ultima e delle sue strutture⁴⁷. Vita e mondo,

⁴⁵ Il tema della *Selbständigkeit*, cioè dell'autonomia dell'essenza originaria della manifestazione, costituisce uno degli elementi chiave della "critica del monismo ontologico". In particolare, cf. HENRY, *L'essence de la manifestation*, 268–289 [232–248].

⁴⁶ Cf. HENRY, *Phénoménologie non-intentionnelle*, 117–118. – A tal riguardo, si consideri tuttavia altresì il seguente passaggio nel quale, riflettendo sulla scoperta cartesiana del *cogito*, Henry giunge a caratterizzare in maniera esemplare e significativa il rapporto tra vita e pensiero, e dunque tra vita e mondo: «Allora, se nessun pensiero ci permette di giungere alla vita, alla nostra vita, non occorre rovesciare la domanda e chiederci: come giunge a sé il pensiero, un solo pensiero? L'inaudita intuizione di Descartes fu precisamente che non è con il pensiero, in un pensiero, che il pensiero giunge a sé. Non è in un vedere che il vedere è dato a se stesso. L'apparire nel quale il vedere è rivelato a se stesso [...] non è l'apparire in cui il vedere vede [...]. La *cogitatio* non è colta nell'evidenza di una *clara et distincta perceptio*, ma in sua assenza, al termine del dubbio che ha svalutato ogni evidenza. La *cogitatio* si rivela a se stessa. La sua essenza consiste nel fatto di rivelarsi a sé in assenza del mondo e di tutto quanto è visto in esso. La *cogitatio* è un'autorivelazione» (HENRY, *Incarnation*, 126 [100]).

⁴⁷ Cf. HENRY, *Incarnation*, 332 [308]: «In quanto costituisce la possibilità fenomenologica ultima della struttura del processo ontologico d'insieme della

in Henry, non rientrano pertanto in una visione “manichea” del reale; la loro eterogeneità non va intesa nel senso di una “separazione” tra due campi paritetici e alternativi dell’esperienza trascendentale. Affermare che la vita è l’essenza del mondo significa riconoscere quest’ultimo come un *modus derivativus*, una *modalizzazione derivata della vita stessa*. Un modo d’apparire che, sebbene non appartenga originariamente all’auto-rivelazione della vita pura, da questa tuttavia *proviene* e da questa è animata.

6. La determinazione affettiva del mondo, colto nella sua possibilità ultima, apre a scenari interessantissimi per quel che concerne lo studio di quell’intreccio di vita e mondo che è l’esserci, la sua struttura e la sua concreta esistenza. Nella prospettiva di Henry, in effetti, l’affettività avrebbe dovuto fornire il criterio per un approfondimento e una radicalizzazione dell’opera fenomenologica di “liberazione” del senso d’essere dell’umano, al di là di ogni forma di mero “antropologismo” o “umanismo”⁴⁸. Centrale, diviene allora in quest’ottica la categoria del *vivente*. In una fenomenologia così impostata, si può ben immaginare quale centralità potrebbe rivendicare l’analisi delle emozioni, ossia di quei vissuti il cui nerbo consiste proprio nell’intreccio

trascendenza, il momento dell’essenza che non ha questo carattere di trascendenza è il momento essenziale in cui si fenomenizzano a loro volta, e originariamente, la trascendenza e il mondo stesso. La determinazione dell’essenza della fenomenicità [*phénoménalité*] esige che [...] la problematica porti all’evidenza che ormai le è propria e che è quella *di una sfera d’esistenza priva di trascendenza come sfera d’esistenza della trascendenza stessa*» (trad. leggermente modificata). Corsivi di Henry.

⁴⁸ Cf. HENRY, *La subjectivité originaire. Critique de l’objectivisme*, in *Autodonation*, 80–81. Sull’(anti-)umanismo della fenomenologia henryana, cf. J. PORÉE, *L’humanisme brisé de Michel Henry*, in *Le cercle herméneutique* 13–14 (2013), 107–126.

della componente affettiva del vissuto, unita alla dimensione di senso che, come l'analisi heideggeriana dell'angoscia ad esempio rivela, l'esperienza affettiva reca con sé. In quanto irriducibile al suo solo senso costituito, l'analisi della donazione della pura impressione potrebbe costituire il punto di partenza per una costruzione fenomenologica tesa a mostrare lo scaturire e l'articolarsi, dalla pura impressionalità, del senso di cui il dato affettivo si fa portatore: esibizione del processo per mezzo del quale la pura passività del viversi immanente, pur permanendo nella sua originaria autonomia, apre in se stessa alle dinamiche del senso, "fa spazio" all'accadere del mondo.

Eppure, per quanto paradossale ciò possa apparire, proprio questa genealogia, che non semplicemente si limita alla mera affermazione della "derivazione" del mondo dalla vita, ma ripercorre "dall'interno" i momenti di questa "genesì passiva del senso", è quanto, ad una lettura complessiva delle opere di Henry sembra in qualche modo mancare. – Con ciò non si intende affatto affermare che Henry abbia ignorato questo problema. Tutt'altro. Come si è anzi visto, la sua fenomenologia eleva a principio l'affermazione dell'irriducibile eterogeneità di questi due modi dell'apparire. E lo sforzo euristico di Henry è piuttosto quello di interrogare la relazione di strutturale fondazione del mondo nella vita *situandosi unicamente alla luce della pura affettività*. Il punto è che, nel momento in cui la fenomenologia materiale lambisce la questione della genesi di quest'articolazione, il suo discorso subisce una torsione particolare per cui, ricondotta alla vita, l'articolazione del senso finisce inesorabilmente per esser sospinta in secondo piano, in quanto non direttamente implicata nel processo di autorivelazione immanente del fenomeno originario.

Questo tipo di impostazione non manca invero di buone ragioni in suo favore. La scoperta dell'autonomia della vita, unitamente alla scoperta del carattere derivativo dell'apparire del mondo, spinge la fenomenologia henryana in direzione di una *fenomenologia della vita assoluta*, una “filosofia prima” fenomenologica che riconosce nell'assolutezza propria del provarsi della vita la delimitazione legittimante del proprio campo d'analisi. In principio è la vita, e dalla vita deriva ogni altra forma possibile di manifestazione. Sì che compito della fenomenologia henryana, a questo livello, è appunto quello di fornire una descrizione dell'apparire *dal punto di vista (assoluto) della vita*, cioè dal punto di vista incondizionato del puro provarsi, della sua autoaffezione. Sì che è conformemente a questo *eidōs* che anche il mondo è preso in esame. Posto tra parentesi in virtù dell'epoché radicale, il mondo è preso in esame unicamente per ciò che concerne la sua possibilità e *non già* anche in rapporto all'orizzonte di senso che la sua effettiva manifestazione comporta.

L'autonomia della vita impone infatti di “inibire” il mondo, *neutralizzarlo* nei modi di un'epoché fenomenologica, per poter consentire l'afferramento dell'assolutezza del vivere. Proseguendo tuttavia sulla linea di quest'impostazione, una volta assicurata la vita alla sua propria autoaffezione, ne viene che la stessa esteriorizzazione del mondo necessita di essere ricompresa come forma, fenomenicità derivata dalla vita. Quel campo d'esperienza che è la nostra struttura d'essere, colta nella sua essenza, deve poter anch'essa procedere e discendere, secondo l'impostazione stabilita da Michel Henry, dalla determinazione preliminare dei caratteri fenomenologici della sola vita assoluta. Il che vuol dire: è la vita colta nella sua indipendenza rispetto alle strutture del mondo a dover necessariamente guidare le analisi, in quanto

essa costituisce l'unico criterio d'intelligibilità – l'unico la cui intelligibilità si attesti da sé, secondo i modi di un puro sentire immanente e immediato.

Questo tipo di impostazione, indispensabile laddove ciò che è da preservare nella sua purezza è la vita, non è però esente da difficoltà⁴⁹ nel momento in cui, dalla vita assoluta, si passa per l'appunto alla tematizzazione del vivente finito. Di seguito, mi limiterò ad illustrare soltanto due di tali difficoltà, tra le più esemplari e significative.

a) La prima difficoltà⁵⁰ riguarda il carattere di ipseità che Henry rileva e ascrive al cuore stesso del fenomeno patico, come determinazione costitutiva del provarsi della vita assoluta.

Nessuna causa mondana può spiegare l'ipseità di un Sé che lo individua radicalmente nell'atto con cui lo unisce a sé facendone un Sé. E questo perché tale ipseità non proviene da un mondo, non essendo possibile in nessun altro luogo che nella Vita e nella sua essenza. Così la Vita [assoluta] produce nella sua ipseità l'infinità di tutti i viventi, sicché ognuno è inevitabilmente lui stesso dal momento in cui è vivente, dalla sua stessa nascita. È la sua venuta a se stesso, nell'ipseità generata nell'au-

⁴⁹ Ineludibili, al riguardo, permangono anche le perplessità sollevate da Aldo Masullo che, sebbene secondo un orientamento diverso nei suoi esiti, rivendica anch'egli la centralità del tema *patico*, nel solco di un confronto radicale con la fenomenologia di Husserl e Heidegger. Su questi temi, cf. A. MASULLO, *Paticità e indifferenza*, Il melangolo, Genova 2003, in particolare 116–118.

⁵⁰ Per un'esposizione articolata di quest'aspetto, cf. J.-F. LAVIGNE, *Souffrance et ipséité selon Michel Henry. Le problème de l'identité transcendante de l'ego*, in *Cahiers philosophiques* 126 (2011) 3, 66–81.

to-generazione della Vita [assoluta] che fa di lui un Sé singolo e incomparabile⁵¹.

Ma se l'ipseità è un carattere immanente alla vita assoluta e al suo provarsi; se quest'ipseità generata nell'autoaffezione della vita assoluta designa l'Iipseità trascendentale, ciò da cui trae origine ogni altra ipseità vivente, in *cosa* consiste, e *dove*, e *come* si distingue da questa "Iipseità trascendentale" l'ipseità che io, vivente finito, sono?

"Io", con tutta evidenza, *non sono* la vita assoluta. Come accade, allora, e come si istituisce questa differenza nella quale ne va nientemeno che della mia stessa identità personale?

In *C'est moi la vérité*, Henry tenta di rispondere a questo problema, introducendo una distinzione, che egli descrive per mezzo di categorie che rinviano alla *forza*, all'*effort*⁵², cioè all'esperienza costitutiva del corpo vivo, tra l'autoaffezione "forte" della vita e il carattere "debole" dell'autoaffezione che noi siamo, in quanto viventi⁵³. Tuttavia, proprio perché ciò a cui l'epoché radicale pretende di introdurre non è semplicemente un "concetto" del trascendentale come vita, ma la vita colta nella sua materialità pura e reale, la vita "in carne e ossa", permane la difficoltà di intendere in che cosa consista *materialmente*, nella sua individuale specificità, l'ipseità del vivente. In cosa potrà mai consistere il carattere "debole" dell'autoaffezione che io

⁵¹ HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996, 165 [trad. it. *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1997, 159].

⁵² Le cui analisi rinviano evidentemente ai risultati dello studio henryano dedicato a Maine de Biran: cf. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, Paris 1965.

⁵³ Cf. HENRY, *C'est moi la vérité*, 135 [132].

sono? E in che modo, proprio in virtù di questa “debolezza”, è da intendersi l’apparire del mondo, la cui articolazione estatica è, per così dire, il correlato strutturale di questa esperienza “depotenziata” della vita⁵⁴ che, stretta nell’insolubile abbraccio patico della sua autorivelazione, *in noi e tramite noi*, nell’esperienza dello sforzo e delle sue resistenze, sperimenta la possibilità *derivata*, non originaria, e tuttavia altrettanto costitutiva del nostro essere, di un “allontanamento da sé”, un “distanziamento”, lo schiudersi di quella differenza che porta il nome di “coscienza”? Giacché, non è forse proprio nel costituirsi di quel campo esperienziale che è la coscienza, nell’accadere di quella derivazione (i.e., l’esteriorizzazione del mondo *nella* vita) che *in sé*, nell’assolutezza del suo provarsi, l’autoaffezione «forte» *non ammette*, che la sotterranea pulsione della vita di “staccarsi” da sé, di sottrarsi alla sua perfetta aderenza a sé, trova la sua *sublimazione*?

b) La seconda difficoltà rinvia al tema dell’oblio della vita assoluta, oblio attestato da tutti quei tentativi iperintellettualistici che pretendono di cogliere l’essenza della vita, della sua paticità, riconducendola alla forma del puro pensiero, e che Henry colloca nel novero del “monismo ontologico”.

Tale questione è tutt’altro che secondaria, e prende di mira il compito che la fenomenologia materiale di Michel Henry si assegna a tal riguardo. Ancora una volta, il punto di svolta è

⁵⁴ Questa esperienza della vita è ciò che, sempre con un registro ricavato dalla determinazione del *pathos* come *forza*, Henry descrive in *La barbarie* come «*la faiblesse de la vie*»: «*La debolezza della vita* consiste nella sua volontà di fuggire da sé – e questa è una tentazione permanente – ma la vera debolezza, *ciò che fa di essa la debolezza*, è l’impossibilità in cui essa si trova di portare a compimento il suo progetto, lo scacco insormontabile con cui, nella vita, si scontra la sua volontà di disfarsi di sé» (HENRY, *La barbarie* [1987], PUF, Paris 2004, 128). Corsivi di Michel Henry.

rappresentato dal carattere di autonomia che la fenomenologia henryana riconosce alla vita assoluta.

Poiché infatti la vita è tale per cui, nel suo provarsi, è manifesta a se stessa in ogni punto della sua stessa auto-rivelazione, è lecito affermare che *in sé* la vita assoluta non conosce affatto alcun occultamento, alcun oblio possibile. Fenomeni come quelli della rimozione e dell'oblio accadono soltanto lì dove l'apparire presuppone l'istituirsi di una Distanza, di una Differenza. *L'oblio è un fenomeno del mondo*. Se, tuttavia, la vita è autonoma e indipendente rispetto alla fenomenizzazione del mondo, perché mai la fenomenologia materiale dovrebbe assumere su di sé il compito di "liberare" la vita da una minaccia che non la tocca mai veramente? Quale senso si dovrebbe assegnare a questa liberazione, a cui si lega peraltro il senso stesso dell'interrogazione filosofica? Come intendere, in altri termini, l'immane sforzo di chiarificazione che la fenomenologia materiale mette in campo al fine di "salvare" i fenomeni affettivi?

Se superare il circolo dell'ideologia vuol dire andare oltre il piano della rappresentazione, del puramente "visibile", per attestarsi sul piano concreto della realtà e operare (i.e., *pensare*) conformemente al modo di costituzione di quest'ultimo, nel momento in cui si affronta il tema dell'oblio della vita, del suo consegnarsi alla storia, del suo farsi cultura, si tratta allora di chiarire di quale realtà ci si sta in effetti occupando. Giacché, paradossalmente, i caratteri eidetici messi in luce dalla radicalizzazione dell'epoché fenomenologica escludono che si tratti della sola vita assoluta.

D'altra parte, l'epoché radicale non annienta il mondo, ma *lo lascia essere* in un modo specifico: quel modo in virtù del quale il senso d'essere di ciò che appare non è più ricavato in accordo

con i caratteri eidetici del mondo *isolato dalla vita*, cioè dall'eidos della pura esteriorizzazione, dell'ek-staticità; bensì quel modo in forza del quale la stessa ek-staticità è ricompresa alla luce del suo radicamento *nella* vita. Che non sia, allora, il caso di ammettere, in ultima istanza, che il carattere *derivativus* del mondo non sia qualcosa di più di una mera “derivazione”? In esso, in effetti, è la vita assoluta a determinare lo strutturarsi di quel campo trascendentale d'esperienza che *noi* siamo, quel campo che la vita assoluta *in sé non è e, nella sua assolutezza, non può esperire*. Pur nel suo carattere *derivativus*, l'auto-rivelazione del mondo individua una dimensione di realtà: esattamente quel livello di realtà in cui si situa problematicamente lo scandalo del nostro vivere, del nostro nascere alla vita, impossibile in principio, e tuttavia reale. Il fatto che questo *modus derivativus* sia neutralizzabile dall'epoché radicale non significa che questa dimensione di realtà cessi di essere del tutto. Al contrario, è in essa che si gioca la questione del senso che *noi siamo* e di cui il sapere fenomenologico è *testimone e interprete, peraltro avanzando la pretesa* di essere la più coerente forma di manifestazione. L'unica possibilità che giustifica il progetto henryano consiste nel riconoscere che, nel fenomeno dell'oblio, la vera posta in gioco non riguarda direttamente la vita assoluta ma solo *il suo “farsi mondo” in noi e tramite noi*. Giacché è *a noi* che la vita si oblia, ed è *per noi* che quest'oblio rappresenta un pericolo. L'autentica posta in gioco nella chiarificazione dei rapporti tra la vita e il mondo non riguarda altri che il vivente, questo vivente che *ciascuno di noi è*, corda tesa tra l'esperienza assoluta del provarsi della vita e la comprensione di questa enigmatica appartenenza alla sua autoaffezione trascendentale. È quest'intreccio di vita e mondo, che *noi siamo*, quest'*umanizzarsi* della vita in noi a rivendicare una rinnovata attenzione nei

riguardi della fenomenologia materiale. Esattamente come nel caso dei fenomeni emozionali, fenomeni “stratificati”, la cui comprensione richiama la filosofia alla necessità di restare fedele alla complessità della loro costituzione e all’eterogeneità delle *phénoménalités* di cui si compone, e dunque di attestarsi nella zona grigia in cui si articola e dipana il radicamento del mondo nella vita, così, allo stesso modo, è *la nostra finitezza che chiede di esser ricompresa*, proprio in ragione dello scarto che, in seno alla vita assoluta, la fenomenologia materiale individua e descrive per mezzo della concettualizzazione dell’auto-rivelazione costitutiva di ciascuna delle strutture del “mondo”. Ricondata alla vita, è il senso della mondanità come tale che chiede di essere riconfigurato. E se il compito ulteriore della fenomenologia materiale fosse, infine, spingendosi inesorabilmente oltre Henry medesimo, proprio quello di impegnarsi in una simile *costruzione fenomenologica*⁵⁵?

⁵⁵ L’espressione “costruzione fenomenologica”, qui richiamata, è già presente in M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ora in *Heideggers Gesamtausgabe*, vol. XXIV, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975 (trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, introduzione di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1989). – Suggestivi sviluppi al riguardo, maturati in un autonomo confronto con la filosofia di Husserl, si ritrovano inoltre nel saggio di A. SCHNELL, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Millon, Grenoble 2007 (trad. it. *Husserl e i fondamenti della fenomenologia costruttiva*, Inschibboleth, Roma 2015).