

# Dimenticanza di sé e passibilità<sup>1</sup>

di Rolf Kühn

In this essay, Rolf Kühn – in the following of Michel Henry, with whom he has collaborated for many years – sorts out the notions of «passibility» and «self-forgetfulness», that define the original manifestation of life, specifying the meaning they assume contrary to German idealism. «Passibility» (an expression that synthesizes «passivity» and «possibility») indicates absoluteness and the unintentionality of life's appearing. The moment is a prereflexive one, that cannot be determined by thought, reconstructed, or «remembered», but rather represents the absolute «beginning» of every one of our thoughts and actions, a beginning that the Hegelian speculative synthesis has inevitably «forgotten». Here Rolf Kühn shows how to reposition oneself inside of that dimension of thought grounded in the self-affirmation of life and how to follow all the (theoretical, practical, religious, etc.) implications arising from it, avoiding idealist «reduction» and any claimed «intentional» objectivization («self-forgetfulness»).

La fenomenologia classica combatte da parte sua o attorno a un'autonoma facoltà trascendentale, che porti a compimento (*Leistung*) la sog-

---

Si pubblica qui, nella traduzione italiana a cura di Simone Furlani e Marco Sorace, parte dell'ultimo capitolo di R. KÜHN, *Anfang und Vergessen*, Stuttgart 2004.

<sup>1</sup> La nozione (non concetto) di «passibilità» è un neologismo centrale all'interno della «fenomenologia radicale» di Michel Henry (1922-2002), ricavato dalla sintesi di «passività» e «possibilità». In Henry «passibilità» indica il rendersi disponibile (appunto: possibile) della vita, a partire da un «patire» o esperire se stessa (passività) che va spogliato di ogni sua accezione negativa o semplicemente ricettiva. Piuttosto va continuamente inteso in stretta connessione con il concetto di «passione» (*pathos* o *passio*). Infatti, la «passibilità» rappresenta il momento pre-conoscitivo in cui la vita si manifesta a se stessa e in se stessa. «Passibilità» indica, in altri termini, il puro fenomeno, il rivelarsi originario e immanente della vita, ovvero precedente ogni sua determinazione. L'assoluto, la «vita» assoluta non può infatti manifestarsi in qualcosa (un ente, un concetto ecc.), pena essere ridotta a qualcosa. E non può neppure manifestarsi a qualcuno, magari corrispondendo a una sua «intenzione» (da qui, pertanto, la non-intenzionalità, bensì la passività). Tuttavia, non può nemmeno non manifestarsi, altrimenti non sarebbe affatto assoluta: la possibilità di un nulla assoluto contraddirebbe la stessa esistenza del finito e l'assolutezza della vita stessa (che pertanto rende «possibile» ciò che esiste, si verifica, accade). La circolarità (o attualità o «auto-afezione») del manifestarsi a sé della vita non produce nulla, non dà vita ad alcuna differenza che il pensiero, attivandosi, possa comprendere e ridurre alle proprie determinazioni. Il manifestarsi a-temporale della vita procede o «vive» per «intensità». Questo manifestarsi originario, pertanto, è necessariamente inoggettivabile, irriducibile a pensiero o a oggetto, è «pratico» e «impressionale». Si tratta di un momento irriducibile, ma non aggirabile. L'impossibilità di comprendere questo momento originario si configura, allora, come «dimenticanza di sé», scrive Kühn, ovvero come impossibilità di essere ricondotto a pensiero, ricostruito, «ricordato», un «darsi» o un «dono» che non può essere risarcito, ma nemmeno «rimosso», eliminato. Dio e natura, religione e scienza, io e mondo, individualità e interpersonalità, tecnica e politica, linguaggio e significato, vanno allora riformulati in funzione di questo indifferente (o pre-differente) «passibile» ricadere in sé della vita, un'«autoafezione» che precede ogni ente, ogni determinazione di pensiero o «sistema», ogni «orizzonte» temporale, ogni «sguardo» e ogni «intenzione». In questo intervento, che riassume i risultati esposti in modo analitico in un suo precedente volume, Rolf Kühn, per molti anni

gettività – intendendo contrapporsi al neokantismo che mediante un rinnovato «idealismo critico» intende conciliare, metodologicamente, soltanto scienza e filosofia – oppure essa solleva la domanda di trascendentalità, come in *Essere e tempo*, a un momento e-statico che precede qualsiasi logica o qualsivoglia comprensione soggettiva. Pertanto, a partire dalla nozione non-concettuale di passibilità, è possibile piuttosto riscontrare che un pensiero essenziale di «soggettività» non è stato ancora posto finora in modo propriamente «fenomenologico». Tale scopo richiede proprio un'analisi dell'assoluta dimenticanza di sé (*Selbstvergessen*), poiché né l'idealismo, né la fenomenologia, com'essa si è sviluppata fino a oggi, non sono riusciti a concepire la realtà dell'assoluto originario come effettualità del manifestarsi.

Innanzitutto, questo assoluto, nella sua dimenticanza di sé, si sottrae fondamentalmente a ogni presa riflessiva, senza smettere di essere «in principio» (*im Anfang*), in quanto passibilità, la genuina effettualità della soggettività. Per chiarire il nostro modo di leggere l'idealismo in funzione di siffatta nozione, possiamo ricordare che Fichte aveva riconosciuto la propria filosofia come Ideal-Realismo o Real-Idealismo nella circolarità tra esser-posto e posizione, laddove questa sintesi trascendentale si reggeva sull'integrità empirica dell'io, riconosciuta in un secondo momento, aspetto che gli ha attirato l'accusa di «idealismo soggettivo». È innanzitutto in contrasto con questo aspetto che Schelling ha preteso un «idealismo assoluto» di quell'identità nella quale io e natura devono trovare la loro radice comune, oppure che Hegel ha preteso la rappresentazione di quel percorso lungo il quale la ragione si dimostra effettivamente coscienza (*Gewissheit*) di ogni realtà. Pertanto, per quanto la filosofia di Hegel appaia come un «compimento dell'idealismo», la sua rappresentazione logica non nutre più alcun interesse nei confronti dell'io, poiché nella sua filosofia si tratta soltanto dell'autodeterminazione riflessiva del pensiero in quanto tale, all'interno e a favore di un sistema di natura, spirito e idea razionale. Con questa rinuncia all'io, in Hegel viene meno allo stesso tempo anche il contrasto tra filosofia idealistica e realistica, poiché la realtà, alla fine, non contraddistingue più soltanto l'emergere di qualcosa di immanente o di soggettivo nell'esistenza, bensì essenzialmente il coincidere di un dato col suo concetto. In altri termini, come viene detto nel paragrafo 91

---

interlocutore e collaboratore di Michel Henry, ricostruisce e chiarisce questo momento originario del manifestarsi della vita in stretta connessione con le prospettive e le categorie (logiche, ontologiche, cristologiche ecc.) della filosofia classica tedesca. Se la fenomenologia storica (Husserl e Heidegger, ma anche Derrida, Fink e Merleau-Ponty) rappresenta la radice più prossima del pensiero di Henry e di Kühn, l'idealismo tedesco rappresenta l'esempio più classico di riduzione o rimozione dell'iniziale e puro manifestarsi della vita. In particolare l'idealismo hegeliano ha «dimenticato» questo «inizio», ha dimenticato – al di là di qualunque gioco di parole – la necessaria e irriducibile «dimenticanza di sé», riducendola a costruzione riflessiva o a posizione sintetica. In questa situazione soltanto un radicale chiarimento fenomenologico del nostro pensiero consente di non subire il «dogma» di un cominciamento trascendentale del fenomeno proprio dell'«idealismo tedesco» e della «fenomenologia classica» di Husserl e Heidegger. Soltanto così si evita di subire una diffusa nostalgia della rivelazione a partire dalle aporie del pensiero moderno, una nostalgia che poi assume il nome di *religious turn*.

dell'*Enciclopedia*, ogni cosa si comporta adeguatamente alla sua determinazione (*Bestimmung*) essenziale.

Il motivo per cui la filosofia di Hegel va letta in continuità e successivamente alla filosofia di Fichte e a quella di Schelling, è legato al carattere definitivo di quella determinabilità come esperienza, nel senso di una definitiva «fenomenologia dell'oggettivazione», con la quale l'idealismo dialettico, tuttavia, si dimostra dipendente dal primato della rappresentazione (*Vorstellung*) ereditato da Kant e mantenuto altrettanto kantianamente. Non va dimenticato che Fichte, d'altra parte, ha collegato il mantenimento dell'io, in modo radicalmente fenomenologico, con un dovere (*Sollen*) genetico la cui vitalità (*Lebendigkeit*) non si risolve nella nozione di personalità (come in Schelling o in Husserl), né può essere esaurita fino in fondo e totalmente dal procedere del movimento logico. L'articolazione Io-Vita in Fichte richiama proprio una datità che metodicamente non può essere appianata. Essa deve essere compresa come ciò che della soggettività non può essere risolto nel «processo reale» della creazione o della produzione senza diventare un inconscio mitico-naturale. Essa include l'effettivo apparire a sé del fondamento che diventa fenomeno. Se ancor oggi è motivo di dibattito in che misura Schopenhauer e Nietzsche, come Feuerbach, Marx e Kierkegaard appartengano all'idealismo (inteso in senso ampio), ciò si deve certamente al fatto che il movimento idealista in Germania è cominciato non soltanto col rinvio all'irrinunciabile vita individuale in contrapposizione al razionalismo illuministico. I pensatori che abbiamo appena citato hanno messo in campo questa «vita» anche all'interno – o a lato – dell'idealismo per farla interagire contro di esso in una direzione anti-sistematica e per conservarla al posto della costruzione, ovvero della dialettica. Hanno messo in campo un'immediatezza di quella vita originaria che non entra in nessuna logica e non cessa di essere, a modo suo, un continuo sperimentarsi (*Erprobung*) dell'intelligibilità fenomenologica. Scrive Kierkegaard, introducendo, in polemica con Hegel, alla sua opera *Il concetto dell'angoscia*: «mai il caso, che è inerente [al reale] in modo essenziale, può passare dalle porte della logica», cosa che egli, allora, collega all'immediato per via etica ed esistenziale.<sup>2</sup>

Se comprendiamo un tale concetto di vita nella sua immediatezza pre- ed extra-logica e se lo comprendiamo a partire dalla problematica schellinghiana dell'impossibilità (*Ohn-macht*) del soggetto di essere il *prius* della creazione dell'esistenza all'interno della sintesi idealistica, allora tale impossibilità non andrebbe nemmeno riservata esclusivamente alla potenza della filosofia della natura, affinché l'idealismo si possa schiudere, in un certo modo, all'interno dei limiti della natura stessa. Al contrario tale impossibilità, in quanto passibilità, è la vita del soggetto stesso e non si perde in una latenza oscura. Tuttavia non si deve nemmeno restaurare un idealismo o un realismo del soggetto in senso classico. Piuttosto, rimane

<sup>2</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD, *Il concetto dell'angoscia*, trad. it., Torino 1971, p. 8.

da analizzare come tale impossibilità, in quanto pura passibilità fenomenologica, risponda alla domanda sull'immediata manifestazione della vita. Si vede, allora, che la soggettività implica un «processo reale» radicale, non perché l'«uomo» corrisponda a una oggettiva intenzione della natura configurandosi come potenza che si avvicina massimamente a Dio, bensì perché, nella passibilità, il reale della vita si mostra nel suo puro apparire come esperire se stesso. La vita, come concreto sperimentare se stesso da parte del suo apparire, non può mai essere ideale, ovvero non può mai conferire astrattamente una «forma», bensì la «forma» va anch'essa sostituita mediante un'immanente modulazione pratica. Per questo, una tale radicalizzata fenomenologia non è più alcun idealismo trascendentale, bensì è la nuova determinazione del problema della realtà in quanto tale.

Se la realtà fenomenologica è quell'azione originaria che non conosce mai una distanza da se stessa – cosa che l'idealismo tedesco doveva continuamente tematizzare come dimenticanza dell'inizio all'interno della sintesi – allora questa dimenticanza va assunta «costitutivamente», in quanto tale, nella realtà dell'apparire, anzitutto come dimenticanza di sé, ovvero va considerata nell'originario affermarsi del fenomeno. Allora, non si tratta più di una costituzione in senso stretto, in quanto dal punto di vista fenomenologico questa significa ottenere in modo intenzionale il corrispettivo significato dossico del mondo. Al contrario si tratta del generarsi (*Zeugung*) di un'autonomia che per la sua esistenza non ha bisogno di null'altro che di se stessa. Passibilità e autonomia della vita assolutamente immediata, esclusivamente in questo senso radicale, appartengono quindi l'una all'altra, poiché il compimento della vita non è più produzione (*Hervor-bringung*) di qualcosa. Nella pura passibilità, infatti, non c'è alcuno spazio per un «qualcosa» in generale, e proprio perché la produzione della vita qui significa accettazione (*Entgegennahme*) di se stessa senza una spontaneità che tenda alla sintesi. La pura accettazione di se stessa come compimento senza «qualcosa» è pertanto identica alla dimenticanza di sé che qui va analizzata. Infatti nel sentirsi, il darsi non viene accertato oggettivamente in modo trascendente e nemmeno come mediazione,<sup>3</sup> bensì viene sperimentato esclusivamente in modo pratico nel senso di un compiersi che non viene mai abbandonato per superare se stesso e poter così gettare riflessivamente uno sguardo su tale compimento.

Ora, com'è possibile articolare fenomenologicamente l'«inizio dimenticato» all'interno della tradizione idealistica così che il suo tendere a una realtà che in ogni atto produce se stessa come dimenticanza di sé venga condotto a una possibile risposta? L'essenza dell'apparire come manifestarsi a se stesso – che non è identico al campo di manifestazione trascendentale come coscienza, esistenza o concetto – non può essere né astratto, né rimosso. Tale astrazione o tale rimozione sono prodotto dello

<sup>3</sup> Sulla necessità di dimenticare il «dono» nel darsi stesso cfr. anche J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, trad. it., Milano 1996, e anche R. KÜHN, *Radikalisierte Phänomenologie*, Wien 2003, pp. 160 ss.

sguardo che, idealizzando, si distanzia dal compiersi, per constatare di volta in volta, nell'atto della determinazione, soltanto lo scomparire del proprio diventare fenomeno. L'essenza non può nemmeno essere posta, riguadagnata geneticamente oppure costruita, poiché ontologicamente ci precede sempre – come radicale fenomenalizzazione di sé. Pertanto può soltanto essere sentita, non però a partire da un distacco o da una disposizione da parte nostra, così che la ricettività di questo puro sentire sia identico alla passibilità. Se noi, con Michel Henry, chiamiamo *pathos* questa assoluta condizione dell'inizio apodittico, per distinguere la comprensione di questa ricettività dalla sua correlazione con la spontaneità – come ha tentato di fare Husserl in contrapposizione a Kant e, piuttosto, in accordo con Fichte – allora abbiamo l'occasione di richiamare ancora una volta una certa vicinanza all'idealismo assoluto e, in pari tempo, di sottolineare la differenza da esso nel senso di una «forza» (*Gewalt*) inaudita nella passibilità, che altrettanto, come inaggirabile immediatezza, non si risolve in nessuna mediazione dialettica dell'«inizio». Hegel scrive:

«L'esistenza del concetto puro, nel quale lo spirito è fuggito dal suo corpo, è un individuo che lo spirito si sceglie a ricettacolo del suo dolore. In tale individuo lo spirito è come suo Universale e sua potenza, da cui quello soffre violenza (*Gewalt*); è come suo *pathos* in balia del quale la sua autocoscienza perde la libertà. Ma quella potenza positiva dell'universalità viene soggiogata dal puro Sé dell'individuo come potenza negativa. Questa attività pura, conscia della sua forza che non può andare perduta, lotta con l'essenza che non ha figura; assumendone la signoria essa ha reso il *pathos* sua materia, e si è data il suo contenuto; e questa unità sorge come opera, come lo spirito universale individualizzato e rappresentato ... Questa *dimora* [dell'autocoscienza appagata nella sua essenza] è per sé la notte della sostanza o la pura individualità di essa, ... la notte appagata che, di nulla manchevole, ha in lei il suo *pathos*, poiché ritorna indietro dalla intuizione, dalla tolta oggettività. – Questo *pathos* è per sé l'essenza *aurorale*, la quale peraltro è ormai *tramontata* entro sé ed ha in lei stessa il suo tramonto, l'autocoscienza, e quindi esserci ed effettività. – Essa ha qui percorso il movimento della sua attuazione. Discendendo dalla sua pura essenzialità verso una potenza naturale oggettiva e verso le sue manifestazioni, essa è un esserci per l'Altro, per il Sé, dal quale viene consumata».<sup>4</sup>

Questo passo, che non possiamo riportare per intero e che andrebbe commentato nei particolari, afferma in sostanza che non ci sarebbe soltanto una realtà transitoria del *pathos*, perché il dolore dell'individualità, come autocoscienza dell'«opera», si appaga con l'universale in quanto spirito. Allora, tuttavia, la «notte» non è una notte, né il *pathos* una passibilità che rimane nel suo farsi fenomeno, che non viene mai abbandonata sulla base dell'effettività del coglimento patetico della vita. La forza (*Gewalt*)

<sup>4</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it., Firenze 1992, II, pp. 220 e 232. Cfr. anche i passaggi dedicati alla «profondità del puro Sé [come] forza (*Gewalt*) mediante la quale l'essenza astratta viene abbassata dalla sua astrazione e, dalla potenza di questa pura devozione, innalzata a Sé»; cfr. *ibidem*, p. 284. Con ciò Hegel conosce la passività soltanto come «morto essere» dell'essere-in-sé-riflesso e conosce l'intensità senza estensione soltanto come un'«astrazione priva di contenuto». Cfr. anche il nostro saggio R. KÜHN, *Intensität, Gradualität und Extension*, in «Studia Phaenomenologica», II (2002), 1-2, pp. 31-58, in particolare pp. 34 ss.

che viene subito nell'inizio assoluto non è alcuna perdita momentanea di libertà, per poi riavere indietro di nuovo, mediante l'opera, la propria autonomia. Al contrario, essa è il semplice fatto che io «sono» generato, senza alcuna iniziativa da parte mia, nell'istante della nascita trascendentale nella vita puramente fenomenologica. Senza questo «Io», che rimane ed è fondato nell'assoluta passibilità, non ci sarebbe alcuna forza, come viene sempre sperimentato a partire dall'esperienza come esperienza del «più esteriore».

Se qui, in questa immediatezza subito in quanto forza della passibilità, non c'è alcuna possibilità di scampo, in quanto in essa io sono nella vita, allora è proprio questa impossibilità quella realtà della fenomenalizzazione che precede ogni libertà intesa come libertà di iniziativa. L'idealismo, come fondamentale progetto di libertà, ha dovuto pertanto disconoscere, ovvero oscurare, questa passibilità come inizio originario. Infatti, nell'idealismo la ricettività non è mai diventata una dimensione essenziale del fenomeno, dimensione che non va pensata né a partire dalla produzione né a partire dal movimento del concetto. Oppure, detto diversamente, in un tale darsi della vita, senza possibilità di un recupero del suo «dono», si tratta del trasferirsi, senza ridurlo, in un «momento» che precede ogni visibile prodotto della creazione. La creazione, piuttosto, in quanto struttura trascendentale del mondo, mi dà per la prima volta la possibilità di trovare le differenze e le obiezioni che con ciò si sollevano. In questo senso Schelling ha ragione, in un primo momento, quando egli, seguendo la comprensione kantiana dell'intelligibilità della libertà, giudica «eterna» questa passibilità. Ha ragione, in altri termini, quando vuole far spazio a un momento che «precede» le decisioni esistenziali, laddove questa eterna passibilità coincide con la necessità del bene intesa come manifestazione di Dio nella nostalgia del fondamento. Tuttavia, che in ciò egli non riconosca proprio la più antica azione ontologica della passibilità che diventa fenomeno, chiarisce perché egli ha dovuto allora cercare la totalità del suo idealismo assoluto nello svolgimento della libertà come amore e personalità, invece di vedere la totalità nell'unicità della passibilità della vita come ricettività, che non rende necessaria nessun'altra trattazione della potenzialità mondo.

Questa totalità, pertanto, non è alcun nuovo sapere metafisico all'interno dell'unità sistematica dei concetti o degli atti di produzione. Al contrario, è proprio e fino in fondo il non-sapere oppure la già menzionata dimenticanza di sé della vita (laddove questo genitivo va inteso come genitivo soggettivo). Questa dimenticanza di sé afferma fenomenologicamente che la vita di ogni sapere non ha bisogno dell'«altro» per sapere che cosa essa sia o voglia: in altri termini, qui non c'è alcuna struttura soggetto-oggetto da superare in un ambito che è proprio del fenomeno. Se tuttavia la vita non ha bisogno di nessun altro per sapere praticamente di se stessa nel suo compiersi, allora non sa nemmeno di se stessa come qualcosa. Qui diventa chiaro che la dimenticanza di sé non è alcun dimenticare se stessi in relazione al possibile orizzonte di un nuovo ricordare. Al contrario, è

chiaro che l'originaria struttura di immanenza della vita, proprio come passibilità, non si struttura mai come un orizzonte che quindi consenta un sapere trascendente. Soltanto per il fatto che essa, nella sua essenza e proprio come sua essenza, ha sempre già dimenticato se stessa, la sua «presenza» è il darsi di quella forza mostruosa del quale non si dà né una qualche immagine, né un ulteriore paradigma. Poiché la vita non deve prendere in considerazione nulla per essere, questa vita assoluta produce esclusivamente in se stessa e per se stessa – e in questa assenza di tempo prima di ogni «epoca del mondo» essa rappresenta, senza scampo, il fondamento come pura passibilità della mia genesi. Questa costellazione originariamente fattuale può anche essere detta 'universalità' dell'apparire, se con questa nozione non si intende alcuna riduzione metafisica – e, con essa, alcuna riduzione all'unità speculativa dell'idealismo. Infatti, questa universalità dell'origine dell'apparire si declina, esclusivamente all'interno della passibilità, come intensità patetica senza alcun termine di confronto esteriore.<sup>5</sup>

Il culmine di questa analisi dell'automanifestarsi, come vita che dimentica se stessa in ogni apparire di natura sensibile, viene raggiunto, pertanto, quando la forza manifesta della passibilità radicalmente fenomenologica viene chiamata in pari tempo – e in parziale coincidenza con la concettualità dell'idealismo assoluto – amore. Se non si vuole «conciliare» questa opposizione nel senso dell'hegelismo – poiché amore e forza qui non sono, in principio, momenti astratti, bensì sempre già concrezioni della vita reale in quanto tale – allora, tuttavia, qui emerge una contraddizione logica oppure un'assurdità esistenziale. Ma essi ottengono la loro legittimazione soltanto nel fatto che si devono «vivere» in modo eidetico. In altri termini, la vita è amore nel suo compiersi come legame immanente al suo sentirsi come passibilità che, grazie alla forza della sua autonomia di vita, è puro soddisfarsi, ovvero essenziale identità di dare e ricevere. Così l'identità fichtiana di vita e amore come beatitudine (*Seligkeit*) ottiene la sua legittimazione fenomenologica, altrettanto quanto in Schelling, alla fine, l'unità del tutto che egli cercava di pensare come amore. E questo proprio perché la potenza del render possibile l'altro deve essere assolutamente sempre libera, laddove lo spazio per questo altro viene sempre tenuto volontariamente aperto al suo compimento. Tuttavia la fenomenologia radicale afferma in effetti e innanzitutto la realizzazione dell'amore non al di là di questa libertà, bensì proprio là dove non sembra emergere (ancora) nessuna libertà: nella forza della pura auto-afezione (*Selbst-affektion*) come nascita trascendentale di ogni io nella vita. Poiché la soggettività fenomenologica, nella sua universalità dell'apparire, può diventare comprensibile soltanto a questo prezzo, essa non può nemmeno essere risolta in qualcosa di mediato e con ciò dare una collocazione alla

---

<sup>5</sup> Sulle ricadute anti-metafisiche implicate cfr. R. KÜHN, *Aristoteles und die metaphysische Wesenserfahrung als Verlust der Materie. Logik und Genealogie der ousiologischen Metaphysik*, in «Existenzia», XII (2002), 1-2, pp. 31-54.

dimenticanza di sé della vita. Allora, soltanto quando la forza dell'originaria passibilità rimane dimenticanza di sé, essa può in pari tempo essere amore che «dimentica» ciò che le accade, poiché questo evento dell'accadere è proprio quell'«amore» attraverso il quale la vita alla fine si rapporta a se stessa per sperimentarsi ovunque come vita, ovvero, soddisfarsi o «godere di sé» nel momento stesso del suo subirsi, come viene detto anche nella tradizione idealistica in relazione alle fonti mistiche.

Una tale assoluta identità non può essere né soltanto formale, né puramente nominale. Si tratta al contrario di un'identità essenziale, laddove l'essenza del manifestarsi, tuttavia, grazie al suo fondamento, non è separata nemmeno dall'esistenza. Al contrario, la realizzazione del manifestarsi rappresenta in pari tempo l'esistenza essenziale come unica realtà fenomenologicamente originaria. Poiché la struttura di questa essenzialità vivente, che si realizza nel manifestarsi, non è connessa ad alcun campo manifestativo – ovvero non è connessa ad alcuna singolarizzazione o conciliazione – non si produce nemmeno la necessaria dinamizzazione speculativa attraverso una differenza che metta in moto un processo di rivelazione della coscienza o il processo di uno spirito assoluto. Infatti, il rivelare qui non è alcun mediarsi o prodursi al di là di uno iato o di un fondamento originario, bensì esso è il modo del manifestare se stesso. Detto altrimenti: il rivelare è la fenomenalità dell'originario diventar fenomeno come vita stessa. E poiché questa identità avviene come un rivelarsi che è tanto immediato, quanto compiuto, in ciò non si può dare nemmeno alcun divenire in senso dialettico o temporale, bensì soltanto l'indiviso sperimentarsi come intensità di quella pura affezione, che è priva di orizzonte nella sua dimenticanza di sé. Tutte le energie che nell'apparire e-statico della mondanità vengono perse costruendo orizzonti che consentono dis-seminazioni di significati in quanto differenze, si riuniscono qui, mediante l'assenza di un ricordare su un piano temporale, al culmine dell'intensità originaria che è sempre e ovunque autogenerazione attuale della vita assoluta e della nascita trascendentale dell'io. Proprio questo è il carattere radicalmente fenomenologico di quel determinato esperirsi nella sua pura identità 'vivente', della quale Fichte parla usando lo stesso termine, quando egli, rispetto al «carattere dell'assolutezza» del pensiero, nota che esso «mette alla prova (*erprobt*) se stesso ... nel suo riposare su di sé» come «pensiero puro, autentico, assoluto».<sup>6</sup>

Se Fichte aggiunge immediatamente che in questo modo «nel puro pensiero può essere riconosciuta la nostra riunificazione con Dio», allora a partire da qui si produce la necessaria precisazione della realtà immanente della vita rispetto alla religione. La connessione della pura rivelazione della vita divina con un'«immagine» o un'«articolazione» (*Abschilderung*) rappresenta un'eredità metafisica della filosofia trascendente della coscienza. Questo aspetto fa certamente emergere qui il «punto di unità» della

<sup>6</sup> Cfr. J.G. FICHTE, *Introduzione alla vita beata*, trad. it., Milano 2004, p. 203.



pura *parusia*. Tuttavia, l'assenza di immagine qui postulata in sé non può essere mantenuta nello stesso contesto. Infatti, la speculazione immanente non si è sciolta completamente – ovvero nel sapere – dalla mediazione contemplativa dell'essenza propria della tradizione ontologica. In altri termini, la speculazione immanente «sostituisce» lo spazio manifestativo e-statico in modo non ancora non-riduttivo. Dio come vita e null'altro che vita deve allora significare, nella sua fattualità fenomenologica, che la religione rappresenta nella sua assoluta essenza manifestativa anche l'unica visibile «forma di vita» che è effettivamente sufficiente a se stessa nella sua pura passibilità. Se io nasco, nella vita assolutamente fenomenologica, senza iniziativa da parte mia, e questa assolutezza della vita nel suo compimento di sé la chiamiamo «Dio», allora Dio si manifesta nella sua manifestazione di sé nell'istante del puro passaggio alla vita che mi può «costituire» soltanto nella mia assoluta passibilità. Se Dio, in quest'atto, si manifesta soltanto a se stesso, allora null'altro o nulla di più alto può subentrare successivamente a questa manifestazione. In questo modo Dio, nella dimenticanza di sé della vita come mia passibilità, rappresenta l'essenza dell'esperire in ogni istante – ovvero senza interruzione, in quanto la vita non può essere interrotta in nessun istante. La mia impossibilità, in quanto assoluta presenza di Dio, significa allora in pari tempo che io mi «percepirei» al massimo grado là dove il mio io si priva di qualunque intenzione fondativa, per «sperimentare» allo stesso tempo in tale passibilità l'essenza di Dio stesso. Il mio sperimentarmi, che in questo senso radicale non è più alcuna tematizzazione od oggettivazione, è l'auto-sperimentarsi di Dio, in quanto egli, in questa sua autogenerazione, si dimostra in pari tempo fondamento essenziale, dal punto di vista manifestativo, della mia nascita trascendentale.<sup>7</sup>

In Fichte, Schelling e Hegel sono chiare le implicazioni cristologiche di questa autoaffezione come autogenerazione «logica» di Dio e come passibilità in un individuo – nel senso dello sperimentare se stesso da parte dell'«Ego». L'identità dell'immanenza della vita come manifestarsi di Dio conosce una parola in cui il manifestarsi del fenomeno accade come un dirsi. Così, in effetti, la manifestazione di sé della vita (di Dio) è in ogni momento un manifestarsi essenzialmente affettivo-linguistico. Fenomenalizzazione originaria come sperimentarsi è il dire se stesso dello sperimentarsi nella passibilità. L'identità con se stesso del «figlio» (Cristo) non dice così soltanto che la vita è essenzialmente anche amore, bensì anche che questa vita che ama se stessa non può essere null'altro che una vita che si rende individuale, e certamente proprio nella «persona» del figlio originario che implica e rende concretamente possibile l'iniziale natività di ogni vivente. L'individualità, tanto quanto la socialità, non sono pertanto processi secondari del fondamento o della negazione. Al contrario, nell'intelligibilità

---

<sup>7</sup> Su questo cfr. anche il nostro R. KÜHN, *Geburt in Gott. Metaphysik, Religion, Mystik und Phänomenologie*, Freiburg i.Br. - München 2003.

radicalmente fenomenologica esiste una correlazione originaria tra Dio e individuo, così come tra vita e carne, che pertanto rappresentano ancora una volta l'unità essenziale – innanzitutto come originario manifestarsi nella materialità della parola in quanto «carne».

Potrebbe sembrare, allora, che noi intendiamo superare la tensione all'unità propria dell'idealismo. Tuttavia, il problema della dimenticanza di sé della vita e della passibilità della nascita trascendentale ricorda che fin da principio non si tratta di null'altro che della «domanda di metodo» propria della fenomenologia: come può ancora essere possibile una «conoscenza», nel senso della fenomenologia radicale, se la vita fondamentale si sottrae allo sguardo, visto che il suo manifestarsi dimentico di sé esclude ogni regresso razionale? Guardando all'idealismo assoluto, poniamo soltanto la domanda strutturale relativa a quali conseguenza fenomenologiche si debbano trarre quando l'occhio cela il «vedere di Dio» (Fichte), quando la differenza del fondamento porta alla mitologizzazione della coscienza (Schelling) oppure quando la notte dello scomparire non può mai manifestarsi di per sé (Hegel). Con Nietzsche, a partire dalla *Nascita della tragedia*, si potrebbe dire che l'occhio deve vedere se stesso, «quella totale, irradiata visibilità teneva l'occhio in sua balia» per sprofondare nella volontà originaria della vita come dolore originario.<sup>8</sup> Soltanto che noi non vediamo alcuna necessità di escludere la religione – qui in modo esemplare il cristianesimo – a partire da questa radicale considerazione metodologica. Piuttosto vediamo la necessità di chiederci se il problema dell'identità dell'immanenza, come 'auto-sperimentarsi dimentico di sé', non operi soltanto ai limiti della fenomenologia, ma possa finire per rinunciare, nella religione, alla questione metodologica di applicare fino in fondo l'inversione di pensiero-vita in vita-pensiero.<sup>9</sup>

Nei confronti dell'idealismo, allora, possiamo qui fissare i seguenti risultati.

1) L'egologia non è l'ultima parola della fenomenologia, in quanto in essa è compresa una priorità, ancorata al «polo dell'io», della domanda sul costituirsi (e non del porsi) dell'io, anche quando l'egologia venga svolta geneticamente. Già l'idealismo sfugge questa impostazione, in quanto sia il soggetto che l'oggetto sono soltanto due momenti astratti di un'unitaria struttura manifestativa della produzione. In questo modo, tuttavia, la problematica dell'«io» non svanisce semplicemente, poiché un concetto di vita radicalmente fenomenologico ripropone, altrettanto urgentemente, la domanda sulla individuazione nella pura passibilità.

2) Questo significa, inoltre, che c'è un *cogito* originario. Tuttavia, qui il «pensiero» non è più la *ratio*, bensì l'*affectio*, ovvero la *passio*, e certamente all'interno dell'indivisibile relazione fondamentale e originaria

<sup>8</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali I-III*, trad. it., Milano 1972, p. 157.

<sup>9</sup> In relazione all'ambito della fenomenologia cfr. M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000, in particolare il cap. 15.

tra vita e carne.<sup>10</sup> La dimenticanza di sé della vita nella pura passibilità dell'assoluta *cogitatio* è, in altri termini, un io senza il carattere della posizione di sé, sia in senso logico-teoretico sia in senso ontologico. L'io qui è un primario «Me» (*Mich*) dato a se stesso in quanto «io» esclusivamente senziente, che attraverso di sé si lascia alle spalle ogni illusione trascendentale di potersi comprendere riflessivamente. Pertanto la sua vitalità può essere «compresa» come possibilità di compiersi manifestandosi nel modo dell'individualizzarsi.

3) Quando Schelling, rispetto alla sua unità sistematica, afferma molto acutamente che «cuore e ragione» appartengono ad essa, questo significa che la ragione non porta a compimento, in quanto *ratio*, il «processo reale» della fenomenalizzazione, come noi sosteniamo, bensì che «la specie umana» si riproduce «per mezzo della vita». Se qui si riduce ogni connotazione naturalistica o biologica, ovvero se si riduce anche una corrispondente relazione metafisica del tipo potenza-atto, allora non si vede come possano essere soltanto «scienza e dialettica» a «stabilire saldamente e portare a eterna conoscenza quel sistema ... che da nessuno ancora è stato pienamente compreso». <sup>11</sup> Questo compimento sistematico cessa, e con esso cessa anche la matrice dell'indifferenza proprio là dove, all'interno della scissione, si era sollevato il progetto di sistema. Abbiamo detto, tuttavia, che l'autosperimentarsi della *cogitatio* non implicherebbe un'universalità a partire da una scissione, tanto quanto non implicherebbe ogni altra pretesa della ragione. Se questa «universalità» non è alcuna vita pensata in termini causali, bensì l'intensità del suo *pathos*, allora una fenomenalizzazione può essere pensata a partire dalla materialità di questo *pathos*, ovvero soltanto nel dominio della «carne vivente». Se, corrispondentemente, l'assoluta affezione che la vita assume, in questo senso, è intesa come immanente al fenomeno originario della vita, allora quest'affezione della vita si svolge come manifestarsi a sé dell'apparire al di qua di ogni temporalizzazione, per possedere, proprio nel processo di vita divino come eterna e autarchica generazione di sé, la sua origine non rammemorabile. Questa origine non riconducibile a memoria, non soltanto svela l'indifferenza immanente al sistema come affezione di sé, ma rende inattuali tutti i progetti e-statici – dalla *theoría* dei Greci fino al «prendersi cura» heideggeriano passando attraverso la separazione (*Scheidung*) o la divisione (*Trennung*) idealistica nel giudizio (*Ur-teil*) – mediante la rivelazione a sé storico-materiale dell'affettività della carne.

Questa implicazione si può giustificare al meglio e nel modo più conciso ancora una volta in relazione al programma fondamentale kantiano di un idealismo critico-trascendentale che, allo stesso tempo, intendeva risol-

<sup>10</sup> Cfr. J. GREISCH, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris 2001, in cui vengono discusse, tra l'altro, le interpretazioni fenomenologiche di Descartes da parte di E. Lévinas, M. Henry, M. Richir und J.-L. Marion.

<sup>11</sup> Cfr. F.W.I. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* (1809), trad. it., Milano 1947, pp. 179-180.

vere la svolta soggettiva del *cogito*. Secondo Kant proprio il tempo delle condizioni di possibilità di ogni fenomeno non è soltanto l'essenza della fenomenalità del mondo. Oggettivandosi mediante l'io, essa deve contenere come «ricettività autoaffettiva» anche la possibilità di percepire questo orizzonte progettato per la totalità della realtà. Quest'ultima realizzazione assume il tempo puro grazie all'«immaginazione produttiva», che, in quanto intuizione trascendentale, è in grado di far emergere a partire da se stessa ciò che essa poi sperimenta come proprio contenuto. Questa modalità di attualizzazione determina precisamente la struttura fondamentale della trascendenza come metafisica idealistica della libertà fondamentale, come l'ha elaborata l'interpretazione heideggeriana relativamente a questa ontologia di Kant.<sup>12</sup> Tuttavia, nei confronti del «senso percettivo interno», emerge il problema per cui questo senso sarebbe soltanto formalmente il *medium* dell'oggettività. Questo senso sarebbe innanzitutto l'immagine originaria di quell'esteriorità radicale che non può ricevere nulla «dall'esterno», se essa, come trascendenza o rappresentazione, non producesse anche materialmente un'affezione. Allora ciò che sta al di fuori della trascendenza non si può a sua volta trascendere, in quanto il senso interno del tempo percepisce quell'esteriorità grazie all'immaginazione produttiva che esso stesso ha esteriorizzato. Pertanto, la kantiana affezione di sé rimane in questo modo soltanto una specie di «autoesaltazione» (*Selbsterregung*) del tempo mediante l'orizzonte temporale del mondo. Essa non è un'affezione in grado di essere realmente efficace, ovvero una fenomenalizzazione originariamente vivente o originariamente corporea della sensibilità. Pertanto, dal punto di vista radicalmente fenomenologico, in contrapposizione all'idealismo, abbiamo richiesto un'autoaffezione che non sia soltanto contro-tras-posizione (*Gegen-über-setzung*) (secondo lo schema: fondamento originario, iato, negazione) in un'estasi temporale (produzione). Al contrario, abbiamo perseguito ciò che rimane un puro sperimentare-se-stesso come assoluta passibilità, senza mediazione di qualcosa di esterno, ovvero senza la mediazione di una distanza o di una differenza nel senso di una supplementare «in-fezione», come la chiama Derrida.

Certamente, anche secondo Kant il tempo non può essere concepito tematicamente in modo adeguato alla percezione. Tuttavia la sua auto-oggettivazione diventa esteriore e implica che questo orizzonte del tempo possa sempre soltanto produrre un'affezione in modo eteronomo nel senso di un trascendente «innalzarsi a», per dare origine a un contrasto che consenta di collocare l'oggetto. Pertanto, una tale autoproduzione del tempo è allo stesso momento condizione assoluta di tutto ciò che ha la trascendenza come fondamento del suo manifestarsi. Tale autoproduzione del tempo è innanzitutto condizione assoluta della rappresentazione, quella

<sup>12</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it., Roma 2006<sup>5</sup>, in particolare le parti dedicate a «Il tempo come autoaffezione pura» e alla «trascendenza» come «ontologia fondamentale»; Cfr. anche R. KÜHN, *Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff*, Cuxhaven - Dartford 1994, cap. III.2 («Zeit und Rezeptivität als Problem der Transzendentalphilosophie»), pp. 127-141.

dello spazio come pura intuizione dell'universale consegnarsi al qui-ora (Hegel, Husserl) oppure alla prima determinazione (*Da*), ovvero al primo «che» (*Daß*) (Fichte, Schelling, Heidegger): tutte determinazioni che, in quanto primo orientamento della produzione, creano il problema elementare dell'idealismo speculativo e quanto ne viene. Rispetto a questo si può in ogni caso affermare che Hegel ha di nuovo assegnato all'intuizione intellettuale il suo significato fino in fondo kantiano come intuizione creatrice o produttiva, in quanto la mediazione viene vista attraverso l'idea che si esteriorizza. Infatti, la creazione della natura si compie nello spirito come *logos*, ovvero, alla fine, si compie proprio nel processo della totalità come allontanamento di sé come alterità e sua creativa «conciliazione».<sup>13</sup> In altri termini, la connessione tra idea e affezione diventa così più esplicita soltanto dal punto di vista tematico. Per Hegel, infatti, il creare dell'uomo avviene sullo sfondo della creazione divina che rappresenta l'immagine originaria (*Urbild*) propriamente compiuta del creare umano. Questo significa che per la logica speculativa il giudizio rimane la divisione originaria del concetto assoluto, il quale ritorna a sé attraversando il tempo. In Kant questo ritorno deve produrre intuitivamente proprio l'autoaffezione temporale, e qui l'elemento decisivo nell'atto dell'immaginazione produttiva è già la preparazione di un'immagine (originaria) che mette al sicuro la contestuale accettazione dell'orizzonte temporale senza essere tuttavia una ricettività effettiva nel senso della passibilità che sente se stessa. Lo schematismo kantiano in quanto intuizione contiene soltanto una prestazione rappresentante originaria. Mediante la pura forma del tempo esso viene soddisfatto come rappresentabilità, e questa viene mantenuta nell'idealismo come primato della rappresentazione al posto di una materialità effettivamente fenomenologica. Tempo = immaginazione produttiva autoaffettiva = formazione di un orizzonte trascendentale dell'essere in ogni «creduta» rappresentazione o in ogni esperienza concettuale, sono pertanto equivalenti di fronte al realizzarsi unilaterale dell'essenza della fenomenalità trascendente produttiva. Pertanto, l'intuire rimane soltanto una determinazione negativa, senza lasciar essere in sé, in modo effettivamente autoaffettivo (o pateticamente vivente), una tale coscienza.

La deduzione dello schematismo, come afferma l'intera tesi idealistica della produzione o posizione, si sviluppa in modo circolare: l'intuizione (esperienza) deve essere l'essenza dell'affezione originaria, la quale è di nuovo fondamento dell'intuizione come condizione formale della trascendenza. Pertanto, se si vuole evitare che la soggettività trascendentale non venga alla fine ridotta a oggettività per procedere nel campo della fenomenalità esteriorizzata nel tempo, come abbiamo sempre cercato di mostrare in opposizione all'idealismo, allora la possibilità di percepire l'orizzonte del mondo (concetto) non deve essere scambiata con la possibilità della trascendenza (esperienza), nella quale si trova ogni possibilità

---

<sup>13</sup> Cfr. X. TILLIETTE, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris 1995, pp. 220 ss. e 255 ss.

di percepire. Il pensiero, come possibilità di percepire l'orizzonte (del mondo, della quantitabilità ecc.) ha il suo fondamento nella possibilità della trascendenza di essere affetta dall'orizzonte. In altri termini, la ricettività possiede una propria realtà fenomenologica, che ha il potere di conservare «in sé» l'orizzonte nell'atto del trascendere. Questo potere, nella sfera non-riduttiva del manifestarsi a sé originariamente fenomenologico, è proprio la passibilità. L'immaginazione trascendentale – nel movimento di pensiero tanto kantiano quanto idealistico inteso come orizzonte temporale, storia o dialettica – occulta proprio ciò che l'essenza crea in quanto fenomeno originario e come passiva dinamica di sé. Allora ciò che non supera mai se stesso, bensì rimane in sé senza perdersi in questa coesione e intensità, è proprio l'assoluta immanente passibilità, intesa in modo radicalmente fenomenologico, passibilità che ancora una volta l'idealismo sacrifica all'indifferenza o genesi.

È nel dominio fondamentale di un'essenza dell'origine materialmente affettiva di ogni fenomeno, che allora si può comprendere per la prima volta il concretizzarsi della fenomenalizzazione originaria a-temporale o della impressionalità passiva intesa come passibilità autoaffettiva. L'idealismo, nelle sue analisi, ne evoca costantemente la necessità, poiché esso intende garantire, in ciò che si pone da sé, sia la posizione produttiva che il contenuto intuitivo. In quanto affezione, puro volere, ovvero in quanto potenzialità dell'«io posso» sulla base della passibilità stessa, passa così in secondo piano anche la problematica del tempo (così come la sua estensione storico-ermeneutica) in quanto motivo finora centrale della filosofia moderna. Il problema del tempo si colloca dietro un'effettivamente immediata originarietà dell'inizio apoditticamente autoaffettivo. Così, il problema dell'inizio non viene soltanto sottratto al primato metafisico della rappresentazione, ma viene scardinata anche l'egologia puramente formale dell'«Io penso», a partire da Kant. In questo modo il senso interno del tempo, attivo in funzione dell'intuizione universale di un elemento esterno determinato da altre categorie, deve alla fine connettere il suo contenuto intuitivo a partire da un «sentire» (*Empfinden*) che non può essere già esso stesso concetto. Così la soggettività kantiana coglie proprio un elemento contingente eterogeneo che essa, dal punto di vista sistematico-immanente, non può più espellere e rinchiudere nella sua positività fenomenologica. Pertanto, questo elemento contingente eterogeneo, può essere soltanto un'intensità che «differisce» rispetto alle sue modalità, se non si vuole rinnegare la pura materialità di questa affezione. La materialità del sentire così sfugge a una tale analisi del tempo, già molto prima di Husserl, per prolungarsi nel 'vivente sentirsi' che connette la rivelazione di carne e vita insolubili l'una all'altra. Il sentire, come senso interno, definisce pertanto l'esistenza di un «me» (*Mich*) non egologico, cosa che, come detto, si fonda nel fatto che sia l'essenza originaria della soggettività che il divenire dell'essere (nel senso della vita) si definiscono come sentirsi. Ciò che qui è fenomenologicamente in gioco, lo insegna in tutta chiarezza l'idealismo,

poiché la sua indagine della coscienza come differenza e tempo è proprio il tentativo di pensare come si manifesta la coscienza stessa, ovvero come la fenomenalità può essere in quanto tale. Che proprio il rivelarsi a sé della soggettività assoluta venga inteso in modo idealisticamente speculativo, da principio, come produzione e posizione di sé, sottrae al «costituente» originario proprio un qualunque *status* fenomenologicamente positivo. Infatti questo costituente viene consegnato come scomparire all'anonimità di ciò che non pertiene alla coscienza o al «darsi» (*Es gibt*) negativo, in cui non si può manifestare come «vita».

Le conseguenze di un sentire puramente e intensivamente passibile, rispetto a un'analisi atemporale dell'immanenza del manifestarsi nella carne che sperimenta soltanto se stessa, sono pertanto evidenti. La vita assolutamente fenomenologica non determina, come immaginazione produttiva, trascendentalmente sensibile, soltanto la forma affettiva di ogni rappresentazione nell'estasi del tempo. Tale vita possiede la sua propria temporalità tonale nel senso dell'orizzontalità essenziale dell'assoluto, così come questo viene annunciato nella vita e in quanto vita. Ogni impressione, in quanto vita individuantesi, significa sentirsi assolutamente originario. Se in ciò l'atto e il contenuto possiedono la stessa essenza fenomenologica dell'autoaffezione come passibilità, allora dare-sentire sono l'unica carne materiale della fenomenalizzazione originaria come tonalità di fondo del soddisfarsi-patirsi nel senso della passibilità originaria. L'affettività, in altri termini, è allora l'elemento storico («*Historiale*», non ciò che è storico-temporale) dell'assoluto, innanzitutto il modo infinitamente diverso di manifestarsi, che pertanto alterna le proprie modalità. In esso, allo stesso tempo, l'assoluto «divenire» giunge a sé, si esperisce, si stringe in quell'abbracciantesi autoavvitamento che l'essenza della vita crea in se stessa nella sua essenza rivelativa. La sua dimenticanza di sé, tuttavia, non è soltanto atemporale, e pertanto a-tematica, bensì è anche priva di riferimento a una traccia o a una incrinatura (o a quella che Heidegger chiama una «sigetica» dell'essere),<sup>14</sup> così come vorrebbero affermare le continuazioni post-idealistiche della teogonia trascendentale di Schelling di una esistenza compresa tra contrazione ed espansione. Se la dimenticanza di sé non esprime alcuna «impressione originaria» dimostrabile in modo ritenzionale all'interno dell'attimo che svapora, bensì esprime la vita inestinguibile di questo sentire originariamente impressionale (inteso come «desiderare» nel suo dolore e nella sua ebbrezza), allora sarebbe sicuramente più facile parlare di un «trauma», nel senso lévinassiano e non nel senso unilaterale di «essere ferito» senza un contestuale elemento positivo (inteso come ebbrezza di sé della vita).<sup>15</sup> Questo trauma dell'elemento intensivo, ovvero della passibilità, è pertanto più vicino all'essenza dell'estetica. Se

<sup>14</sup> Sul ruolo di tale silenzio in Heidegger cfr. O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, pp. 276 ss.

<sup>15</sup> Cfr. M. STAUDIGL, *Das Trauma und die Logik des kulturellen Apparates*, in M. STAUDIGL - S. NOWOTNY (edd), *Grenzen des Kulturkonzepts*, Wien 2003, pp. 77-96.

in ciò può essere superata l'eterogeneità di tono, immagine, figura ecc. per testimoniare la 'prima' affettività, allora nel corrispondente ricondurre ogni «vissuto» alla soggettività patetica, anche i restanti contenuti del mondo si fondano soltanto nell'affettività che li produce. Finché il mondo, dunque, viene sperimentato in modo proiettivo o temporale, non si può affatto comprendere il suo carattere propriamente vivente. Questo aspetto rimanda retrospettivamente al problema dello sperimentarsi puramente 'pratico' di ogni apparire in relazione alla lettura idealistica.

La nostra critica alla fenomenalizzazione nel mondo-tempo come radicale esser-fuori-di-sé deve di conseguenza condurre al determinarsi del vero mondo-*per-la-vita* esclusivamente a partire dalla soggettiva pratica vivente. La determinazione della «verità del mondo» mediante la temporalità come *medium* trascendentale della sua verità fenomenologica è in effetti soltanto l'espressione più conseguente della moderna dimenticanza di sé della filosofia come proiezione (nel senso tanto dell'idealismo quanto dell'ermeneutica che ha radice nell'idealismo), poiché tempo e mondo sono identici. Essi caratterizzano di volta in volta quest'unico processo della coscienza o dell'esistere in cui l'esterno esteriorizza se stesso. La verità fenomenologica trascendente di questo trasferirsi-all'-esterno non significa soltanto un costante allargamento delle cose all'interno del fenomeno, il loro scomparire nell'indifferenza dalla quale trae vantaggio la tecnica. Significa, al contrario, che le cose sono essenzialmente derubate della loro propria realtà, del loro essere contenuti di senso. Sono derubate della loro realtà nell'immagine del mondo come esteriorità priva di consistenza, sulla quale lo sguardo scivola via letteralmente senza poter mai penetrare in essa. Nel caso più esteriore, ovvero nel caso delle scienze che riducono tutto all'elemento sensibile, oppure nel caso citato della tecnica, le cose diventano pure parvenze. Da un punto di vista intenzionalmente fenomenologico, ci si accorge che così esse persino scivolano nel «nulla», in quanto il presente vivente, come punto-limite ideale, propriamente non esiste. Tutto ciò che appare nel mondo viene sottomesso a un processo di sottrazione della realtà, che sostituisce *a priori* tutto ciò che appare in una condizione originaria. Il lavoro funesto dell'idealismo rappresenta proprio questo scioglimento. Al contrario, la vita a-cosmica e a-temporale non elabora il prodotto in sé autoaffettivo proiettandolo al di fuori di sé. Infatti il vivente atto rivelativo è proprio l'assoluto connettersi a sé senza la possibilità di qualsivoglia distanza. In quanto questa reciprocità va interpellata, in quanto intensiva assolutezza di tale fenomenalità originaria, nella vivente relazione rivelativa tra «Padre» e «Figlio», immanente al divino, questo *logos* della verità – che è tanto prima quanto fuori dal tempo – non rappresenta affatto alcuna temporalità o storicità. Questo *logos*, al contrario, rappresenta alla fine l'eterno amore di sé di Dio come gioia autarchica nel senso della vita pateticamente fenomenologica dell'affettività, che viene «vissuta» o «esperita» in ogni sentire senza immagine e intuizione, senza poter essere concepita osservativamente o riflessivamente.



Questo aspetto include che la ricostruzione della storicità (*historische Geschichtlichkeit*) non possa testimoniare a favore della verità della vita, per quanto storia e lettura della storia (*Geschichte und Historie*) ripetano la legge del mondo sul piano espressivo e gestuale degli eventi e-statici: questi eventi non sono mai stati e mai saranno totalizzabili da qualche sapere nella loro abissale, individuale dimenticanza di sé della vita. La verità della vita assolutamente fenomenologica – ovvero divina – si sottrae non soltanto a ogni specie di resoconto o catalogo storici, che secondo Schelling raccolgono in sé attraverso il «Figlio» ogni fase arcaica o mitologica. Essa, al contrario, mediante la sospensione del tempo, supera anche ogni carattere «curativo» rispetto a un «ente gettato» (*geworfenes Dasein*) che secondo Hegel si può comprendere come momento del finito nell'infinito. Questa necessaria ed epocale contrapposizione rispetto a un concetto di essere non-individuale (neutro e neutralizzante), contraddistingue oggi l'improrogabilità dell'autoriflessione fenomenologica. Infatti, il rifiuto della definizione di «uomo» mediante la cura, l'estasi o la differenza, significa soltanto rifiutare principalmente la riduzione della fenomenalità alla fenomenalità del mondo. Di conseguenza significa rifiutare la definizione dell'uomo come oggettività, processo o essere-nel-mondo che non conosce se stesso, ovvero che non partecipa alla compiuta rivelazione dell'apparire. Questo include pertanto, come detto, che l'«uomo trascendentale» possiede soltanto nella vita la sua invisibile nascita assoluta, con cui partecipa alla rivelazione di Dio senza alcun velamento. In altri termini, l'assioma hegeliano originario di Dio come *ens manifestativum sui* va assunto seriamente da un punto di vista filosofico, per fare luce in generale sull'essenza del manifestarsi a sé.

È vero anche che la storia in sé implica l'incorporazione mondana della «natura originaria» come reale «mondo della vita», poiché la temporalità storica, alla fine, consiste nello svolgersi storico immanente della vita. Infatti, ciò che la vita «cerca» è assolutamente la «ri-unione» con se stessa al di là della distanza tra tempo e mondo, come ha sottolineato l'idealismo senza averla però mai lasciata essere da sé. Se possiamo qui soltanto brevemente accennare una critica, su questa base, all'economia e alla cultura, allora diremmo che in ogni caso la rilettura radicalmente fenomenologica dell'idealismo e della sua dialettica della storia, conduce al tentativo di un'«etica» che, valorizzando l'agire come riferimento vitale nel senso di una «seconda nascita», sussiste nel vivere soltanto a partire da questa vita assolutamente fenomenologica. Questa è vita eterna, in quanto ogni agire della vita assoluta viene ritrovato nel suo inizio dimentico di sé in ognuno – e non soltanto in una determinata «forma di vita», compresa quella filosofica.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Questa preferenza della filosofia di contro alle modalità quotidiane dell'esperienza si trova in K. ALBERT - E. JAIN, *Philosophie als Form des Lebens. Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie*, Freiburg i.Br. - München 2000. Per una prospettiva inversa, cfr. M. HENRY, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg i.Br. - München 1994, in cui viene introdotto il concetto di «incorporazione».

La fenomenologia radicale non ha semplicemente distrutto le questioni sollevate dall'idealismo bensì, riconfigurandole in senso non-riduttivo, le ha assunte in sé. Dando uno sguardo all'intero nuovo ambito di lavoro di una fenomenologia radicale, possiamo pertanto dedurre che l'atto inaugurale della visione ridotta o della visione geneticamente dialettica, rimuove e cela precisamente ciò che essa voleva illuminare, anzitutto il «legame della vita» nel suo fungere trascendentale come puro rivelare se stesso. Pertanto l'ulteriore critica alla fondazione della fenomenologia come discussione della trascendentalità non può sussistere solamente in un'interna correzione del sistema come contrapposizione metodologica. Piuttosto va rovesciato il «metodo fenomenologico» a favore della «cosa stessa» come fenomenalizzazione della fenomenalità in quanto tale, ovvero a favore dell'invisibilità della vita come manifestarsi del fenomeno stesso che si fenomenalizza. Quest'ultimo non è affatto un qualsiasi processo anonimo o un flusso che costituisce se stesso, bensì il *pathos* puramente immanente di una autosperimentarsi originariamente impressionale che ogni vivente «Io-Me» determina in concreto nella sua individualità. La fenomenologia, rispetto alla sua rilettura dell'idealismo (per Husserl in particolare Kant e Fichte, per Fink e Merleau-Ponty innanzitutto Hegel), è storicamente fallita proprio in relazione alla domanda sulla vita da un lato, e – in stretta connessione con questo aspetto – in relazione alla domanda sull'io dall'altro.

Questo si può rilevare nelle sostituzioni e nell'allargamento tematico che si fondano in generale sulla differenza in quanto primo manifestarsi e che su questa base riguardano il chiarimento della produzione della coscienza come processo o anche come «trascendenza nell'immanenza» (Husserl) per sfociare in una divisione tra la vita soggettiva trascendentale e la coscienza assoluta, ovvero l'«osservatore fenomenologico» (Fink). Al contrario noi cerchiamo di mobilitare la motivazione originaria della fenomenologia, per chiarire il «che» (*Daß*) fattualmente originario dell'«esistenza» effettivamente in quanto pura modalità (*Wie*) del materiale manifestarsi a sé, laddove deve essere resa evidente la vita assolutamente fenomenologica come passibilità e storicità, altrettanto soggettiva e immanente, nella prospettiva di una «fenomenologia a venire».

Se non c'è alcun altro accesso alla vita che nella vita stessa (visione che si può caratterizzare, come detto, come «seconda nascita»), allora anche l'Ego trascendentale, ovvero l'assoluto del pensiero nell'idealismo, va compreso soltanto a partire dalla vita che produce eternamente se stessa. In questo senso l'Ego diventa il passivo ricorrente «Me» fino a delimitarsi come pura passibilità in un'autoaffezione. Questa fatticità originaria, come mia singolarità, non è più un puro accertamento, al quale ci si avvicina regressivamente, bensì rappresenta l'originariamente fenomenologica realizzazione di sé della vita in quanto tale. L'elemento immemore (*Immemoriale*) di questo inizio che genetizza se stesso può essere detto una «trascendenza», in senso religioso (nell'originario significato etimo-

logico di questo concetto). Infatti, tale passibilità-limite, come ‘svelante’ affezione fondamentale, include l’incondizionato «prima» del determinarsi della vita divina, senza frattura temporale. Tuttavia, diversamente che nell’idealismo – oppure anche diversamente che in una «fenomenologia della religione» – la filosofia non rappresenta la comprensione definitiva o ciò che compie l’«atto del credere». Al contrario, tanto la filosofia quanto la religione tematica rappresentano entrambe soltanto una struttura d’orizzonte dell’intelligibilità dell’opinione (*doxa*), che principalmente non si può sostituire alla intelligibilità pratica propria della vita in quanto intensità, passibilità o autosperimentarsi.

Di contro alla discorsività della costituzione del mondo essenzialmente analitico-intenzionale, un concetto di vita radicalmente fenomenologico non significa soltanto un cambiamento di paradigma, bensì un rovesciamento all’interno dell’attuale ricerca filosofica e fenomenologica in quanto tale. Nell’indifferenza del mondo come esposizione di un orizzonte che diventa esterno, non si può mai dare un rivelarsi originario della vita nella sua propria passibile essenza.

Ciò significa che nell’analitica mondana della coscienza ci sono soltanto affezioni eterogenee a un piano che alla fine si afferma solo come «sottolivello di intenzioni impulsive» di *noesis* intenzionalmente attive, al quale il pensiero, rappresentando, associa ogni affezione. Se, tuttavia, la vita invisibile al mondo e in quanto portatrice immanente di ogni trascendenza, intenzionalità o significato, è *pathos*, allora quest’ultimo si riferisce anzitutto non intenzionalmente a qualcosa. Al contrario, il riferimento a sé auto-affettivo di questo *pathos* è la reciprocità o la pura immanenza tra vita assoluta e vivente individualizzato (Me) come corporeità impressionale originaria o passibilità. In questa «carnalità» materialmente fenomenologica non c’è né costituente né costituito, né produttore né prodotto, bensì soltanto il carnale patetico «essenzializzarsi originario» (*Urverwesentlichung*) di un «eterno gioco» tra vita e vivente, mediante un gioco di modalità (*Wie*) dell’unica sostanza fenomenologica, privo di qualunque possibile divisione. Qui la vita non cessa di essere in se stessa come *parusia* senza alcuna oscurante sottrazione (ovvero senza contrazione, negatività o differenza ontologica).

Tanto quanto questa citata stessità (priva di autoposizione) e questa reciprocità trascendentalmente affettiva tra vita e corpo, anche i restanti ambiti di lavoro fenomenologico, in parte accennati, come quello dell’intersoggettività e del mondo della vita (in quanto socialità), e lo smarrirsi della questione trascendentale (in quanto crisi, barbarie o nichilismo) vanno pertanto chiariti a partire da quell’unica realtà della vita, alla quale rimandano inevitabilmente tutte le configurazioni e le rappresentazioni, tutti i significati e le opinioni, nel loro erompere come scomparire. Alla vita che si fonda esclusivamente su se stessa nella sua «prassi soggettiva», come fondamentale «io posso», non va ricondotta soltanto tutta la produzione e il consumo socio-economici (e non soltanto la natura come immediata incorporazione

terrena), ma anche qualsivoglia metodo, linguaggio e semiotica trovano in tale vita il loro significato originario.<sup>17</sup>

Invece, dunque, di «sopprimere» la vita stessa, come hanno fatto l'idealismo e la fenomenologia conosciuta finora (secondo la scansione genetico, concettuale, potenziale) sopprimendo l'atto inaugurale del fenomeno-logico, rimane da pensare l'abissale – non contrattiva – 'investitura' del nostro «essere» mediante questa assoluta vita fenomenologica nella sua ugualmente originaria passibilità e potenzialità. Soltanto tale vita può esprimere un senso di beatitudine (Fichte), la rivelazione (Schelling) e il *logos* (Hegel) come *parusia* e dono (Husserl, Heidegger, Derrida), qualora si voglia prendere sul serio tanto l'idealistica coscienza della teoria quanto l'attuale discussione della fenomenologia,<sup>18</sup> ovvero se non si vuole ricorrere a sotterfugi metafisici o nichilistici – poiché, di per sé, «nella» o «davanti» alla vita non c'è affatto alcun sotterfugio. Husserl, per quanto possibile, presagisce queste difficoltà che permeavano i sistemi filosofici o addirittura le ha persino chiaramente intraviste, quando parla, in modo esemplare, dell'«aporia della persona umana» sulla base «di una passività spirituale», ovvero di «disturbi a partire dagli affetti» che non appartengono «a nessuna sfera fondata tematicamente». «Disturbi» che forse possono essere chiariti soltanto attraverso un'«analisi pratica», ovvero, in altri termini, attraverso il significato fenomenologico dell'iterazione come di un «orizzonte pratico» nel quale l'*epochè* universale non condurrebbe soltanto a una pura intenzionalità, bensì proprio a un puro «poter-sempre». Questo non implica, allora, soltanto un «senso per la vita» che agisce intenzionalmente, bensì piuttosto proprio quel realmente apriorico o apodittico «fondamento originario» dal quale la totalità vivente della soggettività trascendentale sgorga come «tema originario»,<sup>19</sup> come voleva mostrare in sé l'idealismo, prima di sbarrarsi la strada con i mezzi scelti per affrontarla. La struttura della differenza non apre, bensì chiude, perché essa non conosce alcun darsi reale, perché essa è pura divisione senza contenuto concreto.

<sup>17</sup> Cfr. E. BLATTMANN et al. (edd), *Sprache und Pathos. Zur Affektwirklichkeit als Grund des Wortes*, Freiburg i.Br. - München 2000.

<sup>18</sup> Su questo cfr. ad esempio J.-L. MARION - J. WOHLMUTH, *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, Bonn 2000.

<sup>19</sup> Cfr. E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923/1924)*, in particolare la Seconda parte («Theorie der phänomenologischen Reduktion»), Dordrecht 1996, pp. 299, 314, 319, 350 ss. e 355 ss.