

**Emanuela Tangari**

*Conoscere la vita nella barbarie.*

*Possibilità e limiti di una cultura in Michel Henry*

*The birth of new expressions in the vernacular, such as “culture of the image”, introduces the urge to reflect on the cultural question in its widest meaning. The exceptionally rapid growth in information availability and technological tools generates, even before an ethical and legal problem, the need for redefining and re-establishing the relationship between terms such as knowledge, science and culture. We are – Michel Henry asserts – in a really barbaric era. Although elements of barbarity can be detected at any other time in human history, the modern one is characterized by a whole: it affects any context, generating at the same time a mutual distance among all areas of reality and knowledge. Scientific investigation, aimed to objectivity, is forced to reduce or even forget the principles of experience (and of the cognitive experience), tending to make objective what can't be made objective (the human being), thus inevitably losing the goal of an unitary scientific and cultural horizon.*

*The analysis of relationship between barbarism and culture grants us the opportunity of reflecting on current terms and possibilities, starting from Henry's phenomenology of life. Is a knowledge of life possible? Life – that for Henry is self-giving – is experienced in living form and is culturally expressed through religious, ethical and artistic aspects. A science not taking into account this “affective”, relational, specific aspect of experience can not preserve its own nature of being a science inasmuch as being always human. It's the paradox of an exclusive science that, Henry claims, is the separation between the affective self-giving of life and an analysis that – although starting from life – denies or doesn't take into account the way in which life manifests itself. So, regaining a cultural experience firstly means recovering the relationship with life, a proximity with its original expression and not with its multiple descriptions.*

### **1. La vita dimora in se stessa**

La lettura di Michel Henry è insieme interessante e controversa, perché in essa si intrecciano problemi e prospettive ricchi di possibilità. Un giudizio complessivo permette però di riconoscere la capacità e l'attenzione nel prendere profondamente sul serio i dati originari da cui tali prospettive scaturiscono: tra questi, il “problema” della vita, caposaldo della fenomenologia henryenne. È possibile parlare di un'autentica “filosofia della vita”, che anzitutto si interroga sul rapporto tra

questa e il pensiero, e sul modo proprio – sui limiti e le difficoltà – che essa ha di manifestarsi nel pensiero.

Una delle forme distorte, per Henry, che concettualmente può assumere la vita è quella di venire pensata come qualcosa che *già* è: un essente, un essere o l'Essere. Si tratta invece di un processo che accade e continua ad accadere, che viene – perviene – a sé in un movimento incessante. Tra le immagini del mondo su cui si può riflettere, la prospettiva di Michel Henry si colloca in una condizione peculiare: “vedere l'invisibile”. Pensare l'invisibile può significare – in un primo momento – che pensare la vita, tornare a una considerazione seria sulla vita, impone la necessità di lasciare che questa si manifesti, prima e oltre una certa delimitazione concettuale che rende impossibile approssimarsi al modo in cui la Vita può manifestarsi e si manifesta. Manifestazione che, per Henry, non coincide però con l'apparire. D'altra parte, l'invisibile non è neppure l'opposto del visibile, non è un'altra categoria di rappresentazione che rientra ancora nei limiti di quest'ultima: è invece l'elementare della vita. In un solo colpo Henry si libera dell'idea che la conoscenza sia sempre legata a vedere qualcosa (a sua volta presupponendo un gesto intenzionale), e recupera la possibilità di una Vita non parcellizzabile né riducibile a qualcosa da afferrare, delimitare. Vi è dunque una inversione di ordine tra pensiero e vita: non si accede alla seconda mediante il primo (o mediante l'esigenza che il pensiero ha di conoscere) ma è la vita che permette un pensiero.

Tutto accade come se la vita non fosse mai pensata per se stessa ma solo invocata come ciò che, per certi versi evidente, permette di far proprio o di determinare quanto costituisce il vero centro tematico della fenomenologia [...] La vita è insieme onnipresente e curiosamente assente, almeno in quanto non è oggetto di un'autentica interrogazione.

Amesso che la vita è invisibile e ciò che le è proprio non si costituisce con il meccanismo concettuale entro il quale si è soliti scomporla, si tratta di capire come il pensiero possa autenticamente indagarla, quando rappresentazioni e immagini teoriche paiono fallimentari: a quest'ultima considerazione concorre il fatto stesso che il primo problema di qualsiasi rappresentazione è che si tratta sempre della rappresentazione di qualcuno, che qualcuno (l'Io) fa. Bisogna allora capire colui che vede e forma una rappresentazione. Così come la vita viene a sé, anche l'Io viene a sé, il rapporto con se stessi ci precede; Renaud Barbaras, studioso attento di Michel Henry, ne dà una lettura esemplificativa: «siamo venuti a noi stessi, divenendo il Sé che siamo, solo nell'eterno processo in cui la Vita assoluta viene a Sé. È solo in questo processo e per esso che dei viventi vengono alla Vita. Noi viventi siamo esseri dell'invisibile, comprensibili unicamente nell'invisibile, a partire da esso»<sup>1</sup>.

Come è possibile pensare la vita come insieme immanenza e manifestazione? I due elementi paiono in contrapposizione, poiché ciò che è manifesto è anche visibile, esposto:

1 M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000; *Incarnazione, una filosofia della carne*, Sei, Torino 2001, p. 97.

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?»

Ma la vita non si svela nell'esteriorità, dunque non è lì che la si può rintracciare: nell'esteriorità si vede ciò che vive, i viventi, oppure ci *si* vede come persone, perché ciò che caratterizza il vivente non è alla portata del visibile e descrivibile. Il passo è qui breve per affermare che solo la vita dà accesso alla vita: ciò tuttavia non genera meno preoccupazioni e non rende più semplice *vedere* l'essenziale della persona e della vita. La vita si comunica come donazione di sé, del suo stesso movimento, e a questo dato originario corrisponde l'invisibile di cui Henry parla: si tratta di ciò che viene prima, laddove si stabilisse – o nei casi in cui si stabilisce – qual è il primo fattore. Ma come è possibile conoscere la vita se le immagini e le raffigurazioni non ne sono un'adeguata espressione? Henry propone la prospettiva di una manifestazione impressionale, la cui sostanza è, appunto, un'impressione, e non un'immagine costituita. Ciò accade e può accadere soltanto in una dimensione di "presente continuo", dove continuo ha la caratteristica di essere continuamente iniziale, e non appena continuativo.

Non è difficile immaginare come questo orizzonte concettuale porti con sé problemi angusti, ma anche stimolanti: la vita non può *mai* prendere le distanze da sé, non può non autorivelarsi e – più esattamente – autorivelarsi nell'affettività, forma propria dell'essenza della vita. Quest'affettività immanente alla vita è ciò che precede o fonda i tratti (sentimentali) delle relazioni con le molteplici cose e condiziona ogni fenomeno. Si deve pensare « *comme l'essence de la manifestation, [...] elle fonde toute affection possible, toute manifestation possible. L'essence fondatrice de la manifestation est l'essence originaire de la révélation, identique à l'affectivité elle-même* »<sup>2</sup>.

Nulla che la vita manifesta si trova mai fuori della vita, ma essa è sempre interamente se stessa; in questa autorivelazione, perfino ciò che essa prova e ciò che è generato, provato, sono già una unità; la mancanza di una soluzione di continuità tra essere e apparire impedisce che la vita sia visibile, oggettivabile. «Le cose differiscono totalmente a seconda che siano immerse nel pathos della vita, dove non si vedono mai, o che stiano al contrario davanti a uno sguardo. Ma ogni cosa cade nella vita e non ha da essere che in essa, tutto è vivente». L'impressione henryenne, l'autoaffezione radicale, l'impressionalità pura, non conosce scarto, non è divisibile e non subisce nessuna intenzionalità. La sua natura è di essere dinamica, non frammentabile dalle azioni che il soggetto compie. Essa è già l'oggetto stesso, la forma stessa della rivelazione della vita: «Non solamente ciò che è guardato è preso a prestito dal vivere, ma il guardare stesso non è che una modalità della vita: senza la sua auto-affezione niente sarebbe mai visto»<sup>3</sup>. Il pathos del soffrire è già, e indis-

2 M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, Puf, Paris 1963, p. 667.

3 *Ivi*, p. 165.

solubilmente, lo stesso dal quale si origina l'esperienza di gioire: la vita, patendo se stessa, sentendo se stessa, si riconsegna continuamente a sé, per essere ciò che è.

Ma se l'essere non deve e non può essere pensato e non è un'estensione del pensiero ad essere in gioco, qual è il compito che a quest'ultimo Henry affida? La sua implicita necessità, il suo obiettivo, sembra essere quello di non potersi allontanare dalla vita, di non poter deviare la modalità in cui essa si mostra, e attraverso cui solo, allora, può stabilirne un nesso. Quando ciò non accade – o, al contrario, quando accade che il pensiero si stacca dalla Vita – quest'ultimo si trova nella paradossale situazione di essere “un abisso di oscurità”<sup>4</sup>. L'identità indissolubile tra la coscienza e la vita dipende da quello che Henry descrive con la donazione della vita nel vissuto. L'invisibile è quel phatos: qui il piano dell'essere e della manifestazione si unificano, e la vita viene a sé e sente se stessa, patisce se stessa.

La vita si sente, si prova da sé. Non che sarebbe qualcosa che, in più, avrebbe la proprietà di sentire se stessa, ma qui sta la sua essenza: la pura prova di sé, il fatto di sentirsi da sé. L'essenza della vita risiede nell'autoaffezione [...] È materia affettiva pura, da cui si trovano radicalmente escluse ogni scissione e ogni separazione<sup>5</sup>.

O ancora, in *Incarrazione*:

La vita è senza per-ché, cioè senza rinvii oltre se stessa, senza necessità di porre un fuori-di-sé per manifestarvisi: la vita non lascia fuori nessuna realtà esterna ad essa; la sua autorivelazione è anche la sua stessa autogiustificazione».

In questo senso si parla di fenomenologia “radicale”, vale a dire che la radice dei fenomeni che si manifestano risiede nella donazione della vita pura. Questa autoaffezione radicalmente immanente è la carne<sup>6</sup>. L'auto-donazione si sperimenta nella forma vivente e si esprime culturalmente attraverso forme religiose, etiche e artistiche, sociali. Una filosofia, una teoria ermeneutica o una scienza che non faccia i conti con questa dimensione “affettiva” e relazionale propria dell'esperienza non può salvaguardare la sua stessa natura, quella di essere scienza in quanto *sempre* umana. Il paradosso di una scienza esclusiva, sostenuto da Henry, è quello della separazione tra l'auto-donazione affettiva della vita e un'indagine che – pur partendo dalla vita – nega o vuole prescindere dal modo in cui questa si manifesta. È il caso del dolore, della sofferenza (e di tutte le minuziose questioni che attorno a questa

4 Cfr. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le Commencement perdu*, Puf, Paris 1985; *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*, Ponte delle grazie, Firenze 1990, p. 71.

5 M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris 1996; *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997, p. 51.

6 Sarebbe opportuno dedicare ampio spazio alle sfumature di questi problemi, a partire dal concetto di carne, fino alla discussione teologica (il Primo vivente, l'ipseità) e a quella filosofica sulla nascita e l'Archi-Vita. È qui possibile fare solo un riferimento, ricordando che «la carne non si aggiunge all'io come un attributo contingente e incomprensibile [...] ma è la possibilità più intima del nostro Sé».

possono essere sollevate): la prospettiva henryenne non ambisce solo e direttamente a risolvere l'una o l'altra controversia, a dare una definizione, ma apre la possibilità di quello che può forse considerarsi tra gli effetti più interessanti della lettura di Michel Henry: (dover) uscire da una logica stretta di *funzionamento*, per la quale – diciamo ovviamente – è *meglio* ciò che funziona di più, e così poter porre e porsi una domanda più sincera. Nell'unità mai scissa della Vita che egli propone, la negazione della sofferenza equivale alla negazione della vita, cioè del movimento con cui la vita accade. Per Henry è una dialettica continua tra la gioia e la sofferenza: non si tratta di essere miopi di fronte alle possibilità di miglioramenti e progressi, ma di raccogliere l'invito a non dimenticare che è in gioco la possibilità di conoscere integralmente la realtà (quella umana, quella della vita) e solo così poterla sperimentare, poterne scorgere il significato. Nella sofferenza la vita si prova e prova la pienezza, e non il vuoto, di pervenire in sé; negare il dinamismo, l'unità che la costituisce equivale – con o senza il costume di un maggiore benessere – a precludere o precludersi l'occasione di un'esperienza autentica.

## 2. La barbarie e la possibilità di una cultura umana

Qui si incontra un secondo nodo, in cui la concezione teoretica e filosofica della vita intercetta la dimensione sociale, politica, individuale. Assunto che la vita e il corpo stesso accadono in un processo unitario e indivisibile, voler estrarre questo o quell'elemento ed erigerlo a primato di tutto l'oggetto – l'essere di cui si parla – vuol dire intraprendere un tentativo quanto meno stravagante: cercare di "localizzare", come scrive Henry, qualcosa che non è per niente ovvio che si possa costituire separatamente. Questa è, sostanzialmente, la stessa riflessione che prende le mosse dall'obiezione che il filosofo muove verso la scienza, alla tecno-scienza che separa l'uomo dalla vita, da quel costitutivo "sentire" la vita; di conseguenza, da una cultura in senso ampio, che diventa invece la cultura della barbarie caratteristica del tempo presente.

La conoscenza, in qualche modo, deve seguire il metodo imposto dall'oggetto. L'incertezza in cui la cultura sembra talvolta (o spesso) cadere non deriva dalla fragilità della vita, ma dalla distanza che tra l'una e l'altra si pone, che la prima prende. Accade così non soltanto di non riconoscere ciò che c'è, ma di cercare la vita dove non è, dove non può che essere una illusoria – o almeno riduttiva – manifestazione. Henry si serve qui del noto esempio di François Jacob (biologo francese, vincitore del premio Nobel per la medicina nel 1965), secondo il quale la vita si cerca ma non si trova nei laboratori dei biologi, poiché lì si studiano cellule, geni e neuroni, le formule chimiche, si formulano algoritmi, ma non si studia la vita come *tale*. Non potendo – soprattutto non volendo – negare l'apporto prezioso e la stupefacente potenzialità positiva che la scienza, la tecnica, la stessa tecnologia possono produrre e in gran parte hanno prodotto, bisogna cercare di capire su quali linee si muovono le obiezioni di Henry. La critica che egli solleva sembra essere descrivibile nei termini di un processo inversamente proporzionale, caratteristico di buona parte del progresso contemporaneo: all'incremento delle possibilità

tecniche, all'individuazione di certi obiettivi (obiettivi di conoscenza oggettiva, oggettivabile, riproducibile) è seguita una progressiva riduzione di una cultura della vita, di un'attenzione per quelle esigenze e quegli elementi che sfuggono ad una analisi quantitativa. O forse non è seguita una adeguata educazione al rapporto con gli strumenti e gli oggetti di cui si dispone, un adeguato potere sul potere. Certamente questa considerazione non esaurisce la portata del problema, ma contribuisce a chiarire l'amarezza – che sempre meno occasionalmente si scorge – nei confronti del nuovo: questa nasce forse dalla constatazione che qualcosa di buono vada perduto, sia stato perduto. Nel caso della riflessione sulla persona, sull'uomo, è il timore che non ne si consideri più la ricchezza di sfumature, di complessità e di ultima unicità, incontrollabilità, in cui ciascuno vorrebbe sentirsi descritto.

[...] une époque, la nôtre, caractérisée par un développement sans précédent du savoir allant de pair avec l'effondrement de la culture. Pour la première fois sans doute dans l'histoire de l'humanité, savoir et culture divergent, au point de s'opposer dans un affrontement gigantesque, une lutte à mort [...]. Voici la nouvelle barbarie dont il n'est pas sûr cette fois qu'elle puisse être surmontée.

Ciò che domina, per Henry, è un criterio: «tutto ciò che può essere fatto nell'universo cieco delle cose, deve essere fatto, senza nessun'altra considerazione – tranne, forse, quella del profitto»<sup>7</sup>. La *barbarie* è la condizione di ciò che manca di cura, che non ha più a che fare con la cultura come attenzione, con l'idea che la conoscenza comincia in una relazione e continua in un sapere vivo. La negazione della vita avviene, secondo Henry, nella duplice modalità teorica – l'affermazione del sapere unico, quello scientifico – e pratica, laddove e ovunque la vita, nel modo in cui si è descritta, viene di fatto negata. Una tendenza della scienza ad applicare al reale i criteri matematici come unicamente validi, e ad eliminare il tratto soggettivo o di inarrivabilità di certi dati non misurabili, ha condotto alla vita come una «parente povera della cultura», scrive Henry. Da questo punto di vista le scienze umane non sono in alcun modo dispensate dal pericolo, avendo assunto e ogniqualevolta assumono un modello inappropriato per le proprie indagini; nel tentativo di un rigore scientifico si può perdere di vista l'oggetto stesso: nel caso delle scienze umane l'uomo, la vita, la vita nella sua soggettività. È paradossale che proprio ciò che rende possibile il sapere, la cultura – vale a dire la Vita – viene defraudata dal sapere stesso, mostrando forme vuote, immagini dissimulate. La vita è perduta ogni volta che si tenta di porre il suo fondamento e la sua dinamica in qualcosa che le è esteriore, in una rappresentazione: così essa si divide, diventa contingente, e per questo fragile. Henry rileva però un fattore positivo: c'è un sapere originario e inoggettivabile, che rende merito di tutta la possibilità propria dell'uomo. È ciò che egli chiama *prassi*, che nessuna astrazione o quantificazione matematica può «risolvere».

Nelle prime pagine di *La Barbarie*, Henry delinea qualcosa che non suona nuovo alle orecchie di chi, più o meno diffusamente, ha sentito parlare della “crisi

7 *Ibid.*, p. 4.

antropologica” in relazione alla tecnica: non è la prima volta che l’umanità precipita nella barbarie, ma è la prima volta che ciò accade in senso tanto globale ed in tempi così rapidi. Possibile, ma forse ovvio, dire quanto tutto l’incremento dei mezzi di informazione non necessariamente abbia migliorato la comunicazione, o quanto l’attuale facilità nel reperimento dei dati non aumenta, di per sé, il sapere e la cultura. Henry in questo senso è abbastanza perentorio: siamo entrati nella barbarie e questa barbarie non è una fatalità, ma l’esito di tanti processi e di tante mancanze, tra cui il fatto che l’impatto della scienza sulla cultura, sulla società, non ha neppure prodotto un impianto razionale forte, anzi – seppur in modo diverso – continua a svilupparsi nei termini di una certa “approssimazione”. Ciò equivale a lodare l’idea di una tecnica e di una tecnologia che possiedano il rigore con cui esse vengono tratteggiate, in verità, soltanto nell’immaginario comune, non reale; sarebbe infatti l’occasione per considerarle seriamente per ciò che esse sono, per comprendere la loro possibile funzione, per godere delle potenzialità e non temere il loro implicito limite (peraltro mai celato dai grandi scienziati che costellano la storia della scienza).

Analisi importanti sono poi quelle che, ne *La Barbarie*, Michel Henry dedica alla funzione e all’aspetto dei media nella realtà contemporanea, mostrando le implicazioni nella vita umana. Quel mancato potere sul potere di cui la televisione e la pubblicità si servono fanno sì che non vi sia (e non *debba* esserci, pena uno “share” sicuramente inferiore) nessuna preoccupazione verso chi assisterà a ciò che è proposto. La presunta promessa di presentare risultati accessibili alla “maggior parte” porta con sé la scomparsa di ogni complessità, dimenticando che in quest’ultima – superato il naturale scoglio di uno sforzo di comprensione – si cela la trama intricata e bella della realtà e delle sue manifestazioni. «Spaventosi organi pedagogici privi di alcuna alternativa»: così Pier Paolo Pasolini ha definito la stampa e la televisione nelle sue *Lettere Luterane*. Tutto è pensato e preparato per essere nuovo, ma non v’è preoccupazione che sia anche vero. Un vortice d’immediata decadenza deve colpire i telespettatori, che sempre possono e devono essere aggiornati su tutto ciò che accade, ovunque stia accadendo, eppure restare ancora solo spettatori. La capacità di produrre immagini e rappresentazioni che non descrivono né intercettano ciascuno in prima persona, la possibilità creativa che ognuno possiede, è il modo con cui ciò che è spettacolare prende il posto di ciò che è presente, vivo.

Si può forse pensare alla barbarie contemporanea, di cui Henry parla, non tanto con le consuete sembianze di una brutalità, quanto con quelle di una violenza sottile, che non aggredisce ma distrae, generando noia e perplessità. «L’uomo del neocapitalismo – scriveva già Alberto Moravia tra il 1945 e il 1961 ne *L’Uomo come fine* – con tutti i suoi frigoriferi, i suoi supermarket, le sue automobili utilitarie, i suoi missili e i suoi set televisivi è tanto esangue, sfiduciato, devitalizzato e nevrotico da giustificare coloro che vorrebbero accettarne lo scadimento quasi fosse un fatto positivo e ridurlo a oggetto tra gli oggetti [...] Sotto apparenza scintillanti e astratte, si celano, a ben guardare, la noia, il disgusto, l’impotenza, l’irrealtà».<sup>8</sup>

8 A. Moravia, *L’uomo come fine*, Bompiani, Milano 1964, pp. 3-4.

La cultura della barbarie attecchisce proprio su un vuoto, sulla mancanza di una relazione, dissimulando il pensiero della vita con qualsiasi altro o con molti altri, purché capaci di generare una disattenzione sufficiente dal domandarsi e rintracciare la radice di ciò che si vede, si ascolta, si prova. Henry afferma di non scorgere una possibilità salda, oggi (*La Barbarie* è un testo scritto nel 1987) di un'alternativa "umana". L'aumento degli specialisti utili per decifrare ogni problema particolare suscita però una domanda: chi chiamare in causa quando il problema è di natura "esistenziale"? qual è qui lo specialista che può e deve assumersi la responsabilità di intervenire?

Nella prospettiva henryenne, il luogo più adeguato a suggerire che la responsabilità sociale chiama in causa sempre e anzitutto una responsabilità individuale è l'Università: qui è in gioco la possibilità di una "cultura della vita" e la possibilità di considerare ogni tecnica ed ogni scienza alla stregua della sua funzione originaria, che sempre ha a che fare con l'uomo.

Si tratta, in prima e ultima analisi, di decidere e adoperarsi perché l'umanità, nella forma concreta di cui ciascuno fa esperienza, non cada sotto scacco di nessuna immagine, aggregazione o definizione anonima.

Emanuela Tangari  
Università degli Studi di Roma Tor Vergata  
emanuelaangela.tangari@uniroma3.it

**Emanuela Tangari**, nata a Roma nel 1988, ha conseguito la laurea triennale in Filosofia (Estetica) all'Università di Roma La Sapienza con una tesi su María Zambrano e la laurea magistrale in Filosofia (Antropologia Filosofica) all'Università di Roma Tor Vergata con una tesi su Romano Guardini. Attualmente è dottoranda di ricerca in Filosofia presso le Università di Roma Tor Vergata e Roma Tre. Collabora con la redazione della rivista filosofica *Dialegesthai*, del quotidiano *2duerighe* ed è membro del direttivo dell'Associazione *MondoDomani*.