

rali, porta Henry, tuttavia, a prendere le distanze dalla corrente storico-filosofica che identificherebbe il tempo con la soggettività.

La posizione di Michel Henry sembrerebbe divergere anche da quella corrente ispirata dall'esistenzialismo all'interno della quale Martin Heidegger apporta un notevole contributo rispetto alle precedenti concezioni. In *Essere e Tempo*, infatti, in ambito analitico l'idea del tempo viene ad essere identificata con il primo termine del titolo della sua monumentale opera, preannunciando così l'originale intuizione filosofica che connota epistemologicamente tutto il suo pensiero. Viene qui attribuito un primato «all'avvenire» inteso come «futuribile possibilità di progettazione» piuttosto che al «presente» come precedentemente affermatisi nell'esistenzialismo. In Martin Heidegger il tempo è determinante e come tale concepito quale «struttura delle possibilità» posto cioè come una sorta di ciclicità degli accadimenti metafisicamente intesi<sup>3</sup>.

In Henry l'uomo abita il tempo secondo categorie esistenzive biologicamente ordinate ma l'essere originariamente si fa sentire, non si fa intuire: il compito dell'ontologia fenomenologica universale è di articolare secondo strutture linguisticamente questa percezione originaria. L'apparire dell'essere, secondo Henry, non si distingue dal sentimento nel quale è percepito ma coincide con l'autosentirsi della vita, nella quale il soggetto è direttamente, e quindi in certezza e verità, a contatto immanente con il fondamento.

### 1. Il soggetto fondato: impossibilità di una comprensione autentica secondo criteri rappresentativi.

Nell'identità alla vita Assoluta che genera la vita dell'io si pone la possibilità che quest'ultimo sperimenti proprio in sé, nell'abbraccio patetico e immediato, l'immanenza dell'assoluto.

Spiega infatti Henry:

[...] questa autoaffezione che definisce la mia essenza non è il mio fatto. E così io non mi affetto assolutamente ma, per dirlo con rigore, io sono e io mi trovo autoaffettato. Qui si scopre a noi il senso debole del concetto di autoaffezione, quello che conviene alla comprensione dell'«essenza dell'uomo, non di quella di Dio. Come si rapportano l'uno all'altro il senso debole e il senso forte del concetto di autoaffezione? Come il primo rinvia necessariamente al secondo in modo da fondarsi su di esso? Nel fatto che il Sé singolare che io sono non si autosperimenta che all'interno del movimento per il quale la Vita si getta in sé e gioisce di sé nel processo eterno della sua autoaffezione assoluta. Il Sé singolare si autoaffetta, egli è l'identità dell'affettante e dell'affettato ma non ha posto lui stesso questa identità. Il Sé non si autoaffetta che in quanto si affetta in lui la Vita assoluta. E essa, nella sua autodonnazione, che lo dà a lui stesso. E essa, nella sua autorivelazione, che lo rivela a lui stesso. E essa, nel suo abbraccio patetico, che gli dà di abbracciarsi pateticamente e di essere un Sé [...]. Passivo, il Sé lo è a riguardo del processo eterno dell'autoaffezione della Vita che lo genera e non

<sup>3</sup> Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2005.

cessa di generarlo. Questa passività del Sé singolare nella Vita è quella che lo mette all'accusativo e fa di lui un *me* e non un *io* [...]. Se il Sé si esprime spontaneamente all'accusativo è per il fatto che egli si tiene all'esperienza che è la sua, quella non di autoaffettarsi ma di essere costantemente autoaffettato, e ciò in lui stesso, precisamente nella sua autoaffezione, indipendentemente da ogni affezione esterna, da ogni rapporto al mondo<sup>4</sup>.

Ogni tentativo per l'uomo di comprendersi lontano dalla propria condizione di figliolanza, dunque, è destinato al fallimento perché egli si pensa come posto da sé e autosperimenta il proprio carattere di essere vivente come un proprio derivato.

Henry parla di una maledetta illusione dichiarando a tal proposito «questa illusione è l'illusione trascendentale dell'*ego*»<sup>5</sup>. In realtà è la Vita a precedere l'esistenza del soggetto fondato sebbene esso vi resti comunque immanente:

*me* o *ego* in effetti non è la stessa cosa, anche se il pensiero classico passa da uno all'altro nella più estrema confusione e senza vedere che c'è, in questa doppia generazione del Sé, almeno un problema. «Me» dice il sé generato nell'ipseità originaria della Vita, ma lo dice all'accusativo: ciò traduce precisamente il fatto che egli è generato, non essendosi portato egli stesso nella condizione che è la sua, non provandosi egli stesso come un Sé e non ricevendo questa prova di sé che dall'autoaffezione eterna della Vita e della sua ipseità originaria<sup>6</sup>.

Pertanto, continua l'autore, «Un uomo che non è un Individuo e che non è un Sé non è un uomo. L'uomo del mondo non è che una illusione ottica. L'«uomo» non esiste»<sup>7</sup>.

Il soggetto umano appartiene alla Vita originaria e in virtù di questa appartenenza ogni individuo è un Sé. L'uomo vive e sente insieme la propria specifica realtà con certezza piena.

### 2. L'esercizio libero delle potenzialità derivate nel contesto esistentivo

La condizione di non libertà sperimentata immediatamente dall'*ego* nel suo essere dato o essere posto lo porta ad esercitare una libertà derivata, egli infatti sente di potere esercitare, «nell'io posso», la sua libertà che è tuttavia definita.

Ecco che cosa significa essere «libero»: essere in condizione di sviluppare in ogni momento questo fascio di poteri che costituisce il vostro essere proprio. Questo me generato passivamente nella vita, ma divenuto in questa generazione il centro di una moltitudine di poteri che egli esercita liberamente, divenuto colui che può esercitarli, questo io-possa fondamentale descritto in modo geniale da Maine de Biran, è l'*ego*<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> M. HENRY, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Éditions du Seuil, Paris 1996, p. 136.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 175.