

# AZIMUTH

*Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age*

VI (2018), nr. 11



## **Life and Concept**

Interpretations  
of Michel Henry's Phenomenology

## **Vita e concetto**

Interpretazioni della fenomenologia  
di Michel Henry

edited by • a cura di

JEAN LECLERCQ ILARIA MALAGUTI  
ROBERTO FORMISANO



EDIZIONI DI STORIA  
E LETTERATURA

**InSCHIBBOLETH**





*Publishing editor*

Giacomo Scarpelli

*Editor in chief*

Federica Buongiorno

*Advisory board*

Nunzio Allocca

Antonello D'Angelo

Paolo D'Angelo

Arne De Boever

Roberto Esposito

Antonello La Vergata

Thomas Macho

Marcello Mustè

Jean-Luc Nancy

Maria Teresa Pansera

Fabio Polidori

Lorena Preta

Vallori Rasini

Paola Rodano

Wolfgang Rother

Emanuela Scribano

Francesco Saverio Trincia

*Editorial board*

Cristina Basili

Marco Carassai

Simone Guidi

Antonio Lucci

Igor Pelgreffi

Libera Pisano

Giulia Rispoli

Alberto Romele

Christoph Wulf

# AZIMUTH

Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age

---

VI (2018), nr. 11

## Life and Concept

Interpretations of  
Michel Henry's Phenomenology

## Vita e concetto

Interpretazioni della fenomenologia  
di Michel Henry

edited by • a cura di

JEAN LECLERCQ – ILARIA MALAGUTI – ROBERTO FORMISANO



EDIZIONI DI STORIA  
E LETTERATURA

InSCHIBBOLETH

«Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age» is a semi-annual journal of philosophy, jointly published by Edizioni di Storia e Letteratura and Inschibboleth. We have chosen to combine our energies, enthusiasm and competences, while respecting our different backgrounds and catalogues, to support a project which we both believe in – and the people who have created it and continue to implement it with diligence and perseverance.

Aside from being a stimulating avenue for mutual engagement, this collaboration is the path to be followed to ensure the establishment and continued existence of a high-quality publishing enterprise. We trust that «Azimuth» will continue to grow and – as its name implies – become a point of reference for philosophical studies both in Italy and abroad.

All essays are subjected to double blind peer-review.

Tutti gli articoli sono sottoposti a doppia *blind peer-review*.

«Azimuth», VI (2018), nr. 11

*Semiannual review*

© 2018 Edizioni di Storia e Letteratura - Inschibboleth

Direttore responsabile: Giacomo Scarpelli

*Cover*: Tycho's Wall Quadrant. An engraving of Tycho Brahe in his Uraniborg observatory on the island of Hven, probably from the 1598 printing of his *Astronomiae instauratae mechanica* (detail).

ISSN (paper): 2282-4863

ISBN (paper): 978-88-9359-183-6

ISBN (e-book): 978-88-9359-184-3

*Editorial contact*: [editorial@azimuthjournal.com](mailto:editorial@azimuthjournal.com) - [www.azimuthjournal.com](http://www.azimuthjournal.com)

*Administrative offices*:

Edizioni di Storia e Letteratura, via delle Fornaci, 38 – 00165 Roma – Italy

tel. +39.06.39.67.03.07 – fax +39.06.39.67.12.50

e-mail: [clienti@storiaeletteratura.it](mailto:clienti@storiaeletteratura.it) - [www.storiaeletteratura.it](http://www.storiaeletteratura.it)

Annual subscription 2018 (two issues):

Italy € 44,00; Europe € 65,00; Rest of the world € 89,00 - free shipping

For subscriptions and purchases (paper, e-book, single essays) please refer to [www.storiaeletteratura.it](http://www.storiaeletteratura.it) or write to [clienti@storiaeletteratura.it](mailto:clienti@storiaeletteratura.it)

## CONTENTS

### Life and Concept Interpretations of Michel Henry's Phenomenology

<i>Preliminary Notes</i> .....	9
LEONARDO SAMONÀ, <i>La vita e lo spirito. Hegel e Henry</i> .....	13
JEAN LECLERCQ, <i>Michel Henry e i nodi epistemologici di una 'fenomenologia materiale'</i> .....	29
STEFANO BANCALARI, <i>Modelli fenomenologici di intersoggettività: la posizione di Michel Henry</i> .....	45
CARLA CANULLO, <i>Michel Henry tra Krisis e critica. La filosofia nell'epoca della barbarie</i> .....	61
FELICE CIRO PAPPARO, <i>Lo strazio e l'accoglienza. La violenta lettura henryana di Nietzsche</i> .....	77
FABIO GRIGENTI, <i>Su barbarie e tecnica in Michel Henry</i> .....	91
GIULIANO SANSONETTI, <i>La fenomenologia della vita in discussione: tra Michel Henry e Renaud Barbaras</i> .....	103
GIUSEPPINA DE SIMONE, <i>Tradurre Michel Henry. Note a margine</i> .....	119
STEFANO SANTASILIA, <i>L'indigenza del fondamento. Michel Henry interprete di Meister Eckhart</i> .....	131
ROBERTO FORMISANO, <i>L'eredità 'impossibile'. Fenomenologia e filosofia dell'immanenza a partire da Fichte e Michel Henry</i> .....	147

CLAUDIO TARDITI, <i>Michel Henry e il progetto di una 'fenomenologia non-intenzionale'</i> .....	165
--	-----

\*\*\*

ABSTRACTS.....	177
----------------	-----



LIFE AND CONCEPT

INTERPRETATIONS OF MICHEL HENRY'S PHENOMENOLOGY

edited by Jean Leclercq – Ilaria Malaguti – Roberto Formisano



LO STRAZIO E L'ACCOGLIENZA  
LA VIOLENTA LETTURA HENRYANA DI NIETZSCHE

Perché ciò che produce gli esseri  
viventi li produce *mortali*?  
Paul Valéry\*

1. In un frammento del 1881-82, dell'epoca della *Gaia scienza*, Nietzsche scriveva: «Il *divenire* possiamo rappresentarlo solo come la transizione da uno stato persistente, “morto”, in un altro stato persistente, “morto”. Ahimè, noi chiamiamo “morto” ciò che non si muove! Come se esistesse qualcosa che non si muove! Il vivente non è l'opposto del morto, bensì ne è un caso speciale»<sup>1</sup>.

Per quanti sforzi possa fare, una filosofia che mette al centro del proprio procedere la Vita, definendo il suo accostarsi alla Vita una *fenomenologia materiale*, probabilmente mai potrà sottoscrivere, questa filosofia *incantata dalla Vita*, la prospettiva a doppia faccia tra 'vivente' e 'morto', il rinviarsi dall'una all'altra delle due dimensioni del 'divenire', o meglio ancora: la dici-

\* P. Valéry, *Tel quel*, in Id., *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1977, vol. II, p. 774. L'interrogativo posto da Valéry si trova in un passo intitolato *Vita e morte*.

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1967, vol. V, t. II, fr. 11 [150]. Si veda anche il fr. 11 [70], da leggere insieme all'11 [84]: «Il nostro mondo intero è la *cenere* di innumerevoli esseri *viventi*: e per quanto ciò che vive sia poco a paragone della totalità, pure *tutto* una volta è già stato trasformato in vita, e così si continua. Supponiamo una durata eterna, di conseguenza un eterno mutarsi delle materie». Tutte le opere di Nietzsche verranno citate dall'edizione critica curata da G. Colli e M. Montinari. Le successive citazioni tratte da testi in lingua straniera saranno riportate tutte in lingua italiana e la traduzione, lì dove manca la versione italiana o non venga utilizzata, s'intende mia.

tura *scandalosa*, appena letta nel frammento postumo citato, che *il vivente è «un caso speciale»* del morto.

E difatti, in una conversazione su *Art et phénoménologie de la vie*, alla domanda: «se fenomenologicamente il corpo è la fonte di ogni estetica, è possibile dire che la temporalità del corpo, ovvero l'orizzonte d'attesa dell'invecchiamento e dunque della finitudine e della morte, sarebbe il referente ultimo di ogni arte? In ultima istanza, ogni ontologia estetica non è forse un'ontologia del tempo?», Henry replica seccamente: «No».

Demarcandosi con la propria fenomenologia da quelle di Husserl e di Heidegger, nelle quali il «tempo fenomenologico» da loro studiato è soltanto «un tempo ec-statico, ovvero un tempo *éclaté* [esplosivo e/o diviso]», *fondato* su «*questo buco di luce che è il mondo*», Henry oppone, a questa temporalità 'esplosa-disciolta-dissolta' [*éclatée*], una «temporalità della vita» come «temporalità senza intenzionalità, un semplice *divenire affettivo*», che *non si versa*, o più precisamente ancora, *che non ex-plode né déborda, in nessuna maniera, attraverso le ec-stasi del tempo, là-fuori, nel mondo*<sup>2</sup>!

<sup>2</sup> Vorrei far osservare che nella dicitura henryana «*temps éclaté*», utilizzata per definire la specifica modalità di comprensione del tempo come *tempo ec-statico*, da parte sia di Husserl che di Heidegger, vi è in effetti *una voluta e marcata risonanza* – ma *contestativa* – di un certo modo di *intendere-interpretare* e la temporalità e, soprattutto, *l'intenzionalità*. Questo modo è quello di Jean-Paul Sartre il quale, in un articolo del 1939 comparso sulla *Nouvelle Revue Française*, aveva espressamente usato, per descrivere la nozione fondativa della fenomenologia di Husserl, nonché quella heideggeriana dell'«*In-der-Welt-Sein*», la formulazione «*s'éclater vers*». Data l'importanza del *riferimento*, riporto alcuni passaggi dell'articolo sartriano, nel quale il lettore troverà, *come in controluce*, sia *l'essenziale* delle *tesi henryane* dell'«*essenza della manifestazione*», sia, *ante litteram*, *una critica possibile* alle *tesi di fondo* della filosofia henryana. Scrive Sartre: «Husserl vede nella coscienza un fatto irriducibile che nessuna immagine fisica può rendere. Salvo, forse, *l'immagine rapida e oscura dell'esplosione* [*éclatement*]. *Conoscere, significa "esplosione verso" [s'éclater vers]*, strapparsi all'umidità intimità gastrica per andare laggiù, aldilà di sé, verso ciò che non è sé, là, presso l'albero e tuttavia fuori di esso, giacché l'albero mi sfugge e mi respinge e io non posso perdermi in lui più di quanto lui non possa diluirsi in me: fuori di lui, fuori di me. Non riconoscete forse in questa descrizione le vostre esigenze e le vostre intuizioni? (...) Così «*esteriorizzandosi*», *la coscienza si è purificata, è chiara come un forte vento, non c'è più nulla in essa salvo un movimento a fuggire sé, uno scivolar fuori di sé*; se, per assurdo, entraste «in» una coscienza, sareste afferrati da un vortice e rigettati fuori, presso l'albero, in piena polvere, poiché *la coscienza non ha un "dentro"*; *essa è niente altro che il fuori di sé ed è questa fuga assoluta, questo rifiuto ad essere sostanza che la costituiscono come una coscienza*. Immaginate ora una serie concatenata di esplosioni che ci strappano a noi stessi, che impediscono anzi a un «noi stessi» il tempo di formarsi sulla loro scia e che piuttosto ci gettano aldilà di esse, nella polvere arida del mondo, sulla rude terra, fra le cose; immaginate dunque di essere rigettati, abbandonati dalla nostra stessa natura in un mondo indifferente, ostile e restio, avreste afferrato il senso profondo della scoperta husserliana espressa in questa frase famosa: «Ogni coscienza è coscienza di

Specificando con forza questa visione di una *temporalità come divenire affettivo*, Henry, all'interlocutore che gli sottolineava che così «si cade sulla pietra d'inciampo della morte», risponde anche qui con una certa perentorietà: «No, non c'è morte [nel *divenire affettivo*, al contrario di quanto avviene nella filosofia heideggeriana, dove «l'estasi del futuro, per l'uomo, è delimitato dalla morte»] (...) perché la “*butée*” della morte è la “*butée*” di fronte a me nel mondo. È necessario che io pensi il mondo perché io pensi la morte, [ma] laddove c'è la vita, nella sua essenza interiore, non c'è più estasi, non c'è né passato né futuro».

Come a dire: *o la vita o la morte!* Giacché nessuna commistione tra le due è possibile<sup>3</sup>.

Ora, se mettiamo a confronto la temporalità anti-ecstatica pensata da Henry – *divenire affettivo*, con la concezione nietzscheana del *divenire*, si determina, senza nessuna possibilità di sovrapporre le due concezioni, una *differenza radicale* tra la visione di Nietzsche e quella di Henry. Ciononostante... il fenomenologo materiale ha evidenziato nella riflessione nietzscheana sulla vita la prossimità ai termini *principiali* della propria filosofia: *l'immanenza e l'affettività*.

qualcosa”. *Basta questo per porre fine alla ovattata filosofia dell'immanenza, dove tutto avviene attraverso compromessi, scambi protoplasmatici, una tiepida chimica cellulare*. La filosofia della trascendenza ci getta sulla strada maestra, in mezzo ai rischi, sotto una luce accecante. Essere, dice Heidegger, significa essere-nel-mondo. Leggete questo “essere-nel” nel significato di movimento. *Essere vuol dire esplodere nel mondo*, significa partire da un niente di mondo e di coscienza per improvvisamente esplodere [come] coscienza-nel-mondo. Provi la coscienza a ritrovarsi e a coincidere insomma con se stessa, tutta al caldo, persiane chiuse – essa si annienta. *Questa necessità per la coscienza di esistere come coscienza di qualcosa di diverso da sé, Husserl la chiama “intenzionalità”*» (J.-P. Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, «Nouvelle Revue Française», 304 (1939), pp. 30-31, ora in Id., *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947. Corsivi miei).

<sup>3</sup> M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, t. III, Paris, PUF, 2004, pp. 307-308. Una posizione, questa, più volte ripetuta da Henry in altri luoghi; si vedano ad esempio: M. Henry, *La subjectivité originaire. Critique de l'objectivisme*, in *Autodotation. Entretiens et conférences*, M. Uhl (éd.), Montpellier, Prétentaine, 2004, p. 82: «La morte? Io non so cos'è. Nella misura in cui l'io è portato dalla vita, esso è a ogni istante. (...) La morte, in mancanza dell'esperienza diretta, è un'idea che ha il suo fondamento nella vita. (...) L'idea della morte è la proiezione nel futuro della condizione di un essere che non è il fondamento di lui stesso». Cfr. anche M. Henry, *Une politique du vivant*, in Id., *Autodotation*, p. 232, dove, alla domanda dell'intervistatore: «C'è la vita, c'è anche la morte?», Henry risponde: «Al riguardo, riprenderei volentieri l'espressione di Emily Brontë dalle sue poesie: “Non c'è affatto posto per la Morte”. La morte è per me qualcosa di incomprensibile. Io sono stato segnato da Spinoza che afferma che la saggezza non è una meditazione della morte, ma una meditazione della vita. In un modo o nell'altro, sotto una forma o un'altra, la vita prevarrà sempre».

Ma, come è stato scritto da alcuni critici, l'operazione henryana diventa possibile solo *piegando-traducendo* la visione nietzscheana alla e nella propria *prospettiva vitalista-affettiva*<sup>4</sup>.

Si è anche detto, e giustamente, che l'intento henryano nel leggere Nietzsche è stato anzitutto e soprattutto quello di *liberarlo* dall'interpretazione heideggeriana, e in particolar modo di definire la concezione nietzscheana della *volontà di potenza*, letta-risolta da Heidegger «come *volontà di volontà*», in termini profondamente diversi, ovvero come «*potenza della volontà*»<sup>5</sup>.

2. Prima di approfondire la *versione* di Henry, è utile richiamare un passaggio dal *Nietzsche* di Heidegger, relativo alla relazione tra 'vivente' e 'non vivente', in cui Heidegger, mettendo a confronto due passi dalla *Gaia scienza*, e rilevandone l'«apparente» contraddizione (così riassunta: «il non vivente è la cenere di innumerevoli esseri viventi – e: la vita è soltanto una specie del non vivente (...). Prima è il non-vivente ad avere la preminenza, poi esso è di nuovo subordinato al vivente»), commenta:

Forse sono qui in gioco due diversi riguardi sotto i quali si considera il non vivente. Se è così, già viene meno la possibilità di una contraddizione. Se il non vivente è considerato riguardo alla sua conoscibilità, e se il conoscere è concepito come l'afferrare saldamente ciò che è stabile, univoco e inequivoco, allora è il non vivente

<sup>4</sup> Si vedano, su questa condivisibile interpretazione, le *letture* di Clément Bertot, *Michel Henry lecteur de Nietzsche ou le dépassement de l'hellénisme*, «Revue internationale Michel Henry», 7 (2016), pp. 133-149 e segnatamente le pp. 134, 137, 139 e 142; François Arnaud, *Michel Henry lecteur de Schopenhauer et Nietzsche*, in *Lectures de Michel Henry. Enjeux et perspectives*, G. Jean – J. Leclercq (éds.), Louvain-la-Neuve/Bruxelles, Presses Universitaires de Louvain, 2014, pp. 363-375 e in particolare le pp. 363-364, 372, 375. Si veda in particolare il rilievo che muove Bertot ad Henry sulla *torsione in chiave tutta ontologica* della «nozione di volontà di potenza» (Bertot, *Michel Henry lecteur de Nietzsche*, p. 142), o l'affermazione, molto più *tranchant*, di Arnaud, quando scrive che «la lettura data da Henry (...) non è (...) priva di una certa violenza», aggiungendo, *ma dubitando fortemente che sia sottoscrivibile*, che se esiste, come spesso si dice, un merito in questo «genere di interpretazioni violenti [consistente nel] far apparire delle virtualità del testo» sottoposto a interpretazione, probabilmente *l'eventuale merito* della lettura henryana è solo quello di riattivare un genere riflessivo: «la storia filosofica della filosofia» (Arnaud, *Michel Henry lecteur de Schopenhauer et Nietzsche*, pp. 374-375. Corsivi miei).

<sup>5</sup> Si veda il già citato saggio di Bertot, *Michel Henry lecteur de Nietzsche*, p. 142, nel quale si legge che «l'interpretazione henryana ha il merito di mettere in evidenza la fecondità fenomenologica della nozione [di volontà di potenza], contro l'immiserimento heideggeriano che intendeva ridurla a una dimensione metafisica». – Vorrei far notare che una diversa interpretazione della nietzscheana volontà di potenza era stata già avanzata da un acuto lettore di Nietzsche, Georges Bataille, che nel suo testo *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, Paris, Gallimard, 1945, l'aveva 'tradotta' come «*volontà di possibile*».

in quanto oggetto di conoscenza ad avere la preminenza, e il vivente, in quanto è ambiguo o plurivoco, è solo una specie e una derivazione del non vivente. Se invece il non vivente stesso è pensato riguardo alla sua provenienza, allora è soltanto la cenere del vivente. Che quest'ultimo, per frequenza e distribuzione, venga dopo il non vivente, non parla contro il fatto che ne sia l'origine, se è vero che è proprio dell'essenza del superiore restare ciò che è raro e più raro. *Da tutto questo vediamo una cosa decisiva: cioè che, demarcando secondo un unico riguardo il non vivente dal vivente, non si è ancora colto che il mondo è più enigmatico di quanto il nostro intelletto calcolante voglia accettare*<sup>6</sup>.

Ciò che Heidegger, a suo modo, commenta, può essere unificato in un pensiero dello stesso Nietzsche, relativo a ciò che egli chiama «il mio *fatto originario*», vale a dire una concezione dell'essere che «sia al tempo stesso uno e plurimo, che si trasformi e permanga, che conosca, senta, voglia»<sup>7</sup>, che conferma, e a pieno, la lettura heideggeriana del rapporto tra 'vivente' e 'non-vivente' in Nietzsche, come 'elementi' del «viluppo del divenire». Occorre tuttavia aggiungere che la concezione nietzscheana del 'suo' *fatto originario* ridimensiona e, per certi versi, riposiziona un altro passaggio del commento heideggeriano, lì dove viene affermato che in un'interpretazione come questa «il vivente è (...) soltanto una specie della metamorfosi e della forza creatrice della vita e il non vivente uno stadio intermedio (...) non coglie completamente il pensiero di Nietzsche in questo periodo»<sup>8</sup>, giacché nella formulazione usata da Nietzsche di un *essere polimorfo* è propriamente il concetto-termine di *metamorfosi* – un altro modo per significare il «viluppo del divenire» – ad essere posto al centro della meditazione, ma con quest'unica aggiunta: che il 'concetto' stesso di vita, in Nietzsche, assume una configurazione 'straniante', in quanto *essere come vita o vita come essere* per Nietzsche si dà solo in una *struttura 'inquietante'*, significata appunto dalla 'compresenza' di vivente e non-vivente, che pone definitivamente fuori gioco quella che Heidegger giustamente chiama una concezione 'a strati' o di 'pura adiacenza' di 'morto' e 'vivo', e che è il modo più consono al pensiero metafisico di 'far fuori' il «viluppo del divenire».

Se così è, ovvero se *vita e essere* non sono mai pensati da Nietzsche sotto la categoria del *monismo o dell'univocità*, ma ad essi, *e come concetto e come esperienza*, pertiene più la *multiformità* e la *plurivocità*, e dunque anche una *loro composizione eterogenea* (giustappunto il nesso di *vivente-non vivente*),

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1995, p. 288. Corsivi miei.

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, in Id., *Opere*, vol. VII, t. I, parte prima, fr. 243, del 1883.

<sup>8</sup> Heidegger, *Nietzsche*, p. 287.

allora *anche la questione spinosa del nichilismo*, spiegata da Henry attraverso la dimensione della *debolezza*, di cui è tema nella *Genealogia della morale*<sup>9</sup>, data la duplicità di fondo del nietzscheano concetto di nichilismo, non la si può ‘correggere’ leggendo la *Macht del Wille* nietzscheano *solamente come Forza*, intendendo e riducendo quest’ultima a *cifra* dell’«immanenza, [della] non quantificabile, incoercibile e insuperabile forza del legame che lega la vita a se stessa». La contesta, *e a fondo*, una simile lettura, proprio la duplicità del concetto di nichilismo: il suo essere, da un lato, soltanto un concetto *assolutamente negativo*, attraverso cui si *annichila* e si mortifica col proprio ‘spirito’ risentito e pessimista questo mondo presente in vista di un ‘altro mondo’, e dall’altro lato, il *fatto*, positivo, che il nichilismo, ‘sradicando’ dal mondo presente ogni *significato che impedisce di viverlo* non solo non impedisce al ‘nichilista’ scetticamente sobrio di *viverlo questo mondo presente* e in tutta la sua pienezza ‘insensata’, ma permette, in virtù dello sradicamento del *fisso significato*, di pensare «il mondo (...) ancora una volta “infinito”: in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso *racchiuda in sé interpretazioni infinite*»<sup>10</sup>.

La *Macht*, insomma, *non è ri(con)ducibile* a la *Force*, o, seppur ci si ostina a tradurla così, *nel lessico nietzscheano essa si declina solo come ‘imposizione di forma*, ovvero *come espressione di una vis formandi ineliminabile dalla vita!* L’irriducibilità sta soprattutto nel fatto che il ‘*Wille*’ che *spinge ‘zur Macht*’, verso la ‘potenza’, non è pensato mai da Nietzsche, anche quando parla di *puntuazioni della volontà, uni-vocamente e uni-formemente*. È sufficiente, per questo, leggere le parole con cui Nietzsche *smontava, diseducandosi* da Schopenhauer, qualunque ‘declinazione unitaria’ del volere e/o della volontà.

Nel cuore di Schopenhauer era certamente rimasta un’idea di Spinoza: che, cioè, l’essenza di ogni cosa sia *appetitus*, e che tale *appetitus* consista nel perseverare a esistere. Una volta gli è balenata questa idea, e gli è balenata in modo tale che *non ha più riflettuto con cura sul processo “volontà”* [aggiungendo, significativamente, che il non averlo fatto e il non aver nutrito dubbi anche sugli altri] suoi concetti fondamentali, [è dovuto al fatto che] vi era giunto *senza vera ragione ed empiria*<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Il testo di Henry cui ci riferiamo è *Sur la parole de Nietzsche: “Nous, le bons, les heureux...”*, in Id., *Phénoménologie de la vie*, t. II, Paris, PUF, 2003, pp. 147-161. In *ibidem*, p. 154, Henry scrive: «Nietzsche non intende la debolezza come una minore forza ma come la negazione della sua essenza, e, nella misura in cui quest’essenza è l’immanenza, come la rottura dell’immanenza. In questo consiste infatti il significato di nichilismo, il no detto alla vita, non la negazione estrinseca della sua esistenza fittizia ma la distruzione della sua essenza interiore».

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Gaia scienza*, in Id., *Opere*, vol. V, fr. 374.

<sup>11</sup> Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, fr. 11[307.]



Chiara è quindi l'impostazione antitetica di Nietzsche: la 'volontà' è eminentemente un *processo* e non uno *status* e per la sua comprensione servono «vera ragione ed empiria», uno studio accurato fatto di osservazioni e ipotesi che riesca a mostrarne la molteplicità: «un complesso di sensazioni e di pensieri», che la «parola univoca» che la dice non riesce a «contenere-esprimere»<sup>12</sup>.

D'altro canto, se il tratto essenziale della volontà è di essere una passione – «la passione del comando», riconducibile a un «ingrediente» – il pensare, che compone e non può essere separato da il 'volere', orbene, *questa passione, prim'ancora di esercitarsi come potenza verso o contro altro/altri, investe, affetta il 'volente', nel suo esercizio 'volenteroso', tale che il volente è insieme autonomo ed eteronomo. «Noi siamo – scrive infatti Nietzsche nel citato § 19 – al tempo stesso chi comanda e chi ubbidisce», per cui si è signori del proprio volere solo se si è contemporaneamente anche servi del proprio volere. La presunta 'unità' del volere-volente, inclusa quella del cosiddetto 'libero volere', va spiegata allora solo come l'effetto di un'«abitudine, in virtù del concetto sintetico "io", a non dar peso a [quel] dualismo» nel quale è preso il volente, dualismo ineliminabile perché espressione diretta di un fatto, ancor più importante, cui va ricondotto "il volere" stesso: «il nostro corpo [che è] un'organizzazione sociale di molte anime».*

3. Ora, seppur la ricerca nietzscheana, in quanto amante dell'*Unwissenheit die Zukunft*, volutamente precipita, *non volendo* «perire per l'impazienza e l'anticipazione di cose promesse», «fino a toccare il fondo», per cui si potrebbe dire che, con tale attitudine, essa ripeta l'esigenza metafisica di voler trovare 'il fondamento', proprio perché *la ricerca si lascia guidare nel suo precipitare non da un'impazienza anticipatrice – «senza vera ragione ed empiria» – ma da un'attenta e lenta pazienza* (l'*Unwissenheit die Zukunft*, appunto, che *lascia a-venire, più che pre-venirlo, ciò che e-viene*), essa va definita come *una radicale antimetafisica del fondamento*, formulata, in maniera *tagliante*, dallo stesso Nietzsche nel frammento che stiamo citando, in questi termini *conclusivi*: «e non voglio più dire "io indago il fondamento"!»<sup>13</sup>.

Basterebbe quindi anche solo *questa divisa di pensiero* a marcare *la distanza* dalla visione di Henry; di più: a far emergere *il pathos della distanza* che si esprime ed è *all'opera* nella visione nietzscheana della vita rispetto a quella henryana, tutta *imprigionata nel proprio soffrire da cui mai può distaccarsi!*

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *Aldilà del bene e del male*, in Id., *Opere*, vol. VI, t. II, § 19.

<sup>13</sup> Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, fr. 12 [178].

Intesi, per definizione e esperienza singolare, sia la vita che il suo ‘metodo’ come qualcosa di *infinito*, come un *ineliminabile e assoluto prospettivismo*, – un prospettivismo che ha la sua *radice* in quella che Nietzsche chiamava la *sua filosofia* («se ho il diritto di chiamare così *ciò che mi tormenta [malträtiert] fin dentro le radici del mio essere*»)¹⁴, il cui ‘compito’ *primario* si trova nella seguente accorata affermazione: «vorrei togliere al mondo il suo carattere straziante»¹⁵, e il cui *metodo* è strutturalmente aldilà della separazione assoluta, o addirittura *dicotomia radicale*, tra ‘apparire’ *vs* ‘essere’, tra ‘visibile’ *vs* ‘invisibile’, o, per sintetizzarla con un’immagine usata da Nietzsche stesso, tra *luce e ombra* che «non sono avversarie: si tengono al contrario amorevolmente per mano, e se la luce sparisce, l’ombra le guizza dietro»¹⁶ –, diventa, allora, francamente insostenibile, come fa Henry, *abolire dalla visione nietzscheana la necessità di avere uno ‘schermo umbratile’*, ovvero una ‘chiarezza umbratile’ come espressione massima e, ancora una volta, *ineliminabile, della volontà di vita!*

È indubbiamente vero che la critica nietzscheana del soggetto è rivolta a una determinata interpretazione del soggetto; ma ciò non comporta che si possa dedurre che l’intero progetto nietzscheano sia la proposta di una concezione del soggetto totalmente anti-estatico, vale a dire tutto connotato e innervato di immanenza, e solamente da questa caratteristica veramente riconoscibile. Non perché l’elemento di *in-estaticità*, più che di anti-estaticità sia assente dall’analisi nietzscheana¹⁷, ma perché esso non coincide in nessun modo con la dicitura-cesura henryana di una ‘immediazione patetica’ della Vita, tutta consegnata all’immanenza («il primitivo giungere a sé della vita che si accresce da sé e mette alla prova se stessa nell’accrecimento»)¹⁸, assolutamente ‘contrapposta’, dimentica di e lontana da «ogni possibile forma di pensiero»¹⁹.

¹⁴ F. Nietzsche, *Lettera a Franz Overbeck del 2 luglio 1885*, in Id., *Epistolario*, vol. V, a cura di G. Campioni e M. C. Fornari, Milano, Adelphi, 2011, p. 64.

¹⁵ Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, fr. 5[34].

¹⁶ F. Nietzsche, *Il viandante e la sua ombra*, in Id., *Umano troppo umano*, 2 voll., Milano, Adelphi, 1986, vol. II, p. 134.

¹⁷ Sulla dimensione *in-estatica* rinvio al mio studio: *La passione senza nome. Materiali sul tema dell’anima in Nietzsche*, Napoli, Liguori, 1997, ora nella riedizione ampliata e rivista e con il seguente titolo: *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell’anima*, Pisa, ETS, 2016 (si vedano in particolare le pp. 46-47 e i capitoli X-XII).

¹⁸ M. Henry, *Genealogia della psicoanalisi*, trad. it. di V. Zini, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990, rispettivamente p. 200 e p. 196 (ma si vedano, nel testo, i capitoli VII e VIII, dedicati a Nietzsche).

¹⁹ *Ibidem*, p. 18.

Se è vero, come ricorda Henry, che nell'immagine dell'animale della *Seconda inattuale* Nietzsche tende a raffigurare 'la Vita', e secondo il filosofo francese, Nietzsche lo fa «a buon diritto trattandosi di esprimere l'assenza di pensiero», di raffigurare cioè la vita nel suo 'proprio': «immemore la vita lo è per natura in quanto immanenza, che espelle da sé insormontabilmente l'e-stasi»<sup>20</sup>, è tuttavia necessario sottolineare che ciò che Henry ritiene pertinente e coincidente con la 'rappresentazione' nietzscheana della Vita è, in realtà, e senza che ciò comporti un disvalore, solo una favola che Nietzsche inventa per proporre qualcosa di diverso, per l'uomo, dalla 'vita immemore' dell'animale.

Quando Nietzsche richiede all'uomo 'ammalato' di storia di imparare a usare la potenza 'produttiva' della vita e quello strumento raffinatissimo da lui definito *aktive Vergeszlichkeit* non lo fa perché l'uomo si abbandoni al silenzio o all'amnesia (dell') animale, portando così a realizzazione un progetto di assoluta immanenza, che, da solo, lo 'libererebbe' dall'ingombrante peso del passato e del 'pensare'. Nella visione nietzscheana non è a un bisogno di immanere che risponde la dimenticanza attiva; ciò che l'oblio vitale 'produce' è propriamente la possibilità per l'uomo (del) presente di 'trascendersi' verso il proprio presente vitale, se non vuole 'affondare', meglio ancora cedere alle spire mortifere di un passato solo mineralizzante. L'istanza critica cui Nietzsche fa appello non potrebbe in nessun caso 'farsi presente', diventare il proprio presente, se l'uomo si 'consegnasse', per liberarsi dal passato che lo 'paralizza', silenziosamente e in totale amnesia, al puro 'scorrere' vitale della 'dimensione-animale' del vivere. La figura dell'animale che viene 'inventata' da Nietzsche, se è vero che sta a ricordare all'uomo l'altro tratto della sua 'costituzione', la 'radice impura' del suo essere-razionale, non può essere tradotta tuttavia, come fa Henry, nella «necessità eidetica [utile a raffigurare] l'essenza della vita in quanto esclude da sé il pensiero (...) il rigetto della dimensione estatica in cui si muta ogni pensare a qualcosa»<sup>21</sup>.

Nella lettura henryana, invece, l'*aktive Vergeszlichkeit* diventa «la condizione di possibilità della vita in quanto raccoglimento interno attraverso il quale essa acconsente a sé nell'accrescimento di se stessa (...) quella dimensione, d'origine eterogenea a ogni coscienza in cui l'essere dispiega la propria essenza come vita [stabilito che] l'essenza della vita esclude il pensiero»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>22</sup> *Ibidem*. Su una diversa visione della *funzione della dimenticanza attiva* nella riflessione nietzscheana, rinvio al testo di G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia, e altri testi*, ed. it. a cura di F. Polidori, Torino, Einaudi, 2001, in particolare pp. 170 sgg., dove si legge che essa è una *sorta di vigilanza attiva* «affinché i due sistemi dell'apparato reattivo [*scil.*, la coscienza e

Solo perché si interpreta-riduce, come fa Henry, ogni forma possibile di pensiero all'*e-stasi* della coscienza, diventa possibile pensare-porre la Vita sotto il segno dell'anti-estaticità o immediazione, sì che, stabilita una dissimetria strutturale e radicale fra pensiero e vita, anzi un'antinomia, quasi mai l'ambito rappresentativo potrà 'rilevare', se non tradendola nella sua essenza, l'istanza 'patica' de *la Vita*.

A partire da questo assunto-base, Henry può, allora, facilmente leggere le considerazioni nietzscheane sulla vita e la corporeità come il 'ritorno' del 'cominciamento perduto', anzi come 'sistematizzazione' di tale 'Cominciamento' e ricostruzione di un discorso sull'immanenza. Basterebbe solo che Henry rileggesse lo sferzante attacco, contenuto in *Al di là del bene e del male*, ai 'nobili stoici' che vogliono far aderire l'esistere umano a quello terribile della Natura, per veder svanire qualunque visione di una vita che 'gode' del proprio 'immanere'; oppure, sarebbe sufficiente che prendesse sul serio, come già detto, la critica nietzscheana della ricerca del fondamento, per veder affondare malamente qualunque tensione all'originario!

4. Hanno mostrato e *dimostrato* con raffinata perizia gli studi su Nietzsche di Barbara Stiegler<sup>23</sup>, in particolar modo quello nel quale, criticando varie posizioni interpretative, compresa quella di Henry, si esamina la *figura* nietzscheana della Vita, attraverso i nomi di *Dioniso*, *Arianna*, per correttamente *interpretare quella figura* come inscindibile dall'insopprimibile 'necessità' delle «*médiations complexes*» e dalle altrettanto 'necessarie strumentazioni': «*différents moyens, ruses ou artifices*» che la 'vita singolare' non può non usare per «*consistere*»<sup>24</sup>. Il che significa una cosa soltanto: la nostra vita *ha bisogno di rappresentazione* e ne ha un bisogno costante *perché essa è già a se stessa, e in e per se stessa, rap-presentazione*, come diceva Nietzsche stesso<sup>25</sup>, – e si pensi, per *figurarsi questo*, solo al 'lavoro prospettico' che fanno i nostri

l'inconscio] non si confondano (...). Pur derivando dall'attività, [la *aktive Vergeszllichkeit*] ne rimane dunque all'esterno, e, *per rinnovare la coscienza*, [essa] deve continuamente mutuare energia dalla seconda specie di forze reattive per restituirle alla coscienza». Corsivi miei.

<sup>23</sup> Cfr. B. Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris, PUF, 2005 e prim'ancora in *Nietzsche e la biologia*, ed. it. a cura di R. Fabbrichesi e F. Leoni, Mantova, Negretto Editore, 2010. Ho discusso i testi della Stiegler nel mio succitato testo: *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*.

<sup>24</sup> Cfr. Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair* (in particolare, per le citazioni, pp. 228-231).

<sup>25</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, in *Opere*, vol. III, t. III, parte prima, fr. 7 [157]: «La nostra vita è una vita *rappresentata*».

*Triebe*, alla tessitura, a partire dal 'groviglio' dell'*Unbekannt* fisiologico, che (es)si 'devono' produrre affinché si 'disegni' la/una forma di vita vivibile<sup>26</sup>.

Si tratta ovviamente di intendersi sul significato, e soprattutto di precisare il *regime e la dimensione della rappresentazione*. Se questa, *in tutte le sue molteplici modalità e maniere*, viene ridotta-ricondotta alla cantilena, oramai inservibile, della contra-posizione soggetto-oggetto, l'uno fisso e 'morto' (l'oggetto), l'altro vivissimo e onnipotente (il soggetto), e quest'ultimo, in preda a una volontà d'attenzione esasperata e mai esaurita, tutto e sempre consapevole a fronte della stupidità universale di ciò che è là, di fronte e attorno a... lui, il *Soggetto*, certamente non si può, se vale una tale misera contrapposizione, dire della vita che è già a se stessa, e in e per se stessa, una forma di rappresentazione. Solo fuoriuscendo dal cerchio, oramai stregato, di una siffatta maniera di pensare la rappresentazione, sarà permesso dire che la vita lo è già, anzi ripetere con Nietzsche: «L'essere si soddisfa nella perfetta apparenza»<sup>27</sup>! E del resto, da dove mai scaturirebbe poi la rappresentazione (*tout court* devitalizzante e svilente?) se da qualche parte, in una forma però non riducibile solo alla cantilena contra-positiva, la vita non l'avesse già insita in sé, ma nella forma di un *di più* protesico, ausilio e rimedio, come voleva Nietzsche, all'eccesso *caotico* della potenza vitale?<sup>28</sup>

Come scriveva Nietzsche a Franz Overbeck: «A cosa serve vivere nel modo più ragionevole, se poi ad ogni istante la *violenza* dei sentimenti si abbatte come un fulmine e sconvolge l'ordine di tutte le funzioni corporali»<sup>29</sup>! Dove, il vivere ragionevole, o anche il disciplinarsi, come più volte Nietzsche si esprime nelle lettere<sup>30</sup>, ha da 'aver ragione' di una 'violenza', o anche, e forse meglio ancora, ha da cercare/praticare, rispetto a una vita che

<sup>26</sup> *Ibidem*, fr. 7 [148]. Sulla nozione nietzscheana di *Unbekannt*, rinvio al mio *Qualcosa del corpo*, cap. VI.

<sup>27</sup> *Ibidem*, fr. 7 [157].

<sup>28</sup> Mi sono provato, da questo punto di vista, ad interrogare criticamente la 'funzione' della *rappresentazione semplice* nella riflessione di Henry nel mio saggio: *Transitabilità e trans(ap)parenza del pathos. Sulla nozione di "rappresentazione semplice" nella filosofia di M. Henry*, in L. V. Distaso – F. C. Papparo, *Textura rerum. Parvenza, apparenza, appariscenza*, Pisa, ETS, 2015.

<sup>29</sup> Nietzsche, *Epistolario*, vol. IV, p. 439.

<sup>30</sup> Si veda ad esempio questa a Carl von Gersdorff del giugno 1883: «Ho alle spalle una lunga e severa asceti dello spirito, alla quale mi sono sottoposto di mia volontà, e di cui non tutti sarebbero stati capaci. Sotto questo aspetto gli ultimi sei anni sono stati quelli in cui mi sono imposto la più dura disciplina, e lo dico senza tener conto di quello che ho passato per aver ragione della cattiva salute, della solitudine, dell'incomprensione assoluta e della diffamazione» (Nietzsche, *Epistolario*, vol. IV, p. 364). Cfr. anche *ibidem*, p. 205; e inoltre *ibidem*, pp. 294-95 (lettera indirizzata a Lou Salomé), e pp. 403-404 (a Franz Overbeck).

‘tormenta/maltratta’, una «forma di pazienza» che, d’un lato, faccia fronte alla «spaventosa solitudine» (e Nietzsche parla al riguardo di «qualcosa di più della pazienza»), e dall’altro, consenta di portare a compimento espressivo «le cose per amore delle quali sono riuscito a sopportare la vita»<sup>31</sup>. E questo per *definitivamente* chiarire e chiarificare che Nietzsche *non* è il cantore delle «magnifiche sorti e progressive» della vita e/o della corporeità. La costante presenza del malessere e della malattia nella sua vita singolare, accompagnata dagli accorati appelli a *volere per la propria singolare vita una fisiologica sopportabilità*, rendono quantomeno *improponibile* l’iscrizione del suo pensiero e della sua figura nella ‘amata Souffrance = Vita’ henryana!

È indubbio, allora, che tutto il tentativo nietzscheano di spostare lo sguardo filosofico oltre le frontiere irrigidite del testo metafisico, mescolando il ‘nuovo testo’ da produrre con e in più generi (discorsivi e non) *vada preso alla lettera*, e soprattutto nella duplice direzione: a) di *rimettere al centro del testo il vivente che lo intesse*; b) *ma di utilizzare, per questo fine, lo schermo dell’artificio rappresentativo* (nella forma eminente dell’artificio artistico) in opposizione allo sciupio pessimista-teologico che impiega la «cruda potenza luminosa (...) solo nella direzione di dare] a tutte le cose i colori più neri e più tetri», e con l’effetto, *chiaramente perverso*, di far «aumentare il terrifico e far presentire nelle cose più orrore di quelle che esse hanno»<sup>32</sup>.

Si tratta però di intendersi bene sul senso che Nietzsche dà alle due maniere di riscrittura. Rispetto alla prima, che sia impossibile nell’ottica nietzscheana fare filosofia evitando/mettendo in sospensione la singolarità che la mette all’opera è fuori discussione. Da questo punto di vista l’affermazione contenuta nella lettera del 1885 a Overbeck è quanto mai dirimente e deve far da guida al nesso che viene stabilito tra vita e filosofia. Ma dedurne, dall’equivalenza stabilita, per la sua vita innanzitutto, per quella vita che gli sfuggiva da tutte le parti, radicata nella più assoluta delle solitudini<sup>33</sup>, e bisognosa dell’altro uomo, e non dello *Übermensch*, *ma di quello ‘qualunque’*, capace di raccogliere, accompagnandola, quella vita vissuta nella solitudine più estrema<sup>34</sup>, dedurne, dicevo, che lo scopo primario di Nietzsche in

<sup>31</sup> In sequenza: *ibidem*, p. 487, p. 364.

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, in Id., *Opere*, vol. V, t. I, fr. 561.

<sup>33</sup> Si vedano, ad esempio, le lettere in cui parla del suo Zarathustra, figlio compiuto e perfetto di quella perfetta solitudine (cfr. F. Nietzsche, *Epistolario*, vol. V, p. 228 e p. 321), dove si legge: «Tutto il mio Zarathustra è nato da questa privazione (*i.e.*, un amore vero) – come deve essere incomprensibile!» (*Ibidem*, vol. IV, p. 64).

<sup>34</sup> Ivi, p. 487, ma anche p. 306 e p. 439; *ibidem*, vol. V, p. 321; ma si vedano anche i *Frammenti postumi*, 26 [460], 27 [78] del 1884.

quanto filosofo fosse quello di inscrivere un tale esercizio nelle coordinate di un 'pensare' tutto spostato verso le 'assolute' ragioni della vita, come se dissolvere la 'trascendenza' mortifera e perversa della metafisica volesse dire per Nietzsche semplicemente la rinuncia alla 'necessità', insita nella vita vivente, di un prospettivismo inteso come capacità di rappresentar-si le ragioni vitali, e di presentarsele andando oltre l'assolutezza di queste ragioni, dedurne questo, è gesto interpretativo assolutamente infondato, forse inutile e pretestuoso anche. E se ne accorgerà, per dir così, anche lo stesso Henry, allorché nel percorso *sempre più approfondito verso il Fondo-Vita*, che lo porterà ad indagare – e ad *ascriverla* alla propria prospettiva filosofica – 'la filosofia' del cristianesimo, non potrà più *attingere* dal *carniere nietzscheano* gli *strumenti concettuali adeguati*, perché, com'è stato, giustamente scritto, «se [per Nietzsche] la vita non si fonda su nulla, essa deve costruire il proprio equilibrio nel caos, [e di conseguenza] ogni orizzonte cristiano viene (...) superato a vantaggio di un pensiero greco della vita come opera d'arte»<sup>35</sup>.

Formulato diversamente, ciò significa niente altro, utilizzando al riguardo il 'detto' di Goethe: *Lass mich scheinen bis ich werde*, «lasciami sembrare affinché io possa divenire», che mettere in atto *un lavoro costante* del nostro vivere singolare *sul 'caos' vitale e formale assieme che lo attraversa*, per adire una visione e un'esperienza *chaosmica* (Joyce), *di sé e del mondo*, che renda praticabile una metamorfica e plastica *composizione di sé, esposta e disponibile alle fluttuazioni vicissitudinarie che regolano ogni singolare vita mortale*.

FELICE CIRO PAPPARO  
 Università degli Studi di Napoli "Federico II"  
 feliceciro.papparo@unina.it

<sup>35</sup> Bertot, *Michel Henry lecteur de Nietzsche*, p. 149.

