

# 6. Bio-filosofia.

## Bio-filosofia e *prâxis*

ILARIA MALAGRINÒ

Istituto di Filosofia dell'Agire Scientifico e Tecnologico, Università Campus Bio-Medico di Roma

### INTRODUZIONE

Come afferma Aristotele nella *Politica*, il significato più proprio di *bíos*, vita, sarebbe *prâxis* e non *poíesis*. In tal senso, dunque, esso coinciderebbe con agire piuttosto che con mero fare. Da questo punto di vista, pertanto, nell'interpretazione ritteriana dal testo aristotelico<sup>1</sup>, *prâxis* starebbe ad indicare qualcosa di più di una mera attività o di una particolare forma di comportamento. Esso, infatti, sembrerebbe riferirsi alla vita dell'essere vivente in generale, il quale raggiunge il suo compimento facendo, agendo o lavorando. *Prâxis*, pertanto, sarebbe la forma del movimento proprio al vivente e 'azione' un altro sinonimo restituente le specifiche diversità tra i viventi (*bíos*). In tal senso, dunque, la diversità degli esseri viventi sarebbe presente e si paleserebbe chiaramente nella diversità della loro azione. Da questo punto di vista, pertanto, anche l'azione umana non sarebbe nient'altro che il movimento peculiare all'essere umano, il suo modo di essere. Coticché, una riflessione preliminare sul *bíos* sembrerebbe qualificarsi quale compito irrinunciabile al fine di chiarire quale tipo di azione ci si aspetta che l'agente compia per raggiungere il proprio *télos* in accordo alla propria natura. Proprio per questo, la speculazione sull'essere del vivente è stata un tema ricorrente e costante lungo la storia della filosofia da Aristotele ai giorni nostri. Tuttavia, il tentativo di tracciare un'ontologia della vita sembra costituirsi quale compito estremamente arduo, anzitutto perché richiede categorie concettuali nuove che siano in grado di restituire tutta la complessità. Come sostiene Núñez de Castro: "Se perfila, así, una racionalidad, un *lógos* para *bíos*, diferente de la racionalidad lineal meccanicista, en la que no es posible un reduccionismo epistemológico, puesto que la metodología y el discurso

de las ciencias físicas y químicas es incapaz de abarcar los fenómenos de gran complejidad, donde aparecen propiedades emergentes en el todo y donde acontece también una influencia causal del todo sobre los elementos estructurales y funcionales del sistema"<sup>2</sup>. Proprio per questo, molto probabilmente, la maggior parte delle classiche definizioni della vita sono descrittive o fenomenologiche. In effetti, esse sembrano presentarsi perlopiù come descrizioni delle manifestazioni o delle proprietà che caratterizzano l'essere vivente, mancandone tuttavia l'essenza. In tal senso, dunque, sembrerebbe corretto affermare che le modalità di dispiegamento di un'ipotetica teoria della vita rimangono ancora una questione 'spinosamente' aperta.

In questo saggio analizzerò la prospettiva filosofica di Michel Henry, cogliendola quale proposta di una nuova concettualizzazione sulla vita. Essa, infatti, si configura quale teoria non dualistica e anti-riduzionista, assumendo come punto di vista privilegiato d'indagine la vita nel suo costante e diretto manifestarsi all'essere umano. Sebbene si tratti ancora di una riflessione fenomenologica, tuttavia la speculazione henryiana sembra configurarsi quale particolarmente interessante, sia da un punto di vista metodologico, sottolineando a più riprese la necessità di nuove categorie concettuali atte ad inquadrare adeguatamente la vita, sia da un punto di vista contenutistico, riportando l'attenzione sul nesso stretto tra *bíos* e *prâxis*. Quest'ultimo, in particolare, mostra come una meditazione seria sulla vita sia ritenuta indispensabile ad illuminare l'atto medico, in quanto in grado di articolare una concezione del paziente inteso come sé umano vivente indispensabile per i fini pratici del processo di cura colto

<sup>1</sup> Ritter, 1983, p. 18.

<sup>2</sup> Núñez de Castro, 2009, p. 230. Then, the author adds: "La investigación de una totalidad organizada, como la que define el ser vivo más elemental, un procarionte, necesita una serie de categorías o matrices conceptuales que definen los sistemas jerarquizados con finalidad interna, en los que tiene lugar una evolución en el desarrollo individual (ontogénesis) y el despliegue en el tiempo de la biodiversidad (filogénesis)" (Ibidem).

come specifica attività umana.

Cosicché, nel primo paragrafo analizzerò la portata della nuova fenomenologia della vita proposta da Henry. Nel secondo metterò in evidenza il significato dell'essenza della manifestazione come affettività, al fine di delucidare nel terzo, quarto e quinto, la differenza tra il corpo oggettivo e l'esperienza vissuta del corpo proprio o carne. Quest'ultima, configurandosi quale caratteristica 'unica' della condizione umana, come esaminerò nei paragrafi sesto e settimo, sembra essere un punto di partenza fondamentale per tentare di cogliere nelle sue intime possibilità ogni tipo di relazione intersoggettiva, compresa quella medica, che faccia proprie le istanze della reciprocità, piuttosto che quelle del possesso o della mera usabilità.

#### IL NUCLEO DELLA RIFLESSIONE DI HENRY: UNA NUOVA FENOMENOLOGIA DELLA VITA

La speculazione henryiana nasce come marcata profondamente dalla classica inquietudine filosofica, ovvero quella concernente la questione ontologica. Il senso dell'essere lo interpella e in questo senso il suo tentativo di offrirne una delucidazione tematica può essere definito "fondamentale". Anche se, così come lo stesso filosofo ammette<sup>3</sup>, il pensiero dell'essere in generale è difficile, tuttavia il suo progetto di un'ontologia fenomenologica universale vuole essere ambizioso, in quanto non si propone come ricerca di un'essenza puramente formale, ovvero di un concetto da poter estendere a tutto ciò che esiste, impoverendolo gradualmente fino al punto da renderlo vuoto<sup>4</sup>, ma come indagine dell'"essere vivente" intesa non come analisi condotta su un ente particolare, né come una scienza specifica, quale ad esempio la biologia, ma come "ricerca" del principio di ogni cosa colto nella sua fenomenalizzazione originaria, ovvero nel suo puro manifestarsi<sup>5</sup>. In tal senso, dunque, Henry propone un "rovesciamento" del tradizionale rapporto tra l'essere e il pensiero. Egli, infatti, non intende valersi del secondo come strumento privilegiato per accedere al primo; piuttosto, lascia che sia la vita ad offrirsi nella sua realtà concreta, nella sua presenza immediata. Da qui il progetto di una "fenomenologia della vita" o "fenomenologia ideale e prima"<sup>6</sup> che, pur collocandosi all'interno della tradizione fenomenologica husserliana<sup>7</sup>, tuttavia ne propone

3 Henry, 2009, p. 51.

4 Ivi, p. 43.

5 Detto in altri termini, per Henry la vita e l'essere non sono due categorie separate, piuttosto la prima sarebbe la fenomenalizzazione della seconda.

6 È così che Henry stesso definì il suo progetto filosofico durante la conferenza che tenne a Torino nel febbraio del 1995 (Henry, 2014, p. 218).

7 È lo stesso Henry a dichiarare in *Phénoménologie de la vie*: "La phénoménologie de la vie s'inscrit dans le grand courant philosophique qui a pris naissance en Allemagne à la fin du XIX siècle avec Edmund Husserl" (Henry, 2003c, p. 59). D'altra parte, come fa notare anche Lavigne, la domanda henryiana riguardo l'intenzionalità degli atti di coscienza è posta non solo nella modalità, ma, ancora più fondamentalmente, dialogando con Heidegger. In tal senso, dunque, essa assume una particolare 'coloritura' ontologica che la allontana in maniera evidente dall'assetto prettamente

un radicale ripensamento, in quanto interessata non al fenomeno, bensì alla sua manifestatività, cioè all'apparire dell'apparire. La vita, per Henry, è rivelazione immanente e l'unico accesso al "come" della manifestazione originaria si ha situandosi al suo stesso interno, abbandonando quindi ogni distanza fenomenologica, pena la perdita del reale e la sua sostituzione con una mera astrazione concettuale. In tal senso, dunque, è possibile cogliere la centralità della realtà umana nella questione ontologica. L'uomo, infatti, per Henry non soltanto "pone" la domanda sull'essere, ma più fondamentalmente "ha" e "vive" il rapporto con l'essere<sup>8</sup>, di cui ha una comprensione implicita e immediata, anche se in prima istanza non concettuale. In quanto vivente, ciò che gli si rivela dapprima e fenomenologicamente è la sua stessa vita, il "me" originario. Da questo punto di vista, pertanto, è l'essere fenomenologico dell'ego a costituirne la "realtà" intesa come presenza effettiva della possibilità ontologica. Proprio per questo, assumere non l'ego<sup>9</sup>, ma l'essere dell'ego come punto di partenza speculativo si presenta, agli occhi del filosofo francese, quale inizio obbligato. Il "come" originario della manifestazione, pertanto, viene colto nella sua "duplice emergenza"<sup>10</sup> espressiva di "essenza", ovvero come affettività, e di "contenuto", cioè come soggettività incarnata<sup>11</sup>.

#### L'ESSENZA DELLA MANIFESTAZIONE: L'AFFETTIVITÀ

L'indagine sulla vita, dunque, si presenta agli occhi di Henry quale compito estremamente arduo, poiché implica anzitutto una riflessione sul suo darsi. Nessuno, infatti, ha mai visto la vita; essa è invisibile in rapporto all'ente, proprio perché non appartiene all'ordine fenomenico di

gnoseologico della preoccupazione husserliana (Lavigne, 2007, p. 13).

A riguardo, Van Riet fa notare che se ciò costituisce il punto caratterizzante la fenomenologia henryiana, tuttavia ne mette in evidenza anche la lacuna metodologica, in quanto "s'il critique, et durement, toutes les philosophies modernes, de Descartes à Heidegger, il passe sous silence la grande tradition ancienne et médiévale, en particulier celle qui est issue d'Aristote" (Van Riet, 1966, p. 452).

8 A riguardo, lo stesso Henry precisa che noi uomini, proprio in quanto esseri viventi, abbiamo accesso alla vita avendo accesso a noi stessi.

9 Nel corso della storia della filosofia una tale strada speculativa è già stata percorsa dall'Idealismo, cui si rivolge esplicitamente e ripetutamente il disappunto di Henry. Il "sostanzialismo spirituale", infatti, distruggerebbe la soggettività proprio nel momento in cui pretenderebbe di esaltarne la posizione peculiare all'interno della questione ontologica. Nell'affermarla la negherebbe, semplicemente perché la perderebbe nel vuoto dell'astrazione (Henry, 2009, p. 54).

10 È lo stesso Henry ad utilizzare il termine "emergenza" per indicare la manifestazione dell'essenza nella sua fenomenalità. "Ainsi compris dans sa structure interne, c'est-à-dire dans son émergence" (Henry, 1963, p. 596).

11 Preciso che la distinzione tra "essenza" e "contenuto" è qui dettata da esigenze analitico-espositive e che la fedeltà alla realtà impedirebbe tale dicotomia, in quanto entrambi pertengono all'unico atto del darsi originario come affettività e come soggettività incarnata. Come chiarisce Henry, infatti, il come di una rivelazione, ovvero la modalità in cui si manifesta, ha anche un significato materiale. Il «come» di questa rivelazione è un essere reale, un "ego" (Henry, 2009, p. 73).

ciò che appare<sup>12</sup>. Eppure, l'uomo "ha" accesso alla vita. Un accesso che avviene nella vita e attraverso di essa<sup>13</sup>. Un accesso fenomenologico in senso radicale e fondatore inteso come rapporto alla fenomenalità stessa e al modo originario in cui si fenomenalizza, che nel pensiero del filosofo francese figura come "pathos". La vita, infatti, enigmatica in relazione all'"idealità" della sua struttura, rivela se stessa nel momento in cui ci affetta, o, per meglio dire, "si" affetta.

L'affettività, dunque, intesa come effettuazione fenomenologica concreta della vita è "essenza della manifestazione" e, come direbbe Henry, «de part en part, révélation»<sup>14</sup>. Essa è sapere<sup>15</sup> reale e certo<sup>16</sup>, proprio perché immediato e immanente<sup>17</sup>. L'affettività, infatti, riceve il suo contenuto senza trascendersi verso di esso e senza riceverlo come qualcosa di esteriore. Essa, piuttosto, lo trova in se stessa al di là di qualsiasi distanza fenomenologica o oggettivazione. È un problema di evidenza<sup>18</sup> per il filosofo

12 Proprio per questo, secondo Henry, l'unico accesso alla vita sarebbe fenomenologico e non ontologico, o, come egli stesso afferma: «Comme telle, la vie ne relève d'aucune ontologie mais seulement d'une phénoménologie. Elle n'appartient pas à l'ordre de ce qui est, à l'ordre de ce qui apparaît, mais à l'apparaître lui-même» (Henry, 1995, p. 86).

13 A riguardo, potremmo definire l'"auto-donazione della vita" come il concetto chiave e programmatico a partire dal quale si sviluppa la fenomenologia non-intenzionale di Henry, intesa quale tentativo di ripensamento e soprattutto di rifondazione del pensiero fenomenologico classico. Infatti, come lo stesso filosofo dichiara: «C'est ici que la question de l'autodotation, dès qu'elle est arrachée à son enlèvement ontique, dès qu'elle cesse d'être rapportée de façon impropre à l'étant, fait trembler sur leur base les acquis aussi bien que les prétentions de la phénoménologie classique» (Janicaud, 1995, p. 112).

14 Henry, 1963, p. 667.

15 Riguardo la scelta di un'espressione consona ad indicare la "consapevolezza" propria all'affettività, bisogna precisare che il testo henryano mostra qualche incertezza dovuta, molto probabilmente, anche a problemi di traduzione. Infatti, dapprima, vi appare come *savoir* ("n'est pas l'extériorité où se meut le savoir", - Ivi, p. 535), successivamente come *connaissance* ("Précisément parce que la réalité de l'être considéré en lui-même, comme être en soi, est sa phénoménalité, il constitue, en tant que tel, quelque chose comme une «connaissance»" - Ivi, p. 544), laddove tale espressione viene utilizzata anche per indicare l'atto proprio del pensiero ("Celles-ci toujours et inévitablement supposent l'ouverture d'un horizon, le dépliement de l'être-étendu-devant, lequel suscite et rend possible sa saisie dans la perception rassemblée de la pensée et, éventuellement, sa saisie thématique dans la connaissance" - Ivi, p. 685).

16 Così Henry (1989, p. 159): "We must understand why in this situations a passion remains certain, intact. [...] It is the affectivity of the passion, the incontrovertible and irrefutable phenomenological mode in accordance with which any passion experience itself, affectivity being this immediate experience and that in virtue of which a passion is what it is, an effect, a feeling".

Con certezza, dunque, il filosofo francese non intende un fenomeno di pensiero, una qualche sorta di giudizio. Essa, piuttosto, si produce al di fuori e come svalutazione di ogni evidenza, in quanto si produce come prova immediata che la vita fa di sé a se stessa nell'autorivelazione patica.

17 A tale proposito, è bene precisare che il testo henryano permette l'uso sinonimico o, comunque, la sovrapposizione di "immanente" e "immediato", dovuta al rimando circolare dei due termini. Infatti, lo stesso autore definisce l'immediato come l'essere stesso dato originariamente a sé nell'immanenza. (Henry, 2009, p. 318).

18 È lo stesso autore a precisare come le problematiche e le conseguenze a cui giunge durante il suo percorso speculativo non siano semplicemente frutto di un'esigenza logico-analitica, quanto piuttosto siano atte a riflettere la realtà nella sua concretezza (Ivi, p. 288).

Più tardi, in *Incarnazione*, dirà che "la carne non mente" (Henry, 2001, p. 211).

francese. In tale immediatezza radicale, dunque, il contenuto della rivelazione è indissociabile dal "come" del suo manifestarsi, in quanto costituiscono un'unica e medesima realtà. La vita, infatti, nell'effettuazione fenomenologica del suo sorgere primario, è sia il contenuto che l'agente dell'affezione. Essa "si dà" a se stessa in un manifestarsi che non implica un'auto-posizione, ma l'immediazione di un unico atto<sup>19</sup>.

Ed è a questo punto che Henry, in assenza di un assetto ontologico e categoriale adeguato ad illuminare la questione, introduce la nozione di "auto-affezione", per esprimere la peculiarità strutturale dell'essenza di manifestarsi a se stessa affettandosi. Come puntualizza l'autore, solo perché, in prima istanza, la vita "si sente" senza l'intermediazione di alcun senso essa è ciò che è, ovvero un'essenza attiva che si manifesta<sup>20</sup>.

Da qui la "passività"<sup>21</sup> primigenia che caratterizza tale sapere. Ciò che si realizza nell'affettività intesa come esperienza di sé dell'essere, infatti, è l'autorivelazione dell'essere stesso in ciò che esso è<sup>22</sup>. Tale consapevolezza si propone e si impone all'uomo; attestandosi con la forza della sua fenomenalità effettiva e concreta, non si lascia contestare facilmente.

Essa, inoltre, si produce in un modo in cui il pensiero è totalmente assente. Affettività e conoscenza per Henry differiscono totalmente in relazione alla loro struttura fenomenologica essenziale. L'atto proprio alla seconda è, infatti, l'esteriorità, il porre-davanti, l'apertura dell'orizzonte, il rappresentare, laddove la prima lascia essere l'essere, ricevendolo nella pura presenza, senza distanza né opposizione. Ecco perché il pensiero, nel suo dirigersi verso l'esteriorità, oblia la vita, negandola o lasciandola "semplicemente" nell'ombra di un "orizzonte" non tematizzato. D'altra parte, nel suo compito analitico, esso mira di volta in volta ad una struttura determinata dell'essere e, all'interno di questa, ad un ente determinato, facendone emergere tutte le peculiari caratteristiche<sup>23</sup>. Ciò significa che la ragione è mossa dal suo interno da una particolare contraddizione. All'infinito compito delucidativo delle diverse sfere dell'essere, si accompagna la finitezza del

19 Proprio per questo, secondo Henry, l'"immediato" è il concetto fondamentale dell'"ontologia", inteso come discorso sull'essere colto nella concretezza della sua struttura interna.

20 A riguardo, l'autore definisce l'auto-affezione come ciò che rende possibile la manifestazione, ovvero come la sua essenza (Henry, 2009, p. 274).

21 È bene precisare che nel testo henryano l'espressione "passività" sembra apparire in due sensi diversi. A riguardo, ritengo la distinzione sottile, ma importante a fini teoretici. Il primo, che introdurrò in questo paragrafo, infatti, sembra figurare quale "tratto del sapere" che la vita ha di se stessa, mentre il secondo, di cui parlerò nel paragrafo seguente, sembra alludere alla "passività ontologica primigenia" quale tratto caratteristico della vita e non soltanto del sapere che se ne ha.

22 A riguardo, Henry opera uno slittamento terminologico da passività intesa come "relazione imposta con una realtà estranea" a "relazione dell'essere con se stesso" (Ivi, pp. 337-338).

23 Come chiarisce lo stesso Henry, infatti, la ragione non è una facoltà dell'universale, bensì si orienta verso la scoperta di verità particolari (Ivi, p. 40).

pensiero che viene prodotto di volta in volta.

Ma, quale il significato primigenio dell'affettività, ovvero di questo sorgere immediato e passivo che si dà anteriormente ad ogni conoscenza e ad ogni presa interpretativa su di esso? Esso è la forma dell'essenza in cui questa è affetta da se stessa, in modo tale che questa affezione originaria come auto-affezione, come sentimento di sé, la definisce e la costituisce strutturalmente nella sua effettuazione fenomenologica indubitabile e certa<sup>24</sup>.

In quanto affezione pura, immanente, dunque, secondo Henry l'affettività non si confonde con la sensibilità, intesa quest'ultima come "potere di sentire qualcosa", ovvero di ricezione dell'ente, sia mondano che interno. Tra le due, piuttosto, sussiste una gerarchia ontologica, poiché è la prima a permettere che la seconda sia ciò che è. Una sensazione, infatti, è reale solo nel momento in cui è sentita<sup>25</sup>, ovvero solo quando appare come "modalizzazione del sentimento generale dell'esistenza". L'oggetto è dato nel sentire e attraverso esso. Pertanto, la referenza esterna e trascendente necessaria a che la sensazione sia "percezione di qualcosa", ne presuppone immediatamente una interna al contesto fenomenologico concreto che la rende possibile.

Proprio perché ne costituisce la "presentificazione", l'affettività, come è il presupposto ontologico della sensibilità, così lo è del comprendere, dell'immaginare, del ricordare e, in generale, di ogni atto di posizione, qualsiasi sia il modo secondo cui venga compiuto. Essa è la forma universale di ogni possibile esperienza in generale, la dimensione ontologica e trascendentale che fonda la realtà di tutto ciò che è<sup>26</sup>.

Dal punto di vista henryano, dunque, essenziale appare lo sforzo di un esame approfondito di tale sentir-si originario, poiché esso non è un fondo opaco, ma rivelazione dell'esistenza. Tale indagine, tuttavia, si presenta alquanto "imbarazzante", come lo stesso studioso francese riconosce, proprio a causa dell'assenza di categorie teoretiche adeguate. In effetti, l'affettività rivela nell'oscurità del pensiero, nell'invisibile. La sua è una manifestazione nascosta, la struttura fenomenologica che la costituisce è quella del provar-si dell'essere, che dimora nel segreto presso sé e in questa dimorare fa esperienza di sé. Tale oscurità, tuttavia, non corrisponde al grado più basso di una

consapevolezza marginale e confusa, ma è propria della sua struttura fenomenologica concreta. Come tale, l'affettività nella sua effettuazione svanisce quando il pensiero si dirige verso di essa. Sotto la presa oggettivante dell'attenzione, il sentimento non è più lo stesso, ma viene completamente alterato, proprio perché esso non può essere esperito al di fuori del suo *milieu* ontologico proprio<sup>27</sup>. Qualsiasi progetto di interpretazione dell'affettività, dunque, è votato allo scacco come "controsenso ontologico". L'unico modo di accingersi al sentimento è il sentimento stesso, ascoltandolo, o, meglio ancora, "provandolo". L'affettività, infatti, rivela come affettività e il linguaggio del sentimento è il sentimento stesso. Da qui il silenzio del pensiero, la sua incapacità ad esprimere ciò che il sentimento dice.

Tuttavia, l'affetto è gravido di sapere. Un sapere vissuto, provato, l'esperienza colta nella sua forma primitiva. Proprio perché avvertito, dunque, non è qualcosa di inconscio<sup>28</sup>. È, eventualmente, la rappresentazione a cui il sentimento viene associato che può essere inconscia, ma non il sentimento stesso, il quale non smette mai, fintanto che è vissuto, di essere noto. Così come, fintanto che è provato, non smette di essere "vero"<sup>29</sup>. L'illusione e l'errore non riguardano il sentimento, piuttosto l'interpretazione che di esso dà il pensiero. Un affetto falso o illusorio, infatti, è, secondo Henry, un affetto mal "compreso", poiché il comprendere è per principio incapace di coglierlo, anzi, di lasciarlo essere in tutta la sua profondità pregnante. Le modalità espressive del sentimento sono totalmente diverse dal *Logos* del pensiero<sup>30</sup>.

24 "L'affektivité est l'essence de l'auto-affection, sa possibilité non théorique ou spéculative mais concrète, l'immanence elle-même saisie non plus dans l'idéalité de sa structure mais dans son effectuatiion phénoménologique indubitable et certaine, elle est la façon dont l'essence se reçoit, se sent elle-même, de telle manière que ce «se sentir» comme «se sentir soi-même», présumé par l'essence et la constituant, se découvre en elle, dans l'affektivité, comme se sentir soi-même effectif, à savoir précisément comme sentiment. C'est là qui constitue l'essence du sentiment [...] le fait de se sentir soi-même considéré en lui-même dans l'effectivité de son effectuatiion phénoménologique, c'est-à-dire dans sa réalité" (Henry, 1963, pp. 577-578).

25 È lo stesso Henry a precisare che una sensazione considerata come qualcosa di isolato sarebbe una pura astrazione e, come tale, irreal.

26 "La forme universelle de toute expérience possible en général, la dimension ontologique et transcendente qui fonde la réalité de tout ce qui est" (Ivi, p. 638).

27 In tal modo Henry chiarisce l'alterazione di cui è vittima il sentimento quando il pensiero si rivolge ad esso: "Considérons l'exemple de Husserl, l'exemple d'une joie ressentie dans l'accomplissement d'un travail phénoménologique fécond. Qu'un regard maintenant se dirige, non plus sur l'objet de ce travail, mais sur la joie, cette joie est une joie au passé, la tonalité affective de la conscience qui travaillait et maintenant s'observe, en tout cas, est modifiée. Une telle modification est la suivante: à la joie se substitue, là où elle déployait son être toutefois, dans la sphère d'immanence radicale de l'invisible, une autre tonalité" (Ivi, p. 684).

28 All'analisi del concetto di inconscio in Freud Henry dedica significativamente il capitolo finale di *Genealogia della psicoanalisi*, poiché lo vede come il portato ultimo della riflessione classica sulla coscienza. L'intera monografia, infatti, è dedicata all'analisi delle tappe che hanno determinato all'interno della storia della filosofia l'emergere della categoria di coscienza intesa come rappresentazione, e, di contro, quello di inconscio colto come sua profonda negazione. Nell'interpretazione che ne propone il nostro autore, dunque, il concetto di inconscio in Freud, non sarebbe che un altro nome per indicare la "vita", ovvero l'orizzonte di non-presenza che circonda ogni rappresentazione e-statica e la determina come essenzialmente finita e limitata.

29 Per verità qui è da intendersi non l'oggetto proprio del pensiero teoretico, quanto la "vérité" inerente al sentimento stesso, che potremmo tradurre con "certezza". Il testo henryano, a riguardo, mostra una certa perplessità nell'utilizzo dei termini "verità" e "certezza" dovuta all'assenza di categorie ontologiche adeguate ad indagare il sentimento nella sua essenza. Infatti, proprio per difendere la forza della "veracità" intrinseca all'atto del sentire e per evitare di commettere lo stesso errore del pensiero tradizionale e della psicologia riguardo al discredito in cui precipitano l'affettività, il nostro autore preferisce usare "vérité", laddove, molto probabilmente, sarebbe stato più corretto usare un'altra espressione.

30 Come dice Henry: "Le sentiment est pour la pensée un abîme, ce qui ne peut être compris" (Ivi, p. 711).

## IL CONTENUTO DELLA MANIFESTAZIONE: LA SOGGETTIVITÀ INCARNATA

La vita, dunque, rivela se stessa in un provar-si originario, una sorta di sapere assoluto<sup>31</sup> che ogni vivente possiede. Dal punto di vista henryano, pertanto, l'affettività intesa quale essenza della manifestazione non è mai una forma vuota. Nella sua effettuazione fenomenologica concreta come sentimento-di-sé essa ha un contenuto originario, reale e immanente<sup>32</sup>, che è formato dall'essere e dall'ego, o meglio, dall'essere dell'ego<sup>33</sup>. Nell'esperienza che l'ipseità fa di sé nella prova patica della sua esistenza, il me si mostra a se stesso. Al sentimento di sé dell'esistenza appartiene che ciò che gli è dato in maniera originaria ed esclusiva come costituente la sua realtà e come ciò che prova e l'affetta è lo stesso Sé. Un Sé appartiene ad ogni vivente, il quale, in tal senso, è un individuo. Il Sé, infatti, non è possibile che come sé singolo e specifico. L'individualità, il momento della particolarità, secondo Henry, non è la negazione dell'universalità dell'essere, piuttosto ne è l'essenza e la possibilità più intima<sup>34</sup>. Da questo punto di vista, il

31 A riguardo, Henry dichiara: "Si nous réfléchissons sur une «épreuve», sur une «expérience» qui n'est pas l'expérience de quelque chose d'autre que le pouvoir qui fait cette expérience, sur une «conscience» qui ne serait pas conscience de quelque chose d'autre qu'elle, sur un sentir qui ne sentirait pas quelque chose de différent de lui, nous voyons que cette épreuve qui ne nous ouvre à aucune altérité, à aucune extériorité mais seulement à elle-même, nous la trouvons à l'oeuvre dans le sentiment" (Henry, 1991, pp. 106-107).

32 In questo senso, dunque, "l'opposition classique instituée entre la forme de la connaissance, comme forme «vide», et le contenu, comme contenu nécessairement étranger à cette forme, perd ses droits" (Henry, 1963, p. 646).

33 M. Henry, 2009, p. 73. Proprio per questo, secondo Henry, l'affettività costituisce l'essenza della vita e dell'ipseità. Laddove, qui per essenza bisogna intendere 'realtà fenomenologica della vita', non come rivelazione della vita, ma come ciò che permette che la vita si riveli originariamente a se stessa provandosi.

Riguardo tale punto teoretico, il nostro autore si considera quale fedele erede della migliore tradizione cartesiana, dato che l'interpretazione della soggettività come fondamento di tutte le cose si compie per la prima volta, inaugurando così il pensiero moderno, nelle due prime *Meditazioni*. "Seulement *ego* surgit en même temps que *cogito*, au terme de la réduction et par elle, quand il n'y a plus ni individu empirique ni monde. *Ego* concerne le commencement lui-même et habite en lui, *ego* veut dire que dans le surgissement originel de l'apparaître –que Descartes nomme la pensée – l'ipsité est impliquée comme son essence même et comme sa possibilité la plus intérieure" (Henry, 1997, p. 69).

Tuttavia, secondo Henry, malgrado Cartesio sia stato il primo ad intravedere la portata trascendentale della soggettività, non è arrivato ad elaborarne una trattazione sistematica. Egli, infatti, identificando la soggettività con l'anima, ovvero con la *res* distinta e giustapposta al corpo, la considera come un frammento di realtà oggettiva, sottoponendola ad una conoscenza di tipo scientifico-matematico.

34 "Aucune vie n'est possible qui serait une vie anonyme, impersonnelle, étrangère à toute individualité" (Henry, 2003c, p. 67). È al Sé reale, fenomenologicamente effettivo nel suo provar-si, che la vita si rivela nella sua concretezza. Proprio per questo, Henry si allontana dalla concezione classica della fenomenologia circa la soggettività, concepita come struttura universale, impersonale e generale. Il sentire se stesso, il provar-si, la soggettività originaria, non può che implicare necessariamente un riferimento al sé singolo e individuale. "Si la subjectivité est certes une *ipsité*, [...] et c'est parce que cette subjectivité s'auto-éprouve elle-même qu'un moi peut à chaque fois prendre naissance en elle, se fonder dans un événement qui le dépasse" (Henry, 2004, p. 78)

*principium individuationis* non è il semplice risultato di categorie e condizioni esterne, quali potrebbero essere qualità naturali, psichiche e spazio-temporali differenti. Il me si distingue da tutti gli altri perché è "se stesso" originariamente, dato a sé nella sua individualità radicale.

L'essere sé del soggetto come sé effettivo e concreto, dunque, si rivela nell'immanenza dell'affettività pura e come tale rende possibile ogni tipo di affezione<sup>35</sup>. L'essere dell'ego, pertanto, nella prospettiva henryana, finisce per costituire la verità originariamente più profonda, ontologicamente prima e fondamentale, posseduta in un'esperienza interna intesa come 'presenza di sé a se stessa', ovvero come rivelazione originaria che si compie in una sfera di radicale immanenza. Tale conoscenza assoluta non è legata ad un determinato momento, piuttosto è l'ambito dell'esistenza stessa e accompagna il vivente in ogni istante. Inoltre, essa non si produce in un 'orizzonte di visibilità' inteso quale 'rapporto trascendente' dell'ego nei confronti di se stesso, quasi fosse davanti ad uno specchio. Piuttosto, Henry preferisce parlare di 'immanenza trascendentale' dell'ego a se stesso, eliminando così ogni sospetto di 'alienazione'<sup>36</sup>.

L'auto-affezione come esperienza-di-sé, dunque, è una rivelazione essenzialmente passiva. Ad essere consegnato a se stesso, infatti, è lo stesso *ego*, che, in tal senso, è un *me* originario<sup>37</sup>. Come tale, l'esperienza di sé del sé è caratterizzata secondo Henry da una certa 'impossibilità' primigenia. Impossibilità che non significa in prima istanza 'impotenza', ovvero la semplice privazione del potere di fare qualcosa<sup>38</sup>. Essa, piuttosto, designa la relazione dell'essere con sé come incapacità per l'essere di separarsi da se stesso, acquisendo così un significato ontologico fondamentale<sup>39</sup>. Tale impossibilità, nella duplice accezione di 'impossibilità di uscire da se stesso' e di 'impossibilità di superare se stesso', ovvero di stabilire uno iato, una sorta di dimensione di ripiegamento in cui l'essere possa sfuggire e sottrarsi a se stesso e alla sua essenza, assumendo magari un punto di vista esterno o troncando addirittura la relazione con sé, finisce per alludere positivamente all'unità primordiale dell'essere con sé. Il provar-si originario, pertanto, si dipana fenomenologicamente come sentimento, il quale, in una sorta di trasparenza dell'identità con se stessa, consegna a sé un sé che non si può né contestare, né rifiutare, né assumere, né accettare, solo annunciare. Proprio

35 Henry, 2001, pp. 210-211.

36 Proprio per questo, l'intento di Henry è di riflettere il carattere «soggettivo» dell'esistenza (Henry, 2009, p. 78).

37 La distinzione che Henry opera tra l'accusativo e il nominativo merita qui una precisazione. Il sé che è dato nel sentir-si originario, infatti, è profondamente marchiato da un già, ovvero è passivo rispetto a sé e alla propria condizione (Henry, 2014, p. 225).

38 Henry preferisce non usare il termine 'impotenza', poiché implicherebbe necessariamente un riferimento all'alterità. L'essere, invece, si rivela impotente in prima istanza e anzitutto rispetto a sé.

39 In tal senso, l'essere non può separarsi da ciò che costituisce il suo essere proprio. Tale impossibilità, inoltre, come possibilità fondamentale e ultima perché si dia un'ipseità, costituisce essa stessa il sé dell'essere (Henry, 2009, p. 383).

per questo, esso è un soffrire<sup>40</sup> inteso come esperienza di sé in un subire più forte di qualsiasi libertà<sup>41</sup>. Ma, dato che nella sofferenza il sé è dato a se stesso come inchiodato a sé e in questa aderenza perfetta a sé fa esperienza di sé,

40 “La souffrance dans l’être, comme sa possibilité la plus intérieure, comme ce qui se phénoménalise originellement dans le «se souffrir soi-même» qui le constitue [...], la souffrance forme le tissu de l’existence, elle est le lieu où la vie devient vivante, la réalité et l’effectivité phénoménologique de ce devenir” (Henry, 1963, p. 828).

In *Phénoménologie et psychanalyse*, inoltre, Henry (1991, p. 111) designa tale soffrir-si originario come angoscia. “Car l’angoisse est la manière dont la vie ressent sa propre condition de ne pouvoir échapper à soi”.

A tale proposito, Guillaumaud qualifica il realismo soggettivo henryano quale ‘ontologia della sofferenza’, poiché quest’ultima vi figura, in maniera strutturale e portante, come l’essenza stessa della manifestazione. “Cette analyse henryenne de la souffrance qui est l’objet de la quatrième partie de *l’Essence de la manifestation*, vise par l’intermédiaire de la notion d’affectivité, à définir le plus concrètement, le plus effectivement possible ce qu’est la présence à soi-même de la subjectivité immanente. La souffrance est la détermination ultimement concrète de l’immanence, et cette concrétude en tant que telle, en tant que vie intérieure et affective, est la véritable essence de l’immanence, la véritable essence de la manifestation. La souffrance est l’épaisseur, la lourdeur, la réalité même dans sa réalité, l’essence même dans sa manifestation, la structure concrète et péniblement lourde quoique et même parce que pleine, de l’existence et de la vie. Ainsi, la souffrance comme affectivité originaria, comme expérience fondamentale de ce qui fait l’expérience non-sensible de soi est l’essence même de la révélation ontologique, c’est-à-dire encore, la subjectivité éprouvée, l’épreuve originaria, la réalité même de la réalité. La souffrance est donc ce qui constitue l’essence dans son indigence, dans son repos ou sa plénitude radicale, dans sa solitude, dans son unité et enfin, surtout, dans sa réalité. Ainsi, on voit que d’une certaine manière et même s’il faudra nuancer et préciser cette affirmation, le réalisme subjectif ou encore l’ontologie henryenne de l’immanence se trouve être corrélativement une ontologie de la souffrance, c’est-à-dire une ontologie qui atteint l’être dans sa brutalité première, fondamentale et originaria. La souffrance est la structure ontologique de la vie, c’est-à-dire l’être même dans son être, dans sa subjectivité et sa passivité fondamentales par rapport à soi” (Guillaumaud, 1989, p. 86).

Lavigne, invece, si mostra alquanto critico circa tale punto speculativo della sofferenza, poiché ritiene che esso assuma un assetto troppo formale. “Se si dice che «è la sofferenza a soffrire», l’ego viene defraudato del suo dramma interiore, del dramma affettivo della sua stessa vita in atto, come se fosse solo uno spazio neutro, un semplice luogo d’accoglienza per una sofferenza che sorgerebbe da sé, per sé, senz’altra destinazione se non quella di avere un autonomo sviluppo. Perciò ritengo che questo schema descrittivo sia inesatto, e inesatto perché ancora troppo formale. Di più, la descrizione henryenne della sofferenza rimane formale perché trascura anche l’altro momento dell’esperienza del soffrire: quest’esperienza ha sempre un contenuto materiale che è sempre determinato e singolare. Non c’è mai una sofferenza «in generale», perché il soffrire è un evento ad ogni istante particolare, la cui natura qualitativa si rinnova continuamente. Quello che ci fa soffrire, infatti, non ha una forma unica, valida una volta per tutte, ma si rinnova continuamente diffondendosi nel soggetto in ondate di dolore sempre nuove e diverse” (Lavigne, 2007, pp. 19-20).

41 A riguardo, richiamandosi al Kierkegaard de *La malattia mortale*, Henry definisce la disperazione come ‘non voler essere se stesso’, ovvero come intenzione di rottura del rapporto che lega il sé a sé, che lo porterebbe alla distruzione di se stesso. Ora, tale obiettivo è per definizione votato allo scacco ontologico, poiché la relazione a sé nella passività ontologica dell’essere consegnato a sé è ciò che lo costituisce. “Voici donc comment et pourquoi le désespoir est la maladie mortelle, comment et pourquoi il est éternel, en tant que la relation à soi subsiste dans le moi qui veut rompre cette relation comme la condition même et l’essence de l’acte par lequel il veut la rompre, comme la condition et l’essence de son désespoir” (Henry, 1963, p. 854). In tal senso, secondo il nostro autore, ogni forma di riflessione sulla vita, intesa come tentativo di oggettivazione della stessa è una forma di disperazione, colta come tentativo di distruggere la vita, separandosi da essa.

essa è, nello stesso tempo, gioia<sup>42</sup>. L’unità dicotomica<sup>43</sup> di sofferenza e gioia è data, dunque, dal fatto di possedere lo stesso contenuto fenomenologico, ovvero l’essere-sè-stesso<sup>44</sup>.

Ma, quale l’‘essere’ del Sé? Ovvero, come appare questo Sé? Nella rivelazione immediata di sé a sé, la soggettività non si conosce<sup>45</sup> come una forma vuota<sup>46</sup>. Ha un contenuto trascendentale originario<sup>47</sup> che è a sé la consistenza e concretezza della propria vita<sup>48</sup> e che coincide con l’esperienza interna del proprio corpo<sup>49</sup>.

42 “La souffrance est joie parce que en elle, dans son contenu et dans ce qu’elle est, se réalise l’être-donné-à-soi, la jouissance de l’être, parce que son effectivité phénoménologique est cette jouissance. La joie est souffrance parce que l’être-donné-à-soi de l’être, sa jouissance reside et se réalise dans le s’éprouver soi-même de son souffrir, parce que le contenu phénoménologique effectif de la joie est la souffrance de ce souffrir” (Ivi, p. 833).

43 Riguardo l’unità di sofferenza e gioia, la speculazione henryana introduce una nuova accezione di dialettica, intesa come ‘dialettica immanente’, poiché il passaggio dall’una all’altra tonalità fenomenologica non avviene per opposizione, ma nell’identità.

44 Proprio per questo, sofferenza e gioia devono essere considerate come tonalità ontologiche, ovvero modi in cui la vita –come direbbe Henry- si istorializza, cioè si manifesta nella sua concretezza.

45 A riguardo, preciso che con conoscenza qui bisogna intendere l’esperienza immediata che il sé fa di sé in una sfera di immanenza radicale. In tal senso, essa coincide con una sorta di ‘possedersi originario’, o, come afferma Henry (1965, p. 249): “une connaissance absolue que si elle n’est plus une connaissance transcendante, mais une révélation originaria où il n’y a place, en fait, pour aucune adéquation, mais seulement pour la pure unité avec soi de la vie, d’une vie qui n’est pas séparée de soi et qui, dans cette absence de toute distance phénoménologique, se connaît cependant parce que son être n’est rien d’autre que la propre expérience qu’elle a d’elle-même”.

46 In tal senso, la soggettività henryana non ha nulla a che fare con quella kantiana, nei confronti della quale finisce per assumere un piglio fortemente critico e polemico. Nel kantismo, infatti, nell’interpretazione che ne dà il nostro autore, l’io, l’anima, la soggettività, diventa la condizione trascendentale di possibilità degli oggetti d’esperienza, cioè l’e-stasi, l’apertura dell’orizzonte in cui si dà la manifestazione. Come tale, essa costituisce una pura forma vuota, adattabile a qualsiasi contenuto che venga a riempirla (Henry, 1990, p. 122). Tuttavia, secondo Henry, la rappresentazione dell’io come forma vuota finisce per costituire una finzione teoretica, proprio perché l’ego, che è una realtà sempre particolare e singolare, data a sé nella prova immediata del sentir-si originario, viene dato, invece, per universale e astratto.

47 Nella speculazione henryana, a differenza di quella kantiana, ‘trascendentale’ non designa ciò che sta al di qua e, di conseguenza, al di fuori della realtà, bensì una regione dell’essere perfettamente determinata e assolutamente concreta.

48 Proprio per questo, Henry tende a precisare perentoriamente che la sua filosofia della soggettività non vuol essere un puro intellettualismo. Ciò che al nostro autore interessa è, infatti, l’essere dell’uomo colto nella realtà della sua concretezza corporea. “L’homme, nous le savons, est un sujet incarné, sa connaissance est située dans l’univers, les choses lui sont données sous des perspectives qui s’orientent à partir de son propre corps” (Henry, 1965, p. 10).

49 “Il est évident, toutefois, que les *Erlebnisse* corporels ne représentent qu’une partie de l’ensemble de nos *Erlebnisse* possibles [...]. Ces *Erlebnisse* corporels n’en sont pas moins des *Erlebnisse* et [...] leur structure est celle de la subjectivité absolue, sans adjonction d’un élément hétérogène quelconque. Dès lors, le corps, et par là nous entendons évidemment le corps absolu, est, au sens fort, un corps subjectif, dont l’être se révèle originariamente dans une sphère d’immanence absolue, et cela de telle manière qu’il se confond avec cette révélation même” (Ivi, p. 257).

Anche per quanto riguarda la riflessione sul corpo soggettivo, Henry si considera quale fedele interprete e continuatore della tradizione cartesiana. Secondo il nostro autore, infatti, è in Cartesio che si trovano le basi di

In tal senso, dunque, il sé consegnato a sé nella prova patica della propria esistenza è un sé corporeo<sup>50</sup>. Il nostro corpo, concepito come ‘corpo trascendentale’, appartiene alla sfera della soggettività, è un io, o meglio, in prima istanza, un ‘me’ originario<sup>51</sup>. Secondo Henry, pertanto, all’affermazione ‘ho un corpo’ bisognerebbe preferire ‘io sono il mio corpo’, nel senso che l’essere originario del mio corpo è un’esperienza interna trascendentale e che, di conseguenza, la vita di questo corpo che io sono è un modo della vita assoluta dell’ego. Da qui il particolare ‘diritto di proprietà’ esercitato dall’io nei confronti del corpo che è suo e gli appartiene, però non come un ente, bensì in senso originario. Infatti, la relazione primigenia del mio corpo a se stesso non è estatica. Essa non si compie in un sentire; piuttosto si manifesta come corporeità originaria nell’immanenza radicale dell’interiorità. Proprio per questo, secondo Henry, si rivela necessariamente come un Sé<sup>52</sup>.

Ed è a questo punto che il nostro autore introduce la categoria di ‘carne’<sup>53</sup> per significare la soggettività reale del nostro corpo<sup>54</sup>. Il nostro corpo, dunque, non è

---

una prima formulazione implicita dell’esperienza immediata corporea come *cogitatio* certa, oscurata, tuttavia, dalla preferenza accordata a una concezione geometrica della corporeità concepita come *res extensa* e sottoposta alle regole fisiche della scienza moderna.

Chi, invece, richiamandosi sempre a tale intuizione decisiva del cartesianesimo, svilupperà una vera e propria teoria della soggettività corporea intesa come prova immediata di sé, sarà Maine de Biran, autore a cui Henry dedica un’intera monografia e che sarà il punto di partenza delle considerazioni sia de *L’essenza della manifestazione* sia di *Incarnazione*. La riflessione biraniana sul corpo proprio, infatti, è incentrata sulla constatazione di come il nostro corpo ci sia dato in una esperienza interna trascendentale e che, di conseguenza, esso appartiene alla soggettività. “L’être du corps appartient à la région ontologique où sont possibles et s’accomplissent de telles expériences internes transcendentales, c’est-à-dire à la sphère de la subjectivité. L’être phénoménologique, c’est-à-dire originaire, réel et absolu, du corps est ainsi un être subjectif” (Ivi, p. 79).

50 O, meglio, come dirà più tardi Henry (2001, p. 3), ‘incarnato’.

51 A riguardo, preciso che l’uso dell’accusativo è dettato dal fatto che il sé consegnato a sé nel sentir-si originario è passivo rispetto a sé. Rispetto al mio corpo, infatti, non posso assumere un punto di vista esterno, se non rappresentandomelo, ovvero allontanandomi dal sapere immediato che ne ho. Così come non posso congedarmi a piacere dal mio corpo, che mi è consegnato con la stessa passività originaria con cui il sé mi si rivela. Esso mi è semplicemente consegnato. “En bref, je suis dans mon corps alors que, en ce qui concerne les autres corps, je suis hors d’eux. Être hors de son propre corps, il ya des personnes qui font cette expérience-là, qui perçoivent leur corps à trois mètres derrière eux, mais en général elles sont soignées dans un hôpital spécialisé. Ce sont des cas qu’on appelle pathologiques. Meme dans ces cas d’ailleurs, c’est dans la *représentation du malade*, non en réalité que celui-ci se trouve hors de son corps propre” (Henry, 1995, p. 79).

52 “Le corps n’est pas en raison de ses propriétés particulières, il n’est pas la somme de ses parties, la totalité des fonctions qu’il synthétise; le corps n’est pas l’ensemble de nos sens et ce n’est point par eux qu’il nous donne originellement accès à l’être. Le corps est par son ipséité même, et c’est pourquoi un moi l’habite originellement, c’est pourquoi il y a un Soi du mouvement et un Soi du sentir” (Henry, 1966, p. 30).

53 Ritengo doveroso precisare che, utilizzando la categoria di carne, Henry si rifà alla tradizione cristiana e ai Padri, in particolare ad Ireneo e a Tertulliano. Infatti, a differenza della concezione greca, secondo la quale la realtà carnale dell’uomo è solo animalità, realtà peritura votata alla decomposizione e alla morte, quella cristiana, tramite la dottrina dell’Incarnazione del Verbo, viene ad esaltare la corporeità come ciò in cui solo risiede la possibilità della salvezza.

54 “La subjectivité est réelle et le corps est subjectif. Le phénomène

paragonabile al galileiano ‘esteso materiale’<sup>55</sup>, di cui è possibile cogliere la forma e la figura geometricamente<sup>56</sup>. Se così fosse, non avrebbe nulla di diverso dall’anonimo inerte. Contrariamente a ciò, il nostro è piuttosto un corpo umano vivente, *Leibkörper*, che è un Io, dato a se stesso in un’autoaffezione radicalmente immanente. Corporeità originaria invisibile, non è oggetto tra gli oggetti, ma piuttosto un principio d’esperienza a cui è possibile accedere solo per via fenomenologica<sup>57</sup>. La nostra condizione carnale non consiste, dunque, nell’avere semplicemente un corpo e nell’essere un “essere corporale”. Essa corrisponde, piuttosto, all’avere, o, meglio, all’essere carne, ovvero a ciò che, provando, soffrendo, subendo e sopportando se stessa, gode di sé ed è, così, in grado di sentire il corpo, l’oggetto, che le è esterno. Come dire, niente di più distante tanto dalla presunta “distinzione” cartesiana<sup>58</sup> dello spirito e del corpo<sup>59</sup>, tanto dalla loro “unione”<sup>60</sup>. Essa, piuttosto, ne indica la coappartenenza reciproca, al punto che, come riconosce lo stesso autore, nell’elemento dell’uno sorge l’altro e viceversa: toccare questo corpo implica *ipso facto* toccare lo spirito stesso là dove è spirito, toccare la vita là ove essa prova se stessa nel proprio Sé irriducibile a ogni altro<sup>61</sup>. Da questo punto di vista, pertanto, non c’è carne che non sia quella di un Sé particolare e concreto, essendone la condizione

---

de l’incarnation ne signifie rien de plus que la réalité d’une possibilité ontologique qui n’est pas abstraite, mais se révèle au contraire identique à l’être même de l’ego” (Henry, 1965, p. 261).

55 Come chiarisce l’autore, alcuni pensatori, nel denunciare l’astrazione contenuta in ogni tipo di idealismo e intellettualismo, identificano la vita corporea con quella materiale, finendo per cadere vittima dello stesso errore. “Appeler matérielle cette vie corporelle qu’on tient à juste titre pour un élément décisif de l’existence humaine, c’est se faire du corps la même conception ontologique qu’un tel idealisme et, d’une manière générale, que la philosophie d’origine hellénique” (Ivi, p. 307).

56 Henry imputa a Galilei l’aver introdotto un concetto di corporeità che, mettendo da parte tutte le qualità sensibili, è alquanto riduttivo. Tale concezione, considerando la scienza geometrica della natura materiale il vero sapere possibile dello e sull’uomo, finisce per escludere da sé la vita. 57 Il rovesciamento che intende operare Henry consiste proprio in questo: accedere al corpo a partire dalla vita e non dal mondo, poiché non è un oggetto tra gli oggetti, ponendo all’origine dell’esperienza non più l’io formale e vuoto di Kant, ma il soggetto incarnato (Henry, 2001, p. 137).

58 L’abbandono di ogni tipo di dualismo da parte di Henry è all’origine anche della sua critica alle posizioni biraniane, da cui pure aveva ripreso la concezione della soggettività corporea. “C’est cette association primitive d’un dualisme de type cartésien avec un expérience personnelle dont Biran n’a jamais pu s’affranchir totalement, qui explique que ce dualisme ait pu survivre à la prodigieuse découverte du corps subjectif et demeurer dans le biranisme comme un membre mort, mais toujours présent, juxtaposé à la théorie ontologique du corps, ou plutôt la recouvrant et en masquant aux yeux de presque tous les commentateurs la portée philosophique inappréciable” (Henry, 1965, p. 215).

59 È lo stesso autore, richiamandosi al Kierkegaard de *Il concetto dell’angoscia*, ad utilizzare la categoria di “spirito” per indicare la sintesi di anima e di corpo. Tuttavia, proprio perché con spirito egli intende “vita trascendentale”, ovvero ciò che fa sì che il corpo sia vivente, ritengo l’uso di tale terminologia alquanto delicato. Per evitare, infatti, inutili confusioni con un certo tipo di spiritualismo e il dualismo di stampo cartesiano, preferisco usare d’ora in poi la categoria di “carne”.

60 L’autore precisa che la carne non si aggiunge all’io come un attributo contingente, ma la possibilità più intima del nostro Sé, che è un Sé unitario. L’uomo, dunque, ignora il dualismo (Henry, 2001, p. 143).

61 Ivi, p. 234.

fenomenologica di possibilità più intima, al punto da identificarsi con essa.

#### LA DUPLICITÀ DELL'APPARIRE DEL NOSTRO CORPO

La condizione umana, secondo Henry, è, dunque, una condizione incarnata, caratterizzata dal fatto di avere un corpo con cui intrattiene non un rapporto estrinseco di proprietà, di tipo verticale, qualificato dall'usabilità e dal dominio, ma, anzitutto, intrinseco di identificazione, orizzontale. Essa si trova già da sempre come tale. Ogni vivente, infatti, sin dalla sua venuta nel ventre di una donna, è carne terrestre. È generato<sup>62</sup> come tale nella vita<sup>63</sup>. Ecco perché ogni discorso di tipo dualistico sull'uomo finisce per apparire agli occhi del nostro autore quale falsificazione profonda del dato di realtà. Da un punto di vista fenomenologico, il vivente dato a sé nella vita è uno solo; nell'immediazione patica della certezza di sé, si sente e gode di sé come singolo. Tuttavia, secondo il nostro autore, è possibile distinguere, almeno in via preliminare<sup>64</sup>, due modalità di accesso al nostro corpo, in accordo alla duplicità del suo apparire. Nel "fuori di sé" del mondo, infatti, esso è in tutto identico all'esteso materiale, oggetto tra oggetti, inquadrabile esaustivamente in base a coordinate spaziali, temporali e causali rigidamente stabilite. D'altra parte, però, in quanto vissuto interiormente, nell'autorivelazione patica della vita, si scopre come un Sé trascendentale, un individuo vivente. E, come tale, un unico corpo indiviso. È un fatto straordinario: il nostro corpo può essere considerato e descritto da due punti di vista originariamente diversi e incompatibili. Esso sembra riunirli in sé al punto da potersi quasi intendere solo a partire da tale dualismo<sup>65</sup>. Ogni manifestazione, inoltre, appare evanescente se cercata nell'ordine dell'altra. La carne sfugge nell'orizzonte mondano dell'esteso geometrico, così come quest'ultimo passa in secondo piano nella sofferenza e nella gioia dell'interiore patico. Eppure, il nostro corpo proprio perché vivente è intellegibile, secondo Henry, solo a partire dall'invisibile del sentir-si originario. Esso,

62 Il termine "generazione" ha qui una pregnanza tutta particolare, poiché, come vedremo successivamente, indica la condizione dell'uomo che si scopre come dato a sé stesso, come ricevuto. L'anticipazione tematica, anche se apparentemente disorientante, è dettata dallo stesso argomentare henryano, che, avendo un andamento circolare, è pieno di richiami e di salti concettuali da una categoria all'altra. Tuttavia, ciò sta a dimostrare nello stesso tempo la difficoltà di qualsiasi discorso sull'umano. Ogni essere umano, infatti, è un unico atto e non è dato analizzarne le caratteristiche singolarmente, pena la perdita dell'umano stesso nella sua peculiarità.

63 A riguardo, Henry sostiene che la generazione della carne sia strettamente parallela a quella del nostro Sé trascendentale, il quale fa ogni volta di noi il «me» o l'«ego» che noi siamo (Ivi, p. 143).

64 A tale proposito, è necessario precisare che, riguardo al proprio corpo, l'apparire pur essendo duplice nel suo effetto, tuttavia finisce per stabilire una sorta di primato ontologico tra il corpo mondano e la carne, istituendo la prima a fondamento del secondo. Come sostiene Henry, infatti, non ci sono dunque due processi, ma uno solo, quello della nostra corporeità carnale, che ci appare differentemente allorché considerato nel "fuori" del mondo, ovvero in forma di un processo oggettivo (Ivi, p. 175).

65 Ivi, p. 132.

infatti, è sentito, saputo, e saputo da sé nel momento in cui sente. Da qui lo sforzo di mantenere teoreticamente uniti i due aspetti, pur nella fortissima tentazione di sostare soltanto o nella considerazione materiale, nella *res extensa*, studiandone estensivamente le qualità sensibili, o solo nell'apprezzamento dell'intenso affettivo<sup>66</sup>. In tal senso avremmo un corpo-oggetto, sentito, separato e opposto da un corpo- soggetto, che non è più oggetto dell'esperienza, ma suo principio. Come dire, niente di più distante dalla reale essenza corporea del vivente uomo, che si possiede immediatamente e grazie a tale godimento di sé si apre al fuori, garantendone la visibilità, pur non abbandonandosi mai.

#### L'UNITÀ CORPOREA

Duplicità dell'apparire, dunque, che non implica riferimento a due entità distinte, bensì alla stessa. Quest'ultimo acquisto teoretico, altamente problematico da un punto di vista strettamente analitico, contiene in sé un inevitabile rimando al rapporto che esiste tra la carne e il suo corpo, in ordine alla chiarificazione della stessa unità corporea. A riguardo, l'autore sostiene che tale relazione è intelligibile solo stabilendo una sorta di gerarchia ontologica nel senso di un primato 'vitale'<sup>67</sup> e 'fondamentale' di un elemento sull'altro. Il nostro corpo, infatti, è soltanto uno e ci è dato come tale nell'esperienza vissuta che ne abbiamo. Nell'immediazione dell'autoaffezione, la nostra corporeità originaria è esperita come un potere, che, nella sua multiforme varietà di poter-si muovere, vedere, ecc..., non significa la correlazione statica di un senso all'oggetto esterno, quanto piuttosto e anzitutto 'potere di esercitarsi'. In tal senso, il Sé è dato a sé stesso e, trovandosi in possesso di sé, si scopre simultaneamente in possesso di tutti i poteri che lo costituiscono. Non solo, ma, in maniera più radicale, ogni potere implica un'immanenza essenziale in esso dell'io, che è preliminarmente posto in esso in modo tale da identificarsi e coincidervi. L'io, così, è conosciuto come un "Je peux" fondamentale. Proprio per questo, secondo Henry, è possibile stabilire un parallelismo tra affettività e potere<sup>68</sup>, in quanto ogni potere è effettivo non come risultato

66 A riguardo, Henry riconosce che, per l'influsso del pensiero galileiano e del progresso scientifico, nel senso comune è maggiore la tentazione di considerare il corpo umano secondo le sue proprietà chimico-fisiche, dimenticando la sua realtà di vivente, come se una trattazione esaustiva della sua corporeità potesse fare a meno di ogni riferimento all'intelligibile dell'invisibile della sua carnalità terrena.

67 Uso qui 'vitale' nello stesso senso in cui lo usa Henry, cioè per indicare che il punto di vista assunto è quello della vita. In tal senso, l'ordine con cui appaiono gli elementi di volta in volta analizzati è quello con cui ci si manifestano vivendo.

A questo proposito, ricordo che lo scopo e la differenziazione della fenomenologia henryana rispetto a quella storica era di tracciare una filosofia della vita, in cui il pensiero ha il compito di far luce sul movimento originario del pervenire eternamente a sé della vita.

68 D'altra parte, secondo Henry, l'affettività non dà all'azione soltanto il motivo. Essa, piuttosto, ne costituisce propriamente l'essenza, in quanto più fondamentalmente essenza della realtà stessa.



di circostanze che sarebbero estranee alla sua essenza, ma perché questa risiede nell'autoaffezione patica che, installandolo in lui stesso, gli dà la possibilità di esercitarsi, d'essere il potere che è<sup>69</sup>.

Dal punto di vista della henryana fenomenologia della vita, la distinzione tra i poteri fattuali, quali, ad esempio, il vedere, l'udire e il muoversi, e la possibilità trascendentale di esercitarli in un 'io posso' risulta, dunque, essenziale. La possibilità di potere, infatti, è identica alla nostra libertà e ci si svela 'brutalmente'<sup>70</sup> nell'angoscia<sup>71</sup>. Con quest'ultima ad essere posta al centro dell'attenzione non è soltanto una tonalità affettiva fondamentale, come potrebbero essere il soffrire e il gioire, neanche una proprietà, piuttosto un tratto costitutivo ed essenziale del Sé trascendentale, che nell'immanenza radicale della vita<sup>72</sup>, è rimandato a sé e così si possiede nella prova patica della propria esistenza<sup>73</sup>. L'angoscia non è paura. Quest'ultima indica riferimento ad un ente esterno concepito come minaccioso e di cui si può cogliere la prossimità o possibilità imminente, mentre la prima si staglia davanti al 'nulla'. In tal senso, l'angoscia nasce da un certo piacere sperimentato come sentimento nuovo e 'ricerca d'avventura', tuttavia, subendo contemporaneamente la legge del pathos e la vertigine della libertà, viene rigettata su se stessa e si carica di sé, diventando a sé il proprio fardello insopportabile. In tale situazione, nel cuore dell'angoscia che brucia in essa come fuoco divorante<sup>74</sup>, la libertà segretamente progetta di fuggire a se stessa, lo desidera, ma si scontra contro la propria impotenza ontologica<sup>75</sup>. Così, nell'impossibilità di disfarsi di sé, rigettata su se stessa, l'angoscia si infrange contemporaneamente sul potere che essa rende possibile. E, a questo punto, l'unica via d'uscita concepibile che le si concede è passare all'atto, il quale, proprio per la presenza primigenia in esso dell'angoscia, non può essere paragonato ad un processo materiale.

L'immanenza della carne in ogni potere, inoltre, fa sì che essa sia una sorta di memoria originaria, il luogo che conserva in sé a titolo di possibilità di principio da cui non è mai separata la capacità di dispiegare ogni potere.

69 Ivi, p. 164.

70 Tale il termine che suggestivamente utilizza Henry per indicare l'esperienza interiore della possibilità di potere con la conseguente vertigine che ne provoca.

71 Per la categoria dell'angoscia Henry si richiama al Kierkegaard de *Il concetto dell'angoscia*, del quale fornisce un'interpretazione in linea con la sua analisi fenomenologica, ovvero riconoscendogli il merito di aver legato sin dall'inizio il concetto dell'angoscia con la possibilità di potere.

72 A riguardo, Henry preferisce parlare di innocenza, usando la terminologia kierkegaardiana, per esprimere l'immediato della vita (Ivi, p. 222). Così come, più in là, parlerà del 'segreto', dell' 'incognito che gli è connaturato' come ambito proprio del pathos.

73 L'angoscia, d'altra parte, è l'espressione estrema dell'essenza del sé, ovvero il pathos in cui il sé, unito a sé e divenuto il sé che è, prova la possibilità di potere che è la sua infinita libertà (Ivi, p. 224).

74 Ivi, p. 223.

75 Portata all'estremo, tale impossibilità di disfarsi di sé viene a scontrarsi, come vedremo successivamente, con il non-potere primigenio che la dà a sé, cioè con la propria passività ontologica. È il momento della disperazione o dell'accettazione di sé.

Tale memoria non è un pensiero, inteso come facoltà della coscienza di darsi in rappresentazione fatti ed eventi scomparsi. Essa, piuttosto, è la memoria del mio corpo che si ricorda ogni volta del modo di muoversi, di vedere, ecc..., come un auto movimento, il quale si rivela a sé nell'autodonazione patica della mia corporeità originaria. Cosicché, le cose del mondo, cui tali poteri corporei sono diretti, non sono mai presenti al mio corpo in un'esperienza che potremmo definire unica. Esse, infatti, si offrono, ad esempio, come il solido le cui forme saranno serbate nella memoria della carne, considerata come la possibilità consustanziale di muovermi fino ad esse. In tal senso, il loro ricordo non sarà prodotto dalla sola rappresentazione dell'ente colto nella sua oggettività, ma sarà anche legato al patico dei poteri immemoriali della mia carne.

La nostra corporeità originaria, ancora, è un tutt'uno con il nostro corpo organico. Infatti, se, da un certo punto di vista, quest'ultimo sfugge ai nostri sensi, poiché non può essere toccato, né visto, né udito, tuttavia è vissuto internamente come ciò che resiste all'io posso, il quale, in tale resistenza, fa esperienza di sé. Tale continuum organico si mostra come una prima esteriorità constatata nel dispiegamento interno dei nostri poteri e contro cui il nostro sforzo si infrange per essere rigettato su se stesso, ritrovandosi e provandosi così nella sua più grande forza. Tale esteriorità, quindi, risulta profondamente estranea a quella del mondo, intesa come "percezione di oggetti esterni". Essa, infatti, viene esperita al di là, o, meglio, al di qua di ogni rappresentazione, risultando pur sempre una modalità della nostra carne. La resistenza allo sforzo è vissuta come limite non spaziale, ma patico. Tale esperienza, inoltre, è data secondo due modalità decisamente e incontestabilmente differenti. L'una, infatti, realizzandosi in modo tale che il continuo resistente presenti all'io posso originario un'opposizione assoluta, definisce la realtà dei corpi che formano l'universo reale, mentre l'altra, rivelandosi come arretrare e cedere piegandosi alla spinta del nostro movimento, ci dà la realtà del corpo organico, il quale solo in tal modo viene considerato come 'nostro'. In tal modo, ciascuna zona di resistenza obbediente immediatamente ai nostri movimenti costituisce un organo, tenuto insieme a tutti gli altri dall'io posso della nostra corporeità originaria. L'unità del nostro corpo organico, ovvero di tutti i nostri organi, dunque, non è situata fuori di noi, ma riposa segretamente, o, meglio, vitalmente nell'unità dei poteri a cui sono soggetti e al dispiegamento dei quali segnano di volta in volta i limiti. Come dire, l'unità del nostro corpo ci vien data come unità della nostra carne. Proprio per questo i nostri organi sono 'dapprima'<sup>76</sup> e 'anzitutto' differenti dalle strutture anatomiche estese, *partes extra partes*, oggetto di studio da parte della scienza. Da questo punto di vista, pertanto, la dinamica della nostra azione avrà il seguente dispiegamento: la pulsione, ovvero

76 Ricordo che l'avverbio è riferito ad un primato 'vitale', cioè di come il dato di realtà ci si mostra nella nostra esperienza vissuta.

la nostra corporeità originaria con i suoi poteri, muovendosi in sé e piegando gli organi che cedono alla sua potenza, sfocia sul mondo che gli oppone la sua resistenza assoluta.

Ed è questo il momento in cui in me il mio corpo proprio organico diventa corpo cosale, ovvero il momento in cui la carne, agendo su di esso, lo muove ancora, ma non più come parte di sé in cui inserisce sensazioni che sono le sue (per esempio le sensazioni del proprio movimento), ma come una massa opaca e inerte in cui non c'è più niente di vivente<sup>77</sup>. In tal senso, dunque, anche il corpo cosale è ancora e pur sempre intellegibile solo nel rapporto con la carne originaria. Anzi, in maniera ancora più radicale, è nella modalità di dispiegamento della relazione interna pratica della mia carne con il suo corpo cosale che si iscrive, secondo Henry, ogni possibile rapporto con qualsiasi corpo cosale dell'universo, nonché con il corpo cosale d'altri<sup>78</sup>. La carne 'agisce dall'esterno', urtandosi con il proprio corpo cosale, quando all'interno della spinta esercitata sul proprio corpo organico questi non le cede più. Sotto la pressione esercitata da tale movimento e non essendo più in grado di tenersi, essa viene a infrangersi su qualcosa di invalicabile, quasi fosse un muro cieco e senza fessure. A riguardo, riprendendo e integrando le considerazioni concernenti il chiasmo 'toccante-toccat' di Merleau-Ponty, l'autore chiarisce che ciò che è toccato in me e da parte mia, come limite al mio sforzo e in quanto corpo cosale continuamente resistente, è esperito pur sempre nel dispiegamento interiore dei poteri della mia carne. Come dire, il toccante e il toccato si danno nella medesima modalità fenomenologica, che è appunto l'autoimpressionalità patica della carne e finiscono per essere un'unica e identica realtà. Nel caso dell'esperienza del proprio corpo cosale, come potrebbe essere quella della mano destra che tocca la sinistra, ciò che è toccato non corrisponde soltanto a un *quid* esteso e inerte, poiché mantiene sempre in essa la sua condizione carnale, ovvero l'autoimpressionalità<sup>79</sup>. In questo senso, esso non è semplicemente 'oggetto di conoscenza', in quanto alberga nel suo segreto le sembianze della soggettività. Anche il corpo cosale, dunque, è come se fosse 'double face': all'esterno della sua superficie corrisponde immediatamente la sua rivelazione dinamica nella carne. Da questo punto di vista, riguardo l'esperienza del proprio corpo cosale, anche la distinzione tra attività e passività risulta fittizia, in quanto, pur dandosi come due 'effettuazioni' fenomenologiche diverse e opposte, il loro 'statuto' fenomenologico è identico, poiché sono entrambe modalità della stessa carne.

In tal senso, dunque, conformemente alla duplicità dell'apparire, le impressioni che si costituiscono in

relazione al corpo proprio sono di due ordini differenti. Tra le impressioni 'originarie' e quelle 'costituite', tuttavia, è possibile riconoscere lo stesso discrimine che intercorre tra realtà e irrealtà, poiché entrambe sono esperite come modalità della nostra carne patica. Oltre alle sensazioni cinestesiche o cinestese, riferite globalmente al corpo organico, si danno quelle dei nostri sensi che si collocano alla superficie del nostro corpo cosale. La nostra pelle, in tal senso, si presenta quale 'frontiera' tra l'invisibile della nostra carne, cui appartiene il corpo organico, e lo stesso corpo colto dall'esterno. Anch'essa duplicemente visibile e invisibile, rappresenta la linea sulla quale vengono a convergere le sensazioni cinestesiche e quelle riferite ai nostri sensi esterni. Grazie ad essa, infatti, le stesse impressioni provenienti dall'esterno vengono riferite all'interno invisibile del corpo organico. Cioché, ad ogni 'sensazione cosale' corrisponde immediatamente l'impressione organica correlata, di modo tale che alla manifestazione ek-statica della sensazione coincida la sua rivelazione nella carne invisibile, in base alla quale viene riconosciuta come propria. La nostra pelle è, dunque, il luogo in cui si intrecciano, si scambiano e si modificano molteplici impressioni; grazie ad essa ricevono una localizzazione precisa e acquistano lo statuto del proprio<sup>80</sup>. In tal senso, nell'unità della nostra corporeità, tutte le proprietà del corpo oggettivo vengono esperite come altrettante disposizioni affettive<sup>81</sup>, date a sé nell'autoaffezione patica del presente vivente.

#### LA POSSIBILITÀ DEL RAPPORTO CON L'ALTRO

La carne, data a sé nell'auto-rivelazione patica della vita e come materia fenomenologica pura della sua autoimpressionalità, non è l'origine di se stessa. Come direbbe Henry, infatti, si tratta di un'autoimpressionalità naturata e non naturante. Una passività radicale la segna nelle sue viscere profonde, caratterizzandola e nell'immanenza della propria esistenza, come consegnata a sé nel suo soffrir-si originario, e verticalmente quanto all'origine del suo statuto ontologico. La vita che viene a sé provandosi nella sua carne, facendo di noi dei viventi senza che da parte nostra facciamo nulla, si effonde indipendentemente dal nostro potere o volere, giacché è sempre e di già, prima che un solo istante ci abbia permesso di volgerci a essa per accoglierla o rifiutarla, per dirle sì o no. Essa è in noi e noi siamo in essa, nella passività radicale che tocca l'impressione ma anche la nostra vita tutt'intera<sup>82</sup>. L'autopossesso della carne a se

77 Ivi, p. 184.

78 Da questo punto di vista, pertanto, ogni rapporto dell'uomo con il mondo non sarà primariamente ek-statico, ma sarà sempre scandito secondo le modalità del patico.

79 Toccante e toccato, dal punto di vista della fenomenologia della vita, sono un'unica realtà poiché sono entrambi modalità della nostra carne patica. Chiaro è qui il riferimento critico a Merleau-Ponty (Ivi, p. 185).

80 A riguardo, Henry definisce tale processo 'incontestabile' ed 'enigmatico' (Ivi, p. 189).

81 A riguardo, il testo henryano contiene un riferimento breve, ma molto suggestivo alla determinazione sessuale come disposizione affettiva (Ivi, p. 227). Purtroppo però su tale punto non sono riuscita a reperire una trattazione sistematica nei testi dell'autore, poiché egli, riferendosi e reinterpretando la speculazione kierkegaardiana a riguardo, ne argomenta soprattutto in relazione all'erotismo.

82 Ivi, p. 196.

stessa, intesa come consapevolezza e rivelazione a sé nell'immanenza del proprio statuto fenomenologico, implica necessariamente il riferimento a una 'venuta nella carne' intesa come 'generazione di una sostanza' che precede ogni esistenza corporea e ne sia la ragione ultima. In tal senso, secondo Henry, la fenomenologia della carne rinvia ad una fenomenologia dell'In-carnazione, ovvero rimanda ad un 'prima' della carne che precede, generandola, tutte le sue determinazioni fenomenologiche essenziali (autoimpressionalità, ipseità e potere)<sup>83</sup>. Ogni uomo nel corso della sua esistenza si trova a vivere praticamente in una sorta di 'oblio radicale'. Egli è quasi 'istintivamente' abituato ad esercitare spontaneamente e facilmente la sua libertà, dimenticando che l'io posso attinge il primo potere dall'immanenza radicale in lui della vita e sulla quale non ha alcuna facoltà di disposizione. Si trova, così, originariamente limitato. E, tuttavia, proprio perché la vita gli viene data<sup>84</sup> totalmente, egli ha la capacità di esperirsi fenomenologicamente come un Sé carnale e di essere realmente libero<sup>85</sup>. Questa la profonda contraddizione che marchia al fondo l'esistenza dell'essere umano<sup>86</sup>: ogni potere in lui urta contro un'origine verso cui non può nulla, che non lo inibisce, ma lo promuove, istituendolo come 'inizio' nella sua stessa possibilità. Per di più, il dono fatto al vivente della sua vita non è qualcosa di cui egli possa separarsi. Una duplice impossibilità viene a caratterizzare l'esistente che, così posto, si scopre ontologicamente nel suo statuto di 'figlio'. Egli, infatti, deprivato della possibilità di costituire esso stesso e per se stesso un'esistenza autonoma, si trova segnato da un già.

Ma, d'altra parte, l'esperienza del limite 'preme' l'esistente in un altro senso. Egli, come riconosce Heidegger, è un *Mitsein*, ovvero un essere con gli altri<sup>87</sup>. E qui si staglia un problema che ha attanagliato l'intera storia della fenomenologia. Se l'altro, al pari di me, è un Sé trascendentale vivente, una carne, quale sarà il rapporto che è possibile stabilire con lui? Se, infatti, il suo corpo oggettivo mi si mostra nel mondo e si offre in una percezione effettiva, tuttavia, esso mi appare diverso, addirittura in opposizione, rispetto ai corpi inerti dell'universo. Il corpo altrui, al pari del mio, mi si offre come un corpo vivente. Quale, dunque, il rapporto che è possibile stabilire con lui se esso avviene nell'assenza di

ogni carne reale? La dimensione d'immanenza radicale della vita nell'autodonazione patica del Sé trascendentale, infatti, si sottrae alla nostra presa. Da questo punto di vista, ognuno ha la 'propria' senza che un altro possa provare quello che lui stesso sta provando in quel preciso momento. L'esperienza d'altri, quindi, è votata allo scacco, perché il suo esser presente nel mondo, offrendosi, come tale, alla possibilità del mio sguardo, del mio tatto, della mia carezza, corrisponde all'inafferrabilità del suo interno.

E, tuttavia, -è un dato di fatto- l'esistente è insieme ad altri. All'impossibilità del possesso altrui, si deve pur sostituire una 'possibilità comunicativa' di fondo. Se ogni io è dato a sé nella sua carne in un prima di questa, così sarà per l'altro io. Pertanto, suggerisce Henry, ogni relazione di un Sé con un altro Sé non richiede come proprio punto di partenza un Sé, un io -il mio o dell'altro-, ma la loro comune possibilità trascendentale, che altro non è che la possibilità della loro stessa relazione: la Vita assoluta<sup>88</sup>. L'essere-con, in tal senso, è colto nella sua possibilità fenomenologica radicale, ovvero come comunità d'individui legati tra loro da una relazione d'intimità fenomenologica reciproca, che poi è quella di ognuno con la Vita. Ecco, quindi, che ogni comunità è possibile per Henry solo, secondo le istanze della reciprocità e non secondo le logiche del possesso. Come tale, essa sarà invisibile.

#### PER UNA CONCEZIONE UMANISTICA O TRASCENDENTALE DELLA MEDICINA

Su quanto esposto nei paragrafi precedenti si poggia la particolare concezione di medicina che Henry propone nelle battute conclusive di suoi tre articoli, *Phenomenologie et psychanalyse, Souffrance et vie*<sup>89</sup> e *Eux en moi*<sup>90</sup> e in una nota particolarmente eloquente di *Incarnation*<sup>91</sup>, in cui presenta una prassi medica 'umanistica' nel suo principio e nel suo fine. Con ciò l'autore non intende minimizzare il rigore scientifico che dovrebbe caratterizzarla, né tantomeno la portata delle conoscenze specialistiche di base o l'importanza delle continue scoperte necessarie al miglioramento. Tuttavia, in quanto implicante una relazione intersoggettiva tra esistenti, il processo di cura non può ridursi all'applicazione, per quanto scrupolosa e attenta, di un semplice sapere tecnico e oggettivo. Lo sguardo del medico, in tal senso, proprio perché è quello di un sé vivente, non è soltanto di tipo 'somatico', ma 'trascendentale'. Detto in altri termini, esso non si sofferma sul paziente considerandolo in trasparenza, ovvero scorgendovi dei sintomi presi quali segni significanti un 'arrière monde', un destino che si attua in lui, ma senza di lui, e di cui solo lo specialista avrebbe la chiave d'accesso. La malattia non è una forza misteriosa, una dimensione

83 A tale proposito, bisogna precisare che Henry, richiamandosi al *Prologo* di Giovanni, agli scritti di San Paolo e dei Padri, sosterrà che l'uomo può essere inteso solo a partire dal concetto di generazione. In tal senso, la generazione dell'uomo nel Verbo ripeterebbe quella di quest'ultimo in Dio come sua autorivelazione, indicando, così, la passività radicale della sua vita nei confronti della Vita (Ivi, p. 202).

84 A riguardo, Henry parla di 'dono' della vita (Ivi, p. 213).

85 A riguardo, Henry sostiene che l'esistenza della libertà sia inconfindabile nella sua forza fenomenologica esperita come sentimento di potere (Ivi, p. 211).

86 A tale proposito, Henry parla dell'incertezza che lo studioso prova dinanzi al carattere insieme illusorio e reale della libertà. Illusorio in quanto, pur proponendosi in atto come assoluta, cioè nella sua possibilità di esercizio, non è origine a se stessa. E, tuttavia, è pur sempre una realtà.

87 Ivi, p. 250.

88 Ivi, p. 280.

89 Henry, 2003b, pp. 35-39.

90 Henry, 2003a, pp. 197-209.

91 Henry, 2001, p. 256.

parallela rispetto la vita vissuta nella sua immediazione patica. Il medico, pertanto, può accedervi nella sua integralità soltanto entrando in relazione con il paziente stesso, considerandolo come un esistente al pari di qualsiasi altro, ovvero sul piano in cui si svolge la sua stessa vita, cogliendone la sofferenza, pur senza pretendere di riviverla in sé o di vederla sensibilmente. Proprio per questo, Henry definisce umanistica la sua concezione di medicina. “Parce que la réalité du malade est redevenue humaine, la sienne, sa propre vie, alors nécessairement la relation du médecin au malade redevient elle aussi une relation humaine”<sup>92</sup>. Se il malato, dunque, proprio come ogni altro uomo in generale, è un esistente, trascende per sua stessa natura la sfera del somatico, dell’oggettivo, attestandosi come carnalità, ovvero come Sé vivente e sofferente. Da questo punto di vista, pertanto, la malattia assume un nuovo significato, figurando quale alterazione globale dell’essere-al-mondo, una ‘condizione’, e non soltanto come un semplice processo biologico svolgentsi indipendentemente dall’esistenza. Così come, una nuova concezione di terapia viene ad imporsi. Ad un’alterazione globale dell’essere-al-mondo, infatti, bisogna cercare di rispondere attraverso una ricostituzione unitaria di quest’ultima<sup>93</sup>. Detto in altri termini, nel processo di cura lo specialista non può non tenere conto della totalità del comportamento umano, poiché lo studio delle sequenze neuronali o biologiche prese nella loro singolarità non sono in grado di restituirgli l’umanità dell’uomo nella sua integralità. Cosicché, perché la sua valutazione sia esatta e, di conseguenza, il suo intervento efficace dovrebbero essere di tipo ‘trascendentali’, ovvero articolati sui dati oggettivi e scientifici, ma, soprattutto, al di là di essi, sulla vita fenomenologica del paziente che è sempre singola, nel tentativo di ridurre o rendere più sopportabile la sua sofferenza, restituendo, per quanto è possibile, alla vita malata il suo potere e la sua felicità. Poiché, dunque, più che restaurare uno stato di cose oggettivo esistente prima dell’insorgere della patologia, si tratterebbe di guarire un sé, il fondamento della prassi medica starebbe nell’individuazione della relazione sussistente tra l’alterazione di uno stato oggettivo e lo specifico di sofferenza vissuta dal sé vivente del paziente. “La vie phénoménologique des individus constitue le thème dernier de la recherche, de la théorie et de la thérapie. L’interdisciplinarité n’est plus ici un terme convenu ou un vœu pieu, c’est le travail et le pain quotidien de ceux, médecins et philosophes, médecins philosophes vaudrait-il-mieux dire, que réunit une même finalité : rendre une vie malade à son pouvoir et au bonheur de vivre »<sup>94</sup>.

92 Henry, 1991, p. 113.

93 “L’idée sans doute qu’il ne suffit pas de décrire la modification de l’être-au-monde – de la perception de l’espace, de la temporalité, etc. – qu’est chaque fois la maladie, mais qu’il doit être possible de remonter à la source de cette modification, à savoir à la vie elle-même dont les modalités pathétiques primitives et notamment l’angoisse déterminent secrètement tous les comportements, le mode selon lequel se réalise chaque fois l’*In-der-Welt-Sein*» (Ivi, p. 114).

94 M. Henry, 2003a, p. 209.

## CONCLUSIONE

Sebbene problematiche per le loro possibili ricadute panteistiche e per l’approccio ancora fenomenologico, la riflessione di Henry sulla vita e sulla relazione intersoggettiva appaiono particolarmente interessanti, poiché possono essere assunte quale esempio paradigmatico di come una speculazione seria e sistematicamente strutturata sul *bíos* abbia bisogno di nuove categorie concettuali per esprimersi e, soprattutto, possa contribuire ad illuminare l’agire medico inteso come *praxis*, ovvero colto nel suo specifico di co-azione tra due esistenti. Il filosofo francese, infatti, a partire dall’analisi sulla manifestatività dell’essere o vita, elabora una concezione dell’uomo inteso come essere incarnato, sé trascendentale vivente, per il quale la malattia non si configura soltanto come un processo biologico, ma, più fondamentalmente, come un’alterazione globale dell’essere-al-mondo, in base alla quale la terapia testimonia realmente della sua efficacia soltanto se volta alla guarigione del sé sofferente, restituendolo, per quanto possibile, al suo potere o alla sua felicità.

## BIBLIOGRAFIA

Benvenuto S. (2004), *L’emergenza dell’inconscio nel pensiero dell’Occidente. Conversazione con Michel Henry*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 6, <http://mondodomani.org/dialegesthai/>.

Díez R. O. (2009), *Michel Henry, fundador de la fenomenología de la vida*, «Acta fenomenológica latinoamericana», Vol. III, pp. 233-245.

Formisano R. (2012), *Dalla “critica della trascendenza” alla “fenomenologia della vita”*. *Alle radici del percorso teoretico di Michel Henry*, D. U. PRESS, Bologna.

Guillamaud P. (1989), *La souffrance et la déception. Réflexion sur l’être et l’expérience dans les philosophies de Michel Henry et de Nicolas Grimaldi*, «Archives de Philosophie», vol. 52, pp. 83-101.

Henry M. (2014), *Fenomenologia della vita*, «Filosofia e Teologia», vol. 2, pp. 219-231.

Henry M. (1985), *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, PUF, Paris, trad. it. a cura di V. Zini (1990), *Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto*, Ponte alle grazie, Firenze.

Henry M. (2000), *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris; trad. it. a cura di G. Sansonetti, (2001) *Incarnazione*, Sei, Torino.

Henry M. (1963), *L’essence de la manifestation*, PUF, coll. “Épiméthée”, Paris, (2 volumes); trad. italiana a cura di M. Anzalone e D. Sciarrelli, sotto la direzione di F. C. Papparo (2009), *L’essenza della manifestazione*, vol I, Filema, Napoli.

Henry M. (1999), *L’incarnation dans une phénoménologie radicale*, «Archivio di filosofia», vol. 67, n. 1-3, pp. 19-26.

- M. Henry (2003a), *Eux en moi: une phénoménologie*, in *Phénoménologie de la vie. Tome I: De la phénoménologie*, pp. 197-209.
- Henry M. (2003b), *Souffrance et vie*, «PSN. Psychiatrie, Sciences humaines, Neurosciences», vol. 1, n. 2, pp. 35-39.
- Henry M. (2003c), *Phénoménologie de la vie*, in *Phénoménologie de la vie, Tome I, De la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 59-76.
- Henry M. (2004), *La subjectivité originare. Critique de l'objectivisme-Entretien avec Roland Vaschalde*, in *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris, pp. 77-85.
- Henry M. (1984), *Le cogito et l'idée de phénoménologie*, «Cartesiana», vol. 5, pp. 1-15.
- Henry M. (1997), *Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie*, in J. Brohm, J. Leclercq, *Michel Henry, L'Âge d'Homme*, Lausanne, pp. 61-69.
- Henry M. (1966), *Le concept d'âme a-t-il un sens?*, «Revue Philosophique de Louvain. Troisième série», vol. 64, n. 81, pp. 5-33.
- Henry M., (1995) *Le corps vivant*, «Les Cahiers de l'École des sciences philosophiques et religieuses», vol. 18, pp. 71-97.
- Henry M. (2002), *Le statut phénoménologique de la vie*, in *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris, pp. 65-76.
- Henry M. (1975), *Phénoménologie de la Conscience. Phénoménologie de la Vie*, in G. B. Madison (éd), *Sens et existence. En hommage à Paul Ricoeur*, Seuil, Paris, pp. 138-151.
- Henry M. (1994), *Phénoménologie de la naissance*, «Alter. Revue de phénoménologie», vol. 2, pp. 295-312.
- Henry M. (1991), *Phénoménologie et psychanalyse*, in P. Fédida, J. Schotte (éds.), *Psychiatrie et existence*, Million, Grenoble 1991, pp. 101-115.
- Henry M. (1989), *Phenomenology of the Unconscious. Meaning of the Concept of the Unconscious for the Knowledge of Man*, «Stanford Literature Review», vol. 6, n. 2, pp. 149-169.
- Henry M. (1965), *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, Paris.
- Henry M. (1978), *Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ?*, «Philosophiques», vol. 5, n. 1, pp. 133-150.
- Henry M. (1987), *Représentation et auto-affection*, «Communio», vol. 3, n. XII, pp. 77-96.
- Janicaud, D. (éd) (1995), *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et sciences cognitives*, Vrin, Paris; in *De la phénoménologie*, pp. 105-121.
- Lavigne J. (2007), *Autoaffezione e carne nella fenomenologia materiale di Michel Henry*, in C. Canullo, *Michel Henry. Narrare Il Pathos*, Ed. dell'Università di Macerata, Macerata.
- Liberati I. (2005), *Fenomenologia della manifestazione. All'origine del pensiero di Michel Henry*, «Dialeghestai», <http://mondodmani.org/dialeghestai/ili03.htm>.
- I. Núñez de Castro (2009), *En busca de Lógos para Bíos. Estado de la cuestión en Biofilosofía*, «Diálogo Filosófico», 25, 74, pp. 205-230.
- Ritter J. (1983) *Origine e senso della theoria*. In *Metafisica e politica*, trad. it, Marietti, Casale Monferrato, pp. 3-27.
- Van Riet G. (1966), *Une nouvelle ontologie phénoménologique. La philosophie de Michel Henry*, «Revue Philosophique de Louvain», vol. 83, n. 63, pp. 436-457.