

Collana Ametista

n. 20

direttore Maurizio Schoepflin



Carmine Matarazzo
(a cura di)

EDUCARE ALL'UMANO
A PARTIRE DA MICHEL HENRY



Giuliano Ladolfi Editore

Con il contributo del Progetto di ricerca *Michel Henry: fenomenologia come pedagogia della Vita. Per un progetto di persona per il terzo millennio* cofinanziato dal Servizio Nazionale per gli Studi superiori di Teologia e di Scienze religiose della Conferenza Episcopale Italiana e dalla Sezione San Tommaso d'Aquino della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli.

© Giuliano Ladolfi Editore s.r.l.

Corso Roma 168 - 28021 Borgomanero, No

www.ladolfieditore.it

ISBN 978-88-6644-386-5

I edizione febbraio 2018

In copertina: **GIORGIO DE CHIRICO**, *La sponda misteriosa* (1968)

Litografia a 8 colori su carta da riporto, cm 40x50

Copia firmata dall'autore

© Fondo: Collezione "Isabella Meoni Ferrara"

Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale

Sezione San Tommaso d'Aquino - Napoli

FELICE CIRO PAPPARO

Ad occhi chiusi verso la Vita Vera.
Su alcune pagine di Michel Henry

«Noi vegliamo dormendo, e vegliando dormiamo»¹

1. *Di là dalla* perversione dello sguardo

Ho scelto, per questo seminario, intitolato: *Educare all'umano a partire da Michel Henry*, di proporre, e affrontarlo nel corso di questo contributo, un tema: il *sonnambulismo-l'ipnosi*, che ricorre con una certa costanza nella meditazione henryana e, come indica il mio titolo, *appare ad Henry una figura "essenziale"*, se non addirittura, la *cifra* della «vita vera».

Inizierò chiedendomi: Cosa ci fa un sonnambulo tra le pagine di un filosofo? E cosa può dire, a quella filosofia che lo evoca, lo «strano fenomeno» dell'ipnosi?²

Se ci si pensa o ci si vuole filosofi, altro compito prioritario non c'è, ci ricorda Michel Henry nella sua opera principale: *L'essenza della manifestazione*, che quello di «dissipare l'illusione [...] ricorrendo alla distinzione, dissociando in maniera rigorosa», come indicava in modo esemplare Kierkegaard, «il modo d'esistenza e il genere di realtà»³ (*EM*, § 67, p. 795).

Un compito disilludente che consente, d'un lato, «quando vengono istitui[te] le distinzioni fondamentali», di scoprire «ogni volta la fonte del reale» (*ibidem*, 794),

¹ MICHEL DE MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di Fausta Garavini e André Thournon, Milano, Bompiani, 2014, Libro II, cap. XII, p. 1103.

² MICHEL HENRY, *Fenomenologia materiale*, a cura di Pietro d'Oriano, Traduzione italiana di Edoardo de Liguori e Maria Lorella Lucarini, Milano, Guerini e associati, 2001, p. 200.

³ MICHEL HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris, Puf, 1963; Traduzione italiana in due tomi, I (2009, a cura di Felice Ciro Papparo, Traduzione italiana di Daniela Sciarelli e Mariafilomena Anzalone), II (2014, a cura di Giuseppina De Simone), Napoli, Filema. D'ora in poi, verrà indicato nel testo come *EM*, seguito dal n. del paragrafo e dal n. della pagina.

e dall'altro lato, di non confondere *il potere effettivo, realmente* “produttivo”, con il segno trans-duttivo-sostitutivo del reale percettivo – come avviene, ad esempio, nella fattispecie esperienziale del dolore o della vergogna, quando sono provati «nell'esperienza di sé». In tale esperienza, i *sentimenti* di dolore e/o vergogna *si danno come contemporanei o addirittura identici*, “mescolati” alla loro percezione “reale”, consentendo così, in forza della contemporaneità o identità del *vissuto* (del) dolore o del *vissuto* (della) vergogna con la loro “presa di vero” (*Wahrnehmung*), di attribuire a quest'ultima, al *momento* percettivo e-statico («che si estende davanti»), la “verità” o “veracità” del dolore e della vergogna, “dimenticando” che è alla tonalità affettiva, al *moto sentimentale reale* del dolore o della vergogna, che bisogna attribuire la primarietà, giacché è questa coppia: tonalità-movimento, la coppia per eccellenza che individua il *proprium* della Vita, la sola a *dare* e consentire di determinare la “successiva” (logicamente) “presa di vero”!

Invertire la sequenza, tra «la fonte del reale» e la «presa di vero», non significa altro, per Michel Henry, che *pervertire “par le regard” la “reale” tonalità, il “senso” effettivo del dolore e/o vergogna provati* (*EM*, p. 800), giacché, riportando-riducendo, e quindi di fatto svuotando del suo “esser-proprio”, il *senso vissuto* nella “improprietà” tipizzante del *regard*-significato, nella “irrealtà” del segno significante, altro non si fa che *annientare il fatto del patire*. Un simile *travisamento*, ci conduce, dice Henry, alla feroce conseguenza di una prospettiva *tout court* “idealistica”, per cui il “vero” dolore non è quello provato “in interiore homine”, nella *veracità* della “strettoia vitale”, nella *certezza della soggettività assoluta*⁴, ma nel *dolore e/o vergogna* significati-rappresentati-lì-davanti, nel “fuori” del pro-

⁴ MICHEL HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, p. 105.

prio sguardo 'percipiente', come *momento pensato al di là del movimento vissuto, com-preso quindi a distanza da questo*. Ma questa *distorsione* è, per Michel Henry, *solo un'aberrazione e falsificazione della Verità della "realtà umana"*! Le pagine finali di *L'essenza della manifestazione* s'incaricano, *contro la filosofia disperata di Hegel, di ridare speranza alla "realtà umana", restaurando e dando nuovamente dignità all'Interiore costituendolo in ontologia positiva*.

Se, dunque, un'*educazione all'umano* vi è nella filosofia di Henry, essa consiste e si risolve essenzialmente nel *fuoriuscire dal fuori che è il mondo* e nel ritrovare, contro la *dispersione di sé nel mondo*, contro l'*uomo mondano*, tutta la verità dell'Interiore, *assestandosi*, cioè, in quella «condizione di un essere che nessuna distanza separa mai da sé [che] si stringe in ogni punto del proprio essere ed è tutt'intero lui stesso in ogni istante. [...] Un tale essere coincidente con sé [...] non è l'essere morto della tautologia di cui diciamo che è ciò che esso è: A=A, [ma] è la vita, ciò che prova se stessa immediatamente, la soggettività assoluta»⁵. Per far questo, però, ovvero per *rientrare in sé*, – e senza perciò stesso situarsi, una volta abbandonata la 'morta tautologia identitaria', nella differenza assoluta di un sé che si ritiene Unico, sibbene nell'*immediazione del proprio pathos*, lì dove si trova *in fine e da sempre* il vero ed unico Sé, – occorre compiere un *radicale Schritt zurück*, condursi, e dunque *viversi così: anywhere out of the world* (Baudelaire)!

Se dunque il compito del filosofo e della filosofia è *riprendersi la speranza di una vita interiore*, risulterà evidente che il *gesto decisivo* sarà quello di distinguere, per dissociarli, *mondo-vita, disabilitare il-disabituarti del mondo* per *ri-abituarsi* all'unico vero «sito» (*ethos*)

⁵ MICHEL HENRY, *La question du refoulement chez Schopenhauer*, in *Phénoménologie de la vie*, II, *De la subjectivité* (d'ora innanzi: PdV II), Paris, Puf, 2003, p. 116.

dell'umano, al suo *essere clandestino*⁶: la Vita. Se così è, si potrebbero allora leggere la figura del sonnambulo e dell'ipnotizzato, con la loro *strana fenomenicità*, con il loro modo inconsueto di abitare-vivere il mondo-là fuori, *ad occhi chiusi*, come un altro modo, *un'altra maniera*, di *indicare il fervore notturno della vita*, il suo "lavorio" clandestino? Per Michel Henry, come vedremo, è essenzialmente questo *tratto dell'invisibilità e ciò che in virtù di essa si prova*, che quelle esperienze "danno a vedere".

Ma se l'*esperienza* sonnambolica e quell'ipnotica danno a vedere anche, e forse innanzitutto, *il muoversi di una soggettività* in uno "spazio" intermedio, *tra*: sonno e veglia, lucidità e confusione, auto-nomia ed etero-nomia, e il *darsi*, dunque, di un'*esperienza di fatto consociativa e melangée*, la pratica del filosofare che si vuole invece essenzialmente *dissociativa* perché fa ricorso a quelle esperienze *borderline*, per dire-mostrare l'"essenza" invisibile della prova-vita?

2. Un taglio dissociativo

Già Montaigne, nei suoi *Saggi*, aveva elevato ad «articolo più universale della [sua] logica», il «*Distinguo*»⁷. Ma per lui, la distinzione non richiedeva né finiva in una dissociazione, come avviene invece in Henry. Quell'*articolo*, infatti, era per Montaigne un modo o il modo di *attraversare* un fondo-fondamento, sia in sé che nel proprio giudizio, fatto di «volubilità e discordanza... con-

⁶ Si veda, per questa dicitura della *vita vera come vita clandestina*, la ricostruzione henryana dell'esperienza della Resistenza nell'*Entretetien avec Roland Vaschalde*, in Michel Henry. *L'épreuve de la vie*, sous la direction d'Alain David et Jean Greisch, Paris, Les éditions du Cerf, 2001, p. 49. Mi sono intrattenuto intorno a quest'immagine della *vita*, nel secondo capitolo (pp. 57-82) del mio *Allucinare il mondo. Note sulla filosofia di M. Henry*, Napoli, Paparo, 2013.

⁷ MICHEL DE MONTAIGNE, *Saggi, op. cit.*, Libro II, capitolo I, p. 597.

fusione e mescolanza», un fondo-fondamento assolutamente non rimovibile, e di conseguenza non ri(con)ducibile-a né convertibile-in termini quali: *assolutezza*, *semplicità*, *solidità*, giacché: «Che altro siamo noi se non sedizione e discordanza?»⁸, da cui discende, *quasi definizione della natura umana*, che «l'uomo, in tutto e per tutto, non è che rappezzamento e screziatura»⁹! La 'legge' dell'oscillazione, come dirà ancora nei suoi *Essais*, impedisce, di fatto, di fissare la mescolanza o di discioglierla: «Io non posso fissare il mio oggetto, scriveva Montaigne. Esso procede incerto e vacillante, *per una naturale ebbrezza*»¹⁰ – e si faccia attenzione al fatto che l'“oggetto” in questione, impossibile da *fissare* e “incerto e vacillante *per una naturale ebbrezza*”, è il *sogetto che si mette alla prova, si saggia*, ovvero l'*ebbro vivente* Michel de Montaigne.

L'unica questione, o compito del filosofo (morale o meno che sia) consisterà, allora, nel *provarsi a co-abitare nella costante oscillazione*, nel *sup-portare-sopportare* la propria 'naturale ebbrezza', pur ricorrendo nel proprio 'stare abitativo' a «l'articolo più universale»: *Distingo...* Insomma: il *distingo* di Montaigne *non poggia* sulla solida omogeneità di un Sé, di un *Ipse* che si rapporta a sé senza passare per nessun 'estrinseco' rapportarsi-a sé, come vale invece per Henry.

Utilizzando e riscrivendo a suo modo l'affermazione kierkegaardiana: «l'io dell'uomo... [è] un rapporto che si mette in rapporto con se stesso e, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro»¹¹, o anche: «l'io, da sé, non può giungere all'equilibrio e alla quiete, né rimanere in tale stato, ma soltanto se, *mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rap-*

⁸ *Ibidem*, Libro III, capitolo V, p. 1605.

⁹ *Ibidem*, Libro II, capitolo XX, p. 1249.

¹⁰ *Ibidem*, Libro III, capitolo II, p. 1487, c.m.

¹¹ SØREN KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, a cura di Cornelio Fabro, Firenze, Sansoni, 1973⁵, p. 216.

porto con ciò che ha posto il rapporto intero»¹², Henry irrigidisce il ‘movimentato’ andamento dialettico kierkegaardiano della ‘costituzione’ dell’io, in direzione della propria *dicotomica-antinomica* posizione, riducendolo a un semplice: «*Le moi est le rapport à soi [...] posé par un autre*» (EM, p. 852).

Come avviene in altre occasioni, ad esempio quando rilegge Freud¹³, anche in questo caso il taglio sospensivo operato da Henry non ha altro scopo che *confermare* le sue tesi e, nella fattispecie che sto esaminando, di *anteporre e in maniera assolutamente anti-tetica* il «rapporto posto da un altro» al *contemporaneo* rapportarsi dell’io a sé, nella *pratica dell’immediazione vitale*, dove, come abbiamo già visto a proposito di quell’essere che è la vita, *non c’è e non può esserci rapporto*. Ma, *tagliando-dissociando il rapportarsi-a-sé*, Henry non solo *anti-nomizza* la “strana” e *paradossale* dialettica kierkegaardiana e la correlativa figura dell’*e-sistenza* che ne emerge¹⁴, ma fa venir fuori, *dal taglio in profondità operato sul trasé-e-sé*, una figura di *e-sistenza* che in effetti e in realtà è soltanto e sempre solo e null’altro che un’*in-sistenza contro e fuori di ogni relazione ad altro!*

Nella ‘riduzione’ operata da Henry ritroviamo lo stesso *gesto dissociativo* che abbiamo visto all’inizio a proposito del darsi contemporaneo di dolore (o vergogna) reale e della sua (loro) percezione. E in effetti, è la *contemporaneità del due* che Henry ha sempre di mira di *interrompere*, arrivando così a ritenere – nonostante lo sforzo fatto per riabilitare l’altro regno dell’“apparire”, quello invisibile-rivelativo, a fronte del

¹² *Ibidem*, c.m.

¹³ Rinvio per questo alle pp. 91-93 del mio saggio *Mitologia dell’invisibile*, in FELICE CIRO PAPPARO, *Umbratile dimora. Verso un’etica della rappresentazione*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2002.

¹⁴ «l’uomo [è ...] una sintesi d’infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e di necessità, insomma una sintesi [che] è un rapporto tra due principi» (Søren KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, op. cit., p. 215).

visibile-estatico-manifestativo – che l'ordine della rappresentazione, dell'estatizzazione, non sia altro se non «l'omissione pura e semplice della dimensione ontologica della realtà» o dell'affettività, *disconoscendo*, così, *il fatto* della mescolanza o compresenza nella nostra vita mortale dei due “ordini”.

Per interrompere-*convertire* lo snaturamento della “dimensione ontologica”, per opporsi alla china rovinosa-barbarica della devitalizzazione, bisogna, secondo Henry, *almeno in filosofia* (ma nella vita del filosofo che opera la dissociazione, avviene altrettanto?) tenere ferma la dissociazione; meglio ancora, districare il “*mortail coil*” (Shakespeare) che noi siamo, il suo *essere concretamente fatto di movimento e stasi, di prova cocente e attenuante distanza*, e, una volta *discioltolo dal suo star-anche-fuori*, rilegarlo-religarlo all'unico *filo consistente*, quello della Vita.

A mio parere, però, l'affermazione-scoperta dell'esistenza di due regni dell'apparire, finisce per approdare, *malgré Henry*, solo verso un nuovo “monismo” – se i due regni vengono pensati come assolutamente *antinomici*, radicalmente *eterogenei* e in più gerarchizzati nella forma dell'Uno fondante l'Altro.

E in effetti, *per imporre* “le ragioni” della Vita (rigorosamente maiuscola!), Henry si è adoperato con *estremo fervore* – non immune da una certa contraddittorietà, che sempre attraversa, *a sua insaputa*, l'infervorato¹⁵ –, a “silenziare” il registro della Rappresentazione, dichiarandone incessantemente la ‘miserabilità’ e facendolo dipendere, in tutto e per tutto, dall'altro registro, quello dell'Affettività.

¹⁵ Ho messo in evidenza questa contraddittorietà, ragionando intorno alla presenza nella filosofia henryana della dicitura: *rappresentazione semplice*, nell'ultimo mio scritto sul pensatore francese: *Transitabilità e trans(ap)parenza del pathos. Sulla nozione di “rappresentazione semplice” nella filosofia di M. Henry*, in LEONARDO V. DISTASO-FELICE CIRO PAPPARO, *Textura rerum. Parvenza apparenza appariscenza*, Pisa, Ets, 2015, segnatamente alle pagine 41-83.

Solo che, così *riscrivendo-traducendo* i rapporti tra la Forza irriducibile dell'affetto e la sua riduttiva trascrizione nel regno della Rappresentazione, altro non viene fuori se non un'immagine dell'umano tutta segnata dall'«incantesimo incandescente» della Vita, tale, però, ed è il mio punto di vista, da consegnare-ridurre il nostro *mortal coil*, il nostro “viluppo mortale” – e uso volutamente e con forza il termine *mortale* (invece di *creaturale* o *finito*) – a “una pesantezza”, a una “sofferenza” inesauroibile il cui “gioire” si risolve-dissolve nell'essere fino in fondo il proprio sofferente fondo, nell'aderire, cospirandovi senza *quasi mai* respirare, al patimento infinito del vivere – cui metterà probabilmente fine quell'altra Vita, e nel *frattempo del nostro vivere mortale, la costitutiva ipnosi* nella quale Henry situa la “Vita vera”.

Orbene, se è un *rinnovato monismo*, ancorché *rovesciato* (non più trascendente, come quello classico, ma “trascendentalmente immanente”¹⁶), che emerge dalla riflessione henryana, di nuovo, quale senso ha, in una filosofia cosiffatta, il ricorso all'immagine del sonnambulo e dell'ipnotizzato, soggetti, per dirla con Montaigne, che *vegliano dormendo e vegliando dormono*, nei quali si mostra in tutta la paradossalità della loro figura la mescolanza di fondo e la strutturale duplicità, *non antinomica e nemmeno rimovibile*, e dunque *appena trascendibile*, che attraversa il nostro ‘mortal coil’?

Siamo certi, come vuole Henry, che in quella «sorta di ipnosi» cui egli riconduce tutto il nostro «fare», sia “provata” e *testata* «l'immediazione di ciò che raggiunge se stesso fuori rappresentazione», ovvero *la stretta patetica della forza-vita che “si sforza” di immanere in sé*, senza far ricorso a nessuno, *fosse anche minimo*, “tratto rappresentativo”¹⁷? Vediamo allora cosa ci dice Michel Henry.

¹⁶ Si veda la *Conclusion a Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., pp. 257-258 e 260-263. Sulla dicitura di monismo rovesciato, si è soffermato anche EMANUELE MARINI nel suo *Vita corpo e affettività nella fenomenologia di Michel Henry*, Assisi, Cittadella Editrice, 2005 (si veda ad esempio p. 221).

¹⁷ Cfr. MICHEL HENRY, *La critique du sujet*, in *Phénoménologie de la vie*, II, *De la subjectivité*, op. cit., pp. 19-20.

3. Un movimentato ingorgo

Ponendosi la domanda: «esiste un modo di conoscenza diverso dalla rappresentazione estatica?», ma escludendo che si possa avere una risposta articolata secondo la «proposizione speculativa», e avanzando l'idea che si debba, piuttosto, rispondere con “il semplice” «riconoscimento del Fenomeno originario», Henry, nel saggio dedicato a *La question du refoulement chez Schopenhauer*¹⁸, introduce il riferimento al “fenomeno” del sonnambulismo nei seguenti termini:

questa conoscenza non greca, inestatica, senza luce e alla quale nulla offre mai nessun volto – [...] questo puro soffrire chiuso nella sua soggettività pura [...] *che lo si dirà sonnambolico fintantoché si prenderà per modello, criterio e struttura di ogni conoscenza possibile la relazione al mondo nell'e-stasi dell'esteriorità.*

Un po' più avanti, però, sempre nello stesso saggio, e per mostrare il singolare “potere dell’Affettività” – concepito e proposto, alla maniera di Biran che l’ha individuato e appellato, come un *lo posso*, – abbiamo un'altra affermazione a proposito del sonnambulismo e/o ipnosi, non più *limitativa* come quella precedente, ma decisamente *positiva*:

Ogni uomo – e non soltanto i sonnambuli – cammina in stato ipnotico, ovvero in assenza di ogni coscienza rappresentativa, di ogni conoscenza d'oggetto, di ogni mira intenzionale di un senso, di ogni pensiero. *Tutto quel che facciamo e sappiamo fare, lo facciamo a questo modo, nella notte di questo sapere primordiale*¹⁹.

Orbene, in questa duplice proposizione del “feno-

¹⁸ MICHEL HENRY, *La question du refoulement chez Schopenhauer*, in PdV II, *op. cit.*, pp. 140-141.

¹⁹ *Ibidem*. I corsivi sono miei.

meno” del sonnambulismo, quello che si avanza non è altro che la possibilità di poter “ostendere” l’irrepresentabile per eccellenza, ovvero la “realtà senza volto” della Vita. Ma cosa vuol dire *ostendere*, *presentare l’invisibile*, quando “ciò che”, e niente affatto un “chi”, ha ‘il potere’ di farlo: ostendere l’“essere” (della) vita, lo fa *solo ad occhi chiusi*?

Ce lo spiega lo stesso Henry, quando in *Fenomenologia materiale*, nella seconda parte del saggio *Pathos-avec* dedicato alla *fenomenologia della comunità*, tira in ballo, quale esempio di comunità patetica, l’esperienza dell’ipnosi.

Quali che siano le incertezze che circondano questo *strano fenomeno* [c.m.], la sola tesi sicura che è possibile formulare a suo riguardo è la seguente: *né l’ipnotizzatore né l’ipnotizzato esistono per questo fenomeno, perché né l’uno né l’altro appaiono in un mondo, non sono dei fenomeni nel senso greco* (cc. mm.). O anche: l’«ipnotizzato» non si rappresenta né l’altro né se stesso, perché non si rappresenta nulla, perché lì dove egli è, nella vita, non c’è rappresentazione²⁰.

Ricorrendo, per spiegare il “modo” inappariscnte di apparirsi dell’ipnotizzato e dell’ipnotizzatore, al fenomeno animale della *fascinazione* (altro modo per dire: *ipnosi*), Henry afferma che la fascinazione-ipnosi *si dà solo se “il soggetto”-“animale” «coincide con un moto in lui, con una forza, tale che esso non è più altro che questa forza e vi si lascia trascinare»*²¹, insomma *quando l’animale-soggetto è preda di e in preda a una forza*, quando, cioè, l’affascinato-ipnotizzato è ‘un’ *soggetto vero e proprio*, ovvero, greicamente, un *upokeimenon*, un «sog-giacente... che persiste identico a sé», come dichiara lo stesso Henry²², e insieme però anche un *as-soggettato-a!*

²⁰ MICHEL HENRY, *Fenomenologia materiale*, op. cit., p. 200.

²¹ *Ibidem*.

²² MICHEL HENRY, *Philosophie et subjectivité*, in PdV II, op. cit., p. 54.

Ciò che Henry vuole, in effetti, “dar a vedere”, sotto “la forma” del sonnambulismo e/o ipnosi, non è la modalità *sognante* che li “sostiene” e che, gioco forza, si traduce-esprime nella *messa in scena di “ciò che” li agita-li chiama ad agire*, ma piuttosto *il potere e la potenza dell'affettivo in quanto tale*, nella sua *purezza a-rappresentativa*, nel suo *agire(a)vuoto!*

Come suggerisce, infatti, nel terzo esempio di comunità patetica: il rapporto tra analista e analizzato (il primo esempio è il rapporto madre-bambino, il secondo, l'ipnosi), Quello (*Cela*) che avviene, quello che si mostra all'opera, nella fattispecie del transfert, è l'esistenza di una Forza e di un'Energia, ovvero di un *Agieren* «ostinato, immerso in sé, sommerso da sé, e impossibilitato a fare niente altro che ciò che fa», più chiaramente ancora: «un *Agieren* sonnambolico, cieco, indifferente a tutto ciò che lo circonda, un fare in stato ipnotico – “inconscio”»²³.

È questa *cifra* di un “basso continuo” che Henry coglie e propone nel sonnambulismo e nell'ipnosi – un *agire*, un *facere* cui non serve, per agire e fare, nessuna messa a distanza *rap-presentativa*, nessuna *intentio dimensionale*, ma solo l'*insistente presenzialità a sé, tout court*: una *coscienza-in sé*, che non è né *per altro* né *per altri*, ma è quella *paradossale coscienza a sé che è l'affetto*²⁴, quel *nodo inestricabile*, non “mortale” proprio perché *assolutamente* “vitale”, cui il soggetto “immerso nel sonno rappresentativo”, il sonnambulo o, che è lo stesso, il vivente, dà “figura” senza veder-si raffigurato-raffigurante!

Si potrebbe dire anche: *quello che “o-stenta”* il sonnambulo, nel suo incedere a occhi chiusi, nella sua “materiale intenzionalità” (movimento e azione come espressione del *corpo assoluto* o *noumenico* che *supporta* gli altri due “modi” di essere del nostro corpo:

²³ MICHEL HENRY, *Fenomenologia materiale*, op. cit., p. 201.

²⁴ *Ibidem*.

quello mondano e quello organico²⁵), non è altro che *l'Immanenza che tutti ci sottende*, un suolo, secondo l'immagine kafkiana più volte ripresa da Henry²⁶, che «non è mai più largo dei due piedi che lo coprono», o, come è detto nel testo su Maine de Biran, un «esser immerso in un ambito in qualche maniera non più vasto dell'immanenza».

La *paradossale figura* dell'immanenza trascendentale, di cui Henry parla appunto nel testo su Maine de Biran, non è altro che l'espressione del *movimento uroborico della Vita*: «L'io vivente è in effetti una sorta di auto-movimento, di auto-trasformazione, *come una palla che ruota e mai si separa da sé*»²⁷!

Questa curiosa immagine dell'io vivente: una palla che ruota e non si separa mai da sé, vorrei, questa *uroborica* figura del vivente, tentare di avvicinarla a quella del sonnambulo – figura, lo si è visto, che Henry propone di *estendere all'umano in generale* – e chiedermi se la Vita cui pensa Henry, la vita vera, non sia in fondo, non una forma del sogno, o un sogno *tout court* (ancora maculati dai nostri occhi mortali, come pensava Kafka), *ma soltanto e sempre una forma di sonno, con il rischio, però, se così è, di dare della "mobilità" della vita, della sua instancabile "motilità", la "perturbante" presenza in essa della voglia assoluta di instare, ovvero di "non-essere-più", né movimento né azione, ma assoluto instare!*

Insomma: *questa vita, sonnambolica e ipnotizzata*, in cui consiste il suo «vero essere», *non rischia di assomigliare alla non-vita?! E se questa affermazione può*

²⁵ Si veda, nel merito, MICHEL HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., in particolare le pp. 262-308.

²⁶ *Ibidem*, p. 204. Ma prim'ancora: EM, § 37, p. 361. La frase kafkiana recita: «Possibilità che il terreno sul quale ti trovi non può essere più grande dei due piedi che lo coprono»: FRANZ KAFKA, *Il silenzio delle sirene. Scritti e frammenti postumi (1917-1924)*, Traduzione italiana e cura di Andreina Lavagetto, Introduzione di Gustaw Herling, Milano, Feltrinelli, 1994, p. 91.

²⁷ MICHEL HENRY, *Art et phénoménologie de la vie*, PdV, III, op. cit., p. 295.

sembrare azzardata, come non pensare a quest'*irritante analogia di una Vita che non si muove se non a vortice su Se stessa*, di una vita che *s'ingorga*, quando Henry stesso, nel presentare il proprio *progetto* di una «teoria ontologica del corpo», il *corpo soggettivo*, nel darne, meglio ancora, «il contenuto dogmatico» (espressione testuale contenuta in *Philosophie et phénoménologie du corps*), dichiara: «il nostro corpo è un atto, ma spesso un atto che non agisce, il nostro corpo è essenzialmente movimento, ma si tratta altresì di un movimento immobile?!»²⁸.

4. *De-pensare* la Vita con il proprio corpo glorioso

Certo, se, come vuole Henry, tutto il pensiero occidentale in altro non è consistito e niente altro ha fatto se non devitalizzare l'*immane e immanente Vita sradicandola dal suo sito clandestino per ricondurla di-fronte al "niente" rappresentazionale che ne dice e ne individua la ragione*, allora le urtative immagini di un corpo dal movimento immobile, o di un vivere ad occhi chiusi sono le uniche e valide figurazioni da far valere *anti-nomicamente* aldilà e contro qualsivoglia *risoluzione o conciliazione dialettica* sempre sottesi al *pensiero della vita secondo-la Rappresentazione!*

Ma come "pensare" o "immaginare" un simile corpo, tutto *immerso* nell'immanenza del suo *Sé* dove «si compie il movimento senza movimento» (*EM*, p. 591), nel quale fluisce come non fluendo *una simile vita (atto e moto, alla lettera, assoluti: sciolti e compiuti)*, se non *sub specie aeternitatis*, o, il che è lo stesso, come *lo sfero parmenideo?* Come pensarlo diversamente, questo "essere" *pregno di vita* che mai, *nemmeno per sogno ma solo in sonno, tenta di sprigionare il proprio "moto" e il proprio "agire"*, ovvero la propria "vivacità", per liberarsi dall'*angoscia che lo attraversa da cima a fondo*,

²⁸ *Ibidem*, pp. 226-227.

sforzandosi fino allo sfinimento patetico di “non cadere” oltre-Sé?

Come *pensarla* – ammesso che sia possibile *pensarla* –, *la vita*, visto che per Michel Henry *la vita* è, per il pensiero, qualunque pensiero, *l'impossibile per eccellenza da pensare*? E impossibile soprattutto che possa *pensarla* quel mortale che si fa chiamare filosofo, che fa il «mestiere difficile di pensare», *ovvero di pesare e depensare ciò che gli cade sotto lo sguardo*, giacché *pensare* significa sempre e comunque “porre-imporre” «un'intenzionalità che si apre al-dif fuori non solo alle cose sensibili, ma alle cose intellettuali» e che «lì dove il pensiero guarda (*regarde*)», in quel *regarder* che tenta di “afferrarla”, in quell'*intentio distensionale* il cui unico scopo è far “come se” fosse *niente l'intensionale immanere*, «la vita non c'è mai»²⁹.

E tuttavia, come non pensare che un tale “essere”: Vita-affettività-corpo soggettivo, serratamente immobile nella sua attiva mobilità, o, volendo concedergli una sorta di *movimento reale*, che *vortica su e in se stesso come una trottola*, non abbia nulla a che vedere *con la realtà del nostro corpo mortale* e che, pensato come lo pensa Henry, esso è più *l'indice* di un *corpo glorioso già-qui*, che vive, *ora*, nel tempo della sua mortalità, la sua “immanente trascendentalità”, *in attesa della vera Immanenza*, com'è ad esempio vissuta nella dantesca rosa dei Beati?

Ma se così è, allora perché *il sonnambulo*? A volerlo, in effetti, prendere nella sua *realtà* di vero sonnambulo, egli è quell'essere *sospeso-compreso tra* la veglia e il sonno, tra *una specie della veglia e una specie del sonno*, un essere *intermedio* dunque che *vive dormendo e dormendo vive* (per riprendere a modo mio l'espressione di Montaigne), *un'incongrua mescolanza*, insomma, e niente affatto *un essere, o un corpo*,

²⁹ Cfr. *Debat autour de l'oeuvre de Michel Henry*, in PdV, IV, op. cit., p. 210.

absolutus (giacché, in sostanza, il sonnambulo *non è mai definitivamente nell'una o nell'altra "regione" del vivere, e bascula invece tra l'una e l'altra mai definitivamente essendo o solo dormiente o solo vegliante*).

Siamo certi, come vuole Henry, che il sonnambulo o l'ipnotizzato siano *la figura per eccellenza di un "facere" a-rappresentativo*? O si deve dire piuttosto che essi *danno carne e corpo là-fuori, oltre Sé, alle rappresentazioni di cui sono preda* (vengano da un Dettato interiore o dalla Voce dell'Altro, le *ingiunzioni a rap-presentare*, come è il caso dell'esperienza ipnotica)? E che, *in realtà*, essi *mettono in scena* quelle «*intenzionalità della vita corporale*»³⁰, le esprimono, in senso forte, e le esprimono con *quel corpo sospeso a mezzo tra la veglia e il sonno*, dunque con un corpo che non è per nulla *absolutus*, giacché i corpi del sonnambulo e dell'ipnotizzato hanno almeno bisogno per *dare a vedere l'Interiorità in cui sono infossati, nonostante essi non si vedano farlo*, di un *luogo* o un *ambito* nel quale "versare" la "materia" del loro "agire a occhi chiusi"? È così ininfluyente, almeno nell'esperienza concreta del sonnambulo, *il fatto che* abbia bisogno di un luogo, di uno spazio per agire il proprio agire e che lo agisca a contatto e attraversando la familiarità del proprio luogo?

Mi si potrebbe tuttavia chiedere: se, come lei ha affermato, l'uso henryano delle figure del sonnambulo e dell'ipnosi è fatto *en philosophe*, e consiste in effetti nel gesto di *astrarre-isolare dalla vita concreta del sonnambulo e dell'ipnotizzato il suo (!) indice essenziale*: una coscienza priva di rappresentazioni, perché insiste, lei, *contro la cifra concettuale henryana*, a sottolineare, invece, nell'effettiva esperienza del sonnambulismo e dell'ipnosi, *la compresenza, strana*, sicuramente, *ma vera* di due registri: quello del sentire e del rappresentare (almeno sotto la forma, quest'ultimo, di una *Dar-*

³⁰ MICHEL HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., p. 287.

stellung, o meglio ancora di una *messa in scena*), congiunti e inscindibili?

Io potrei rispondere, e di fatto rispondo così.

Se, come è suo solito fare, Henry *isola e ipostatizza* i due registri; di più, se, *dissociandoli nel loro mescolamento*, fa fungere uno dei due, *nella sua assoluta eterogeneità*, da fondamento fondativo dell'altro, si sta forse parlando dell'*esperienza realmente sonnambolica o ipnotica*, del *sentimento vitale* che viene agito in tali esperienze, dove vita e rappresentazione (almeno come *rappresentazione semplice*) si danno a vedere insieme *sull'agire scenico del movimento sonnambolico*, dove essi sono *contemporanei nel vissuto che si presenta-fuori*?

O si sta tentando solamente *di estrarre da quelle esperienze "materia" per la propria teoria ontologica del corpo soggettivo*, che, lo ricordo, del *corpo* nella sua "varietà-umoralità" di corpo, è solo *la scarna silhouette*? In cosa, *la fenomenologia materiale*, che è tale perché "lascia libera" la materialità da ogni "mira intenzionale" *formativa-annientante*, si differenzerebbe, allora, dalla *Seinsfrage* heideggeriana, se, *in fondo e al fondo*, è comunque a un'ontologia che mira *la nuova fenomenologia radicale* di cui Henry si fa promotore – addirittura a un'ontologia *della pienezza*, se, come precisava Henry, «la vita non conosce falle»³¹?

Fermando la nostra *vita mortale* nelle sue "immobili fluenze", per "timore", *appena Essa mette fuori il naso*, di "perdere la propria sostanza vitale", non si rischia, per usare una bellissima espressione di Leopardi, «il ristagno della vita al cuore»? Non si rischia, cioè, di tradire il senso *radicale* della *fenomenologia materiale* che viene proposta, se *la vita*, nel tentativo che si fa, il filosofo fa, di "descriverla", esce fuori con delle fattezze poco "vitali"? Se come vuole e precisa lo stesso Henry:

³¹ MICHEL HENRY, *Pour une phénoménologie de la vie*, in *Entretien avec Olivier Salazar Ferrer*, Mayenne, Editions de Corlevour, 2010, p. 34.

«la fenomenologia non si preoccupa dell'essere, ancor meno del senso dell'essere [e] c'è fenomenologia quando l'ontologia viene considerata come una disciplina seconda e rimessa in questa posizione»³², dire allora che «la vita non conosce falle», perché *somiglia sempre e sola a se stessa*, non significa in fondo *fermarne il carattere fluente in un aldilà del suo e-sistere, volerla quindi uguale a l'Essere parmenideo conchiuso e beato nella sua sfericità?*

Io credo che l'ostinazione a salvare-difendere "l'Interiore" da qualsivoglia "Esteriorizzazione", l'infaticabile battaglia condotta da Henry contro qualunque *forma di rappresentazione "appariscente" della Vita*, giacché qualsivoglia *rap-presentazione* è, per principio, *mortificazione della potenza vitale*, abbia alla fine riportato Henry lì dove non voleva, a quel *monismo* messo al bando, nelle pagine del suo *opus magnum: L'essenza della manifestazione*, e, per dirla tutta, al fallimento del suo progetto: «educare l'umano» alla Vita! C'è, infatti, *e a tutti gli effetti*, "Un Essere", che è La Vita nella sua *assoluta immanenza*, nel suo "*fremito fermo*", nel suo "*fenomenizzarsi disparente*", che non sa che farsene delle *manifestazioni esteriorizzanti* che *ogni singolare mortale* fa de *La vita* che in esso, nel mortale singolare, "si rivela".

A quella «vita umile e senza splendore», di cui parlava Montaigne, che coincide per lui, e anche per me, con ogni *qualunque vita comunemente* mortale – che *accade-cedendo* all'*oscillazione*, alla *mescolanza*, perché ama abitare con la propria umile figura il paesaggio che l'attornia, e ha cura della propria mortalità – cosa *può dire* la figura Onnipossente, Onnipervasiva, Onnicostriativa de *la Vita* henryana?

A questa *angosciosa vita che appesantisce del suo peso e con il suo peso* il mortale che noi siamo, all'*incanto perenne e irrespirabile* che *la Vita* è, nel quale

³² MICHEL HENRY, *PdV I*, op. cit., p. 113.

incanto Henry costringe l'Individuale essere a vivere la propria vita singolare a scapito del *discanto* della dimensione della Rappresentazione, all'uomo *senza-mondo e senza-paesaggio*, isolato più che solitario nella sua *insistente esistenza, monaco (più che monade) morto al mondo*, all'uomo che *si adagia nel e si affida a un sonno interminabile di una coscienza sempre però a sé presente* (ipnotizzata, appunto) e che *mette fine alla sua attività onirica, preferisco* la 'proposta' nicciana contenuta nell'aforisma 54 de *La gaia scienza* che apposi come esergo al mio libro su Henry, *Allucinare il mondo*:

Ho scoperto per me – scriveva Nietzsche – che l'antica umanità e animalità, perfino tutto il tempo dei primordi e l'intero passato di ogni essere sensibile, continui dentro di me a meditare, a poetare, ad amare, ad odiare, a trarre tutte le conclusioni, mi sono destato di colpo in mezzo a questo sogno, ma solo per rendermi conto che appunto sto sognando e che *devo* continuare a sognare se non voglio perire: *allo stesso modo in cui il sonnambulo deve continuare a sognare, per non piombare a terra* [c.m.].