UNA FENOMENOLOGIA "SENZA MONDO". *L'ESSENCE DE LA MANIFESTATION* DI MICHEL HENRY

Verbena Giambastiani
Università di Pisa
verbena.giambastiani@gmail.com

Abstract: Michel Henry, in *L'essence de la manifestation*, analyses the concept of "feeling oneself" (*s'éprouver soi-même* in French), rediscovering the concept of immanence as the foundation of transcendence. In this paper, I am going to introduce the phenomenological turn of Michel Henry. The purpose of this article is to explain the Henry's interpretation of the relationship between Life and World. Consequently, the focus will be to understand what does the view of the world as post-life means, and how it is possible for the language to express the Life.

Key Words: Henry, invisible, life, world, immanence.

1. *La svolta radicale della fenomenologia di Henry*

Un pensiero dell'immanenza radicale come quello di Michel Henry mette anzitutto in discussione un concetto di manifestazione legato esclusivamente all'orizzonte di visibilità. Ne *L'essence de la manifestation* (Henry 2009), la manifestazione è indagata nella sua piega più nascosta, nell'invisibilità che è il sentire nella sua natura autoaffettiva (vedi Marini 2005). Il vero oggetto della fenomenologia henryana non è più il singolo fenomeno *visibile* ma *l'atto stesso d'apparire*. Henry cerca così una via nuova per cogliere il sentir-si della Vita, arrischiandosi in un cammino che potrebbe farsi "un folle volo":

> Se, estranea in sé all'Ek-stasi, la vita si sottrae per principio a ogni potere di visibilizzazione concepibile, come la si può esibire in una qualunque teoria, vale a dire in un guardare, parlarne per poco che sia? Una fenomenologia dell'invisibile non è una contraddizione in termini? (Henry 2001: 63)

La domanda che Henry si pone tematizza quello che potremmo definire come il paradosso costitutivo della sua proposta fenomenologica. Come può, infatti, la fenomenologia, in quanto indagine sull'apparire, indagare l'invisibile, ciò che non appare? Abbandonare l'ambito dell'apparire vuol dire abbandonare la fenomenologia? Secondo Dominique Janicaud, nel suo noto saggio del 1991, la fenomenologia di Henry è da vedere come un "tradimento" del movimento fenomenologico stesso, del suo metodo e della sua ricerca, avendo portato la fenomenologia ad una «svolta teologica» che rinnegherebbe il progetto originario di Husserl di fare della fenomenologia una scienza del fenomeno. Per

Janicaud, la strada che ha condotto a tale svolta (vedi anche Simmons 2008; De Vries, 1999; Alliez 1995) sarebbe stata dischiusa dall'ultimo Heidegger[1], per essere poi portata avanti da Lévinas, colpevole della definitiva corruzione della fenomenologia francese, introducendone al suo interno un Dio che non ne faceva parte. Questa svolta caratterizzerebbe la seconda generazione di fenomenologici: Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien In particolare, secondo Janicaud, Henry sarebbe responsabile di un adeguamento della fenomenalità all'assoluto (Janicaud 1991).

In opposizione al concetto di fenomeno – della visibilità dell'oggetto o dell'*eidos* – presente non solo in Husserl ma in tutta la filosofia occidentale, Henry mette in relazione la struttura della fenomenalità al segreto interiore, alla sua invisibilità costitutiva, alla notte dell'auto-affezione. La svolta fenomenologica di Henry percorre la strada di Meister Eckhart, cercando di tematizzare la misteriosa unità che sussisterebbe tra la manifestazione del fenomeno e il fondamento della vita. Il gesto radicale compiuto da Henry sembra quindi condurre il pensare ad un pensare *senza mondo* che mantiene sé stesso nell'interiorità e in cui il soggetto è consegnato a sé e costituito come tale nel sentimento di sé: l'*autoaffezione* (vedi Harding, 2012). Per indagare questa situazione paradossale, messa in evidenza non solo dai critici della fenomenologia *henryenne*,[2] ma, come abbiamo visto, da Henry stesso, dobbiamo partire dalla nozione di immanenza, sia come nozione caratterizzante la sua fenomenologia, sia come responsabile di quel paradosso da cui siamo partiti.

Henry sostiene che la manifestazione della trascendenza è una manifestazione immanente. *Ricettività nell'immanenza* vuol dire essere questo contenuto, in modo tale che non ci sia niente di esteriore dall'essere che riceve. La ricezione di un contenuto immanente, significa l'identità tra il contenuto che viene ricevuto e il potere che lo riceve. In una parola: l'auto-affezione, l'essere affetti da sé.

Per questi motivi, nel pensiero fenomenologico di Henry, il fondamento non può essere individuato nella visibilità dell'atto intenzionale, nel suo lontano orizzonte, mai raggiungibile e sempre trascendente, ma deve essere rintracciato nell'invisibilità del sentirsi, che vuol dire la sua realtà interiore in una dimensione altra la luce luminosa del mondo. Solo nell'immanenza assoluta a sé

[1] B. Prusak (2000: 4) afferma, in polemica con Janicaud, nell'Introduzione alla traduzione in inglese: «Put dramatically, Janicaud inverts the scenario of Plato's *Apology*: he indicts Lévinas *et al*. for corrupting the future of French philosophy by introducing into phenomenology a god – the biblical God – who does not belong there».

[2] F. Seyler (2013) individua due paradossi nella fenomenologia di Henry. Il primo riguarda la visione fenomenologica stessa, che non si sviluppa un discorso sulla verità ma sulla certezza dell'immanenza; il secondo a livello etico, perché questa prospettiva fenomenologica concentrata sull'origine invisibile della vita, sembra dimenticare l'esistenza individuale e sociale e le sfide etiche di tutti i giorni.

stessa dell'atto della trascendenza può sussistere l'apparire di qualcosa. Ricettività è ricezione dell'orizzonte e dell'atto che lo dispiega.

Riportando le parole di Henry, leggiamo:

> *L'affezione della trascendenza mediante se stessa è più originaria dell'affezione della trascendenza mediante l'orizzonte*. Il carattere originario dell'affezione della trascendenza mediante se stessa ha, relativamente all'apertura proiettante dell'orizzonte, il significato seguente: *la trascendenza* nell'atto originario attraverso il quale proietta l'orizzonte che essa stessa si suscita e mediante cui si affetta, *è già affetta*. (Henry 2009: 283-284)

L'urgenza per Henry è pertanto recuperare e riscoprire il senso dimenticato dell'immanenza, indicando nella riduzione a uno dei suoi modi il principale errore della filosofia dall'idealismo in poi. Infatti, l'immanenza è stata interpretata

> il più delle volte, per non dire quasi sempre, non come costitutiva dell'essenza e della possibilità di una rivelazione, ma come escludente la rivelazione per designare, invece, ciò che per principio è estraneo all'elemento della fenomenalità, cioè l'ente. (Henry 2009: 342)

In questa opera di ripensamento radicale della fenomenologia, l'elemento che rende possibile l'atto di apparire, l'*essenza*, è intesa nel senso fenomenologico del «come» della manifestazione del fenomeno. Avviene così una distinzione tra il fenomeno – ciò che appare – e la fenomenicità – il *come* dell'apparire. Il come del sorgere dei fenomeni, la fenomenicità, coincide con l'essenza dell'apparire. Un fenomeno può essere ciò che è nella sua essenza, soltanto se l'essenza è in qualche modo *già* presente. L'essenza non si manifesta allo stesso modo dei fenomeni che rende possibile. Non potendo richiedere per sé condizioni ulteriori – pena il cadere in contraddizione – l'essenza si manifesta tramite sé stessa, essendo l'apparire originario che rende possibile l'apparire degli altri fenomeni. Un apparire che non può avvenire in un orizzonte di trascendenza: l'apparire dell'essenza si costituisce come condizione di sé medesima, fondata su sé stessa e aperta *a sé stessa in sé*. L'essenza compie la propria manifestazione, rivelandosi *a sé stessa in sé*, e costituendosi come pura interiorità. L'essenza abita nell'immanenza.

Per comprendere la svolta del pensiero fenomenologico *henryenne*[3], dobbiamo inoltre esaminare più da vicino la nozione di autoaffezione nel suo legame con l'immanenza. Nel testo *Fenomenologia materiale* (Henry, 2001),

[3] G. Molteni (2005) sottolinea che la svolta di Henry si caratterizza nella ricerca della struttura interna della passività ontologica del "sentirsi", condizione ultima dell'apparire di qualcosa e del suo carattere originariamente affettivo.

Henry sviluppa questa concezione attraverso una lettura attenta e puntuale di Husserl. Rifiutando la tesi husserliana secondo la quale le cose sono date alla coscienza attraverso la struttura intenzionale della coscienza, Henry sostiene che ogni fenomeno è dato due volte:

> Tutto ciò che è dato ci è dato in qualche modo due volte. La prima donazione è misteriosa, è l'*Empfindung*. Essa è una certa donazione e un certo dato, in maniera tale che, qui, sia il modo di donazione che è esso stesso il dato: l'affettività è identicamente il modo di donazione dell'impressione e il suo contenuto impressionale, il trascendentale in un senso radicale e autonomo. E poi questo primo dato, sempre già dato e presupposto, è dato una seconda volta, nell'intenzionalità e attraverso essa, come una cosa trascendente e irreale, come il suo "faccia a faccia" (Henry 2001: 78).

Henry afferma che la fenomenologia deve rivolgersi a questa prima donazione, la misteriosa *Empfindung*, dove il dato è identico alla donazione. La fenomenologia non si caratterizza più dall'intenzionalità, bensì dall'autoaffezione: l'immediatezza auto-affettiva da cui la soggettività riceve in ogni istante sé stessa come vita donata a sé. Dobbiamo per questo rivolgerci all'immanenza radicale dell'autoaffezione. L'autoaffezione può ricevere il suo proprio atto perché non si rappresenta un oggetto trascendente l'atto di apparire. L'autoaffezione riceve ciò che le appartiene e che le è totalmente immanente.

Ed è proprio la nozione di autoaffezione che allontana Henry da Husserl. La fenomenologia di Husserl si esaurisce nella descrizione della seconda donazione. Il fallimento della fenomenologia husserliana, a parere di Henry, sta nel non esser riuscita a spiegare l'affettività e, di conseguenza, nel non aver scorto il presupposto dell'intenzionalità stessa: l'autoaffezione come condizione di possibilità di ogni riferirsi-a. Per Henry, l'intuizione punta sempre e comunque a un ente particolare. Anche quando abbandona un significato ontico immediato per rivolgersi a una struttura eidetica che appartiene a un genere dell'essere, questa struttura è sempre una struttura determinata. L'orientamento dell'intuizione resta sostanzialmente limitato nel suo stesso principio. Questa limitazione non è l'effetto dell'orientamento assunto dallo sguardo in questa o quella intuizione, è piuttosto inerente l'intuizione in quanto tale, che è per principio un pensiero finito: «Ecco perché il pensiero dell'essere non potrà mai realizzarsi nella forma di una realizzazione intuitiva, ma solamente nella forma del mistero» (Henry 2009: 44).

Il pensiero di Henry rappresenta una svolta nella fenomenologia principalmente perché è un'indagine dell'*immanenza* nell'invisibilità del suo mostrarsi. Questo capovolgimento radicale della fenomenologia ci costringe così a volgere lo sguardo dall'esteriorità dell'apparire all'invisibilità della Vita.

2. *L'invisibilità originaria della Vita e la visibilità derivata del mondo*

Nella fenomenologia di Henry non si dà alcun atto intenzionale se non sulla base di un ricevere che è un ricever-si. L'intenzionalità non può cogliere l'autoaffezione, quel sentimento di sé che non si realizza tramite un riferimento intenzionale a sé stesso. L'unità della manifestazione e l'ente è fondata su una forma di manifestazione più originaria di quella classica, che si annuncia nella fenomenalità del *sentir-si* della coscienza stessa. Tale fenomenalità, per essere manifestazione effettiva, non può essere l'unità del rapporto dell'essere del soggetto con il "riferirsi a", come sarebbe invece affermato in una filosofia della coscienza che, pensando il soggetto come il fondamento della fenomenalità dei fenomeni «interpreta in definitiva l'essere di tale soggetto come il Rapporto» (Henry 2009: 119).

Il fondamento della manifestazione risiede in quella rivelazione di sé a sé stesso che si compie nell'immanenza. Il sentirsi dell'immanenza non è coscienza ma auto-affettività. L'unità tra manifestazione e ente non va intesa come unità tra soggetto e oggetto, pena affermare una nuova forma di quello che Henry definisce *monismo ontologico*:

> Ciò che si nasconde nella distinzione di soggetto e oggetto è un'unica e medesima essenza, e il dualismo tradizionale è un monismo ontologico. Ma l'unità essenziale di cui il monismo ontologico è la designazione, non è, se la fonda, l'unità del soggetto e della determinazione ontica, ciò che essa significa è l'unicità del modo di manifestazione in base al quale l'ente si realizza nel soggetto che non è altro che questo modo di manifestazione in quanto tale. (Henry 2009: 119)

Se l'essenza della manifestazione è l'immanenza del sentirsi, il concetto di trascendenza, inevitabilmente, muta senso e significato. Paradossalmente, per Henry, la struttura intrinseca della trascendenza è priva di trascendenza, non si manifesta in un orizzonte di visibilità, in un processo ontologico di distanza da sé, ma giunge alla manifestazione solo tramite la ricezione di sé, nell'essere originariamente donato a sé stessa nell'invisibilità dell'immanenza, in una donazione precedente qualsiasi processo di oggettivazione. La trascendenza non è in grado di rivelare il proprio fondamento, in quanto intuizione riceve ciò che si offre, non è questo offrirsi. Questo «offrirsi» può esserci solo nell'immanenza. Ripensare la trascendenza vuol dire ripensare il significato della visibilità e il suo rapporto con l'invisibilità.

Nella terza sezione del secondo volume dell'*Essenza della manifestazione* (Henry 2004b), dedicata alla struttura interna dell'immanenza e alla sua determinazione fenomenologica in quanto *invisibile*, Henry mostra che la radicalità con cui l'immanenza si oppone alla trascendenza è tale da negare

persino che ci sia un'opposizione tra visibile e invisibile, dato che qualsiasi opposizione è alla sua base rapporto, relazione. Di più: ogni opposizione *è per essenza dialettica* (Henry 2004b: 84). La determinazione del concetto di invisibile non rende quindi possibile un movimento dialettico con il visibile:

> poiché le loro essenze non hanno tra loro niente di simile, poiché esse differiscono al contrario nella irriducibile eterogeneità delle loro strutture, l'invisibile e il visibile non potrebbero trasformarsi l'uno nell'altro, nessun passaggio, nessun tempo li unisce ma essi sussistono l'uno a distanza dall'altro, ciascuno nella positività della sua propria effettività. (Henry 2004b: 87-88)

Tra visibile e invisibile[4] c'è differenza senza contrapposizione. È una differenza assoluta:

> Perché l'invisibile non è qualcosa che sia al di là del visibile, non è niente di "trascendente", è l'essenza originaria della vita che, compiendosi in una sfera di immanenza radicale, non emerge mai nella trascendenza e non può neppure mostrarsi in essa. (Henry 2004b: 93)

L'unica possibilità per la trascendenza di essere rivelazione risiede nell'immanenza. La trascendenza, che è l'atto di andarsene fuori di sé, è essenzialmente immanenza. In questa rilettura, l'immanenza coincide con una *passività* ontologica originaria, in un'unione dell'essenza con sé stessa. La passività originaria è la ricezione del ricevere stesso e questo ricevere non è mai un vuoto e indeterminato "sentirsi". Esso assume di volta in volta una tonalità affettiva specifica, senza essere mai ricettività pura indeterminata. La vita si dà a sé stessa in quanto *pathos* (Henry, 2004a). Grazie al *pathos* la vita si fenomenalizza nell'originaria auto-rivelazione. La vita non corrisponde all'apparire di un oggetto, ma solo alla potenzialità recettiva. Se la vita fosse "vista", se apparisse come qualsiasi altro oggetto, diverrebbe qualcos'altro, essendo non un fenomeno ma la possibilità dell'apparire del fenomeno. La vita stessa fornisce a ogni pensiero, a ogni forma d'intenzionalità, quell'autodonazione primitiva nella quale pensiero e intenzionalità possono sussistere e operare. Ciò che conta non è mai ciò che si dà o si manifesta, ma solo il modo del suo darsi: nella presa patica e interiore della vita.

L'essenza della manifestazione è quindi è un sentirsi sensibile e non la struttura dell'orizzonte puro, della «distanza fenomenologica». Non vi è distanza nell'essenza in quanto *auto*-affettività. L'affettività immanente è

[4] D. Zahavi (1999) sostiene che il fondamento dell'invisibilità alla base della soggettività non deve essere interpretata come una non-manifestazione. L'invisibile, sebbene non mostri sé stesso alla luce del mondo, non nega la fenomenalità ma la costituisce come la prima e originaria forma di manifestazione.

l'intimo sentir-*si* della vita, il provare-se-stessa che intrinsecamente la caratterizza (vedi Gaiffi 2007).

Henry nega così che l'unica possibilità per l'essenza di manifestarsi risieda nell'orizzonte di visibilità. L'immanenza in quanto ricettività originaria rende possibile il darsi del fenomeno:

> La trascendenza non è presente nella struttura interna di tale essenza, la realtà ricevuta dell'essenza non prende dinanzi a essa la forma di un orizzonte, essa non è più nulla che sia dinanzi e, in questa assenza di ogni dinanzi, si identifica, invece, con l'essenza stessa. Esiste un simile modo di ricettività che non si trascende verso il suo contenuto ma lo trova piuttosto in se stesso, vale a dire nell'essenza (Henry 2009: 289).

Di conseguenza l'essere dell'ego non si riduce né all'intenzionalità, né alla sua apertura al mondo. La fenomenologia di Henry è una fenomenologia non intenzionale, per l'impossibilità costitutiva dell'intenzionalità a cogliere il senso dell'autodonazione dell'*ego cogito*, il quale è nella sua essenza *autoaffezione*, sentimento di sé, che non si può costituire tramite un riferimento intenzionale a sé stesso. La coscienza, nell'autoevidenza del provar-*si*, scopre di non essere all'origine del proprio essere, poiché non è la coscienza a porre l'autoaffezione, ma è nell'autoaffezione che la coscienza si realizza. L'essenza della coscienza è formata da una manifestazione originaria che si annuncia nella fenomenalità del ricever-*si* della coscienza stessa, come soggettività trascendentale: *Ipseitas*. Pertanto l'apertura al mondo presuppone già da sempre una soggettività *passivamente* costituita. La possibilità del mondo[5] è fondata sull'apertura della coscienza a sé stessa. L'apertura al mondo, la *Weltlichkeit*, è quindi verità fondata e non fondante.

3. *La passività come dimora dell'invisibilità del sentirsi*

L'homme n'est pas essentiellement un être historique
M. Henry

Nel tentativo compiuto da Henry di pensare la Vita, sentimento, affettività e sensibilità non possono essere considerati tra loro sinonimi. Anzitutto perché la *sensibilità* è vista come il potere di sentire qualcosa, di essere colpito dall'ente tramite la mediazione dei sensi (in particolare del senso interno). La sensibilità richiede la formazione dell'orizzonte da parte dell'atto della trascendenza e per questo non coincide con l'affettività: «l'affettività non ha niente a che vedere

[5] D. Darcis (2008) evidenzia due differenti approcci alla questione mondo-Vita. Da una parte si ritiene che Henry abbia sostituito alla parola mondo la parola vita; dall'altra si sottolinea la radicale eterogeneità tra mondo e vita, essendo la vita a fondare il mondo stesso.

con la sensibilità con la quale da sempre la si confonde ma gli è piuttosto strutturalmente eterogenea» (Henry 2004b: 101).

In seconda istanza viene ripensata la nozione di affettività, che diventa il modo in cui l'essenza si recepisce, e in questo *sentirsi,* che è il *sentire sé stesso* presupposto dall'essenza, si scopre come effettivo sentire: come sentimento. Pertanto il *sentimento* non ha nulla a che vedere con la trascendenza, è un potere sentire, è *provare* qualcosa e essere affetto da qualcosa. Non è un sentire dei sensi, né un contenuto identificabile con questo o quel sentimento. Non è nemmeno un percepire qualcosa che mi trovo di fronte, non è mai "sensibile". Il sentimento è il *sentire sé stesso* considerato *in sé stesso*. La sua essenza è di essere ciò che prova sia ciò che è provato, ciò che colpisce sia ciò che è colpito:

> Ciò che sente se stesso, in maniera tale che non è qualcosa che si 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. (Henry 2004b: 103)

L'identità dell'affettante e dell'affettato risiede e si realizza nell'affettività. L'affettività è il fondamento dell'*ipseità*. Essa è quindi l'assenza di strutture trascendenti.

Di conseguenza, non è mai il contenuto particolare di un sentimento, gioia, odio o altro, che può costituirmi in modo essenziale. Qualsiasi contenuto particolare è prima di tutto sentimento di sé, in ragione del suo carattere affettivo. È solamente il «sentire sé stesso» che può costituire l'affettività in quanto tale. Ad ogni sentimento appartiene il sentire sé stesso che lo rende sentimento, e che comporta per Henry l'identità del sentire e del suo contenuto: il Sé sente sé stesso. Il sentimento è caratterizzato dal suo *Essere-già*: l'*essere già* riguarda il sentimento che si «è sempre già sentito», come sempre *già* dato a sé stesso. Non è rivelato da un atto di trascendenza che lo pone davanti a sé come proprio correlato intenzionale.

L'*ipseità* dell'essenza, la sua auto-affezione nell'immanenza dell'affettività pura, rende possibile qualsiasi affezione sensibile. La struttura interna dell'immanenza è quindi, in definitiva, passività dell'essere riguardo a sé, è passività ontologica originaria. Ciò che si realizza non è un'astrazione, ma un esperir-si. È un'esperienza che lascia essere l'essere stesso e così facendo costituisce l'essere: *L'esperienza di sé dell'essere come originariamente passivo riguardo a sé è la sua passione* (Henry 2004b: 108). Ogni passione è passione dell'essere, è sia fondamento sia ciò che costituisce l'essere.

Henry congiunge affettività e passività. L'affettività ha la sua essenza nel soffrir-si. Si rivela come identica a sé stessa nel soffrire. In questo legame l'essere del fondamento è originariamente interpretato e colto. La passività ontologica è l'altro nome dell'immanenza. L'essere affetto da sé, l'affettività, è passività ontologica originaria, è condizione di manifestazione. La passività

dell'essere consegnato irrimediabilmente a sé, è il non poter fuggire da sé. Henry parla di «impotenza dell'io a disfarsi di sé, che è costitutiva del suo essere-Sé» (Henry 2004b: 113).

Rispetto al soffrire essa è *impotenza* radicale, impotenza che deve essere compresa come essenzialmente diversa dall'impotenza propria della sfera degli enti, dall'impotenza che l'io prova di fronte agli oggetti. In particolare, «impotenza» in questo contesto indica la sottomissione del sentimento a sé e al suo sentirsi, il sentimento è impossibilità di porsi a distanza da sé. E proprio in questa impossibilità, in questa impotenza, emerge tutta la *potenza* del sentimento. La *potenza* del sentimento rappresenta il suo *sorgere*.

> La potenza del sentimento è il suo improvviso sgorgare, il suo essere colto da sé, l'aderenza a ciò che esso è, l'unità assoluta in cui è coerente con sé e, in questa coerenza, in questa aderenza, nell'identità assoluta con sé dell'essere colto tramite sé, nel suo essere-Sé e, come ciò che lo costituisce, l'accendersi del suo essere, l'essere che prova se stesso e, in quest'atto di provarsi, si illumina, sorge, è la rivelazione. (Henry 2004b: 114)

Rivelazione non è quindi sinonimo di *manifestazione*, la rivelazione fonda la manifestazione. La differenza ontologica è riformulata come quella differenza tra il manifestare l'essenza e la rivelazione dell'essenza a sé stessa. La rivelazione è la Vita nel suo dar-*si* a sé stessa, nel suo viversi che è contenuto che si manifesta. La possibilità della manifestazione dell'essenza ci conduce all'essenza originaria della rivelazione che è «accesso» al fondamento dell'apparire. La rivelazione è essenza stessa della Vita, ed è la condizione di tutte le determinazioni che questa può dare a sé stessa. Qualsiasi manifestazione presuppone la rivelazione dell'essenza a sé stessa. La rivelazione non si limita ad opporsi alla manifestazione mondana, ma la fonda. Il mondo che si manifesta differisce dalla rivelazione dell'Essenza che lo costituisce.

Anche la filosofia di Heidegger si caratterizza per la particolare importanza attribuita all'affettività, intesa come modo di rivelazione del senso dell'essere, quindi in modo ontologico. La struttura dell'affettività è indagata a partire dalla dimensione della *Geworfenheit* (esser-gettato); questa condizione di gettatezza viene scoperta dall'esserci attraverso la *Befindlichkeit*, che indica la situazione emotiva, cioè la presenza preteoretica, preriflessiva del mondo e del sé:

> Ma tutto ciò non deve indurre nell'errore ontologicamente la tonalità emotiva come un modo di essere originario in cui l'Esserci è già aperto a se stesso *prima* di ogni conoscere e volere e al di là della portata del loro aprire. […] *la situazione emotiva apre l'Esserci nel suo esser-gettato*. (Heidegger 2011: 169)

L'affettività non è un *accidente* poiché il *Dasein* si trova da sempre in uno stato affettivo: «Nello stato emotivo l'Esserci è già sempre emotivamente aperto come quell'ente a cui esso è rimesso nel suo essere in quanto essere che esso, esistendo, ha da essere» (Heidegger, 2011, 167). Ciò significa che la *Befindlichkeit* è il modo originario a partire dal quale l'esserci può rivelarsi nella sua autentica *ipseità*, in quanto essa è un sentir-*si*: «nella situazione emotiva l'Esserci è già sempre condotto innanzi a sé stesso, si è già sempre "trovato", non però sotto forma di autopercezione, bensì di autosentimento situazionale» (Heidegger 2011: 168). Per Heidegger la *Befindlichkeit* ha una sua specifica capacità intenzionale, in quanto rivela l'intrinseco legame tra esserci e mondo: «la tonalità emotiva ha già sempre aperto l'essere-nel-mondo nella sua totalità, rendendo solo così possibile un dirigersi verso» (Heidegger 2011: 170). Il mondo, inteso come ciò verso cui il *Dasein* è già da sempre aperto, si manifesta attraverso l'affettività. I sentimenti non sono stati irrazionali della psiche umana poiché caratterizzano il mondo in modo originario. L'affettività propria della situazione emotiva è quindi un elemento esistenziale costitutivo dell'apertura dell'Esserci al mondo. Non c'è un mondo e poi, in un secondo momento, le tonalità emotive. La tonalità emotiva, secondo Heidegger, non ha origine né "dal di fuori", né "dal di dentro", essa sorge nell'essere-nel-mondo stesso come sua modalità.

In breve, Heidegger attribuisce un ruolo centrale al fenomeno dell'affettività. Tuttavia la struttura dell'affettività è individuata nella dimensione della trascendenza. L'apertura all'essere è sì caratterizzata da una tonalità emotiva, ma essa coincide con la trascendenza, essendone una specifica connotazione. Per Heidegger, il potere dell'affettività è sempre e solo potere della trascendenza, sia che debba rivelare l'esistenza sia che debba lasciar apparire il mondo:

> Le differenti tonalità sono esattamente modi secondo i quali si compie diversamente, in maniera autentica o inautentica, in maniera da renderla manifesta o al contrario da nasconderla, la rivelazione propria della stessa affettività, vale a dire la scoperta del mondo come tale e del suo nulla. […] In quanto l'affettività ci apre il mondo e ci pone di fronte al nulla, il suo potere di rivelazione risiede nella trascendenza stessa ed è costituita da essa. (Heidegger 2011: 239)

Henry sostiene che se l'affettività operasse al modo della trascendenza, vale a dire sulla base del potere ontologico della *comprensione* dell'essere, il sentimento diverrebbe un modo del *comprendere*. L'esistenza che così si configura è privata di ogni affettività, essendo una forma della comprensione.

La *paura*, o l'*angoscia* non sono «patite» ma sono attuate attraverso una comprensione, e ridotte perciò ad oggetto indifferente. La comprensione si

sviluppa sempre mediante la struttura atonale, e-statica, puramente teoretica, indifferente:

> In quanto il potere di rivelazione che è pensato come suo proprio è quello della comprensione ontologica dell'essere e risiede nella trascendenza, l'affettività, conformemente all'*eidos* di questo potere, rivela necessariamente qualcosa d'altro rispetto a se stessa e alla sua propria essenza, un'altra cosa, vale a dire in primo luogo il mondo, cioè precisamente l'ambito puro dell'alterità, in secondo luogo l'ente che si manifesta in quest'ambito sotto la forma dell'essere altro e come un oggetto. (Heidegger: 2011: 240).

Henry nega che l'affettività possa essere pensata come comprensione, altrimenti ogni sentimento sarebbe ridotto alla struttura della trascendenza, la quale si configura come apertura all'alterità, cioè apertura a ciò che è altro da sé: il mondo, l'ente, l'essere. L'affettività risulta perciò radicalmente diversa dall'affezione prodotta da un ente esterno. La possibilità di «ricevere» un dato contenuto sensibile, esiste solo là dove esiste un potere di sentire, in un soggetto che "si" sente e che è essenzialmente affettivo. La passività ontica presuppone la passività ontologica: la passività dell'essenza nei confronti di sé stessa. Per Henry l'affettività si offre all'indagine come la sola determinazione che permette alla «forma» di svolgere il suo ruolo di forma, di principio dell'esperienza. L'affettività diventa il «provarsi» originale della *forma* che rende la forma originariamente presente a sé stessa, capace di essere e di agire come principio o forma ultima di ogni intelligibilità: «Nell'affettività solamente e in quanto è costituita da essa, la forma trova il suo contenuto reale, come contenuto immanente». (Henry 2004b: 161).

A parere di Henry, nel pensiero di Heidegger il sentire non trova dimora. Il sentire non può essere quel neutro *das Dasein*, che si disperdere e che mai si incarna. Se l'orizzonte coincide con il «nulla», con la pura *Nichtigkeit,* non ha nessuna realtà ricevibile. L'orizzonte, essendo un puro *nulla* slegato da ciò che ne assicura l'effettività fenomenologica, non ha percettibilità, e non può quindi offrirsi.

L'orizzonte di Heidegger è un orizzonte in fuga, in cui il principio della fenomenalità è cercato nella trascendenza, nell'esteriorità radicale dell'essere. L'intenzionalità, una volta divenuta la stessa trascendenza costitutiva dell'essere dell'esserci, designa la situazione originaria dell'esserci stesso, il quale si trova *già* da sempre presso l'ente con cui è in rapporto. Al contrario, nella fenomenologia di Henry ricettività è ricezione dell'*orizzonte* e dell'*atto che lo dispiega*. L'affezione originaria della trascendenza è indipendente dalla trascendenza stessa. L'essenza originaria risiede nell'immanenza. Pertanto, la struttura intrinseca della trascendenza è priva di trascendenza, non si manifesta in un processo ontologico di distanza da sé, in un orizzonte, ma nella ricezione

di sé, nell'essere originariamente donato a sé stessa nella immanenza, prima di ogni processo di oggettivazione.

La differenza principale con Heidegger risiede quindi nel fatto che l'autoaffezione non è sensibile ma affettiva. L'affettività coincide con l'azione, poiché le tonalità affettive per muoverci all'azione devono "colpirci". L'affettività non nasce da una *mancanza*, è azione che ha la sua origine in sé stessa, nella realtà soggettiva e concreta dell'esistenza. L'affettività determina l'azione come sua essenza, lo stato affettivo costituisce la fonte dell'azione. Lo stato originario non è quindi né sensibile né rappresentativo, è *motrice*. Sensibilità e visibilità non sono altro che il risultato di questo movimento originario. Ogni nostro movimento si realizza attraverso la ricettività radicale dell'immanenza.

4. *Conclusioni. Il sentirsi come soglia del mondo*

Il mondo rappresenta per Henry la corruzione della manifestazione. L'apparire del fenomeno segna al contempo la sua alienazione. Per potersi mostrare, ciò che appare è costretto a farsi "altro da sé": a *differenziarsi* rispetto alla propria essenza, nel porsi-a-distanza, nel pro-gettarsi in un puro orizzonte di esteriorità. A questo destino nemmeno l'essere può sottrarsi. Il non-nascondimento dell'essere, la verità, è l'accadere mondano e temporalmente finito dell'evento-*Dasein*, in una modalità di *estraniazione.*

L'errore della fenomenologia passata sta tutto nel considerare tale apparire l'essenza stessa della manifestazione. Questa è la lezione che ci insegna Henry. Tuttavia, questa pura affettività, questo puro sentimento di sé, *s'éprouver soi-même*, risulta indicibile. Non può essere afferrato nel suo compiersi, essendo flusso costante. Il contenuto di questo sentirsi non è un dato, bensì è una modificazione dell'animo, è il modo in cui assumiamo il momento empirico, è sensibilità non-intuitiva e non temporale.

Resta quindi un'ultima domanda a cui dobbiamo provare a rispondere: come può il pensiero dire, o persino pensare, l'immanenza nella sua radicalità? Per Henry, *pensare* l'immanenza vuol dire pensare l'*atto stesso del pensare* in quanto tale, atto che non sarebbe possibile nell'orizzonte dell'intenzionalità dove si trova solo il *pensato*.[6] Dunque, non in un orizzonte trascendente ma in una temporalità immanente, o meglio, in una dimensione altra rispetto a quella della «visione» della conoscenza oggettiva. Né l'essere del soggetto, né l'essere del mondo sono l'essenza della manifestazione. E se per Heidegger l'essenza della manifestazione risiedeva nell'apertura al mondo da parte dell'essere che è

[6] S. Jarvis (2009: 361-375) sostiene che: «Material phenomenology tries to listen to the language of Life, yet it can only do so by speaking the language of the world. To this extent, its procedure must be apophatic».

al mondo, per Henry la verità della vita non si trova nel mondo perché il mondo sta sempre "dopo" la vita. Non siamo di fronte all'operazione di un soggetto che si accorge di un esistente, ma di una vera e propria azione per la quale il mondo è l'altro lato della vita. Il sentirsi è *solicitatio*, è lo *choc* dell'incontro che sorge nell'immediatezza. *Sentirsi* vuol dire riconoscere l'essenza patica del mondano, del terreno. Henry recupera così la dimensione del sentire inteso non empiricamente ma *fenomenologicamente*.

Ma, di nuovo, cosa ne è, in questo quadro, dell'esigenza di dire il mondo, di conoscerlo? La questione di quale parola possa «dire» il sentirsi della vita implica una domanda la cui risposta non può che essere complessa. Nel momento stesso in cui proviamo a pensare l'autoaffezione, questa cessa di essere tale.

Ma è proprio questo che Henry cerca di dire quando parla di un *pathos* che non può mai diventare oggetto delle nostre analisi senza perdersi completamente. Non possiamo trattare direttamente della Vita, ma solo della Vita come rivelarsi dei fenomeni. Henry cerca così di legare insieme, di intrecciare, vita-pensiero-mondo. In questa prospettiva il sentire per mostrarsi, non ha bisogno di rendersi visibile, oggettivabile, perché si mostra nell'atto stesso del suo darsi, senza mediazione alcuna. «Patire il fondamento» significa ricostituire la relazione di fondazione tra vita e mondo, riscoprendo la *vita* come fondamento del mondo nella sua concretezza e effettività.

Questa «vita», a parere di Janicaud, se intesa come l'esperienza fenomenologica più segreta e nascosta, richiederebbe per essere indagata, paradossalmente, l'abbondono del campo della fenomenologia. Tuttavia, il punto nodale di Henry è che vita e autoaffezione non sono fenomeni, ma la modalità di accesso alle cose stesse, attraverso quel rovesciamento del visibile nell'invisibile, del trascendente nell'immanente, che non ci consentirà mai di cogliere l'essenza della Vita con il linguaggio.

Henry ci parla quindi di una vita invisibile che mette in crisi la fenomenologia tradizionale, di un rapporto tra visibile-invisibile che porta con sé inevitabilmente un interrogarsi sulla dicibilità di questo invisibile e quindi anche sulla sua comprensione. Questo dimensione non può che gettarci in una situazione di balbettio rispetto a ciò che non possiamo concepire. Nel mostrarsi-nascondersi, la vita si cela mentre si rivela, si camuffa nel suo contrario: la parola. Come evidenzia Neher «il silenzio è la soglia di questa porta attraverso la quale tutto si separa e tutto si incontra» (Neher 1983: 249). La parola nasce dal silenzio e finisce nel silenzio, perché, scrive Henry: «ce n'est pas la pensée qui nous donne accès a la vie, c'est la vie qui permet à la pensée d'accéder à soi» (Henry 1963 : 129).

Henry distingue due forme di "linguaggio": le parole del mondo e le "parole della Vita", quest'ultima corrisponde all'autoaffezione come modo di

rivelazione della Vita stessa. Queste due forme rimandano a due modi di ascolto: una intenzionale e una affettiva e immanente:

> La parole qui a constitué ces significations dans une parole d'homme et dicté ces textes, c'est la Parole de la Vie qui parle en nous, qui nous a généré dans notre condition de Vivant. Ainsi l'entendons nous pou ainsi dire deux fois et pouvons-nous la comprendre. Nous entendons la Parole des Ecritures pour autant que ce que s'auto-écoute en nous la parole qui nous a institué dans la Vie. (Henry 2004a: 344)

Possiamo quindi affermare che Henry non elimina il mondo dall'indagine fenomenologica. Piuttosto, emerge una duplicità nell'apparire, dove sia il mondo visibile sia l'*ipseità* sono contraddistinte dall'auto-affezione. Lo snaturamento della manifestazione sta nel ridurre l'apparire al mondo, in una riduzione che sradica la fenomenologia da quella vita invisibile da cui prende realtà. Per questo solo una fenomenologia non-intenzionale è capace di fondare la realtà del mondo in quanto realtà vivente che non può coincidere con il vero della logica.

Riferimenti bibliografici

ALLIEZ, E.
1995 *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Vrin, Paris.

PRUSAK, B.
2000 «Translator's Introduction», in *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*, Fordham University Press, 3-15.

DARCIS, D.
2008 «Comment dire la praxis transcendantale chez Michel Henry», *Bulletin d'analyse phénoménologique* 4, 239-251.

DE SANCTIS, F.P.
2009 «Le problème du temps chez Michel Henry: L'origine de l'espacement», *Bulletin d'analyse phénoménologique* 1, 1-24.

DE VRIES, H.
1999 *Philosophy and the Turn to Religion*, The Johns Hopkins UP, 1999.

FORMISANO, R.
2007 «Pensare l'immanenza. La prospettiva ontologica della "fenomenologia della vita" di Michel Henry», in C. Canullo (a cura di), *Michel Henry: narrare il pathos*, CEUM, Macerata, 103-131.

GAIFFI, F.
2007 *Libertà e relazione. Percorsi nella fenomenologia contemporanea*, ETS, Pisa.

HARDING, B.
2012 «Auto-affectivity and Michel Henry's Material Phenomenology», *The Philosophical Forum* 43, 91-100.

HEIDEGGER, M.
2011 *Sein und Zeit* (1977); trad., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano [1971[1]].

HENRY, M.
1987 *La Barbarie*, Grasset, Paris.
1990 *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu* (1985); trad., *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*, Ponte alle Grazie, Firenze.
1991 «Narrer le pathos», *Revue des Sciences Humaines* 1, 46-65.
2001 *Phénoménologie matérielle* (1990); trad. *Fenomenologia materiale*, Guerini, Milano.
2002 *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Prétentaine, Paris.
2004a *Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage)*, in *Phénoménologie de la vie*, vol.III, Puf, Paris.
2004b *L'essenza della manifestazione*, vol. II, Filema Edizioni, Napoli.
2009 *L'essence de la manifestation*, (1963); trad. *L'essenza della manifestazione*, Filema, Napoli.

JANICAUD, D.
2000 *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1991); trad. «The Theological Turn of French Phenomenology», in *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*, Fordham University Press, New York, 16-107.

JARVIS, S.
2009 «Michel Henry's Concept of Life», *International Journal of Philosophical Studies* 17, 361-75.

LAOUREUX, S.
2005 *L'Immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Cerf, Paris.

LAVIGNE, J.F.
2009 «The paradox and limits of Michel Henry's concept of transcendence», *International Journal of Philosophical Studies* 17, 389-400.

LONGNEAUX, J.-M.
2000 *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Presses universitaires de Namur, Namur.

MACANN, C.
1986 «Deux concepts de transcendance», *Revue de Métaphysique et de morale* 91, 24-46.

MARINI, E.
2005 *Vita, corpo e affettività nella fenomenologia di Michel Henry*, Cittadella, Assisi.

MOLTENI, G.
2005 *Introduzione a Michel Henry. La svolta della fenomenologia*, Mimesis, Milano.

RIVERA, J. M.
2011 «Generation, interiority and the phenomenology of Christianity in Michel Henry», *Continental Philosophy Review* 44, 205-235.

SANSONETTI, G.
2006 *Michel Henry. Fenomenologia Vita Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia.

SEYLER, F.
2013 «Is Radical Phenomenology Too Radical? Paradoxes of Michel Henry's Phenomenology of Life», *The Journal of Speculative Philosophy* 27, 277-286.

SOYSAL, A.
2001 «Une vie en première personne», in *Michel Henry, L'épreuve de la vie*, Cerf, Paris, 117-129.

STAUDIGL, M.
2012 «From the "metaphysics of the individual" to the critique of society: on the practical significance of Michel's Henry phenomenology of life», *Continental Philosophy Review* 45, 339-361.

STEINBOCK A.-J.
1999 «The problem of forgetfulness in Michel Henry», *Continental Philosophy Review* 32, 271-302.

SIMMONS, A.J.
2008 «God in Recent French Phenomenology», *Philosophy Compass* 3, 910-932.

TENGELYI, L.
2009 «Selfhood, passivity and affectability in Henry and Levinas», *International Journal of Philosophical Studies* 17, 401-414.

VIOLA, A.P.
2007 «Il "darsi" della Vita tra invisibile ed invisibile», in C. Canullo (a cura), *Michel Henry: narrare il pathos*, cit., 27-39.

ZAHAVI, D.
1999 «Michel Henry and the phenomenology of the Invisible», *Continental Philosophy Review* 32, 223-240.