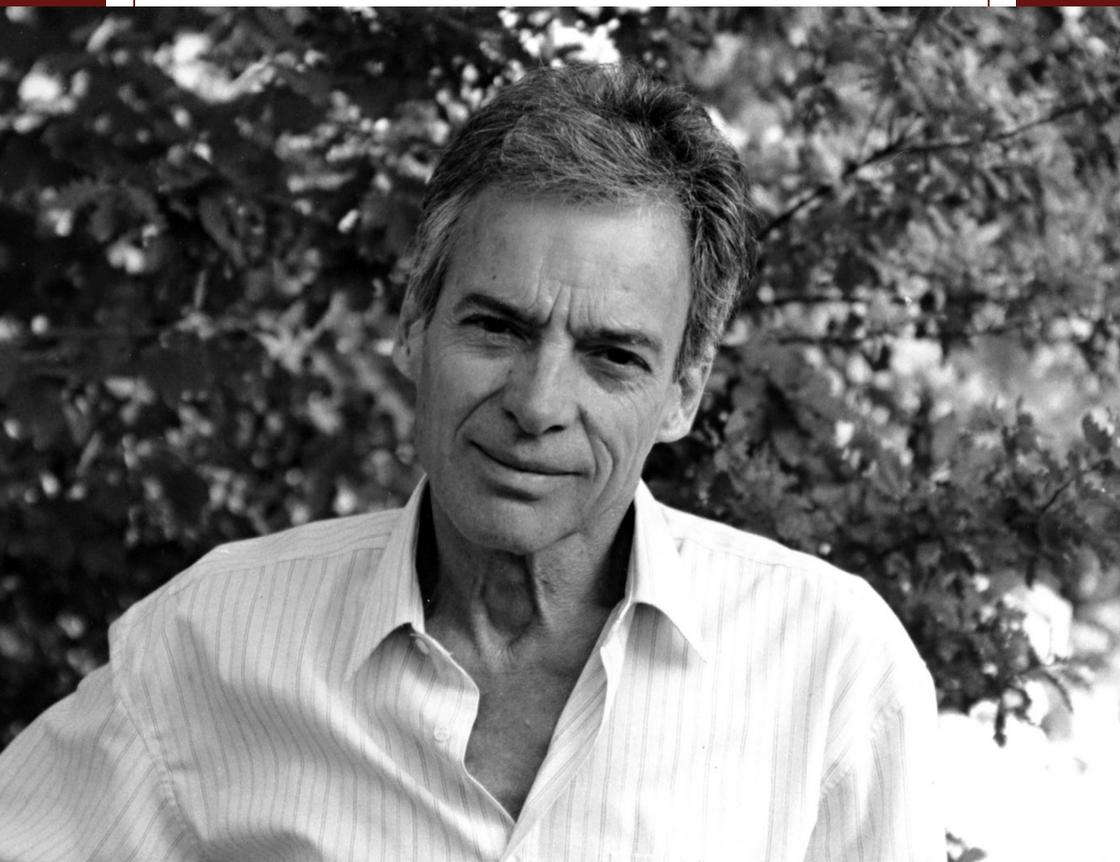


Ezio Gamba

**L'ANIMA NEL PENSIERO
DI MICHEL HENRY**



EZIO GAMBA

L'anima nel pensiero di Michel Henry

Strumenti

43

UNIVERSITAS STUDIORUM
CASA EDITRICE

© 2021, Universitas Studiorum S.r.l. - Casa Editrice
Mantova (MN) - Italy
www.universitas-studiorum.it

I volumi pubblicati nella Collana Scientifica *Strumenti* sono sottoposti a processo di revisione paritaria (*peer review*) a cura del relativo Comitato Scientifico.

Prima edizione in *Strumenti* luglio 2021
Finito di stampare nel luglio 2021

ISBN 978-88-3369-119-0

INTRODUZIONE

La questione dell'anima nel pensiero di Michel Henry

L'esame del tema dell'anima nel pensiero di Michel Henry richiede, come premessa, che si chiarisca qual è il piano su cui il concetto dell'anima (o il termine "anima") ha una significativa funzione all'interno del pensiero henriano: questo concetto non ha infatti un ruolo propriamente teoretico all'interno dell'autonoma elaborazione di tesi filosofiche originali da parte di Michel Henry (non è cioè un elemento di queste tesi, e quindi non si può dire che ci sia, in senso proprio, una *teoria* dell'anima nel pensiero di Henry), ma svolge invece un'importantissima funzione di filo conduttore per lo stesso Henry nell'esaminare alcuni momenti fondamentali della storia della filosofia e nel confrontarsi con essi. Dal momento, però, che l'attività di studio e di interpretazione svolta da Michel Henry sul pensiero dei filosofi del passato non è condotta con l'atteggiamento del puro storico della filosofia, ma ha invece sempre uno scopo teoretico, l'esame di come Henry interpreti il pensiero dei filosofi del passato utilizzando il tema dell'anima in funzione di filo conduttore permette sia di comprendere meglio alcuni aspetti importanti delle tesi filosofiche originali di Michel Henry, sia di valutarne con maggiore consapevolezza l'importanza per la filosofia e per la cultura di oggi.

Posta questa premessa, risulta opportuno, prima di esaminare l'interpretazione che Michel Henry fornisce di diversi momenti fondamentali della storia della filosofia alla luce del tema dell'anima, considerare per quale ragione il concetto dell'anima non abbia, come si è detto, un ruolo teoretico all'interno dell'elaborazione delle tesi filosofiche henriane; in realtà questa assenza del concetto dell'anima dagli elementi della fenomenologia radicale di Michel Henry deriva da un preciso rifiuto dell'impostazione tradizionale, derivante dal pensiero greco, della questione dell'anima stessa. Ciò appare nel modo più chiaro dall'introduzione di *Incarnation*, dove Michel Henry scrive che, diversamente che per i Greci, «nell'ebraismo l'uomo non è scisso in due sostanze distinte, non risulta dalla loro sintesi, del resto incomprensibile: nessuna gerarchia viene dunque a instaurarsi tra esse».¹ Indipendentemente dalla contrapposizione qui presentata tra una concezione greca e dualistica dell'essere umano e una ebraico-biblica che vede invece l'essere umano come essere unitario, emerge chiaramente dalla semplice affermazione citata un aspetto fondamentale (che troverà una chiara giustificazione nel seguito del presente saggio) della considerazione e del giudizio di Henry riguardo a ogni dottrina che concepisca l'essere umano come costituito dualisticamente di anima e corpo: una dottrina di questo genere è incomprensibile, in quanto incomprensibile è l'unione dei due elementi radicalmente eterogenei di cui l'essere umano è o sarebbe composto.

Se però l'unione di anima e di corpo intesi come due elementi distinti la cui sintesi costituirebbe l'essere umano appare incomprensibile, il concetto dell'anima può essere mantenuto,

1. M. HENRY, *Incarnation*, Éditions du Seuil, Paris 2000, p. 12; trad. it. di G. Sansonetti, SEI, Torino 2001, p. 7.

o dovrà piuttosto essere abbandonato? L'affermazione sopra citata si trova in un contesto (quello delle prime pagine dell'introduzione di *Incarnation*) volto a mostrare l'inconsistenza di ogni antropologia che non riconosca nell'essere umano un essere essenzialmente carnale, ma faccia piuttosto della carne solamente uno fra i tanti aspetti dell'essere umano e della sua vita, oppure qualcosa che si sovrappone alla vera vita spirituale dell'essere umano (e che eventualmente la opprime). Se però l'essere umano deve essere considerato come un essere essenzialmente carnale, se ogni aspetto della sua vita ha luogo nella carne ed è inconcepibile al di fuori di essa, sembra impossibile pensare a un'anima distinta dalla carne e formante con essa (in modo peraltro incomprensibile) una qualche sintesi; il contesto dell'affermazione precedentemente citata induce dunque a ritenere (per quanto Henry non si pronunci qui esplicitamente in proposito) che il giudizio di Henry sulla possibilità di conservare il concetto dell'anima sia negativo; in effetti, come si è anticipato all'inizio di questo saggio, il concetto dell'anima non è utilizzato da Michel Henry nell'elaborazione delle sue teorie fenomenologiche.

Quanto si è appena affermato sulla considerazione delle concezioni tradizionali dell'unione dell'anima e del corpo da parte di Michel Henry emerge dalla semplice, per quanto rivelativa, affermazione henriana precedentemente riportata; chiaramente la funzione dell'asserzione citata, tuttavia, non è tanto quella di formulare un giudizio dal punto di vista filosofico sulle concezioni tradizionali dell'anima (infatti questo giudizio, per quanto inequivocabile, è espresso solamente di passaggio), bensì quello di istituire una considerazione storico-culturale riguardo al tema del corpo o della carne: nell'introduzione a *Incarnation*, come si è già accennato, la concezione dualistica dell'essere umano come essere

costituito di anima e corpo come due sostanze entrambe compiute in se stesse, per quanto unite tra loro, viene considerata tipica della cultura greca e contrapposta alla concezione ebraico-biblica dell'essere umano come essere unitario. A questa differenza nella concezione dell'essere umano si lega una valutazione diversa della carne nelle due culture: nel pensiero greco (soprattutto così come esso si esprime in Platone e nei pensatori che si rifanno principalmente a lui) la carne appare come tomba o carcere dell'anima, come ciò che ostacola l'anima nella ricerca di quell'unione con il sovrasensibile dalla quale essa dovrebbe ottenere di sfuggire alla caducità, al rapinoso divenire di tutte le cose; per l'ebreo della Bibbia, al contrario, la carne è la sede di tutto ciò cui egli può aspirare di più alto: la paternità e la discendenza.

La concezione cristiana della carne (così come la interpreta Henry), che ha il proprio documento fondamentale nell'affermazione giovannea che «il Verbo si è fatto carne», viene contrapposta a entrambe le concezioni, pur essendo chiaramente più vicina a quella ebraica; a differenza della concezione greca dell'essere umano, infatti, quella cristiana non separa una vera identità dell'essere umano (la sua anima) dalla sua carne e, come la concezione ebraica, vede nella carne stessa la sede delle speranze più alte che l'essere umano possa avere. Queste speranze sono però ben diverse da quelle nutrite dagli ebrei la cui storia è narrata nei libri storici della Bibbia; ciò, secondo Michel Henry, è conseguenza del fatto che la valutazione che si trova espressa nella Bibbia ebraica a proposito della carne non è, a ben guardare, di segno realmente opposto rispetto a quella data da Platone; Henry afferma infatti che l'individuo è per gli ebrei della Bibbia un essere perduto, destinato allo *Sheol*, e che nell'ebraismo biblico il massimo che il singolo possa sperare (la sua più alta forma di sopravvivenza) consiste nell'avere numerosi discendenti, che

però non potranno che condividere tutti la sua stessa sorte; dal fatto che nell'orizzonte di queste concezioni non entri la considerazione di un'anima distinta dal corpo e destinata, una volta separata dalla carne, a una vita immortale non consegue l'attribuzione di un destino eterno e radioso alla carne, ma semmai la condanna di tutto l'essere umano (inteso come essere unitario e non come costituito di elementi distinti e votati a una separazione che sarebbe salvifica per l'anima) a cadere nella corruzione della carne, nella caducità di questa, nel suo ineluttabile destino di morte e decomposizione; anche se nello stesso ebraismo biblico il servo di Dio può nutrire una speranza di non essere abbandonato allo *Sheol*, questa stessa salvezza del servo di Dio può solo essere dovuta a un atto gratuito di Dio, non è certamente un destino connaturato in alcun modo all'essere umano, cioè alla sua carne.²

Per comprendere pienamente in che cosa la concezione cristiana della carne si contrapponga, secondo Michel Henry, a quella ebraica, e anche come questo discorso si leghi strettamente alla questione dell'anima, è necessario ritornare a quanto si è sopra accennato riguardo alla considerazione del *Prologo del Vangelo secondo Giovanni*, e in particolare dell'affermazione secondo cui «il Verbo si è fatto carne», come documento fondamentale della concezione cristiana dell'essere umano e della carne. È certamente chiaro a tutti come nel cristianesimo si sia diffusa la concezione greca dell'anima e della carne (natura composita dell'essere umano, immortalità dell'anima e mortalità della carne); questo accadde già agli albori del cristianesimo: i primi pensatori che cercarono di riflettere sui contenuti della propria fede e di comprendere ciò in cui già credevano erano

2. Queste considerazioni di Michel Henry sono espresse in *Incarnation*, cit., pp. 12-13; trad. it. cit., pp. 7-8.

infatti imbevuti di cultura greca. Henry, in proposito, fa riferimento a un'affermazione di Tertulliano, che asserisce di voler difendere l'autentica umanità *della carne* del Cristo in quanto «riguardo alla sua sostanza spirituale [cioè alla sua anima] tutti sono d'accordo».³ Eppure nel testo centrale di tutta la dottrina cristiana dell'Incarnazione non si parla affatto della sostanza spirituale o dell'anima del Cristo come contrapposta alla sua carne; il *Prologo del Vangelo secondo Giovanni*,⁴ infatti, afferma che il Verbo si è fatto carne, non che si è rivestito di una carne, o che si è fatto anima (umana) e accompagnato a una carne.⁵ Nel testo centrale della dottrina cristiana dell'Incarnazione “farsi carne” equivale a “farsi essere umano”; l'essere umano, allora, è la sua carne; non occorre ammettere accanto alla carne (o dentro

3. TERTULLIANO, *De carne Christi*, I, 2; citato da Michel Henry in *Incarnation*, cit., p. 22; trad. it. cit., p. 15 (l'originale suona «*Examinemus corporalem substantiam domini, de spiritali enim certum est*»); ho riportato nel testo la frase così come compare nella traduzione italiana di *Incarnation* di G. Sansonetti, che ha scelto di presentare le citazioni da opere latine o tedesche non utilizzando le traduzioni italiane disponibili delle opere citate, bensì traducendo queste citazioni dal francese delle edizioni utilizzate da Michel Henry).

4. Per un esame della lettura henriana del *Prologo del Vangelo secondo Giovanni* condotto dal punto di vista dell'esegesi biblica, cfr. Y.-M. BLANCHARD, *Michel Henry, lecteur de saint Jean*, in P. CAPELLE (a cura di), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Les Éditions du Cerf, Paris 2004, pp. 83-94; le risposte di Michel Henry alle osservazioni di Yves-Marie Blanchard si trovano nello stesso volume alle pp. 155-168, all'interno del suo scritto intitolato *Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses* (ivi, pp. 143-190, ripubblicato anche a pp. 137-183 del vol. V della grande raccolta postuma di scritti di Henry intitolata *Phénoménologie de la vie*, 5 voll., PUF, Paris 2003-15).

5. A questo proposito, cfr. anche G. DE SIMONE, *La rivelazione della vita. Cristianesimo e filosofia in Michel Henry*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, pp. 101-105.

essa, o dietro) una sostanza spirituale distinta dalla carne stessa e autentica sede di ciò che umano.

La tradizionale concezione dell'anima come realtà sostanziale che insieme al corpo, dal quale è però distinta e autonoma, costituisce l'essere umano viene dunque sia scartata da Henry dal punto di vista filosofico, sia giudicata da lui estranea al contenuto originario del cristianesimo. Su tutto ciò, tuttavia, potrebbero nascere diversi dubbi; potrebbe infatti sembrare che Henry si limiti a scegliere l'antropologia a lui più congeniale tra due possibilità, cioè tra una concezione dualistica di derivazione greca e una concezione dell'essere umano come essere unitario espressa nella Bibbia, con le due varianti derivanti da una considerazione negativa della carne (ebraismo) o da una considerazione positiva che vede nella carne il cardine della salvezza⁶ (cristianesimo); inoltre potrebbe sembrare che alla base di questa maggiore congenialità ci sia la fede religiosa personale dell'autore, più che un autentico fondamento filosofico. Occorre tuttavia comprendere che nel percorso argomentativo dell'introduzione di *Incarnation* non si approva la concezione dell'essere umano come essere unitario *in quanto* questa è la concezione cristiana, ma semmai si approva la concezione cristiana poiché è quella che meglio riconosce la natura carnale dell'essere umano così come essa è attestata riguardo a noi stessi dalla nostra stessa autoesperienza.⁷

6. «*Caro salutis est cardo*» (TERTULLIANO, *De resurrectione carnis*, VIII, 2).

7. Questo è il percorso argomentativo dell'introduzione di *Incarnation*; è certamente possibile una lettura malevola, guidata dal sospetto che questo percorso argomentativo non sia altro che un travestimento adottato per rendere filosoficamente presentabile quella che in realtà è una personale posizione di fede; tuttavia, dal punto di vista di un esame *filosofico* (non storico o biografico) delle tesi di Michel Henry, non conta nulla che egli sia arrivato ad apprezzare una certa concezione dell'essere umano *perché* questa è la concezione cristiana o che abbia incontrato e apprezzato questa concezione

Alla luce di queste riflessioni sembra però necessario domandarsi perché mai nella filosofia si siano affermate concezioni dualistiche dell'essere umano; ciò è dovuto solo all'influenza di tradizioni religiose (nate nell'antica Grecia e passate poi, magari clandestinamente, nel cristianesimo) sul pensiero filosofico, o piuttosto il concetto dell'anima serve alla filosofia per rispondere a problemi reali, per rendere ragione di fenomeni o di esperienze che la semplice considerazione del corpo nella sua materialità non permette di spiegare? Se si trattasse di questo, certamente, accettare l'affermazione di Michel Henry secondo cui l'unione del corpo e dell'anima intesi come due sostanze reali, distinte, autonome ed eterogenee tra loro è incomprendibile significherebbe necessariamente ammettere che l'introduzione del concetto dell'anima nella filosofia non sia altro che l'ideazione di una pseudo-teoria, cioè di una nozione di comodo che spiega *obscurum per obscurius*, ponendo un'affermazione dogmatica e razionalmente incomprendibile a fondamento di quei fenomeni che la considerazione del corpo non riesce a spiegare. La filosofia collocherebbe dunque il fondamento di tali fenomeni in un retromondo ancor più incomprendibile di questi fenomeni stessi; eppure proprio l'incomprendibilità di questo retromondo, quando venga dichiarata in partenza, risulta in realtà essere la miglior garanzia contro ogni obiezione.⁸

cristiana a partire da argomenti autonomamente filosofici; ciò che è invece importante, al di là dei sospetti, è il fatto che nella sua opera Henry cerca di sostenere con argomenti esclusivamente filosofici la concezione che egli considera cristiana; sul rigore di tali argomenti, non su eventuali moventi nascosti, si gioca il valore di questo aspetto del pensiero henriano.

8. Posizioni come quella dell'occasionalismo appaiono come un passo ulteriore nella medesima direzione; se già l'ipotesi dell'esistenza dell'anima e del-

Spiegare *obscurum per obscurius* è certamente un atteggiamento illegittimo che non può essere accolto nella filosofia, o almeno in una filosofia che pretenda di rendere ragione delle proprie affermazioni e dei fenomeni che essa indaga; d'altra parte, spiegare *obscurum per obscurius* significa fornire risposte inammissibili a problemi che tuttavia sono (o quantomeno possono essere) autentici; si è ipotizzato sopra che il problema che il concetto dell'anima nasce per risolvere sia quello di permetterci di afferrare e comprendere certe nostre esperienze effettive e innegabili; quali sarebbero queste esperienze? Come si pretenderebbe di poter rendere ragione di esse attraverso il concetto dell'anima? A tali domande si lega l'effettivo e autentico ruolo che il concetto dell'anima ha nell'opera di Michel Henry: egli si serve infatti del concetto dell'anima come di un filo conduttore per esaminare alcuni momenti fondamentali della storia della filosofia e per far emergere tra essi la continuità di uno sviluppo unitario, che non verrebbe in luce senza l'ausilio di questo concetto. Attraverso questo esame di tali momenti fondamentali della storia della filosofia emerge anche chiaramente come nel concetto dell'anima si esprimano autentici problemi filosofici, il cui effettivo significato viene in luce quando li si affronti con un'impostazione fenomenologica, anziché metafisico-speculativa.

la sua unione con il corpo appare come uno spiegare *obscurum per obscurius*, a sua volta l'incomprensibilità della relazione tra anima e corpo viene giustificata ponendo il fondamento di questa incomprensibile relazione nell'ancor più incomprensibile azione divina. Con questo ulteriore passo la spiegazione procede sempre più nell'oscurità (o, forse meglio, in una luce inaccessibile perché troppo splendente, che come l'oscurità totale impedisce qualsiasi comprensione); ma, del resto, il fatto che non comprendiamo come avvenga l'azione divina non è il minimo che ci si possa aspettare da essa? Ancora una volta si vede come un'incomprensibilità dichiarata in partenza possa mettere preventivamente al riparo da ogni critica.

CAPITOLO I

Cartesio

Ci si potrebbe aspettare, alla luce di quanto affermato finora, che Michel Henry prenda in esame con particolare attenzione le antiche dottrine dell'anima elaborate dal pensiero greco; invece, al di fuori degli accenni già menzionati contenuti nell'introduzione di *Incarnation*, nelle opere di Henry non si ha una vera tematizzazione delle dottrine greche riguardanti l'anima; le cospicue riflessioni di Henry sullo sviluppo storico della riflessione sull'anima (contenute principalmente in *Généalogie de la psychanalyse*,⁹ ma anche in molti brevi saggi oggi pubblicati principalmente nel secondo volume – recante il titolo *De la subjectivité* – della grande raccolta postuma di scritti henriani intitolata *Phénoménologie de la vie*) prendono infatti in esame le trasformazioni che il concetto dell'anima ebbe a partire da Cartesio.

Di questo fatto si può forse addurre una spiegazione tratta dalla biografia intellettuale dell'autore: l'attenzione per il pensiero antico compare negli scritti di Michel Henry piuttosto tardi, sostanzialmente non prima di *C'est moi la vérité* (1996)

9. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, PUF, Paris 1985.

o di *Incarnation* (2000); inoltre gli autori dell'antichità particolarmente citati e discussi in queste due opere (soprattutto nella seconda, in cui il confronto con il pensiero antico è molto più diffuso e approfondito) non sono né Platone o Aristotele, né i filosofi ellenistici, bensì i primi autori della patristica, in particolare Ireneo e Tertulliano.¹⁰ Le maggiori riflessioni sul tema dell'anima sono invece condotte da Henry negli anni '80, soprattutto, come si è accennato, in *Généalogie de la psychanalyse* (1985). La mancanza della tematizzazione delle origini greche delle dottrine sull'anima potrebbe dunque avere questo fondamento nella biografia intellettuale di Michel Henry.

Indipendentemente dalla validità di questa spiegazione biografica (e alla luce del fatto che, come ho già affermato in una nota di questo saggio, per un esame dell'opera di Henry condotta da un punto di vista non storico o biografico, bensì *filosofico*, la considerazione dell'effettivo processo di formazione delle concezioni filosofiche henriane non può avere, quand'anche fosse ricostruibile con certezza e precisione, che un'importanza molto limitata) è possibile tuttavia a posteriori pensare che la mancata considerazione delle dottrine greche dell'anima non sia un gran male per la coerenza del pensiero henriano; proprio nel pensiero di Cartesio (in particolar modo leggendo fenomenologicamente la sua opera così come fa Michel Henry, che considera Cartesio il fondatore di una fenomenologia ideale)¹¹

10. A proposito delle letture patristiche di Michel Henry rimando al mio *De carne (Christi). Michel Henry lettore dei Padri della Chiesa e interprete della gnosi*, in C. CANULLO (a cura di), *Michel Henry: narrare il pathos*, EUM, Macerata 2007, pp. 55-102.

11. Riguardo alla considerazione henriana di Cartesio come fondatore di una fenomenologia ideale cfr. in particolare M. HENRY, *Le cogito de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale* (testo di una conferenza del 1991, rivisto

emerge infatti chiaramente qual è la radice del concetto dell'anima: questa radice consiste nell'autoattestazione immediata e indubitabile di un ambito specifico di esperienze. Sebbene l'utilizzo filosofico del concetto dell'anima sia antico quando la filosofia stessa, Cartesio è colui che per la prima volta nella storia riconosce la radice di questo concetto, il suo fondamento fenomenologico, che è certamente alla base anche delle concezioni greche dell'anima; in base a ciò si può legittimare che l'esame della storia del concetto dell'anima da parte di Michel Henry cominci da Cartesio e non dall'antichità greca.

La tematizzazione henriana della questione dell'anima nel pensiero di Cartesio è parte essenziale delle riflessioni condotte da Michel Henry riguardo al *cogito*, di cui Henry fornisce un'interpretazione che si presenta in modo esplicito come radicalmente opposta a quella che ne danno Husserl e Heidegger. Nonostante la grandissima divergenza di questi due autori proprio riguardo al *cogito* cartesiano, al quale il primo si richiama mentre il secondo se ne vuole completamente distanziare, le letture che Husserl e Heidegger danno del *cogito* hanno un fondamentale tratto comune; entrambi questi filosofi, infatti, concepiscono il *cogito* solamente come portatore di un necessario riferimento a un *cogitatum*, che è inevitabilmente trascendente – in senso fenomenologico – rispetto al *cogito* stesso; secondo questa prospettiva cui Henry si oppone, dunque, il *cogito* è un “pensare qualcosa”, un “pensare un oggetto”. La traduzione migliore del verbo transitivo “*cogito*”, più che “penso”, risulta allora essere “io mi rappresento”; il pensiero cartesiano viene così riportato integralmente a una metafisica della rappresentazione. In una prospettiva di questo tipo, allora, il *cogito* è rappresentazione

nel 1996), in ID., *Phénoménologie de la vie*, cit., vol. II, pp. 89-90.

in entrambi i sensi di questa parola: da una parte esso è il processo stesso del rappresentare (un processo cui è essenziale un soggetto, un io, come riconosce l'uso della prima persona singolare "*cogito*"); d'altra parte, tuttavia, se il *cogito* deve essere inteso cartesianamente come quella conoscenza che è assolutamente certa e che è fondamento di tutte le altre, le quali traggono da essa la propria certezza o la propria validità, e se al tempo stesso pensare è sempre pensare un *cogitatum*, cioè rappresentare, allora il *cogito* stesso, il processo del rappresentare, deve essere oggetto di conoscenza, cioè di pensiero, cioè di rappresentazione; il *cogito* è allora rappresentazione non solo nel senso di essere il processo del rappresentare, ma anche nel senso di essere un contenuto di questo processo stesso (altrimenti non sarebbe una conoscenza); il *cogito*, conformemente a questo secondo senso del termine "rappresentazione", è rappresentazione del processo del rappresentare non diversamente da come parliamo della rappresentazione di una figura geometrica o di un oggetto naturale. Il *cogito* cartesiano, dunque, non significa semplicemente "io mi rappresento", ma "io mi rappresento me stesso come rappresentante, come soggetto di un atto di rappresentazione".

Al contrario Michel Henry comincia la sua interpretazione del *cogito* proprio negando la necessità del riferimento del *cogito* a un *cogitatum*; questa negazione avviene attraverso la considerazione del dubbio metodico cartesiano come una riduzione fenomenologica. Ciò che in questa riduzione è messo tra parentesi, è importante notare, non è questo o quell'oggetto trascendente (intendendo l'aggettivo "trascendente" in senso fenomenologico, cioè come indicante un'esteriorità dell'oggetto rispetto alla coscienza che lo intenziona, la quale per l'appunto si rivolge al di fuori di se stessa, esce in qualche modo da se stessa, si trascende nell'intenzionare l'oggetto), e neppure una particolare regione

degli oggetti trascendenti; ciò che perde attendibilità nel dubbio cartesiano è la stessa trascendenza come ambito dei fenomeni; essa non può più attestarsi come indubitabile di per sé; la verità della trascendenza deve avere un fondamento fuori di sé.

Se tuttavia il pensiero cartesiano mostra l'inevitabilità dello scacco cui va incontro la pretesa che il darsi dei fenomeni trascendenti non necessiti di un fondamento esterno alla trascendenza stessa, il *cogito* non può porsi come verità ultima se il suo attestarsi è affidato alla rappresentazione; ciò perché la rappresentazione è proprio l'intenzionalità, l'aprirsi della coscienza a quella trascendenza che è stata messa in scacco dalla riduzione fenomenologica o – è lo stesso – dal dubbio metodico.

Può tuttavia sembrare che qui ci si trovi di fronte a un sofisma, e che il dubbio metodico cartesiano (considerato come riduzione fenomenologica) non porti necessariamente alla negazione che il *cogito* sia pensiero rappresentativo: anche considerando il *cogito* come pensiero rappresentativo si potrebbe dunque ritenere che il fatto che esso apra a una trascendenza non infici la sua possibilità di fungere da fondamento di ogni conoscenza; si potrebbe infatti pensare che il dubbio metodico cartesiano colpisca i contenuti della rappresentazione (che vengono tutti posti in dubbio), non il potere di rappresentazione che ne è alla base; anche se molte delle nostre rappresentazioni, o anche tutte, risultassero false o quantomeno dubbie, ugualmente si potrebbe affermare che alla base di ogni conoscenza c'è il potere di rappresentazione, che potremmo identificare con il *cogito*; a prova di ciò si potrebbe addurre la considerazione secondo cui la ricerca di una conoscenza fondamentale certamente vera sarebbe la ricerca, per l'appunto, di una *rappresentazione* certamente vera. Eppure a questa obiezione occorre rispondere che affinché il *cogito* sia davvero una conoscenza (la più certa e più

fondamentale di tutte) non è sufficiente che il processo rappresentativo si svolga, ma dobbiamo avere conoscenza dello svolgersi di questo processo stesso; il problema è proprio qui: come ne abbiamo conoscenza? In ciò risiede la radicale differenza tra le interpretazioni del *cogito* cartesiano date da Michel Henry da una parte e da Husserl e da Heidegger dall'altra; per questi due autori, come si è visto, il *cogito* è una conoscenza perché è una rappresentazione non solo nel senso del processo o dell'atto di rappresentare, ma anche nel senso del contenuto del rappresentare; "*cogito*" significa per l'appunto "io mi rappresento me stesso come rappresentante"; il processo di rappresentazione è qui rappresentato, è colto dal rappresentare che ne fa il suo oggetto. Con questa considerazione dei due sensi in cui va inteso il termine "rappresentazione" nell'espressione "il *cogito* è rappresentazione" si supera dunque la precedente obiezione posta contro la negazione henriana che il *cogito* sia rappresentazione: il rifiuto della posizione secondo cui il *cogito* che fonda ogni conoscenza è rappresentazione non significa infatti semplicemente negare che la verità del *cogito* come conoscenza fondamentale dipenda dalla verità dei contenuti della rappresentazione oppure implichi tale verità (questa negazione, infatti, è del tutto indispensabile alla dottrina stessa del *cogito* e pertanto appartiene anche alle concezioni secondo cui il *cogito* è pensiero rappresentativo; infatti la conoscenza più fondamentale, il *cogito*, rimane vera sia che pensiamo contenuti veri, per esempio il teorema di Pitagora, sia che pensiamo contenuti falsi, per esempio che gli unicorni esistano), bensì negare che esso sia un contenuto del rappresentare, che la conoscenza certa e incrollabile "*cogito*" sia una conoscenza rappresentativa.

È ora utile, per comprendere meglio tutto ciò, esaminare l'affermazione di Cartesio considerata da Michel Henry come la

formulazione più approfondita del *cogito*: «*At certe videre videor*». ¹² Quando il dubbio metodico ha dimostrato che tutto ciò che vedo (o tutto ciò che sento o mi rappresento; nella citazione il verbo “*videre*” può e deve essere sostituito con ogni altro che indichi un’intenzionalità verso un qualsiasi oggetto trascendente) è incerto, sembra che non ci possa proprio essere alcuna certezza, alcun fondamento su cui basare la mia conoscenza, alcun appiglio per salvare le sue pretese; eppure (*at*) certamente (*certe*) mi appare che io (*videor*) vedo (*videre*). Che cos’è questo *videor*? È una forma del *videre*? Chiaramente no, anche se chi considera il *cogito* come rappresentazione pensa che sia così; se infatti il *videor* fosse una forma del *videre*, o in generale del rappresentare, esso cadrebbe come questo sotto il dubbio metodico. Il *videor* allora deve essere radicalmente estraneo alla rappresentazione, all’intenzionalità, alla trascendenza.

Per comprendere positivamente la natura di questo *videor* (determinato per ora solo in modo negativo, cioè nel suo non essere una rappresentazione) occorre soffermarsi su quanto Henry scrive sulle modalità del *cogito*, le *cogitationes*, che Cartesio elenca senza pretese di esaustività nel corso della *Meditatio II* («Ma che cosa, dunque, sono io? Una cosa che pensa. E che cos’è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che af-

12. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, in ID., *Oeuvres de Descartes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Léopold Cerf, Paris 1897ss., vol. VII, p. 29; trad. it. di A. Tilgher riveduta da F. Adorno in R. CARTESIO, *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1986, vol. II, p. 28. Carla Canullo pone il commento di Henry a questa affermazione di Cartesio al centro delle proprie considerazioni sul ruolo del vedere nel pensiero fenomenologico non solo di Michel Henry, ma anche di Jean-Luc Marion e di Jean-Louis Chrétien; cfr. C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004, pp. 158-168.

ferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente»)¹³ e poi di nuovo, in modo leggermente diverso, all'inizio della *Meditatio III* («Io sono una cosa che pensa, cioè che dubita, che afferma, che nega, che conosce poche cose, che ne ignora molte, che ama, che odia, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente»)¹⁴. L'apparirci di queste *cogitationes*, spiega Henry, non si attua nella trascendenza; le nostre *cogitationes* ci appaiono piuttosto in un apparire immanente, nel quale non c'è alcuna distanza o alcuna estraneità (cioè alcuna trascendenza) tra la coscienza che prova, ciò che è provato e il provare stesso: ogni desiderio o ogni dubbio è un desiderio o un dubbio provato; non si dà dubbio o desiderio al di fuori del suo essere provato. Proprio per questa assoluta mancanza di distanza o di estraneità i vissuti immanenti come il dubbio o il desiderio si attestano in modo incontestabile; ritorna spesso negli scritti di Michel Henry il riferimento al § 26 de *Le passions de l'âme*, dove Cartesio afferma che anche quando sogniamo, per quanto nulla di ciò che vediamo o udiamo sia vero, tuttavia, se nel sogno proviamo una tristezza, una paura o qualche altra passione, questa non è meno autentica di quella che possiamo provare da svegli; qui si vede proprio come la possibilità di star sognando (che, si ricorderà, Cartesio usa come argomento particolarmente importante per mostrare come spesso siamo ingannati dalla rappresentazione)¹⁵ non costituisca fondamento di dubbio riguardo alla realtà dei nostri vissuti immanenti.

Non è necessario seguire qui tutte le penetranti riflessioni di Henry riguardo al *cogito*; piuttosto è utile considerare come

13. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, cit., p. 28; trad. it. cit., p. 27.

14. Ivi, p. 34; trad. it. cit., p. 33.

15. Cfr. in particolare ivi, p. 19; trad. it. cit., pp. 18-19.

esse si leghino al tema dell'anima e al problema del rapporto di questa con il corpo. Una volta sottoposte tutte le nostre presunte conoscenze al dubbio metodico e stabilito che l'unica conoscenza certa che possiamo avere è il *cogito* stesso, Cartesio trae la conseguenza che tutto ciò che io so di me stesso, a questo punto del percorso delle *Meditationes*, è di essere una *res cogitans*, una "cosa che pensa"; notoriamente questa *res cogitans* viene identificata da Cartesio stesso con l'anima (*mens*). È chiaro però che questa *res cogitans* o questa "cosa che pensa" non va intesa semplicemente come una realtà o una sostanza che abbia tra le sue proprietà quella di pensare; essa è il pensare stesso; tutta la sua realtà consiste nel pensare; l'anima è dunque una realtà consistente interamente nel pensare; ma che cos'è questo pensare o, per utilizzare il verbo latino usato da Cartesio, questo *cogitare*? Henry afferma che nelle *Meditationes* si trovano due definizioni del pensiero:¹⁶ mentre la prima stabilisce l'identità di pensiero e spirito o anima («Io non sono dunque, per parlare con precisione, se non una cosa che pensa, e cioè uno spirito, un intelletto o una ragione»),¹⁷ la seconda, già riportata precedentemente, procede per enumerazione: «E che cos'è una cosa che pensa?

16. Cfr. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, cit., p. 42.

17. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, cit., p. 27; trad. it. cit., p. 26; sia la versione francese (che Michel Henry utilizza per le sue citazioni) delle *Meditationes*, sia la traduzione italiana citata parlano di "*un esprit*", di "uno spirito"; tuttavia occorre notare che il termine corrispondente che compare nell'originale latino di Cartesio è "*mens*", lo stesso termine con cui Cartesio indica l'anima (si noti che nella *Meditatio VI*, dedicata appunto alla distinzione e ai rapporti tra l'anima e il corpo, non compare mai il termine latino "*anima*", in quanto Cartesio usa sempre "*mens*"). Quindi la proposizione sopra riportata identifica esplicitamente la *res cogitans* con l'anima, anche se dalla versione francese o dalla traduzione italiana questa identificazione non appare con piena chiarezza.

È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente». ¹⁸ Qui il *cogito* è definito mediante le sue modalità effettive, le *cogitationes*; l'io, che, come anima, si identifica come si è visto con il *cogitare*, consiste dunque in queste modalità stesse, nelle proprie *cogitationes*. Leggendo l'enumerazione presentata da Cartesio si vede chiaramente che queste *cogitationes* non si limitano affatto al pensiero rappresentativo; il *cogito*, la realtà dell'io, è attestato tanto dal pensare un teorema geometrico quanto da una sofferenza o dall'essere tristi o felici. ¹⁹ Anzi, nel primo caso in qualche modo la situazione è meno perspicua o più complicata, perché nel pensare un teorema geometrico si hanno, al tempo stesso, il pensiero di un *cogitatum* e l'immediata e immanente consapevolezza di star pensando; solo questa consapevolezza, però, è indubbiamente vera, come ci mostra Cartesio mediante il dubbio metodico; quindi, anche nel pensare un teorema o un contenuto rappresentativo, ciò che garantisce la realtà dell'io non è la rappresentatività del pensiero, ma l'autocoscienza immanente di questo pensiero, dell'atto e del potere di pensare. Ciò che è comune a tutte le *cogitationes* sopra elencate, infatti, e ciò che fa sì che esse siano tutte *cogitationes* non è la rappresentatività, ma il fatto di attestarsi tutte immediatamente apparendo immanentemente all'io; una sofferenza, come la tristezza o la paura prese precedentemente in considerazione a proposito dell'esempio del sogno, si attesta immediatamente all'io, senza che ci sia alcuna distanza o distacco tra essa, la coscienza che la prova e il suo stesso apparire o essere provata; così come si è

18. Ivi, p. 28; trad. it. cit., p. 27.

19. Chiaramente ciò è ancora più evidente nell'enumerazione (anch'essa già riportata) delle *cogitationes* che si trova all'inizio della *Meditatio III*, dove tra le *cogitationes* sono inclusi anche l'amore e l'odio.

precedentemente affermato per il dubbio e per il desiderio, una sofferenza è una sofferenza che si prova, una sofferenza provata, e non esiste alcuna sofferenza al di fuori del suo essere provata. Questa interpretazione del *cogito* cartesiano e delle *cogitationes* costituisce la base di tutte le riflessioni henriane sul concetto dell'anima e sul suo fondamentale ruolo nella storia della filosofia da Cartesio in poi.

Una volta messo in luce che l'intero ambito della trascendenza non è fenomenologicamente autosufficiente, che ogni conoscenza fondata sull'intenzionalità non può attestarsi di per sé come indubbiamente vera e valida, e che dunque tutta la conoscenza di oggetti trascendenti necessita di un fondamento che si trovi al di fuori della trascendenza stessa (e dunque al di fuori dell'oggettività, dell'intenzionalità, della rappresentazione), Cartesio ha veramente scoperto un ambito dell'esperienza prima non considerato: il termine "anima" ("*mens*") di cui egli si serve, allora, non dovrebbe indicare un oggetto che ci appare nella trascendenza (in quanto oggetto di rappresentazione), bensì un ambito fenomenologico dell'esperienza, l'ambito dell'immanenza. La questione dell'anima non è allora che l'espressione in termini metafisico-sostanzialistici di un problema che è in realtà fenomenologico. Al medesimo modo l'opposizione dell'anima a un ambito della realtà consistente nell'estensione non è che l'opposizione tra l'immanenza e la trascendenza; la stessa cruciale questione del rapporto o dell'azione reciproca dell'anima e del corpo è il problema della relazione tra l'esperienza che ho di me nell'immanenza e quella che ho di quell'oggetto spaziale e dunque trascendente che io indico come il mio corpo oggettivo e che è infatti connesso ai miei vissuti immanenti in un modo del tutto particolare, che non si dà per nessun altro oggetto trascendente. Nel darsi di quest'ambito fenomenologico

dell'immanenza, o di questa esperienza immediata che ho di me stesso nell'immanenza, si riconosce la radice fenomenologica del concetto dell'anima; scoprendo l'ambito fenomenologico dell'immanenza, Cartesio ha dunque al tempo stesso scoperto e mostrato il fondamento fenomenologico del concetto dell'anima; egli non ha dunque solamente giustificato così il ruolo che l'anima ha nel suo pensiero, ma ha spiegato l'origine stessa di questo concetto (e degli utilizzi filosofici di esso), la ragione per cui, anche al di fuori della filosofia cartesiana o della filosofia in generale, parliamo dell'anima.

Cartesio, tuttavia, non approfondisce e non tematizza realmente la propria scoperta di un altro modo di darsi dei fenomeni rispetto a quello della trascendenza; una delle conseguenze di ciò è che anche la questione dell'anima, nello stesso pensiero di Cartesio, viene sviluppata in modo non coerente con l'identificazione iniziale dell'anima con l'ambito dei fenomeni dell'immanenza: una volta che Cartesio ha ritrovato nel *cogito* una conoscenza assolutamente certa e passa dunque a mostrare come sul *cogito* si fondino tutte le altre conoscenze che possediamo o possiamo possedere, l'anima stessa viene presa in esame da Cartesio come una sostanza che è oggetto del pensiero e che dunque si dà nella trascendenza (cioè nell'intenzionalità del pensiero stesso); essa, quindi, dal punto di vista fenomenologico viene posta sul medesimo piano del corpo. L'espressione stessa della problematica fenomenologica della duplicità del nostro apparire a noi stessi (cioè del fatto che noi appariamo a noi stessi nell'immanenza delle *cogitationes* e nella trascendenza del corpo come oggetto esteso) in termini metafisico-sostanzialistici inclina peraltro la riflessione filosofica verso questa conseguenza; attraverso questa espressione in termini metafisico-sostanzialistici l'ambito dell'immanenza viene infatti proiettato in una so-

stanza detta “anima” (o identificato con essa), che non può che essere oggetto trascendente dell'intenzionalità del pensiero. Il dualismo cartesiano, nato come un dualismo fenomenologico (un dualismo di due modi dell'apparire), degenera così in un dualismo ontico (un dualismo di due enti che, dal punto di vista fenomenologico, sono sul medesimo piano).

Ma a che cosa si deve il fatto che Cartesio non abbia potuto mantenere questa problematica nel suo puro *status* fenomenologico senza proiettare l'ambito dell'immanenza nell'anima intesa come sostanza trascendente? Se si prendono in considerazione i motivi della ricerca filosofica esposta da Cartesio nelle *Meditationes de prima philosophia*, si comprende che l'obiettivo di Cartesio è trovare un fondamento inconcusso per la conoscenza *scientifica*; la ricerca del fondamento porta Cartesio a uscire dai limiti della trascendenza e a scoprire l'altro ambito fenomenologico, quello dell'immanenza; tuttavia questa scoperta dell'ambito dell'immanenza rimane in sé del tutto funzionale alla fondazione della validità della conoscenza scientifica. Cartesio non ha dunque tratto dall'attestazione di un ambito fenomenologico diverso da quello della trascendenza la semplice conseguenza della necessità di abbandonare il pregiudizio (sostanzialmente comune a tutto il pensiero occidentale fin dalle sue origini greche e rafforzato dalla rivoluzione scientifica) secondo cui la trascendenza è l'unico autentico ambito dell'apparire, l'unico modo di darsi di tutti i fenomeni; questo perché a Cartesio interessa l'ambito fenomenologico in cui si danno i fenomeni dei quali si può avere conoscenza scientifica, il che è possibile solamente dei fenomeni trascendenti. Cartesio non nega allora apertamente la realtà dell'ambito dell'immanenza, ma evita di condurne un esame specifico che vada al di là della considerazione della funzione del *cogito* come fondamento

della conoscenza dei fenomeni trascendenti; esaurita questa sua funzione, l'ambito dell'immanenza viene sostanzialmente accantonato o dimenticato da Cartesio stesso, non potendo essere oggetto di conoscenza scientifica.

Questo si lega anche al modo in cui Cartesio considera l'affettività; infatti, secondo Cartesio, gli affetti non dipendono dalla sola anima, ma dall'anima e dal corpo, anzi, principalmente da quest'ultimo, cioè da un'azione del corpo sull'anima. Questa riconduzione dell'affettività a un'azione del corpo sull'anima, tuttavia, implica che entrambi siano considerati come realtà trascendenti in un rapporto di azione reciproca descrivibile in terza persona. Ecco dunque che l'ambito delle *cogitationes* come il dubbio, la speranza o la tristezza, prima considerato solo in funzione della fondazione della trascendenza, poi accantonato in quanto non è oggetto possibile di conoscenza scientifica in senso galileiano, viene così propriamente cancellato con il fatto di considerare l'anima come un oggetto trascendente e le stesse *cogitationes* come semplice risultato dell'azione reciproca (descrivibile come un qualunque fenomeno trascendente) di due realtà trascendenti. Di queste stesse *cogitationes*, dunque, si ha la conoscenza più autentica quando si riesce a darne una spiegazione causale, così come avviene generalmente per i fenomeni trascendenti; con questo si compie la riconduzione delle *cogitationes* stesse a fenomeni trascendenti. Questa concezione dell'affettività come dovuta all'azione del corpo sull'anima contiene in sé però quello che rimase a lungo per la filosofia cartesiana o post-cartesiana il problema più scabroso e sostanzialmente insolubile: la questione del rapporto o dell'azione reciproca dell'anima e del corpo.

L'impossibilità di risolvere questo problema deriva allora (come a questo punto dovrebbe essere chiaro) dal suo difetto

di impostazione, cioè dal fatto che si pretende di comprendere un rapporto tra i due ambiti dell'apparire come se si trattasse di una relazione di azione reciproca tra due oggetti (o tra due tipi di oggetti) trascendenti e che dunque si applica a questa relazione il concetto fondamentale per la comprensione di simili azioni reciproche, cioè il concetto di causa. Tutte le costruzioni (che secondo Henry mostrano nell'artificiosità che le rende così poco credibili la difficoltà originaria da cui nascono) della filosofia di ispirazione cartesiana volte a risolvere questo problema sono appunto il risultato di questa impostazione del tutto errata: questo vale per il parallelismo di Spinoza come per l'armonia prestabilita di Leibniz o per l'occasionalismo di Malebranche.²⁰

Attraverso questa considerazione dell'anima come realtà trascendente (e dell'affettività come risultato di un'azione del corpo sull'anima) il pensiero cartesiano si avvolge in un'aporia insuperabile, che si potrebbe riassumere come segue: 1) nelle nostre *cogitationes* riconosciamo ciò che è più certo, anzi, l'unico punto di assoluta certezza e il fondamento della validità di ogni altra conoscenza; questo fondamento non consiste in nient'altro che nell'autoattestarsi immediato di queste *cogitationes*; ciò che indichiamo come "anima" non è altro che la *res cogitans* intesa come l'ambito delle *cogitationes* stesse nel loro autoattestarsi immediato, non è dunque una realtà diversa dalle *cogitationes* e dal loro autoattestarsi della quale le *cogitationes* sarebbero accidenti; ogni altra possibile conoscenza è fondata su questo autoattestarsi immediato; 2) Cartesio mostra come su questo fondamento si possa basare la conoscenza degli enti matematici e quella delle cose materiali, cioè in generale la conoscenza scientifica, o comunque quella di tutti gli oggetti trascen-

20. Cfr. M. HENRY, *Incarnation*, cit., p. 209; trad. it. cit., p. 169.

denti; 3) anche l'anima stessa, il suo rapporto con il corpo e i suoi affetti, per essere realmente conosciuti devono essere esaminati da parte delle scienze, devono diventare oggetto di queste, perché solo in esse si ha una reale conoscenza;²¹ 4) allora ecco che la stessa anima, le stesse *cogitationes* devono essere conosciute da quella conoscenza oggettiva o oggettivante che a sua volta deve fondarsi proprio sulle *cogitationes*, sul loro autoattestarsi immediato nell'immanenza.²²

21. Per questa ragione, fa notare Henry, il giudizio di Malebranche secondo cui la nostra anima è un abisso insondabile di oscurità non è antitetico al pensiero di Cartesio, ma è invece una conseguenza del tutto legittima di questo aspetto della filosofia cartesiana secondo cui all'autoattestarsi immediato delle *cogitationes* viene negato il valore di autentica conoscenza, riservato invece (una volta fondata sul *cogito* la conoscenza delle cose materiali) alla conoscenza oggettiva e scientifica; l'"oscurità" che Malebranche attribuisce all'anima non è dunque altro che il fatto che essa non è illuminata dalla luce della trascendenza. L'affermazione di Malebranche sull'oscurità dell'anima non costituisce pertanto un rifiuto della dottrina cartesiana del *cogito* come conoscenza più certa e fondante tutte le altre, ma è invece perfettamente coerente con essa; del resto, afferma Henry, questo giudizio di Malebranche non è stato generalmente avvertito come una discrepanza rispetto al pensiero del suo ideale maestro, tanto è vero che Malebranche fu considerato il cartesiano per eccellenza; cfr. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, cit., pp. 82-86.

22. Potrebbe apparire plausibile un'obiezione che sostenga che tutto questo discorso si basi su un disinvolto inserimento delle passioni (che Cartesio pretende di spiegare esaminando l'azione reciproca del corpo e dell'anima) tra le modalità del *cogito*; se si riconoscesse invece che le passioni non appartengono al *cogito* come sue modalità, in quanto il *cogito* è invece essenzialmente l'ambito del pensiero rappresentativo o, più radicalmente, quello del pensiero matematico (e che le passioni riguardano il *cogito* o la *res cogitans* non nella sua purezza, ma solamente nella sua relazione con il corpo), non ci sarebbe alcun circolo vizioso; le passioni potrebbero essere spiegate oggettivamente senza che questo infici la fondazione di ogni conoscenza sul *cogito*. A una simile obiezione è però necessario rispondere in

primo luogo che queste affermazioni sono chiaramente contrarie al dettato di Cartesio; si sono infatti citati in precedenza gli elenchi di *cogitationes* scritti da Cartesio stesso e si è visto che, tra le *cogitationes* che permettono di superare il dubbio metodico (cioè quelle che si attestano inoppugnabilmente in regime di riduzione, per usare il linguaggio fenomenologico di cui Henry si serve nella sua lettura di Cartesio), Cartesio enumera, a pieno titolo, anche passioni come l'amore o l'odio, e non introduce distinzioni tra le varie *cogitationes*. In secondo luogo, poi, questa obiezione sarebbe insostenibile dal punto di vista fenomenologico: si è infatti visto come ciò che conferisce alle *cogitationes* la loro inoppugnabile certezza non sia un *cogitatum*, cioè un loro contenuto (rappresentativo), che può anche non esserci, ma semplicemente il loro immediato autoattestarsi; per questa ragione occorre ammettere non soltanto che le passioni non possono che essere considerate come *cogitationes* a pieno titolo, ma anche che il pensiero rappresentativo e il pensiero matematico non hanno tra le *cogitationes* un posto particolare, in quanto il loro autoattestarsi immediato non è diverso da quello delle passioni; il ruolo di fondamento di ogni conoscenza non può pertanto essere attribuito esclusivamente al pensiero rappresentativo nel suo autoattestarsi, perché il riconoscimento di questo ruolo al pensiero rappresentativo comporta necessariamente il medesimo riconoscimento anche a tutte le altre *cogitationes* che si autoattestano nello stesso modo, tra le quali le passioni. Riguardo alla critica henriana a una pretesa radicale distinzione, all'interno delle *cogitationes*, tra gli atti di rappresentazione intellettuale e le passioni, cfr. E. MARINI, *Vita, corpo e affettività nella fenomenologia di Michel Henry*, Cittadella, Assisi 2005, pp. 154-156, dove in particolare si esamina il modo in cui questa critica viene espressa non in *Généalogie de la psychanalyse*, bensì in un libro precedente di Michel Henry, cioè *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, Paris 1965, 1987² (i numeri di pagina sono identici nelle due edizioni, che differiscono solamente perché nella seconda è stata aggiunta una breve prefazione di due pagine, aventi però una numerazione autonoma).

CAPITOLO II

Kant

Un effettivo passo ulteriore rispetto a Cartesio nello sviluppo storico della considerazione filosofica dell'anima si trova, secondo Michel Henry, nella critica di Kant alla psicologia razionale.²³ Henry sottolinea che non è un caso se proprio in Kant, nel cui pensiero l'ambito dell'esperienza in generale, di ogni apparire reale o possibile, viene esplicitamente fatto coincidere con quello della rappresentazione (cioè «dell'esperienza intesa come il rapporto di un soggetto a un oggetto in generale»),²⁴ «la critica dell'anima cartesiana si fa sistematica».²⁵ Secondo Henry, infatti, la negazione che possa darsi un'esperienza che non sia rappresentazione ha per conseguenza, nel pensiero di Kant, la completa mancanza di ogni autentica considerazione filosofica della soggettività; ma come bisogna intendere queste affermazioni di Michel Henry? Non si ritiene invece in generale che, proprio al contrario di quanto afferma Henry, con la rivoluzione copernicana operata da Kant il soggetto assurga piena-

23. Per una presentazione générale dell'interpretazione henriana di Kant, cfr. F. CALORI, *La vie perdue? Michel Henry lecteur de Kant*, in J.-M. BROHM e J. LECLERCQ (a cura di), *Michel Henry*, Éditions l'Âge d'Homme, Lausanne 2009, pp. 244-257.

24. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, cit., p. 7.

25. *Ibidem*.

mente al rango di centro della filosofia? Per comprendere queste affermazioni henriane occorre esaminare la parte della *Kritik der reinen Vernunft* dedicata da Kant all'idea dell'anima e alla critica dei paralogismi della ragion pura.²⁶

Occorre per prima cosa comprendere come la questione dell'anima faccia il suo ingresso nel percorso di pensiero che Kant compie nella *Kritik der reinen Vernunft*; come è noto, nella parte di quest'opera avente il titolo di *Transscendentale Dialektik*, Kant tratta delle idee trascendentali dell'anima, del mondo e di Dio. Queste tre idee trascendentali derivano dalla funzione stessa della ragione, che «cerca di ridurre la grande molteplicità della conoscenza dell'intelletto al minimo numero di principi (condizioni universali), e di realizzare così la suprema unità di essa».²⁷ Questo processo di unificazione della

26. Come è noto, la questione dell'anima ha una grande importanza non solo nella *Kritik der reinen Vernunft*, ma anche nella *Kritik der praktischen Vernunft* (dove essa è trattata da un punto di vista completamente diverso). Le riflessioni di Kant sull'anima contenute in quest'ultima opera non sono però per nulla prese in esame da Michel Henry; ciò perché il tema dell'immortalità dell'anima affrontato all'interno di una riflessione etica è certamente lontano dai suoi interessi fenomenologici, ma forse anche perché la centralità che la condizione incarnata dell'essere umano ha nella fenomenologia radicale henriana rende completamente estranea al pensiero di Michel Henry la questione dell'immortalità di un'anima disincarnata; su quest'ultima affermazione ritornerò nelle conclusioni del presente saggio.

27. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2^a edizione (1787), in ID., *Kant's gesammelte Schriften*, a cura dell'Accademia Reale Prussiana delle Scienze, Akademie-Verlag, Berlin-Leipzig 1900ss., vol. III, p. 241; trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 241 (le citazioni dalla *Kritik der reinen Vernunft* riportate nel seguito del saggio subiranno sistematicamente due leggere modifiche rispetto all'edizione italiana cui si fa qui riferimento: in primo luogo lo spaziato utilizzato nell'edizione citata sarà sostituito con il corsivo, e, qualora si riscontrasse qualche discrepanza tra

conoscenza si dirige verso alcuni concetti-limite, che si presentano come il termine ultimo incondizionato dell'unificazione; questi concetti-limite sono per Kant appunto le idee trascendentali dell'anima, del mondo e di Dio. In particolare la funzione di concetto-limite della prima di queste idee è data dal fatto che essa è l'idea di quel soggetto che non può a sua volta essere predicato di alcun altro soggetto; poiché tutti gli oggetti di conoscenza (reali o anche solamente pensati), in quanto oggetti per un soggetto (per un io), non sono che rappresentazioni per questo soggetto, essi sono predicati del soggetto pensante, che rispetto a ogni oggetto, a ogni fenomeno, a ogni rappresentazione è soggetto senza poter mai essere predicato.²⁸

La pretesa della psicologia razionale è di avere una conoscenza di questo soggetto pensante non sulla base di una qualche esperienza, ma anzi proprio escludendo ogni esperienza e limitandosi a ricavare da questo concetto dell'io (come soggetto che non può essere a sua volta predicato) tutto ciò che può essere da esso dedotto. In particolare il principale paralogismo della ragion pura, cioè il ragionamento errato che sta a fondamento di tutte le successive affermazioni illegittime della psicologia ra-

l'edizione italiana e quella tedesca riguardo all'uso dello spaziato, l'utilizzo del corsivo nelle citazioni seguirà l'edizione tedesca; in secondo luogo le espressioni "io penso" e "io sono" aventi valore di sostantivo saranno sempre scritte, per coerenza con il generale utilizzo del pronome sostantivato "io" nel presente saggio, con la "i" minuscola, contrariamente a quanto accade nella traduzione citata, dove invece compaiono con la "I" maiuscola).

28. È chiaramente necessario, per comprendere questo aspetto del pensiero kantiano, tener presenti senza confonderli due significati della parola "soggetto": il soggetto della predicazione e il soggetto del pensiero o della conoscenza (l'io). Qui si intende che di tutti i soggetti (nel senso del soggetto della predicazione) solo l'io (il soggetto del pensiero o della conoscenza) non può mai essere a sua volta predicato.

zionale, consiste nel dedurre da questo concetto dell'io la sua sostanzialità nel modo seguente:

«Ciò che non può esser pensato altrimenti che come soggetto non esiste, anche, altrimenti che come soggetto, e perciò è sostanza.

Ora, un essere pensante, considerato semplicemente come tale, non può esser pensato altrimenti che come soggetto.

*Dunque esso esiste anche soltanto come tale, cioè come sostanza».*²⁹

L'illegittimità di questo paralogismo è dovuta al fatto che la categoria di sostanza non si può applicare che a un oggetto di intuizione possibile, mentre il soggetto pensante non è tale. Quest'ultima affermazione richiede un chiarimento: forse, infatti, ci si potrebbe aspettare che il senso interno di cui parla Kant possa fornirci un'intuizione del soggetto pensante. La ragione fondamentale per cui il soggetto, al contrario, non può essere oggetto di intuizione è però molto semplice: si è detto che il soggetto pensante sul quale verte qui la discussione deve essere il soggetto di cui tutte le rappresentazioni sono predicati e che, a sua volta, non può essere predicato; se ora questo soggetto fosse intuito, esso sarebbe per l'appunto rappresentato, e ciò significherebbe che sarebbe una rappresentazione *per un soggetto*, del quale esso sarebbe appunto un predicato. La stessa considerazione del soggetto pensante come soggetto di tutte le rappresentazioni e come soggetto che non può mai essere predicato impedisce che del soggetto possa esserci intuizione possibile.

L'applicazione della categoria di sostanza al soggetto pensante, dunque, non può che risultare illegittima; se la categoria di sostanza si può riferire solamente a oggetti di intuizione possibile, occorre allora specificare che nella regola secondo cui

29. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 269; trad. it. cit. (qui riportata con modifiche minime), p. 268.

«ciò che non può esser pensato altrimenti che come soggetto [...] è sostanza», l'espressione «ciò che non può esser pensato altrimenti che come soggetto» si riferisce a «un essere che può essere pensato in generale sotto ogni aspetto, e quindi anche come può esser dato nell'intuizione»;³⁰ il soggetto pensante, pertanto, non potendo essere oggetto di intuizione non ricade sotto questa regola.³¹ Questa è la ragione per cui il presunto sillogismo sopra riportato non è altro che un paralogismo, un ragionamento solo apparentemente corretto ma in realtà fallace.

La psicologia razionale nasce dalla mancata comprensione dell'illegittimità dell'applicazione del concetto di sostanza al soggetto pensante; ciò non significa però che la medesima psicologia razionale non riconosca l'impossibilità che questo soggetto stesso sia intuito (ciò che essa non riconosce, piuttosto, è che la premessa maggiore del suo paralogismo fondamentale si riferisce esclusivamente a «un essere che può essere pensato in generale sotto ogni aspetto, e quindi anche come può esser dato nell'intuizione»). Essa non vede tuttavia un ostacolo in tale impossibilità che il soggetto pensante sia intuito: la pretesa fondamentale della psicologia razionale è infatti proprio quella di ottenere una conoscenza dell'anima a partire dal pensiero puro, senza fare ricorso all'esperienza e quindi all'intuizione.

Attraverso tre paralogismi analoghi a quello che attribuisce al soggetto pensante la sostanzialità vengono predicate di esso, da parte della psicologia razionale, altre proprietà quali la semplicità, l'unità numerica, la relazione con oggetti possibili nello spazio; a partire da queste proprietà attribuite al soggetto pensante e direttamente ricavate dai paralogismi, inoltre, la psicologia ra-

30. *Ibidem.*

31. Cfr. *ivi*, p. 269 (con nota); trad. it. cit., pp. 268-269 (compresa la n. 1 a p. 269).

zionale ne inferisce altre, sempre senza far ricorso all'esperienza.³² Proprio dall'ultima delle proprietà qui esplicitamente richiamate, cioè dalla relazione con oggetti possibili nello spazio, deriva secondo Kant la considerazione di questa sostanza come principio della vita nella materia, e dunque come *anima* nel senso latino della parola; da qui il nome che questa sostanza riceve.

Tutto quanto affermato sopra ci costringe però a porci una domanda ineludibile, ritornando sul problema dell'impossibilità dell'intuizione del soggetto pensante da parte del senso interno: se, come si è visto, è impossibile che il soggetto pensante sia oggetto di intuizione, che cosa conosciamo mediante il senso interno? Occorre ora comprendere che per Kant è vero che io sono l'oggetto, anzi, l'unico oggetto, del mio senso interno, ma gli oggetti intuiti dal senso interno sono fenomeni (in senso kantiano), cioè ancora una volta sono rappresentazioni per un soggetto che è l'io pensante, il soggetto pensante stesso. Questo significa che oltre al soggetto pensante (di cui non è possibile intuizione alcuna) occorre ammettere un io empirico, un soggetto empirico, di cui invece ho intuizione mediante il senso interno.³³ Questo io

32. Le proprietà attribuite in questo modo al soggetto pensante sono elencate da Kant in *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 264-265; trad. it. cit., p. 264.

33. Almeno due annotazioni sono necessarie a questo proposito. La prima è che Kant, proprio all'inizio del capitolo dedicato ai paralogismi della ragion pura, scrive: «Io, come pensante, sono un oggetto del senso interno, e mi chiamo anima. Ciò che è oggetto del senso esterno si chiama corpo» (ivi, p. 263; trad. it. cit., p. 263). Kant utilizza qui dunque il termine "anima" (*Seele*) in un senso diverso da quello per cui l'anima è il soggetto pensante inteso come sostanza (del quale non può esserci alcuna intuizione sensibile, né del senso interno né del senso esterno). Kant, tuttavia, utilizza il termine "anima" in tale secondo e, in fondo, improprio senso (secondo cui l'anima sarebbe oggetto del senso interno) solamente al di fuori dell'esposizione sistematica delle proprie tesi sulla questione dell'anima (o anche al di fuori di un effettivo

empirico, tuttavia, non deve essere confuso con il soggetto pen-

esame dell'io empirico come oggetto del senso interno), anche se non si può dire che questo uso del termine "anima" sia rarissimo nella *Kritik der reinen Vernunft* (cfr. anche pp. 271 [trad. it. cit., p. 270; in quest'occasione, in realtà, il discorso verte proprio sull'anima, ma qui Kant considera l'anima come oggetto del senso interno in quanto non sta esponendo le proprie tesi, ma sta invece esaminando criticamente quelle di Moses Mendelssohn che implicherebbero una simile concezione], 278 [trad. it. cit., p. 276], 444 [trad. it. cit., p. 423] e 547 [trad. it. cit., p. 517]); quando invece Kant espone sistematicamente le proprie tesi tematizzando specificamente la questione dell'anima, egli intende per "anima" il soggetto pensante considerato come sostanza. Si veda ad esempio la seguente affermazione di Kant, nella quale è chiara la differenza tra l'oggetto del senso interno e l'anima: «Il senso interno, mediante il quale lo spirito (*Gemüth*) intuisce se stesso, o un suo stato interno, non ci dà invero nessuna intuizione dell'anima stessa, come di oggetto» (ivi, p. 52; trad. it. cit., p. 55). Si può del resto osservare che, anche indipendentemente dal riferimento al concetto dell'anima, l'affermazione «io, come pensante, sono un oggetto del senso interno» è impropria, o necessita quantomeno di una precisazione: «io, come pensante» non significa qui "io come soggetto pensante di ogni rappresentazione", ma indica semplicemente l'io empirico come complesso di quei fenomeni che sono oggetto del senso interno. A tutto ciò si lega la seconda osservazione: neanche all'"anima" intesa in questo senso improprio come complesso dei fenomeni intuiti dal senso interno può essere applicato il concetto di sostanza; sostanza, infatti, è ciò che permane, pur cambiando le sue proprietà, nel tempo; ciò non può però essere altro che un oggetto che si dà nello spazio (cfr. ivi, p. 200; trad. it. cit., p. 198) e che permane nel tempo; i fenomeni del senso interno, invece, non sono spaziali, perché solo il tempo, non lo spazio, è la forma del senso interno; dunque tra i fenomeni del senso interno non vi è nulla di permanente a cui si possa attribuire la sostanzialità (si potrebbe obiettare che ciò che permane è la coscienza stessa dell'io pensante che è soggetto di tutte le rappresentazioni, cioè la coscienza che tutti i fenomeni sono appunto fenomeni *per me*; eppure questa coscienza, come dovrebbe risultare chiaro da quanto detto sopra, non è un'intuizione; lo statuto di questa coscienza sarà però proprio il tema delle prossime pagine), ma «il tempo, e tutto ciò che è nel senso interno, scorre costantemente» (*ibidem*; si

sante (o soggetto trascendentale, o io trascendentale), in quanto è piuttosto una rappresentazione per questo o di questo (nel senso del complemento di specificazione soggettiva). L'io empirico, dunque, non è un soggetto, ma semplicemente un oggetto che non si può identificare con il soggetto.³⁴

Degli oggetti del senso interno, in quanto fenomeni, si può avere autentica conoscenza: è possibile allora coltivare una psicologia empirica, che può effettivamente conoscere le leggi naturali che regolano questi fenomeni nel loro succedersi. Tuttavia questa psicologia empirica non va confusa con la psicologia razionale, dai cui propositi è ben lontana per due ragioni: in primo luogo perché la psicologia razionale intende conoscere l'anima interamente a priori, con una conoscenza che non si fonda per nulla sull'esperienza, e in secondo luogo perché questa

veda anche la prima redazione della critica ai paralogismi della ragion pura, contenuta nella prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. IV, p. 239; nella trad. it. cit. della *Kritik der reinen Vernunft* questa parte dell'opera, riscritta poi nella seconda edizione, è tradotta e pubblicata in appendice: cfr. p. 561). Seguire nel dettaglio queste riflessioni kantiane sull'impossibilità di attribuire la sostanzialità ai fenomeni del senso interno porterebbe però troppo lontano dagli argomenti della presente ricerca.

34. Ci si può chiedere naturalmente se questa dottrina kantiana sia soddisfacente: in base a che cosa posso dire che nei fenomeni del senso interno mi appare un *io* empirico e non un oggetto qualunque? Che relazione intercorre tra questo *io* empirico e il soggetto pensante per far sì che nei fenomeni del senso interno si riconosca un *io*? Ancora una volta esaminare in dettaglio questi problemi ci porterebbe lontani dall'argomento principale del presente saggio; si può solo dire qui che il problema nasce dal fatto che nel pensiero di Kant quelle che per Cartesio sono *cogitationes* che ci appaiono per se stesse, senza la mediazione di alcun nostro potere che ce le dia come oggetti trascendenti, diventano invece oggetto di un *sensu*, per l'appunto del senso interno; cfr. *infra*, n. 43.

psicologia empirica non ci fa conoscere l'anima come soggetto pensante, ma semplicemente l'io empirico come un complesso di fenomeni, che non va confuso con il soggetto pensante stesso.

Queste considerazioni sui fenomeni intuiti dal senso interno dovrebbero aver chiarito definitivamente che del soggetto pensante non vi può essere intuizione; in considerazione di ciò sembrerebbe allora chiaro che la psicologia razionale si occupi solamente di concetti, ed effettivamente, come si è visto, è proprio così che la psicologia razionale intende se stessa. Eppure occorre ammettere che, invece, dell'io in quanto soggetto pensante non solo non abbiamo un'intuizione, ma non abbiamo neppure un concetto vero e proprio; questo per la stessa ragione per cui non ne abbiamo un'intuizione, cioè per il fatto che ogni rappresentazione dell'io, sia concettuale sia intuitiva, richiederebbe a sua volta di essere una rappresentazione *per un soggetto*.³⁵ Occorre allora ammettere che dell'io non posso avere alcuna rappresentazione, né concettuale né intuitiva; in Kant (che secondo Michel Henry è il filosofo nel cui pensiero la metafisica della rappresentazione si realizza nella sua versione più radicale e coerente) si rivela così nella sua forma più rigorosa lo scacco che ogni metafisica della rappresentazione subisce, cioè il fatto che, una volta identificato l'intero ambito della fenomenicità o dell'apparire con la rappresentazione, il soggetto per il qua-

35. Chiaramente sembra doversi porre qui un problema: questa indagine sulla psicologia razionale non ha preso le mosse proprio da un concetto del soggetto pensante? In realtà non è proprio così: il punto di partenza dell'indagine non è un concetto del soggetto pensante, bensì il concetto-limite di quel soggetto che non può a sua volta essere predicato (occorre naturalmente mantenere sempre distinti i due significati della parola "soggetto" riguardo ai quali cfr. *supra* la nota 28); questo soggetto che non può a sua volta essere predicato viene poi (correttamente, secondo Kant) identificato dalla psicologia razionale con il soggetto pensante.

le ogni rappresentazione è tale sprofonda nell'inconoscibilità totale (o, meglio, nel nulla, una volta che si escluda un essere che non sia un apparire, cioè ogni presunto esistente che non sia fenomeno – in senso fenomenologico –, che non si dia a noi apparendo in qualche modo), in quanto esso non potrebbe essere rappresentato senza essere a sua volta rappresentazione per un altro soggetto.

Allora è necessario ammettere che del soggetto o dell'io non sappiamo proprio nulla? Eppure sicuramente anche per Kant abbiamo coscienza del fatto che tutte le mie rappresentazioni sono per l'appunto *mie* rappresentazioni, che in ogni mio pensiero o intuizione sono *io* a pensare o a intuire; questa coscienza riguarda dunque ogni mia rappresentazione («L'io penso», scrive notoriamente Kant, «deve *poter* accompagnare tutte le mie rappresentazioni»)³⁶ senza che l'io sia il contenuto di alcuna rappresentazione particolare. Ecco che allora questa coscienza che tutte le mie rappresentazioni sono *mie* rappresentazioni ci dà in qualche modo l'io come soggetto di tutte le rappresentazioni, l'io che non posso trovare, come loro oggetto o contenuto, nelle rappresentazioni stesse. Ma come concepire questa coscienza dell'io? E che cosa posso sapere dell'io come soggetto grazie a questa coscienza?³⁷ È chiaro che, se dell'io non

36. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 108; trad. it. cit., p. 110.

37. Sia detto per inciso che solo la considerazione di questa coscienza che l'io ha di sé consente di comprendere effettivamente l'errore da cui deriva tutta la psicologia razionale: questa, infatti, intende conoscere oggettivamente il soggetto e, per far questo, fa di esso una sostanza (l'anima). L'illegittimità di questa applicazione del concetto di sostanza, però, non consiste solamente nel fatto che del soggetto non si dà intuizione possibile e che perciò non si possono applicare ad esso le categorie; piuttosto Kant mostra che qui la categoria viene applicata a qualcosa che non è intuizione, ma che viene preso per tale: questo qualcosa è l'unità della coscienza, ma non semplicemente come

ho alcuna rappresentazione, dell'io non so null'altro se non che l'io è il soggetto di tutte le mie rappresentazioni, o che tutte le mie rappresentazioni sono rappresentazioni per l'io (per me). Questa coscienza dell'io, allora, si afferma in riferimento a *ogni* mia rappresentazione, ma è priva di ogni contenuto proprio (e dunque non ci fa conoscere nulla dell'io, nessuna sua proprietà), in quanto nella prospettiva kantiana ogni contenuto è necessariamente contenuto di rappresentazione (e l'io come soggetto pensante non può far parte del contenuto di nessuna rappresentazione). Proprio perché la coscienza dell'io ha questa portata universale, ma anche, al tempo stesso, questa completa mancanza di ogni contenuto, l'io viene identificato da Kant con il rappresentare stesso o con la «forma della rappresentazione in generale».³⁸ Proprio in ragione di questa identità tra l'io come soggetto di tutte le mie rappresentazioni e il rappresentare in generale, inoltre, dall'errore della psicologia razionale che pretende di conoscere l'io come un oggetto della rappresentazione al quale si possa attribuire la natura di sostanza consegue il fatto che essa predichi dell'io inteso come sostanza attributi che non sono, in realtà, che le proprietà del pensiero o, forse meglio, del rappresentare in generale: la semplicità, l'unità (che significa che tutte le rappresentazioni sono rappresentazioni di un mede-

la nozione astratta (che non potrebbe essere scambiata per un'intuizione) di una funzione trascendentale che opera come fondamento ultimo alla base di ogni conoscenza, bensì come la coscienza effettiva che accompagna tutte le mie rappresentazioni (compresi i fenomeni del senso interno). È questa coscienza effettiva che viene scambiata per un'intuizione del senso interno e considerata, con l'applicazione delle categorie, come sostanza; cfr. *ivi*, p. 275; trad. it. cit., pp. 273-274.

38. *Ivi*, p. 265; trad. it. cit., p. 265; cfr. anche la prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. IV, p. 248; trad. it. cit., p. 570.

simo pensiero o di un medesimo rappresentare), l'immaterialità e così via.

Proprio su questa coscienza immediata dell'io e sull'identificazione tra l'io e il rappresentare in generale si appuntano le maggiori critiche di Michel Henry a Kant: la questione è se il rappresentare in generale possa essere identificato con l'io. In genere ci è naturale pensare che ogni rappresentare abbia un soggetto o che ogni pensiero sia necessariamente il pensiero di qualcuno che pensa; in realtà, però, Kant non parla del pensiero come processo mentale che è sempre pensiero di qualcuno³⁹ (e che, per esempio, può imboccare percorsi illegittimi e giungere a conclusioni false), bensì del pensiero inteso in senso ideale e universale, cioè come la conoscenza in generale; in questo senso il pensiero di cui parla Kant non rimanda a un soggetto singolare che rappresenta (o pensa, o intuisce), ma a un soggetto trascendentale che si identifica con il rappresentare o con il conoscere stesso. Questo soggetto è però un io? Quando utilizziamo la parola "io" ci riferiamo a un essere singolare che vive in prima persona le proprie esperienze, e che per questo non può identificarsi con un pensiero inteso in senso ideale e universale; è possibile affermare che Kant utilizzi la parola "io" in modo contrario al significato comune della parola per indicare appunto solamente il rappresentare in generale?⁴⁰ In realtà una simile affermazio-

39. Le interpretazioni psicologistiche o fisiologistiche del pensiero kantiano, che fanno coincidere l'a priori con l'organizzazione psicofisica di un organismo vivente considerato come soggetto conoscente, dovrebbero essere ormai incontrovertibilmente superate, in quanto è chiaro che esse pretendono di porre a fondamento dell'esperienza un aspetto della realtà naturale che è oggetto di questa esperienza stessa e che quindi deve essere fondata nell'a priori medesimo.

40. Il tentativo di risolvere completamente il soggetto kantiano nel rappresentare o nel pensare è stato effettivamente operato nella storia della

ne andrebbe contro le stesse affermazioni di Kant, che asserisce esplicitamente che l'io è «un che di *singolare*»;⁴¹ in ciò, però, egli entra chiaramente in contraddizione con la propria affermazione secondo cui l'io si identifica con il rappresentare in generale.

Henry illustra questa contraddizione chiedendosi perché Kant si serva dell'espressione "io penso" invece di limitarsi a scri-

filosofia, in particolare dai neokantiani di Marburgo; tale tentativo consiste nell'affermare la piena identificazione del soggetto trascendentale con il pensiero o con la conoscenza e nel considerare l'utilizzo del termine "io" come un'improprietà della terminologia usata da Kant; questa improprietà sarebbe dovuta a un residuo di psicologismo dal quale il pensiero kantiano, per poter essere proseguito e fecondamente sviluppato al di là della lettera delle opere di Kant, andrebbe purificato. Una tale prospettiva può certamente essere significativa ed estremamente coerente; al tempo stesso, però, non si può negare che essa dia i suoi risultati migliori dal punto di vista teoretico, più che da quello propriamente interpretativo; essa si sviluppa infatti a partire dal problema teoretico di riconoscere nel pensiero di Kant un nucleo fondamentale che possa essere ulteriormente sviluppato; così facendo, questa prospettiva fa giocare alcune affermazioni di Kant, considerate appartenenti a questo nucleo centrale, contro altre, che invece non sarebbero che residui di psicologismo. La questione che si pone Michel Henry a proposito di questo problema dell'io è invece molto diversa: mentre i neokantiani di Marburgo intendono eliminare il riferimento kantiano all'io come soggetto singolare, Michel Henry cerca piuttosto di comprendere per quali ragioni filosofiche (non semplicemente storiche o relative alla sua biografia intellettuale o alla genesi del suo pensiero) non l'abbia eliminato Kant stesso, cioè di capire su quali basi questo riferimento all'io si sia imposto a Kant anche se il presupposto fondamentale del suo pensiero, l'identificazione di ogni fenomenicità con la rappresentazione, avrebbe piuttosto portato a eliminare tale riferimento.

41. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 267; trad. it. cit., p. 267; cfr. anche la prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, cit., vol. IV, p. 252; trad. it. cit., p. 573.

vere “il pensiero pensa”⁴² (o, si potrebbe aggiungere, “il rappresentare rappresenta”, o ancora “il conoscere conosce”). Henry ritiene infatti che con quell’espressione si attribuisca illegittimamente al rappresentare o al pensiero un’ipseità che non è richiesta dalla concezione kantiana del pensiero o della rappresentazione e che ha invece un’origine ben diversa: essa nasce in un immediato darsi dell’io a se stesso, un darsi che però Kant non può ammettere perché violerebbe la sua identificazione di ogni darsi, di ogni apparire, di ogni fenomenicità con la rappresentazione.⁴³

Kant stesso, in realtà, afferma che il giudizio “io penso”, dal momento che esso indica che io esisto pensando e quindi comprende in sé l’affermazione di un’esistenza,⁴⁴ non può essere fondato che

42. Cfr. M. HENRY, *Le concept d’âme a-t-il un sens?*, in ID., *Phénoménologie de la vie*, cit., vol. I, p. 19 (questo saggio è apparso per la prima volta nella “Revue philosophique de Louvain” 64 (1969), pp. 5-33; la versione che compare in *Phénoménologie de la vie* è stata leggermente rimaneggiata da Michel Henry appositamente per la pubblicazione in questa raccolta; nel seguito si farà sempre riferimento a questa versione rivista).

43. Un simile discorso varrebbe anche per il fatto che i fenomeni del senso interno sono considerati appartenenti non a un qualsiasi oggetto empirico, ma a un *io* empirico, a un oggetto empirico che è (in qualche modo) un io; chiaramente, infatti, l’affermazione secondo cui questi fenomeni appartengono a un *io* empirico o, forse meglio, si identificano con esso non può essere fondata su alcun fenomeno intuito dal senso interno stesso: ciò, del resto, è riconosciuto dallo stesso Kant, che scrive che la distinzione tra i fenomeni del senso interno come appartenenti all’io e quelli del senso esterno è basata sul giudizio “io penso” (cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 262-263; trad. it. cit., pp. 262-263), il che significa che essa non si fonda sulle proprietà dei fenomeni intuiti dal senso interno. Come si è già affermato alla n. 34, tuttavia, soffermarsi su questo problema porterebbe lontano dalla questione specifica dell’anima, la quale, come si è detto, non va confusa con l’io empirico.

44. Qui si apre un grave problema: come si è visto, non si può affermare che l’io sia sostanza, perché la categoria di sostanza è legittimamente applicabile

sull'esperienza⁴⁵ (e non può essere considerato come un giudizio analitico, in quanto da nessun concetto di un oggetto si può ricavare analiticamente l'esistenza dell'oggetto stesso). Certamente quest'affermazione è sorprendente: come possiamo affermare che il giudizio "io penso", su cui si fonda tutto ciò che possiamo pensare di sapere riguardo all'io, è fondato sull'esperienza, quando dell'io come soggetto pensante non abbiamo alcuna intuizione

solamente a ciò che è oggetto di intuizione possibile; occorre allora che ci si chieda, però, se davvero si possa affermare che l'io *esista*; l'esistenza, infatti, non è forse una categoria? In una nota che si trova verso la fine della sezione della *Kritik der reinen Vernunft* dedicata ai paralogismi della ragion pura e alla critica della psicologia razionale, Kant scrive che l'esistenza dell'io affermata dal giudizio "io penso" «non è ancora una categoria» (ivi, p. 276n.; trad. it. cit., p. 274n.); questo perché, spiega Kant, la categoria dell'esistenza si applica solamente a un oggetto di cui si abbia un concetto (e questo, certamente, non è il caso dell'io) e di cui si voglia sapere se esso «sia anche posto fuori di questo concetto, o no» (*ibidem*). Come pensare, però, nel contesto della filosofia kantiana un'esistenza che non sia la categoria dell'esistenza? Michel Henry ritiene che qui si mostri in modo particolarmente chiaro lo scacco cui secondo lui soggiacciono il pensiero di Kant e, in generale, tutta la metafisica della rappresentazione (di cui il pensiero di Kant è la versione più rigorosa e sviluppata), cioè il fatto che, dal momento che non è possibile fondare alcuna esistenza nelle forme pure del pensiero e dell'intuizione (o rappresentazioni pure), la stessa metafisica della rappresentazione deve ammettere che il fondamento di ogni esistenza risiede, anziché in queste forme della rappresentazione, in un autoimpressionarsi della soggettività vivente (nel quale consisterebbe la sensazione); nel pensiero kantiano l'esistenza risulta così, secondo Michel Henry, indipendente dalla categoria dell'esistenza (e più fondamentale di essa): cfr. in proposito M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, cit., p. 143. Per affrontare specificamente tale questione sarebbe tuttavia necessario esaminare in dettaglio la trattazione henriana dei temi della realtà e della sensazione in Kant (riguardo ai quali cfr. ivi, pp. 129-134), il che sarebbe al di fuori degli argomenti del presente saggio.

45. Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 274 e 275n.; trad. it. cit., pp. 273 e 274n.

né concetto? In realtà la risposta è già stata data: la coscienza che accompagna ogni mia rappresentazione (e dunque l'intera esperienza) e secondo la quale tutte le mie rappresentazioni sono per l'appunto *mie* ci dà in qualche modo l'io *come qualcosa di singolare che è soggetto di ogni mia rappresentazione*; il giudizio "io penso" non si fonda dunque su un'esperienza specifica che abbia l'io per oggetto (il che sarebbe impossibile, come si è visto sopra), ma sull'esperienza nella sua unità (o su qualsiasi rappresentazione che vi appartenga) in ragione della coscienza che accompagna ogni mia rappresentazione. Da questa coscienza proviene la singolarità (o l'ipseità, secondo la terminologia henriana) che Kant attribuisce al soggetto del pensiero.

Come si è affermato precedentemente, questa attribuzione della singolarità al pensiero è illegittima: infatti la singolarità non soltanto non è richiesta dalla concezione kantiana del pensiero o della rappresentazione, ma piuttosto, come si è visto, si oppone ad essa; il pensiero inteso in senso ideale, cioè come la conoscenza in generale, non può avere un soggetto singolare.

Su questa illegittima attribuzione della singolarità al pensare sono ora opportune alcune osservazioni. La prima è che Kant, riconoscendo un io nel pensare, o nel rappresentare, o nel conoscere (cioè riconoscendo un io nella forma del rappresentare in generale, in quella forma del rappresentare che non si dà mai a sua volta come fenomeno o rappresentazione), accetta e ripete, secondo Michel Henry, la tesi che costituisce l'elemento fondamentale della psicologia razionale fin dai suoi inizi nel pensiero cartesiano: la conoscibilità dell'io in un pensiero puro che è del tutto indipendente da qualsiasi contenuto di rappresentazione e con il quale l'io stesso si identifica.⁴⁶ In Kant, certamente, il pen-

46. Questo presupposto appare nella sua forma originaria in Cartesio, nel

siero non è il *cogito* cartesiano come apparire immediato dell'io a se stesso, ma è piuttosto il rappresentare; sulla base di ciò si è visto che l'io, in quanto non può essere oggetto di rappresentazione, sembra non poter essere conosciuto; la coscienza che tutte le mie rappresentazioni sono per l'appunto rappresentazioni per me non ci fa conoscere, come si è visto, nessuna proprietà dell'io; eppure, identificando l'io con la forma del rappresentare, Kant attribuisce all'io stesso certi caratteri che egli indica esplicitamente e che vengono conosciuti non attraverso un'intuizione specifica dell'io (cioè attraverso un'esperienza specifica avente l'io come oggetto), ma semplicemente alla luce della considerazione del rappresentare in generale e delle condizioni di questo. Ecco allora che mentre la psicologia razionale, indipendentemente da ogni presunta intuizione avente l'io o l'anima per oggetto, attribuisce all'anima o all'io considerato come sostanza caratteri (elencati precedentemente) che non sono che le proprietà del pensiero, Kant nega invece la possibilità di applicare al soggetto di ogni rappresentazione la categoria di sostanza, ma, identificando l'io con il rappresentare in generale, riconosce come proprietà dell'io (anche se dell'io inteso come il pensare o come l'unità del pensare, non come una sostanza) almeno alcune⁴⁷ delle medesime proprietà attribuite all'anima o all'io dalla psicologia razionale (come la semplicità, l'unità,

cui pensiero l'io o «l'anima, cioè la soggettività assoluta, cioè il pensiero [(il *cogito*)] è il pervenire originario dell'apparire in se stesso, che rende possibile l'apparire e, in questo modo, l'essere in sé; poiché questo pervenire in sé è l'essenza dell'ipseità, allora in effetti nel pensiero così inteso sono contenuti, come identici ad esso, sia l'«essere» sia la «conoscenza» dell'«io»» (M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, cit., p. 147).

47. Egli, ovviamente, non riconosce invece al soggetto di ogni rappresentazione quelle proprietà che presupporrebbero la sua sostanzialità.

l'immaterialità e così via), le quali, esattamente come accade nella psicologia razionale, vengono predicate dell'io (in assenza di un'esperienza specifica avente l'io per oggetto) *in quanto* sono proprietà del pensare o del rappresentare in generale.⁴⁸

Un'altra osservazione è che solamente se la coscienza dell'io non è ridotta alla forma di ogni rappresentazione si può accettare davvero il verbo "accompagnare" che Kant utilizza scrivendo: «L'*io penso* deve *poter* accompagnare tutte le mie rappresentazioni»;⁴⁹ se invece la coscienza dell'io fosse la forma della rappresentazione o del rappresentare in generale, certamente non si potrebbe sostenere che essa *accompagna* le mie rappresentazioni, perché piuttosto ne sarebbe un aspetto essenziale, il loro vero fondamento; nell'utilizzo (peraltro non limitato alla singola proposizione appena citata, ma ripetuto in diversi passi della *Kritik der reinen Vernunft*)⁵⁰ del verbo "accompagnare" per indicare il rapporto tra la coscienza che tutte le mie rappresentazioni sono per l'appunto *mie*, sono rappresentazioni *per me*, e le rappresentazioni stesse si esprime dunque l'irriducibilità della coscienza dell'io alla forma del rappresentare in generale.

48. Particolarmente chiara e istruttiva, a questo proposito, è la risposta di Kant alla questione della semplicità dell'io: «Che l'io dell'appercezione, quindi, in ogni pensiero, sia un che di *singolare*, che non possa esser risolto in una pluralità di soggetti, e che designi perciò un soggetto logicamente semplice, è già nel concetto del pensiero, sicché viene ad essere una proposizione analitica; ma essa non significa che l'io pensante sia una *sostanza* semplice; che sarebbe una proposizione sintetica» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 267; trad. it. cit., p. 267).

49. Ivi, p. 108; trad. it. cit., p. 110.

50. Cfr. ivi, pp. 109, 192, 265-266; trad. it. cit., pp. 111, 190, 265-266; si veda anche p. 24n. (trad. it. cit., p. 29n.), dove Kant fa riferimento alla «rappresentazione *io sono* [(invece che "io penso")], che accompagna tutti i miei giudizi e le operazioni del mio intelletto».

Al di là di queste osservazioni, per quanto importanti, l'autentico problema centrale che l'interpretazione henriana della concezione kantiana dell'io penso pone è però come occorra pensare questa coscienza che ho del mio io. È un'intuizione? Un concetto? Una rappresentazione? In realtà, a questo proposito, Kant non può che trovarsi in grandissimo imbarazzo: da una parte, infatti, si è visto che secondo il suo pensiero non può esserci intuizione né concetto dell'io, anzi, dell'io non può esserci rappresentazione alcuna; d'altro canto, però, si è anche visto come Kant identifichi ogni apparire, ogni esperienza e ogni conoscenza con la rappresentazione; questa coscienza che ci dà in qualche modo l'io non può dunque né essere rappresentazione né non esserlo. Questo imbarazzo, secondo Michel Henry, si esprime nella stessa terminologia che Kant utilizza per indicare l'io penso; egli non indica quasi mai l'io penso come un concetto o come una rappresentazione senza immediatamente correggere il termine che ha appena utilizzato.⁵¹ Eppure, afferma (forse con qualche esagerazione) Michel Henry, «ovunque Kant si sforzi di designare l'essere dell'io penso considerato in se stesso, la sola espressione che egli utilizza senza provare subito il bisogno di rettificarla e di sostituirla con un'altra è quella di

51. Per esempio: «Questo è il concetto o, se si preferisce, il giudizio: "io penso"» (ivi, pp. 262-263; trad. it. cit., p. 262; traduzione leggermente modificata); poche pagine dopo anche il termine "rappresentazione" viene utilizzato per indicare la coscienza dell'io e poi, nel giro di pochissime righe, corretto con la precisazione che non si tratta di una rappresentazione specifica, bensì della forma della rappresentazione in generale: «[della] rappresentazione semplice e per se stessa vuota affatto di contenuto: *io* [...] non si può dire che sia un concetto, ma una semplice coscienza, che accompagna tutti i concetti. [...] la coscienza in sé non è una rappresentazione, che distingue un oggetto particolare, bensì una forma della rappresentazione in generale, in quanto deve esser detta conoscenza» (ivi, p. 265; trad. it. cit., p. 265).

rappresentazione intellettuale».⁵² Kant stesso specifica a questo proposito che con questa espressione egli intende non che l'io sia un concetto, bensì (utilizzando l'aggettivo "intellettuale" solamente nel senso negativo per cui esso si contrappone a "intuitivo" o "sensibile") che l'io non può essere oggetto di intuizione. Con l'espressione "rappresentazione intellettuale", nota Henry, Kant ha però sostituito all'io, che si dà in questa coscienza che l'io ha di sé, la rappresentazione dell'io⁵³ (una rappresentazione che, come si è visto, non può che essere quella di un oggetto che non può identificarsi con l'io stesso).

Per trarre da questo esame delle dottrine kantiane sull'io una prima conclusione in prospettiva henriana occorre sottolineare come la presa in considerazione della coscienza che l'io ha di se stesso avrebbe potuto o dovuto portare Kant ad ammettere un apparire non rappresentativo; tutto il pensiero kantiano si sarebbe allora rivelato (prima di tutto a Kant stesso) sotto una prospettiva diversa; la *Kritik der reinen Vernunft* si sarebbe cioè presentata per ciò che essa, secondo Michel Henry, effettivamente è: un magistrale esame della rappresentazione, al quale occorre però premettere la precisazione che l'ambito della rappresentazione non esaurisce quello della fenomenicità, o dell'apparire, o dell'esperienza (o ancora, direbbe Michel Henry, l'ambito dell'essere, di tutto ciò che è).

Al contrario, con l'affermazione secondo la quale l'io penso sarebbe comunque una rappresentazione intellettuale, Kant ha mantenuto l'identificazione tra l'apparire in generale e la rappresentazione, ma questo ha provocato nel suo pensiero la cen-

52. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, cit., p. 150; Henry si riferisce qui a una nota a piè di pagina in I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 275n.; trad. it. cit., p. 274n.

53. Cfr. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, cit., p. 150.

sura di quella coscienza dell'io la cui presa in considerazione gli si era imposta e la sostituzione dell'io, a un certo punto del percorso di pensiero seguito nella *Kritik der reinen Vernunft*, con la sua rappresentazione (una rappresentazione che, come si è visto, Kant stesso dichiara impossibile a meno di non sostituire l'io con un oggetto).

L'esame appena svolto della critica kantiana dei paralogismi della ragion pura deve ora essere collocato all'interno della trattazione del tema principale del presente saggio, cioè all'interno dell'esame della prospettiva henriana riguardo allo sviluppo storico della considerazione filosofica del concetto dell'anima; in apertura di questo capitolo su Kant si è infatti affermato che Henry vede nel pensiero di Kant un effettivo passo ulteriore rispetto a Cartesio nello sviluppo storico della considerazione filosofica dell'anima; è ora possibile spiegare con precisione in che cosa consista questo passo ulteriore. In realtà l'opinione secondo cui la critica kantiana dei paralogismi costituirebbe il superamento storico del dualismo cartesiano (con la sua concezione sostanzialistica dell'anima) e delle pretese della filosofia di derivazione cartesiana di conoscere la natura dell'anima e la sua relazione di azione reciproca con il corpo è piuttosto diffusa. Sulla base delle interpretazioni del pensiero di Kant e di quello di Cartesio date da Michel Henry questo rapporto tra le riflessioni dei due filosofi sul tema dell'anima può essere compreso nella sua complessità in modo più articolato: Kant ha effettivamente superato le contraddizioni o le ambiguità del pensiero cartesiano sull'anima così come esso si presenta nella propria immediata decadenza teoretica, che ha luogo nel medesimo processo di pensiero in cui Cartesio stesso sviluppa la sua intuizione fondamentale di un ambito fenomenologico diverso da quello della trascendenza e più fondamentale di esso; come

si è visto, infatti, nello stesso pensiero di Cartesio la prospettiva di un apparire dell'anima a se stessa nell'immanenza viene abbandonata (subito dopo la propria formulazione) per fare dell'anima una sostanza trascendente. Il superamento kantiano delle concezioni di Cartesio a proposito dell'anima è dovuto al risultato più importante e più certo delle riflessioni di Kant sull'io e sull'anima, cioè al fatto che Kant ha incontestabilmente dimostrato che l'io come soggetto non può essere oggetto di rappresentazione, e che ogni tentativo di conoscere l'io come soggetto facendo di esso un oggetto di rappresentazione è destinato a fallire. La dottrina cartesiana secondo cui è possibile conoscere l'anima come una sostanza che è oggetto del pensiero è dunque definitivamente confutata dalla critica kantiana dei paralogismi della ragion pura.

Occorre d'altra parte riconoscere che questa confutazione della pretesa di trovare l'io nella rappresentazione non può essere separata, nell'orizzonte di una metafisica della rappresentazione, da una grave conseguenza: infatti l'identificazione kantiana dell'apparire in generale o di ogni fenomenicità con la rappresentazione fa sì che l'impossibilità di trovare l'io nella rappresentazione significhi al tempo stesso che l'io (inteso come soggetto trascendentale, non come io empirico) non si dà in alcun modo come fenomeno (in senso fenomenologico), non appare in nessun modo. Il fatto che Kant prenda in considerazione la coscienza dell'io nel senso della coscienza che tutte le mie rappresentazioni sono per l'appunto *mie*, sono rappresentazioni *per me*, appare nel suo pensiero come l'inserzione di un'inevitabile incoerenza, il sorgere di un elemento impossibile (in quanto è una coscienza che non potrebbe essere rappresentativa) che, infatti, viene poi censurato e sostituito mediante un'altrettanto impossibile rappresentazione (dichiarata intellettuale, ma solo in senso improprio).

Proprio sulla questione del possibile apparire dell'io, del darsi dell'io come fenomeno, occorre però confrontare la posizione ora esaminata di Kant con quella di Cartesio; Cartesio, infatti, ha mostrato che l'io, il *cogito*, si attesta indubitabilmente senza per questo diventare oggetto (altrimenti esso non sfuggirebbe al dubbio metodico), in quanto il suo attestarsi è un apparire immediato e immanente, mentre essere oggetto significa darsi nell'ambito della trascendenza, nel quale ciò che appare (il fenomeno), il soggetto cui questo fenomeno appare e l'apparire stesso sono distinti e separati fra loro. Occorre allora domandarsi: che cosa ne è delle *cogitationes* cartesiane all'interno della prospettiva kantiana? Kant non ha negato la fenomenicità di queste; egli, infatti, ha espressamente affermato che noi abbiamo intuizione dello stato interno del nostro spirito (*Gemüth*) e delle modificazioni (*Bestimmungen*) di esso;⁵⁴ lo stato interno del nostro spirito e le sue modificazioni sono dunque per noi *autentici fenomeni*. Essi, tuttavia, sono per Kant fenomeni *del senso interno*; il loro apparire ha dunque la struttura della sensazione, nella quale ciò che ci appare è un oggetto distinto dal soggetto che lo percepisce e soprattutto dall'apparire stesso; queste modificazioni del nostro spirito ci appaiono pertanto non immediatamente e in forza di se stesse, ma come oggetti di un senso distinto da esse, di un nostro potere senza il quale esse non avrebbero alcuna fenomenicità, allo stesso modo in cui gli oggetti del mondo esterno non ci apparirebbero se ciò non fosse

54. Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 52 e 60; trad. it. cit., pp. 55 e 63. Per quanto riguarda la traduzione dei termini tedeschi riportati tra parentesi, mi attengo all'edizione italiana citata, anche se altre edizioni italiane traducono i medesimi termini in modo diverso e forse migliore; non ritengo che sia opportuno affrontare qui il problema di quale sia l'opzione più corretta o vantaggiosa.

reso possibile dal nostro senso esterno. Proprio come gli oggetti del senso esterno, allora, il fenomeno del senso interno non coincide con il soggetto, o quantomeno con un suo aspetto, ma è piuttosto un oggetto trascendente; prova ne è il fatto che esso viene collocato nell'orizzonte di ogni trascendenza, il tempo; del resto questa non-coincidenza tra il fenomeno del senso interno e il soggetto cui esso appare è già stata messa in evidenza precedentemente, quando si è affermato che l'io empirico non è che un oggetto che non coincide con il soggetto pensante. Cartesio, al contrario, ha mostrato attraverso la riduzione fenomenologica (il dubbio metodico) che le *cogitationes* non ci appaiono come separate da noi, come oggetto di un nostro potere simile a quello dei sensi, in quanto il dubbio metodico smentisce l'affidabilità di ogni potere di questo genere, di ogni potere che ci dia oggetti nella trascendenza. Perno della sua argomentazione è proprio il fatto che le *cogitationes* ci appaiono per se stesse, senza necessità di essere rese possibili da alcun nostro potere che ce le dia come oggetti trascendenti. L'ammissione delle modificazioni del nostro spirito come fenomeni non può invece portare Kant a rivedere l'identificazione del fenomeno con la rappresentazione proprio perché nel suo pensiero queste stesse modificazioni sono intese come fenomeni del senso interno, cioè come oggetti dell'intuizione e dunque della rappresentazione.

Si è visto sopra che anche Kant, però, ha dovuto ammettere un apparire non concettuale né intuitivo dell'io a se stesso, anche se in questo apparire non rientrano tutte le *cogitationes* di cui parla Cartesio, bensì solamente la coscienza che tutte le mie rappresentazioni sono rappresentazioni *per me*; egli, tuttavia, non ha abbandonato l'identificazione di ogni apparire con la rappresentazione, ma anzi ha considerato questa stessa coscienza dell'io come una rappresentazione, impedendosi così un'autentica comprensione

del problema filosofico dell'io. Ecco perché, se affermiamo che le riflessioni di Kant sull'anima costituiscono un passo avanti rispetto al pensiero di Cartesio, lo possiamo fare in riferimento a ciò che Kant confuta, più che a ciò che egli propone: Kant libera la riflessione sulla questione dell'anima da equivoci, illusioni e assurdità col cancellare tutte le pretese di ritrovare l'anima nell'ambito della rappresentazione, di conoscerla come un oggetto trascendente, ma non per questo il suo pensiero ci fa conoscere alcunché di positivo sull'anima stessa. Rispetto alle assurdità generate dal dualismo cartesiano nella sua decadenza sul piano ontico (naturalmente non nella sua ispirazione originaria) il pensiero di Kant rappresenta un sicuro superamento e progresso: egli ha infatti dimostrato nel modo più rigoroso e sistematico che non è possibile pretendere di conoscere il soggetto di ogni conoscenza facendo del soggetto un oggetto nel senso di un oggetto di rappresentazione; tuttavia proprio attraverso il pensiero di Kant l'intuizione cartesiana dell'ambito fenomenologico dell'immanenza, già trascurata fin dall'epoca di Cartesio stesso perché in fondo non colta neppure da questi nel suo autentico e decisivo valore, viene sepolta sotto l'affermazione esplicita che l'unico modo di conoscenza è quello della rappresentazione degli oggetti trascendenti che si danno nel tempo (e, nel caso degli oggetti del senso esterno, nello spazio).⁵⁵

55. Occorre del resto notare che, come l'obiettivo delle riflessioni di Cartesio sul *cogito* è la fondazione della conoscenza scientifica, allo stesso modo anche l'obiettivo delle analisi kantiane delle forme dell'intuizione e del pensiero è la fondazione dei giudizi sintetici a priori (e dunque universali e necessari) che sono alla base di ogni scienza, e segnatamente della matematica e della fisica; l'opera di pensiero di entrambi, anche quando emerge potentemente in essa la questione del soggetto, è dunque finalizzata alla fondazione di una conoscenza che si attua esclusivamente nella trascendenza.

CAPITOLO III

Schopenhauer

Michel Henry sostiene che ciò che Schopenhauer indica come “volontà” è in realtà la vita, o dovrebbe essere più correttamente denominato “vita”.⁵⁶ La questione della vita (intesa non in senso biologico come un insieme di processi impersonali conosciuti in terza persona, bensì come il provare immediatamente se stesso in prima persona da parte di ogni vivente nei propri bisogni e nei propri piaceri, nelle proprie sofferenze e nei propri affetti) è, secondo quanto afferma Henry, la grande assente nella filosofia fin dalle origini di questa in Grecia; la filosofia, infatti, ha sempre trascurato questo vivere, che solo molto raramente ha ottenuto attenzione dal pensiero filosofico (il maggiore di questi rari momenti, naturalmente, è consistito nella considerazione delle *cogitationes* da parte di Cartesio). Con il pensiero di Kant (o, meglio, con la metafisica della rappresentazione che trova in Kant la propria massima espressione) questa mancanza di attenzione per la vita diviene una sistematica eliminazione di essa dall’ambito del pensiero filosofico; come si è visto, infatti, l’identificazione di ogni apparire con la rappresentazione ha avuto come conseguenza la totale eliminazione di ogni autentica considerazione filosofica del soggetto vivente, di una

56. Cfr. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, cit., pp. 164-166.

soggettività che si dia a se stessa come fenomeno (in senso fenomenologico, non in senso kantiano come possibile oggetto di intuizione sensibile) e come realtà.

Con Schopenhauer, invece, la questione della vita si afferma potentemente in primo piano;⁵⁷ la filosofia schopenhaueriana viene così a riempire un immenso vuoto nella filosofia e, più in generale, nell'intera cultura occidentale. Ciò costituisce, secondo Henry, la ragione del grandissimo successo avuto dal pensiero di Schopenhauer: un successo forse sotterraneo, se si considera solamente il suo effetto sulla filosofia "accademica", ma in realtà enorme se si pensa alla presenza di Schopenhauer nelle arti (in primo luogo nella letteratura e nella musica) e all'influenza che Schopenhauer ebbe su Nietzsche e forse ancor più su Freud.⁵⁸

Il tema fondamentale su cui si edifica l'interpretazione henriana della filosofia di Schopenhauer (e con riferimento al quale si comprende perché Henry possa considerare la volontà schopenhaueriana come la vita) appare coincidere con la questione dell'anima. Punto di partenza è la considerazione che

57. Per una panoramica sull'interpretazione henriana di Schopenhauer alla luce di questa considerazione secondo cui con Schopenhauer la questione della vita giunge a imporsi nella filosofia dopo un lungo oblio, cfr. G. SANSONETTI, *Michel Henry. Fenomenologia vita cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 202-208.

58. È qui utile ricordare che secondo Michel Henry la psicanalisi è radicalmente diversa dalle scienze umane, che pretendono di oggettivare completamente l'essere umano facendone appunto l'oggetto di una o più scienze al modo in cui i fenomeni fisici, chimici o biologici sono oggetto delle scienze naturali; la teoria dell'inconscio, piuttosto, è l'antitesi delle pretese oggettivanti di queste scienze umane. In ragione di tale opposizione alla pretesa onnipervasività della rappresentazione oggettivante la psicanalisi è una filosofia, non una delle scienze umane; cfr. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, cit., pp. 12-15.

Schopenhauer dedica al corpo dell'essere umano; come è noto, il pensiero di Schopenhauer prende le mosse dalla constatazione, di derivazione kantiana, che ogni nostra esperienza del mondo è rappresentazione, esperienza di un mondo rappresentato, cioè di oggetti che sono tali sempre solo per un soggetto rappresentante che siamo noi. Si direbbe pertanto kantianamente che noi non abbiamo esperienza di alcuna cosa in sé; per Schopenhauer, tuttavia, è possibile un accesso alla cosa in sé, in quanto c'è una realtà che ci appare in due modi, cioè sia come oggetto di rappresentazione, sia nella sua essenza in sé: questa realtà è il nostro corpo, che ci appare come rappresentato (quindi come uno dei tanti oggetti del mondo che ci si danno nella nostra rappresentazione), ma anche come interiormente vissuto negli atti del nostro volere.⁵⁹

Ecco il progresso di Schopenhauer su Kant: mentre Kant non ammette alcun apparire al di fuori dell'ambito della rappresentazione ed esclude in modo rigoroso, sistematico e (po-

59. Le riflessioni di Schopenhauer sul corpo e sui suoi due modi di apparirci sono esposte ai §§ 18-20 del primo volume di A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in ID., *Sämtliche Werke*, 2ª edizione, Brockhaus, Wiesbaden 1946ss., voll. 2-3 (nel seguito i due volumi saranno indicati come voll. I e II, dando alla numerazione dei due volumi di *Die Welt als Wille und Vorstellung* la prevalenza rispetto a quella complessiva dei *Sämtliche Werke*; il secondo volume di *Die Welt als Wille und Vorstellung* contiene le *Ergänzungen* scritte da Schopenhauer diversi anni dopo il primo, che si presentava inizialmente come un'opera completa in sé; per questo, generalmente, le edizioni italiane che portano il titolo *Il mondo come volontà e rappresentazione* comprendono solamente la traduzione del primo volume; si farà riferimento, per il primo volume, alla trad. it. [in 2 voll. con numerazione continua delle pagine] di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Laterza, Roma-Bari 1979, mentre per il secondo volume ci si riferirà alla trad. it. [anch'essa in 2 voll. con numerazione continua delle pagine] di G. De Lorenzo recante il titolo *Supplementi al "Mondo"*, Laterza, Roma-Bari 1986).

tremmo dire) definitivo che in quest'ambito ci appaia o ci possa apparire il nostro stesso io, al contrario Schopenhauer mostra, così come già Cartesio (senza però passare per la riduzione, ma semplicemente richiamando l'attenzione sulla più banale esperienza quotidiana), che certi miei vissuti mi appaiono immediatamente e indubitabilmente senza essere oggetto di un senso o comunque di un potere di rivelazione o di mostrazione diverso da essi stessi. Se le "modificazioni del nostro spirito" (per usare l'espressione kantiana) corrispondenti al nascere in noi di un pensiero o di un'intuizione sensibile possono forse sembrarci in qualche modo "sentite", cioè dateci in virtù di un potere di rivelazione diverso da esse e rispetto al quale esse risultano come trascendenti, non così gli atti della nostra volontà; se io compio volontariamente il più semplice gesto, questo mio gesto mi appare certamente come movimento esterno, materiale, spaziale, sensibile; al tempo stesso e più fondamentalmente, però, mi appare in modo immediato nella stessa volontà di compierlo (la quale, per Schopenhauer, non è la causa di un evento esterno e materiale che indichiamo come il nostro gesto, ma è piuttosto il nostro gesto stesso nel suo compiersi).⁶⁰ Ecco dunque che per questa via si arriva alla cosa in sé, che risulta così essere la volontà stessa; come Cartesio (e forse più chiaramente di lui), Schopenhauer ha richiamato il pensiero filosofico a prestare attenzione all'autoattestazione immanente della nostra vita e ha mostrato in modo incontestabile l'alterità radicale di quest'autoattestazio-

60. Scrive Schopenhauer: «L'atto volitivo e l'azione del corpo non sono due diversi stati conosciuti oggettivamente, che il vincolo della causalità collega; non stanno fra loro nella relazione di causa ed effetto: bensì sono un tutto unico, soltanto dati in due modi affatto diversi, nell'uno direttamente, e nell'altro mediante l'intuizione per l'intelletto» (A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I, p. 119; trad. it. cit., p. 154).

ne immanente rispetto a qualsiasi forma di percezione sensibile o di rappresentazione; proprio perché quest' autorivelazione della volontà nel nostro corpo si attua nell'immanenza, Henry sostiene che ciò che Schopenhauer indica come "volontà" sia la vita stessa, cioè il nostro provare noi stessi nell'immanenza; come Cartesio, inoltre, Schopenhauer non solo ha riconosciuto l'ambito fenomenologico dell'immanenza, ma ha compreso e dichiarato esplicitamente che tale ambito è più fondamentale di quello della trascendenza. Si è visto che, secondo l'interpretazione di Michel Henry, ciò che Cartesio indica come "anima" non è in realtà che l'ambito fenomenologico dell'immanenza, cioè il provarsi della vita in ognuno; Schopenhauer dunque, riscoprendo l'ambito dell'immanenza in cui la vita prova se stessa o in cui ognuno prova la propria vita, ha riscoperto l'anima di Cartesio; quando Schopenhauer prende in esame il corpo nel suo essere immediatamente vissuto, egli si riferisce dunque alla medesima realtà o, meglio, al medesimo ambito fenomenologico che Cartesio indica come "anima";⁶¹ ciò che invece Cartesio indica come "corpo" è per l'appunto, nel pensiero di Schopenhauer, il corpo come oggetto di rappresentazione. Si vede dunque da queste considerazioni henriane su Cartesio e Schopenhauer come il concetto dell'anima, che (come si è detto) non costituisce un elemento delle tesi della fenomenologia della vita elaborata da Michel Henry, sia però un concetto guida nelle riflessioni da lui condotte su momenti fondamentali della storia della filosofia, un concetto utile per individuare linee di sviluppo storico del

61. Cfr. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, cit., p. 215. Cfr. inoltre M. HENRY, *Schopenhauer: une philosophie première*, in ID., *Phénoménologie de la vie*, cit., vol. II, p. 123 (questo saggio è apparso per la prima volta all'interno di E. VON DER LUFT (a cura di), *Schopenhauer. New Essays in Honor of his 200th Birthday*, Mellon, Lewiston NY 1988, pp. 216-231).

pensiero che possono unire tra loro autori apparentemente anche piuttosto lontani.⁶²

Fino a questo punto si è mostrato come Schopenhauer abbia riscoperto alcune delle maggiori intuizioni di Cartesio; rispetto a Cartesio, tuttavia, Schopenhauer ha compiuto un passo decisivo nella comprensione della questione dell'anima, superando la tradizionale e inadeguata impostazione del problema fondamentale lasciato irrisolto da Cartesio, quello della relazione dell'anima con il corpo; ciò rappresenta naturalmente per Michel Henry uno dei massimi meriti di Schopenhauer nella storia della filosofia. Si è visto precedentemente che Cartesio e i filosofi che ne hanno sviluppato l'eredità di pensiero non hanno potuto risolvere questo problema in quanto l'impostazione che davano ad esso era del tutto errata e fuorviante. Questi filosofi, infatti, intendevano il rapporto dell'anima con il corpo nel senso di una reciproca azione causale, trasferendo però in questo modo l'anima dal suo effettivo ambito fenomenologico (l'immanenza) a quello della trascendenza, al quale essa è estranea. Al contrario Schopenhauer non intende il corpo (come oggetto di rappresentazione) e l'"anima" (utilizzando questo termine non schopenhaueriano per indicare il corpo in quanto vissuto interiormente) come due realtà (trascendenti) separate e in rappor-

62. Il termine "anima", infatti, non è utilizzato da Schopenhauer per indicare il nostro corpo nel suo apparirci interiormente come volontà; anzi, al cap. 18 del secondo volume di *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Schopenhauer sostiene proprio che si debba abbandonare il concetto dell'anima, inteso da lui come ipostasi trascendente dell'intelletto (che, secondo quello che Schopenhauer ritiene un errore filosofico estremamente diffuso, sarebbe considerato come l'aspetto essenziale dell'essere umano; sempre secondo questo medesimo errore la volontà non sarebbe che una funzione dell'intelletto); cfr. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, cit., vol. II, p. 223; trad. it. cit., pp. 205-206.

to di azione reciproca, bensì come una sola realtà che ci appare in due modi diversi, uno dei quali è più fondamentale dell'altro. In questo modo la questione del rapporto tra l'anima e il corpo è risolta; particolarmente importante, però, è notare che Schopenhauer, nel risolvere questo problema, non ritorna (rifiutando il pensiero kantiano) alla concezione dell'anima come ente trascendente di cui egli stesso riuscirebbe finalmente a spiegare il rapporto con quell'altro ente trascendente che è il corpo; egli, piuttosto, risolve la questione del rapporto tra l'anima e il corpo proprio accettando la definitiva confutazione kantiana della concezione dell'anima o dell'io come fenomeno trascendente.

Nonostante la grandezza di questi aspetti centrali del pensiero schopenhaueriano, occorre sottolineare che per Michel Henry la loro immensa influenza sulla cultura europea è stata tutt'altro che indiscutibilmente positiva; neanche Schopenhauer si è infatti saputo emancipare dal generale pregiudizio (che caratterizza sostanzialmente tutto il pensiero occidentale, con rarissime eccezioni come la presa in considerazione delle *cogitationes* da parte di Cartesio) secondo cui autentici fenomeni sono solamente quelli della trascendenza. Nonostante egli stesso abbia individuato in un'esperienza immediata di vissuti immanenti la chiave d'accesso alla volontà come cosa in sé che è alla base di ogni rappresentazione, non ha realmente saputo riconoscere in quest'esperienza immediata un vero e proprio ambito dell'apparire; egli non ha cioè saputo ammettere che oltre alla rappresentazione si dia un *altro* ambito di autentici fenomeni; al di fuori della trascendenza o della rappresentazione, per Schopenhauer come per quasi tutto il pensiero occidentale, non c'è che tenebra o cecità; per questa ragione la volontà schopenhaueriana è cieca.

Tutto ciò ha certamente avuto conseguenze gravissime e di lungo periodo sulla civiltà europea: giungendo improvvi-

samente sulla scena del pensiero dalla quale era esclusa, la vita vi si è infatti presentata mascherata di caratteri che non le appartengono, comparando cioè sotto forma di una forza cieca, senza scopo, violenta e affamata, intenta a sbranare a se stessa; il cosiddetto vitalismo, che ha avuto un ruolo così importante tra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo, si costituisce sull'esaltazione di una forza di questo tipo; anche la diffusa affermazione secondo cui le ideologie dei fascismi si fonderebbero su un'esaltazione della vita si basa sull'accettazione dell'identificazione della vita stessa con questa forza cieca.⁶³ In realtà, come si è visto, ben diversa è la concezione che Henry ha della vita; Henry parla della vita come del provare-se-stesso che ognuno di noi vive; la vita, dunque, non è affatto cieca, ma è una certezza assoluta e immediata.

Emerge allora chiaramente nelle concezioni schopenhaueriane appena trattate un'aporia, importante per la questione dell'anima più di tutte le disastrose (anche dal punto di vista etico e politico)⁶⁴ conseguenze della considerazione schopenhaueriana

63. Cfr. M. HENRY, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Odile Jacob, Paris 1990¹; Éditions l'Âge d'Homme, Lausanne 2008² (i numeri di pagina si riferiscono a questa seconda edizione), pp. 216-218; trad. it. di M.G. Botti, a cura di G. Padovani, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2015, p. 139.

64. L'identificazione della vita con una forza cieca ha avuto conseguenze disastrose sul piano politico non solamente perché in conseguenza di questa identificazione l'esaltazione di una forza cieca (nel vitalismo, ma anche nei fascismi che hanno avuto nel vitalismo una propria radice) ha potuto essere spacciata per esaltazione della vita, ma anche, d'altra parte, perché il diffondersi della convinzione secondo cui alla base dei fascismi ci sarebbe stata un'esaltazione della vita ha generato un altrettanto diffuso rifiuto di porre la vita (intesa come il provare-se-stesso del vivente nella propria soggettività) e le sue esigenze a fondamento dell'ambito politico, come se riconoscere che la politica non può che fondarsi sulla vita significasse aderire

della vita come cieca: se non c'è fenomeno al di fuori della rappresentazione e se la volontà, non essendo rappresentazione, è in se stessa cieca, com'è possibile quell'esperienza immediata del nostro stesso corpo alla quale Schopenhauer attribuisce la funzione di aprirci la strada verso la cosa in sé che è la volontà medesima? Schopenhauer stesso deve ammettere che anche l'esperienza che facciamo del nostro io o della volontà come nostra stessa essenza non può che essere mediata dall'intelletto; essa dunque non sfugge all'opposizione soggetto-oggetto ed è essa stessa rappresentazione.⁶⁵ Del resto noi non abbiamo mai esperienza della volontà nella sua unità, ma sempre dei nostri singoli atti di volontà,⁶⁶ i quali sono esperiti nel tempo, che è per l'appunto (insieme, secondo Schopenhauer, allo spazio e alla causalità) una delle forme della rappresentazione.⁶⁷ Eppure è chiaro che la rappresentazione non può farci conoscere la cosa in sé; Schopenhauer stesso, per questa ragione, giunge ad affermare che «anche la *percezione* interna, che noi abbiamo della nostra volontà, non fornisce ancora in nessun modo una esauriente e adeguata conoscenza della cosa in sé».⁶⁸ Per quanto egli sostenga comunque che «nondimeno la percezione nella quale conosciamo i moti e gli atti della propria volontà è di gran lunga

a qualche forma di fascismo o quantomeno scendere a patti con esso.

65. Ciò è affermato nel modo più esplicito al cap. 18 delle *Ergänzungen*; cfr. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, cit., vol. II, p. 220; trad. it. cit., p. 203.

66. Cfr. *ivi*, vol. I, p. 121; trad. it. cit., pp. 155-156.

67. Per queste ragioni l'esperienza interiore schopenhaueriana della volontà viene sostanzialmente riportata da Henry al senso interno kantiano: cfr. M. HENRY, *Schopenhauer: une philosophie première*, cit., p. 123 e *Id.*, *Généalogie de la psychanalyse*, cit., p. 176.

68. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, cit., vol. II, p. 220; trad. it. cit., p. 205 (corsivo mio).

più immediata di ogni altra»,⁶⁹ con la riconduzione dell'esperienza della volontà come nostra essenza alla percezione interna, e dunque alla rappresentazione, va completamente perso il riconoscimento (espresso nell'affermazione schopenhaueriana secondo cui il nostro corpo ci appare, oltre che come oggetto di rappresentazione, in un *altro* modo, cioè in modo immediato negli atti del nostro volere) di un ambito di esperienza immediata radicalmente altro da quello della rappresentazione e più fondamentale di questo. Il fondamento stesso su cui si regge tutto l'edificio di pensiero schopenhaueriano viene dunque esplicitamente negato: la stessa esperienza in cui si pretende che risieda la possibilità di raggiungere la cosa in sé che è alla base delle rappresentazioni risulta essere a sua volta una rappresentazione. Per evitare questa aporia sarebbe stata necessaria una fenomenologia della soggettività, cioè un esame fenomenologico diretto proprio ai vissuti immanenti che ci rivelano che accanto alla trascendenza si dà un altro ambito dei fenomeni; Schopenhauer, una volta riconosciuti questi vissuti, ha trascurato tale indagine fenomenologica, passando invece alla costruzione di un grande edificio speculativo; l'esame fenomenologico di questi vissuti è stato però condotto, alcuni anni prima che Schopenhauer scrivesse la sua opera maggiore, da Maine de Biran.

69. Ivi, vol. II, pp. 220-221; trad. it. cit., pp. 205-206.

CAPITOLO IV

Maine de Biran

Nel libro di Michel Henry dedicato al pensiero di Maine de Biran, e in particolare alla sua filosofia del corpo,⁷⁰ il tema dell'anima compare più volte: innanzitutto questo tema viene affrontato a proposito dell'esame o della critica che Maine de Biran conduce riguardo alla dottrina cartesiana dell'anima. Molto spesso, sostiene Michel Henry, la critica di Maine de Biran alla dottrina cartesiana dell'anima è stata ricondotta a quella di Kant o, più propriamente, confusa con essa. Si è cioè ritenuto che l'aspetto della dottrina cartesiana che per Maine de Biran va rifiutato sia (così come per Kant) l'aver fatto di una funzione della conoscenza una realtà; secondo Michel Henry, tuttavia, questa interpretazione della critica di Maine de Biran a Cartesio rovescia il significato non soltanto di questa stessa critica, bensì di tutta la filosofia biraniana nel suo complesso; infatti il carattere fondamentale del pensiero di Maine de Biran è proprio quello di essere una filosofia della soggettività

70. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, cit. Per un'esposizione generale delle tesi di questo libro e per un esame dell'importanza di esso nello sviluppo del pensiero di Henry, cfr. G. SANSONETTI, *Michel Henry*, cit., pp. 87-104 o S. LAOUREUX, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Les Éditions du Cerf, Paris 2005, pp. 119-177.

nella sua fenomenicità, nel suo apparire; in questo senso la considerazione della soggettività come una realtà non può essere oggetto di critica da parte di Maine de Biran, ma anzi è proprio il centro del suo stesso pensiero. Ciò che Maine de Biran critica in Cartesio, allora, non è l'aver fatto dell'anima una realtà, ma piuttosto l'aver sostituito, a un certo punto del suo percorso di pensiero, l'"anima che sono io", cioè l'anima come soggettività immediatamente vissuta o come autorivelazione (il *cogito* nel suo valore originario), con l'"anima che non sono io", cioè con l'anima intesa come oggetto di pensiero e posta, da questo punto di vista, sullo stesso piano del corpo, con il quale avrebbe rapporti incomprensibili ma, al tempo stesso, innegabili. Come si vede, dunque, la critica di Maine de Biran alla dottrina cartesiana dell'anima (almeno stando all'interpretazione di Michel Henry) non è altro che la medesima critica che contro questa dottrina porta lo stesso Henry;⁷¹ del resto l'apprezzamento di Michel Henry per la dottrina cartesiana del *cogito* è lo stesso che ha per il *cogito* cartesiano Maine de Biran, che parla della dottrina del *cogito* come della "dottrina madre"⁷² (entrambi i pensatori, conseguentemente a ciò, vedono nella dottrina cartesiana dell'anima uno sviamento rispetto al vero e proprio contenuto della scoperta del *cogito*); questo fa di Maine de Biran, agli occhi di Michel Henry, il più autentico continuatore di Cartesio.⁷³

71. A proposito delle riflessioni di Michel Henry su questa critica di Maine de Biran a Cartesio cfr. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps*, cit., pp. 58-70.

72. Cfr. *ivi*, p. 59.

73. Cfr. l'intervista con Thierry Galibert per la rivista "Autre Sud" 11 (2000), ora pubblicata in M. HENRY, *Entretiens*, Sulliver, Cabris 2007, pp. 125-143; cfr. in particolare p. 127.

Questa critica della dottrina cartesiana dell'anima (o dello sviamento dalla "dottrina madre" nel quale sarebbe caduto già lo stesso Cartesio) costituisce già di per sé una generale critica del concetto dell'anima come oggetto trascendente; essa mostra infatti che fare dell'anima un oggetto trascendente significa sostituire un'"anima che non sono io", cioè un oggetto designato come "anima", all'"anima che sono io".

Nell'orizzonte di questa generale critica del concetto dell'anima come oggetto trascendente, Maine de Biran prende in considerazione in particolar modo la concezione che vede nell'anima la *causa* di un ampio spettro di fenomeni, cioè dei movimenti corporei, dei sentimenti e delle attività intellettuali del soggetto (il principale termine di riferimento sono le teorie di Georg Ernst Stahl, ma è chiaro che, al di là di questo specifico obiettivo polemico, le critiche di Maine de Biran riguardano moltissime dottrine filosofiche). Contro questa concezione Maine de Biran fa notare che tale attribuzione di un'unica causa a fenomeni molto diversi (movimenti corporei, sentimenti e atti intellettuali) va contro il procedere della conoscenza scientifica, che prevede invece che si attribuiscono cause identiche o simili a fenomeni identici o simili; tuttavia la pecca più grave che egli individua nella concezione dell'anima come causa di tutti questi fenomeni appartenenti alla vita del soggetto non è quella di attribuire un'unica causa a molti fenomeni diversi, ma il fatto stesso di porre come causa dei nostri vissuti immediati un ente di cui non abbiamo esperienza alcuna.

Da una parte, infatti, nell'esperienza dei nostri vissuti interiori (delle nostre sofferenze, delle nostre passioni, dei nostri sforzi) non ci appare mai l'anima come oggetto cui possiamo attribuire il ruolo di causa nei confronti di questi vissuti stessi; ciò per la semplice ragione che questa esperienza immediata dei

nostri vissuti non ci fornisce mai alcun oggetto che trascenda il provarsi dell'esperienza stessa (quest'esperienza cioè, in linguaggio fenomenologico, non è intenzionale); nel provare un qualsiasi sentimento, per esempio una tristezza, non c'è distanza o distinzione tra il sentimento e il suo essere provato, il suo provarsi: la tristezza è il proprio provarsi. Nell'esperienza immediata dei nostri vissuti, dunque, non si può distinguere l'esperienza dal suo oggetto (che sarebbe allora un oggetto trascendente); non si può dunque ammettere che l'esperienza di provare una gioia o una tristezza abbia un oggetto, l'anima, che sarebbe causa di questa esperienza medesima.

D'altra parte proprio la concezione dell'anima come causa dei nostri vissuti interiori (che effettivamente esperiamo) implica l'affermazione che essa sia distinta da questi vissuti, cioè che non possa essere identificata con alcuno di essi né con il loro complesso. L'anima, allora, non può che essere considerata come una realtà oggettiva che tuttavia, al tempo stesso, è sottratta non solo di fatto (per qualche carenza delle nostre facoltà cognitive che potremo un giorno emendare con l'apprendimento, con il progredire delle ricerche o con l'invenzione di particolari strumenti di indagine come microscopi o telescopi più potenti), ma in linea di principio e per sempre, alla possibilità di qualsiasi esperienza oggettiva.

Ogni teoria dell'anima che si basi sul principio secondo cui essa sarebbe la causa di un complesso di fenomeni appartenenti alla vita del soggetto si riduce dunque alla posizione di ipotesi che, pur essendo riferite a una presunta realtà oggettiva, non possono essere controllate, verificate o smentite empiricamente; all'anima possono allora essere indifferentemente attribuite da simili teorie proprietà di ogni sorta, così come del resto può essere concepito nei modi più svariati il modo (anch'esso del tutto

inconoscibile empiricamente) in cui l'anima causerebbe quei fenomeni dei quali dovrebbe essere la causa. Questa possibilità di attribuire indifferentemente all'anima le proprietà più disparate vale del resto più in generale per tutte le concezioni dell'anima che vedono in essa (indipendentemente dal fatto di considerarla o meno come causa dei fenomeni della vita del soggetto) una realtà oggettiva eppure sottratta a ogni esperienza oggettiva possibile. È per questa ragione che possono sorgere concezioni dell'anima diversissime tra loro; per esempio l'anima può essere concepita indifferentemente in chiave teologico-religiosa oppure in chiave fisiologista, può essere identificata con la coscienza oppure con l'inconscio.

In realtà il problema fondamentale di tutte queste concezioni dell'anima è che esse, con la loro pretesa di concepire l'anima come una realtà oggettiva distinta dai nostri vissuti immediati, intendono individuare l'autentica realtà della soggettività non cercandola nell'esperienza che abbiamo di noi stessi, cioè nell'esperienza immanente dei nostri vissuti, bensì proprio rinunciando a quest'esperienza e considerando invece come unico modello di esperienza (e di realtà) quella degli oggetti trascendenti, nella quale però la soggettività in quanto tale non si può mai incontrare.

Se però solamente nell'esperienza immediata che abbiamo di noi stessi ci appare la nostra soggettività, è a questa esperienza che dobbiamo rivolgerci per superare tutte le concezioni che si incentrano su un'"anima che non sono io" (cioè su un'anima come oggetto trascendente che non può identificarsi con il soggetto); attraverso l'esperienza immediata che abbiamo di noi stessi giungiamo così a riconoscere che per "anima" occorre invece intendere, conformemente alla "dottrina madre" cartesiana del *cogito*, non una causa posta alla radice dei fenomeni dell'in-

teriorità o, più in generale, una realtà oggettiva distinta da essi, quanto piuttosto l'ambito di questi fenomeni stessi.⁷⁴

Al fatto che l'anima intesa come realtà oggettiva sottratta a ogni esperienza non è che un termine vuoto e illusorio del quale si possono predicare indifferentemente le proprietà più disparate è inoltre dovuta la tentazione di ridurre l'anima a processi materiali interni al corpo oggettivo o ad alcuni dei suoi organi, come il cervello o il sistema nervoso, ai quali verrebbero attribuite le funzioni tradizionalmente spettanti ad essa; in questo modo tali funzioni sarebbero collocate in un oggetto esperibile e conoscibile scientificamente, sfuggendo così alla nebulosità cui invece la loro attribuzione a un'anima disincarnata, inespriabile e inconoscibile le condanna. Proprio in riferimento a questi tentativi di superare la nebulosità delle concezioni tradizionali dell'anima identificando l'anima con il funzionamento del corpo oggettivo o di alcuni suoi organi (indipendentemente dal fatto che in tali prospettive il termine "anima" sia mantenuto per indicare un certo insieme di funzioni del corpo oppure abbandonato del tutto), Michel Henry conclude il suo esame delle critiche di Maine de Biran alle dottrine dell'anima come oggetto trascendente con l'affermazione che l'anima, per non essere

74. Alla luce della considerazione di tale esperienza di vissuti immanenti si comprende un aspetto importante della forza apparente delle concezioni dell'anima come *causa* di uno spettro di fenomeni appartenenti alla vita del soggetto: la ragione per cui generalmente il fatto che un'unica causa venga posta alla base di effetti tanto diversi come le volizioni, il pensiero astratto e i sentimenti non ci insospettisce è che tutti questi effetti, per quanto possano sembrarci lontani tra loro quando li consideriamo come oggetti di un'intenzionalità (dunque come oggetti trascendenti), ci appaiono invece, a differenza di tutti i fenomeni del mondo, originariamente nell'immanenza; per questa ragione tutti i presunti effetti di cui l'anima sarebbe la causa appaiono essere un unico tipo di fenomeni.

solamente una vaga ombra, ha bisogno di un corpo: così come nelle mitologie antiche le anime senza corpo vivono appena un residuo di vita e aspirano ad avere nuovamente un corpo, così l'anima di tante concezioni filosofiche, privata del corpo, non è che un esangue fantasma, privo di autentica vita, ed è condannata a cercare un corpo in cui incarnarsi.⁷⁵ Tuttavia, aggiunge ancora Michel Henry, l'identificazione dell'anima con certi organi del corpo oggettivo non è che l'ennesimo tentativo di collocare l'autentica realtà della soggettività in un ente oggettivo e trascendente, in fenomeni mondani conosciuti in terza persona i quali non possono mai identificarsi con i vissuti in prima persona nei quali la soggettività si autoattesta immediatamente. Anche se la metafisica, con la sua difesa della purezza dell'anima da ogni compromissione con la materia,⁷⁶ finisce per rovesciarsi in un completo fisiologismo materialista, questo risulta alla fine altrettanto impotente quanto quella nel cogliere l'autentica realtà dell'anima e della soggettività. Solo una fenomenologia della soggettività corporea come il pensiero di Maine de Biran può fornire all'anima il corpo di cui essa necessita, cioè un corpo inteso come corpo soggettivo.

75. Cfr. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps*, cit., pp. 69-70.

76. Questo rifiuto di ogni compromissione dell'anima con la materia (con il corpo, inteso solamente come oggetto materiale) ha anche un aspetto etico in cui si esprime una chiara malafede: la radicale separazione tra l'anima immateriale e la materialità del corpo permette infatti di conservare pura l'anima indipendentemente da ciò che opera il corpo (cfr. *ivi*, p. 305). Contro tale malafede si oppone frontalmente il cristianesimo, che annuncia la risurrezione della carne e un giudizio che riguarderà la carne stessa (che dunque è soggetto, non meramente oggetto), non l'anima come un vuoto fantasma che proprio per la sua vacuità può risultare astrattamente innocente. In riferimento a questo aspetto fondamentale del cristianesimo Henry menziona, parafrasandola leggermente, la frase di Rimbaud sui corpi «che saranno giudicati» (tratta dalla sezione *Adieu* di *Une saison en enfer*).

Proprio sulla questione del rapporto dell'anima con il corpo si incentra infatti la seconda serie di riflessioni che Michel Henry conduce riguardo al tema dell'anima nel suo libro sulla filosofia biraniana; si è visto che il problema dell'unione e dell'azione reciproca dell'anima e del corpo si è presentato come il problema insolubile per eccellenza almeno per un lungo e significativo periodo della storia della filosofia; nelle pagine precedenti, questa impossibilità di risolverlo è stata considerata come dovuta a un'errata e fuorviante considerazione dell'anima come oggetto trascendente; in realtà in *Philosophie et Phénoménologie du corps*, dove tale questione viene trattata nell'orizzonte di un esame della filosofia biraniana della soggettività corporea, l'insolubilità del problema appare dovuta ad un'insufficiente e altrettanto fuorviante considerazione del corpo: il corpo, nella filosofia occidentale, viene considerato solamente come corpo oggettivo, non come corpo vissuto nell'immanenza e in prima persona. Queste due spiegazioni (l'errata concezione dell'anima e l'altrettanto fuorviante considerazione del corpo) dell'impossibilità incontrata dalla filosofia occidentale di risolvere il problema dell'azione reciproca dell'anima e del corpo non sono in contrasto tra loro, anzi, in fondo i due errori qui denunciati da Henry non sono che due aspetti di una medesima impostazione filosofica errata, due conseguenze di ciò che Henry indica come "monismo fenomenologico",⁷⁷ cioè della considerazione

77. Nelle prime opere di Michel Henry, cioè negli scritti del periodo cui appartiene anche *Philosophie et phénoménologie du corps*, non si utilizza in realtà l'espressione "monismo fenomenologico" (che compare invece nelle opere successive), bensì "monismo ontologico"; Michel Henry stesso, in un'intervista del 1996 con Roland Vaschalde, afferma di aver reso più rigorosa la propria terminologia con questo mutamento lessicale; cfr. l'intervista *Un philosophe parle de sa vie*, in M. HENRY, *Entretiens*, cit., p. 17.

della trascendenza come unico ambito dell'apparire. Questo monismo fenomenologico, che caratterizza sostanzialmente tutto il pensiero occidentale (con rarissime eccezioni, come per l'appunto il pensiero di Maine de Biran), fa infatti sì che l'esperienza immediata o immanente della nostra vita, della vita che noi proviamo immediatamente e immanentemente in noi stessi, venga messa da parte, trascurata, rimossa; in questo modo, da una parte il corpo si riduce al corpo oggettivo, dal momento che il corpo vissuto immediatamente appartiene a un ambito di esperienza che non viene considerato autenticamente tale; dall'altra parte l'anima, privata del suo essere più proprio, diviene un vuoto fantasma, considerato come oggetto (intenzionale, trascendente) del pensiero ma privo di ogni carattere determinato e quindi pronto ad accogliere qualunque determinazione si voglia imporre ad esso.

Il massimo merito di Maine de Biran nella storia della filosofia è stato proprio, secondo Michel Henry, quello di superare la considerazione del corpo come mero oggetto e, in generale, il monismo fenomenologico; egli, infatti, non solo ha riconosciuto nel corpo vissuto interiormente un autentico ambito di esperienza non trascendente, ma ha anche confermato tale riconoscimento compiendo effettive analisi autenticamente fenomenologiche dei modi di questa esperienza; in Maine de Biran, dunque, si trova già superata l'alternativa "rappresentazione o cecità" che ha impedito a Schopenhauer di riconoscere nel corpo come interiormente vissuto un autentico ambito dell'apparire. Come già si è visto relativamente a Schopenhauer (che tuttavia, secondo Henry, non ha saputo essere coerente con questa sua intuizione, a differenza di Maine de Biran), allora, il corpo interiormente vissuto e l'anima si identificano: l'anima non è dunque una sostanza trascendente separata dal corpo interior-

mente vissuto o, per usare la terminologia henriana più coerente, dalla carne vivente; l'anima è proprio la stessa carne vivente, il medesimo corpo vissuto nell'immediatezza dell'immanenza. Tutto ciò, come si è già visto, è la chiave per la soluzione del problema dell'azione reciproca del corpo (come oggetto dei sensi o della rappresentazione) e dell'anima: se l'anima non è altro che la carne vivente o il corpo vissuto nell'immediatezza, anche il problema del rapporto tra il corpo come oggetto trascendente e l'anima viene riportato alla questione della relazione tra il corpo come oggetto e il corpo interiormente vissuto; si tratta dunque qui di una sola e medesima realtà che appare sia nella trascendenza, come corpo oggettivo, sia nell'immanenza, come carne vivente (o come anima).

Il problema metafisico-sostanzialistico dell'azione reciproca dell'anima e del corpo lascia allora il posto a una questione fenomenologica: come può una sola realtà, quella del corpo, apparirci in due modi, nella trascendenza e nell'immanenza? È ammissibile, dal punto fenomenologico, che una sola realtà possa apparirci in due modi radicalmente diversi, oppure ciò infrangerebbe, mediante una dissociazione dell'apparire dall'essere, i principi fondamentali della fenomenologia stessa? In realtà Michel Henry si rende benissimo conto del problema e ammette che l'affermazione secondo cui il rapporto tra il corpo soggettivo e il corpo oggettivo si spiegherebbe riconoscendo che essi non sono due realtà, ma una sola realtà che appare in due modi diversi, non è una soluzione di questo problema fenomenologico, ma semmai l'enunciazione stessa della questione.⁷⁸ Comprendere come sia possibile che lo stesso corpo, la stessa realtà, ci appaia sia nell'immanenza sia nella trascendenza è per molti

78. Cfr. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, cit., pp. 164-165.

versi il problema centrale del pensiero henriano. Henry propone una soluzione a tale questione attraverso la teoria del corpo organico, esposta nel IV capitolo del libro su Maine de Biran⁷⁹ e ripresa poi in *Incarnation*;⁸⁰ questa teoria, tuttavia, merita uno studio specifico e pertanto rinuncio a trattarla in questa sede, anche perché il semplice riconoscimento della soggettività del corpo e, quindi, l'identificazione dell'anima con la carne vivente sono sufficienti (anche in assenza della soluzione del problema fenomenologico che ne deriva e dalla cui soluzione possiamo aspettarci la fondazione ultima della considerazione del corpo come un'unica realtà che ci appare in due modi diversi) a superare il tradizionale problema metafisico che è qui oggetto di specifica discussione, cioè quello del rapporto o dell'azione reciproca tra l'anima e il corpo.⁸¹

79. In particolare da p. 169 fino alla fine del capitolo.

80. In particolare nei §§ 28-30.

81. Può essere qui opportuno segnalare ancora che un ulteriore aspetto dell'esame condotto da Michel Henry sulla considerazione del tema dell'anima da parte di Maine de Biran riguarda la dottrina biraniana delle "tre vite", esposta da Maine de Biran posteriormente rispetto alle sue due opere principalmente prese in considerazione da Michel Henry, cioè *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1805) ed *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature* (1812); nell'esposizione della dottrina delle "tre vite", infatti, l'anima sembra essere considerata in modo più tradizionale o più vicino alle dottrine cartesiane criticate da Maine de Biran nelle sue opere precedenti, cioè come un ente di cui è importante considerare sia l'unione con il corpo inteso come un altro ente, sia la sua liberazione da questo. Ciò, secondo Henry, è dovuto al fatto che nelle opere di Maine de Biran posteriori all'*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, e in particolar modo in *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* (1813), si ha una maggiore presenza e importanza di certi elementi estranei alle tesi fondamentali biraniane, i quali hanno la loro origine nell'influenza che su Maine de Biran ebbe

A questo punto non può non sorgere una domanda: se la risposta alle difficoltà della filosofia di Schopenhauer si trova nel pensiero di Maine de Biran, e se questa risposta viene formulata più di dieci anni prima della pubblicazione della principale opera di Schopenhauer,⁸² perché Michel Henry costruisce una

l'ambiente filosofico contemporaneo e si trovano anche, per quanto in misura minore, nei suoi scritti precedenti; nelle sue ultime opere, infatti, Maine de Biran tende a riconoscere maggiori diritti all'assunzione di un "punto di vista noumenico" (per usare un'espressione dello stesso Maine de Biran) in alternativa al "punto di vista fenomenico" o come integrazione di questo; egli tende cioè a riconoscere valore alla considerazione dell'io come noumeno e opera, parallelamente, una svalutazione del fenomeno (inteso, conformemente al sensualismo dell'epoca, solamente come fenomeno empirico, cioè trascendente). Se questa accettazione, da parte di Maine de Biran, di una concezione secondo la quale l'io deve essere considerato come noumeno (e i fenomeni sono solo quelli della trascendenza) fosse stata totale, nella produzione di Maine de Biran posteriore all'*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature* non avrebbe più potuto essere ammessa quell'esperienza immanente dell'io che costituisce il centro del pensiero biraniano nella sua più autentica originalità; Michel Henry cerca però di sostenere che, nonostante in questi tardi scritti di Maine de Biran aumentino gli elementi estranei all'autentica e originale ispirazione del suo pensiero, l'intuizione centrale del pensiero di Maine de Biran, cioè l'affermazione che l'io ci *appare* (e non deve soltanto essere intellettualmente ammesso come condizione necessaria del nostro pensiero) realmente nella sua soggettività, non solo come oggetto empirico, rimane la stessa anche in questi scritti: cfr. a tale proposito M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps*, cit., pp. 240-252.

82. Cfr. la già citata intervista con Thierry Galibert pubblicata in M. HENRY, *Entretiens*, cit., p. 130, dove Michel Henry afferma che la grande aporia di Schopenhauer, sorta nel 1818, era già stata risolta nel 1806 da Maine de Biran (il 1818 è l'anno della prima edizione di *Die Welt als Wille und Vorstellung*; per quanto riguarda il 1806, Michel Henry si riferisce con ogni probabilità a *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, anche se quest'opera, rimasta inedita durante la vita dell'autore, viene generalmente datata al 1805).

linea di sviluppo Cartesio-Kant-Schopenhauer e utilizza Maine de Biran per superare le difficoltà di Schopenhauer? Non sarebbe stato più lineare e più rispondente all'ordine storico considerare semplicemente un tracciato Cartesio-Kant-Maine de Biran? Probabilmente questa scelta di Michel Henry è dovuta al fatto che le sue indagini sulla storia della filosofia non sono fine a se stesse, ma sono rivolte all'individuazione delle questioni che la filosofia deve affrontare oggi; in questo senso l'influenza estremamente potente di Schopenhauer sul pensiero contemporaneo, un'influenza ancora fortissima soprattutto attraverso quella di Freud, pone oggi il problema di uscire dall'alternativa tra la rappresentazione e la cecità (o, per utilizzare il termine freudiano, tra la rappresentazione e l'inconscio). Come si è visto, infatti, il fatto che Schopenhauer ha riconosciuto realtà a ciò che non ci appare nella trascendenza o nella rappresentazione non ha realmente portato a un superamento del monismo fenomenologico, cioè della concezione secondo cui tutto ciò che ci appare o tutto ciò che esperiamo ci appare nella trascendenza; piuttosto il riconoscimento di una realtà a ciò che non appare nella rappresentazione ha portato a concepire la vita come una forza cieca e affamata. Per questa ragione la cultura contemporanea, non riconoscendo un effettivo ambito dell'apparire oltre a quello della trascendenza, si trova davanti all'alternativa apparentemente senza uscita tra l'oggettivazione totale della vita dell'essere umano, cioè la riduzione completa della vita a oggetto di rappresentazione, a processi oggettivi impersonali (così come vorrebbe lo scientismo contemporaneo), e il vitalismo che sottrae la vita all'oggettivazione scientifica ma ne fa una forza cieca, oscura e famelica. Michel Henry intende allora indicare alla cultura contemporanea una via d'uscita da questa grave situazione, e questa via d'uscita si trova, secondo

Henry, nel pensiero di un filosofo grandissimo ma trascurato già al suo tempo e oggi dimenticato, Maine de Biran; nel fatto che le gravi difficoltà schopenhaueriane cui il pensiero di Maine de Biran può rispondere sono difficoltà fondamentali della cultura contemporanea si può pertanto individuare la ragione per la quale Henry, quando mette in rapporto il pensiero di Maine de Biran con quello di Schopenhauer, inverte il loro ordine storico.

CAPITOLO V

Kierkegaard

Con Maine de Biran si può considerare chiuso l'esame condotto da Michel Henry a proposito dello sviluppo storico del concetto dell'anima; nel pensiero di Maine de Biran, infatti, il dualismo corpo-anima viene correttamente riportato al suo autentico valore fenomenologico, e vengono così eliminate le confusioni derivanti dalla sua concezione come dualismo ontico. Tuttavia in *Incarnation* Michel Henry riflette sul concetto dell'anima a proposito di un autore posteriore a Maine de Biran e contemporaneo, seppur più giovane, di Schopenhauer, cioè Kierkegaard.⁸³ Le riflessioni di Michel Henry sul concetto dell'anima in Kierkegaard non riconoscono nel pensiero kierkegaardiano un ulteriore stadio dello sviluppo del concetto dell'anima, ma possono comunque essere considerate come un'utile

83. Michel Henry dialoga con Kierkegaard in molte delle sue opere, non solamente in *Incarnation*, e questo dialogo riguarda moltissimi argomenti, tra i quali la questione dell'anima non è certamente il tema su cui Henry si sofferma maggiormente; infatti le riflessioni henriane sulla concezione kierkegaardiana dell'anima sono, oltre che piuttosto brevi, del tutto funzionali alla considerazione di altri temi, quali l'angoscia, il peccato e l'eroticismo. Nel presente saggio, tuttavia, ci si limiterà il più strettamente possibile alla considerazione della sola questione dell'anima, discussa, per l'appunto, in *Incarnation*.

appendice all'esame dello sviluppo storico di questo concetto; come si vedrà dettagliatamente nel seguito, dalle proprie riflessioni sul concetto dell'anima in Kierkegaard Henry ricava infatti prima di tutto una conferma della propria convinzione che la considerazione filosofica dell'affettività conduca alla necessità di superare la concezione ontica di tradizione cartesiana dei rapporti tra l'anima e il corpo; il geniale esame kierkegaardiano di una tonalità affettiva fondamentale, l'angoscia, non ha infatti potuto giungere al proprio autentico compimento perché impedito dal generale orizzonte del dualismo ontico in cui Kierkegaard ancora riflette. Inoltre, proprio attraverso la considerazione del concetto dell'anima in Kierkegaard, la riflessione henriana sul concetto dell'anima si arricchisce di un necessario rimando all'ambito ultimo della fenomenologia della vita, cioè alla fenomenologia dell'Incarnazione.

Questo confronto con Kierkegaard si trova nella terza e ultima parte di *Incarnation*; questa terza parte, dopo un ampio riepilogo delle acquisizioni delle due parti precedenti, ha come proprio primo argomento fondamentale la considerazione dell'"io posso" originario: tutti i nostri poteri (i più semplici, come camminare, alzare un braccio, rivolgere lo sguardo in una direzione o nell'altra), che sono tali in quanto noi proviamo, nell'immanenza, di esserne in possesso (se infatti noi non provassimo in noi stessi il fatto di essere in possesso di questi poteri, essi non sarebbero affatto tali, in quanto il loro attuarsi non sarebbe l'esercizio di un nostro potere, bensì un semplice accadimento), presuppongono infatti un potere più originario: quello «di mettersi in gioco, di passare all'atto e di poterlo fare continuamente».⁸⁴ Questo "io posso" originario è dunque il nostro

84. M. HENRY, *Incarnation*, cit., p. 247; trad. it. cit., p. 200.

stesso poter potere, il potere di mettere in atto tutti i nostri poteri specifici; proprio questo tema offre a Michel Henry la possibilità di confrontarsi con Kierkegaard e in particolare con la sua opera *Begrebet Angest* (*Il concetto dell'angoscia*, 1844).⁸⁵ Nella terza parte di *Incarnation*, infatti, il confronto di Henry con Kierkegaard comincia con l'affermazione che il genio di Kierkegaard ha dato una delle maggiori prove di sé nell'aver legato il concetto dell'angoscia a quelli del potere o della possibilità;⁸⁶ ciò che Henry sottolinea particolarmente delle riflessioni kierkegaardiane sull'angoscia è che in esse Kierkegaard, oltre a condurre un significativo esame di una tonalità affettiva fondamentale, coglie perfettamente lo statuto fenomenologico dell'"io posso" originario come fenomeno immanente. L'"io posso" originario, infatti, è da noi provato nell'immanenza, e questa esperienza immanente è più fondamentale di qualsiasi rappresentazione trascendente; infatti abbiamo rappresentazioni solamente in virtù dei nostri poteri (come i sensi e l'immaginazione). Se Michel Henry loda Kierkegaard, dunque, non è solamente perché questi, legando il concetto dell'angoscia a quello della «possibilità infinita di potere»⁸⁷ (per utilizzare un'espressione kierkegaardiana),

85. I rimandi a quest'opera di Kierkegaard si riferiranno all'edizione *on line* dei suoi scritti curata dal Søren Kierkegaard Forskningscenteret (www.sks.dk/BA/txt.xml); per la traduzione italiana, invece, i rimandi si riferiranno alla trad. it. di C. Fabro (pubblicata insieme alla traduzione di *Sygdommen til Døden* [*La malattia mortale*] in un unico volume), Sansoni, Firenze 1965.

86. Cfr. M. HENRY, *Incarnation*, cit., p. 270; trad. it. cit., p. 218.

87. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Begrebet Angest*, cit., p. 42; trad. it. cit., p. 55. Chiaramente l'infinità della possibilità di potere non è onnipotenza; i nostri poteri, infatti, sono limitati (questo sarà molto importante nel seguito); piuttosto questa infinità è l'assolutezza della possibilità di potere, la sua libertà; cfr. anche M. HENRY, *Incarnation*, cit., p. 270; trad. it. cit., p. 218, dove Michel Henry parla appunto dell'assolutezza dell'"io posso" originario.

ha mostrato che l'angoscia non si genera di fronte ad alcuna possibilità particolare rappresentabile esteriormente, ma anche perché Kierkegaard, attraverso le sue riflessioni sul prodursi dell'angoscia nell'innocenza, ha tolto alla trascendenza in generale, come ambito dell'apparire, qualsiasi rilevanza per il prodursi dell'angoscia. Infatti Henry interpreta nel senso più radicale l'affermazione kierkegaardiana secondo cui «l'innocenza è ignoranza»:⁸⁸ l'innocenza è ignoranza *totale*, e questo non semplicemente nel senso che l'innocente non sa quale sia il corso normale degli intrighi umani, bensì nel senso che nella considerazione di uno stato di innocenza deve essere messa tra parentesi e privata di qualsiasi ruolo ogni rappresentazione di un'azione possibile o delle sue conseguenze, ogni conoscenza del mondo, ogni rappresentazione in generale; la considerazione dell'innocenza consiste dunque in una riduzione fenomenologica, sostanzialmente analoga al dubbio metodico di Cartesio; proprio in ragione di ciò Kierkegaard viene considerato da Michel Henry come autore di una fenomenologia radicale, insieme a Cartesio e a Maine de Biran.⁸⁹

Questa messa tra parentesi di tutta la trascendenza, di ogni rappresentazione, non cancella tuttavia la “possibilità infinita di potere”; questo perché, spiega Henry, l’“io posso” non appartiene alla rappresentazione, ma è provato nell'immanenza ed è – come si è visto – condizione della rappresentazione stessa. Il genio di Kierkegaard, tuttavia, nelle sue analisi sull'angoscia, mostra che in questo regime di riduzione non è solamente la “possibilità infinita di potere” a non essere messa tra parentesi, ma anche l'angoscia stessa; essa, infatti, è connessa non a una

88. S. KIERKEGAARD, *Begrebet Angest*, cit., p. 37; trad. it. cit., p. 50.

89. Cfr. M. HENRY, *Incarnation*, cit., p. 272; trad. it. cit., p. 220.

qualunque possibilità rappresentata, dalla quale è invece indipendente⁹⁰ (del resto proprio su questo si basa la celebre distinzione kierkegaardiana tra l'angoscia e la paura o il timore, cioè la concezione secondo la quale l'angoscia si distinguerebbe dalla

90. Proprio su questo punto Nicole Hatem sostiene che Henry è molto lontano dall'autentico pensiero kierkegaardiano, in quanto egli trascura del tutto il ruolo che nel pensiero di Kierkegaard avrebbe l'immaginazione che ci prospetta le possibilità oggettive della nostra azione nel mondo: cfr. N. HATEM, *Michel Henry, lecteur du Concept d'angoisse de Kierkegaard*, in "Revue philosophique de la France et de l'étranger" 126 (2001), pp. 344n. e 346. Occorre tuttavia notare che, se Michel Henry rifiuta esplicitamente di concedere spazio alcuno all'immaginazione, ciò non è dovuto soltanto al fatto che certamente Henry esamina il pensiero di Kierkegaard non per darne una fedele ricostruzione storica e filologica, ma piuttosto per integrare all'interno del *proprio* pensiero le tesi kierkegaardiane che vi si prestano; questo rifiuto di prendere in considerazione l'immaginazione è invece spiegabile soprattutto col fatto che in *Begrebet Angest* (e in particolare nel § 5 del primo capitolo, cioè nelle pagine alle quali maggiormente Michel Henry fa riferimento) Kierkegaard, effettivamente, non accenna per nulla all'immaginazione e alla funzione di questa di prospettarci le possibilità che si aprono alla nostra azione; è vero che nel § 5 del primo capitolo egli afferma che nell'ignoranza in cui consiste l'innocenza lo spirito, che è come sognante, proietta la propria realtà fuori di sé, tuttavia, anche se si volesse vedere in questa proiezione un atto dell'immaginazione (il che mi sembra impossibile dal momento che questa realtà proiettata dallo spirito stesso come sognante non è che un nulla, un «nulla [che] l'innocenza [...] vede continuamente fuori di sé», un «nulla che può soltanto angosciare», «una figura che [...] appena egli cerca di afferrarla si dilegua», nella cui nullità e nel cui dileguarsi sembra attestarsi semmai la sua inaccessibilità all'immaginazione vera e propria), questa realtà dello spirito proiettata dallo spirito stesso come sognante non si può certamente identificare con una proiezione immaginativa di possibilità oggettive accessibili all'azione del soggetto; nel medesimo paragrafo della sua opera, invece, Kierkegaard insiste piuttosto sull'assolutezza dell'ignoranza in cui consiste l'innocenza; cfr. l'intero § 5 del primo capitolo di S. KIERKEGAARD, *Begrebet Angest*, cit.

paura o dal timore proprio per il fatto di non essere riferita specificamente ad alcun oggetto esteriore, ad alcun accadimento oggettivo, ad alcuna rappresentazione),⁹¹ o alla rappresentazione in generale, bensì alla stessa possibilità di potere che l'io, secondo Henry, prova nell'immanenza. Per questa ragione, come questa possibilità di potere è originaria e fondamentale per la vita di ogni io e nessun io può vivere senza provare in sé questa possibilità, così l'angoscia è una tonalità affettiva fondamentale e immancabile del nostro vivere.

A questo punto, tuttavia, si apre un nuovo versante delle riflessioni di Michel Henry sull'angoscia kierkegaardiana: Henry, infatti, sostiene che quella appena esposta non sia l'unica spiegazione che Kierkegaard fornisce dell'angoscia; nel pensiero di Kierkegaard si troverebbero infatti due diverse spiegazioni dell'angoscia (o, forse meglio, si individuerebbero due sorgenti di essa), che però non sarebbero state distinte da Kierkegaard stesso.⁹² Kierkegaard, infatti, non parla mai di *due* sorgenti dell'angoscia in *Begrebet Angest*; tuttavia Henry, nel suo lavoro di interpretazione, ritiene di riconoscere nel § 5 di *Begrebet Angest* due spiegazioni diverse ma confuse tra loro, tra le quali Kierkegaard stesso passerebbe continuamente dall'una all'altra. Ciò che Henry dichiara essere più sorprendente, però, è che stando alla seconda spiegazione l'angoscia proverrebbe non da noi stessi in regime di riduzione rispetto al mondo, bensì proprio dal mondo e dalla trascendenza stessa.⁹³

A questa seconda spiegazione dell'angoscia si lega strettamente la questione dell'anima in Kierkegaard. La seconda spiegazione dell'angoscia prenderebbe infatti le mosse dal fatto

91. Cfr. *ivi*, p. 38; trad. it. cit., p. 51.

92. Cfr. M. HENRY, *Incarnation*, cit., p. 300; trad. it. cit., p. 242.

93. Cfr. *ivi*, p. 279; trad. it., p. 225.

che l'essere umano è costituito di corpo e di anima, in un'unità da Kierkegaard stesso definita "inimmaginabile" e "paradossale", la quale, secondo il pensiero kierkegaardiano, sarebbe resa possibile da un terzo termine, lo spirito inteso come la sintesi di corpo e anima.⁹⁴ Ora, per quanto non si trovi esposta in *Begrebet Angest* una vera e propria teoria metafisica dell'anima e dei suoi rapporti con il corpo, Michel Henry sostiene che qui Kierkegaard rifletta sul corpo rimanendo del tutto nella tradizione del dualismo ontico cartesiano, cioè intendendo il corpo solamente come oggettivo ed esteriore;⁹⁵ se così non fosse, infatti, e se Kierkegaard avesse elaborato invece una diversa concezione del corpo (similmente a Maine de Biran o a Schopenhauer), egli non avrebbe potuto definire "inimmaginabile" l'unione del corpo e dell'anima.⁹⁶ Anche in Kierkegaard dun-

94. Cfr. *ivi*, p. 279; trad. it., p. 226.

95. Kierkegaard si colloca dunque, secondo Henry, in un orizzonte filosofico per così dire precedente ai progressi che riguardo alla considerazione filosofica del corpo furono operati da Schopenhauer e da Maine de Biran; si sa del resto quanto sia stata limitata l'influenza del pensiero di Maine de Biran sulla filosofia europea (anche a causa del fatto che quasi tutti i suoi scritti furono pubblicati postumi); inoltre anche la filosofia schopenhaueriana, nonostante la prima edizione di *Die Welt als Wille und Vorstellung* sia del 1818, conobbe effettiva diffusione e incidenza solo a partire dalla pubblicazione di *Parerga und Paralipomena* (1851), cioè sette anni dopo quella di *Begrebet Angest* di Kierkegaard. Il nome di Schopenhauer compare infatti negli scritti di Kierkegaard solamente a partire dal 1854; cfr. in proposito S. DAVINI, *Schopenhauer: Kierkegaard's Late Encounter with His Opposite*, in J.B. STEWART (a cura di), *Kierkegaard and his German Contemporaries* (vol. 6 di *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*), Tome I: *Philosophy*, Ashgate, Aldershot 2007, p. 277.

96. Secondo Henry, infatti, il chiaro segno che Kierkegaard, nel considerare l'essere umano come composto di anima e corpo, faccia riferimento alla teoria classica del dualismo cartesiano consiste proprio dall'uso di questo

que, come in Cartesio e in generale nella tradizione che deriva dal pensiero cartesiano, il dualismo dell'anima e del corpo è l'espressione in termini metafisico-sostanzialistici della dualità dell'apparire, del nostro apparire a noi stessi sia nell'immanenza dei nostri vissuti, sia nella trascendenza di un corpo oggettivo ed esteriore. Tuttavia nella concezione kierkegaardiana dell'anima e del corpo possiamo trovare due elementi peculiari rispetto alle teorie dell'anima precedentemente considerate: il primo è il ruolo dello spirito, il secondo (strettamente legato al primo) è invece una serie di questioni riguardanti il corpo e in particolare la differenza sessuale.

Partendo dalla questione dello spirito, occorre chiedersi: se il corpo e l'anima corrispondono, sul piano fenomenologico, ai due ambiti dell'apparire, a che cosa corrisponderà invece lo spirito, che ne è la sintesi? A che cosa possiamo dire che Kierkegaard si riferisca parlando dello spirito, una volta che abbiamo liberato i concetti dell'anima e del corpo dal loro preteso valore ontico, dal loro presunto riferirsi a due distinti enti trascendenti? L'unica risposta possibile è che lo spirito, che unisce in una sintesi il corpo (oggettivo) e l'anima, sia, dal punto di vista della fenomenologia della vita, la stessa vita che appare a se stessa nell'immanenza, nel suo provare immediatamente se stessa, ma anche nell'oggettivazione trascendente del corpo oggettivo. Se, come si è già visto, la fenomenologia della vita insegna che la carne vivente e il corpo oggettivo non sono due enti esterni l'uno all'altro (la cui unione o sintesi non potrebbe che essere incomprendibile o, come scrive Kierkegaard, "inimmaginabile"), ma la medesima realtà che appare in due

aggettivo riferito a tale unione: cfr. M. HENRY, *Incarnation*, cit., p. 279; trad. it. cit., p. 225.

modi differenti, allora un'unica vita trascendentale è ciò che appare nei due modi.

Qui, tuttavia, occorre rilevare che la struttura ternaria di questa concezione dell'anima, del corpo e dello spirito non può integrarsi perfettamente nella teoria henriana della dualità dell'apparire; per Henry, infatti, non si dà un terzo termine a fondamento dell'apparire della vita dell'io nell'immanenza (come anima) e nella trascendenza (come corpo oggettivo), ma piuttosto l'apparire a sé della vita nell'immanenza (la carne vivente con i suoi poteri) è *di per sé* condizione e fondamento dell'apparire di ogni fenomeno nella trascendenza, e quindi anche dell'apparire del nostro stesso corpo oggettivo; del resto, occorre tener presente, non c'è differenza, nel pensiero henriano, tra la vita e il suo apparire a se stessa nell'immanenza; la vita è autorivelazione immediata, è il suo apparire a se stessa nell'immanenza. La distinzione kierkegaardiana di anima e spirito, dunque, nella fenomenologia henriana non può essere mantenuta; come si vedrà infatti in seguito, Henry, nel passare dall'interpretazione delle riflessioni di Kierkegaard all'esposizione delle proprie tesi filosofiche, prende le distanze da Kierkegaard su alcuni punti, abbandonando implicitamente qualsiasi distinzione tra l'anima e lo spirito; occorre tuttavia riconoscere che anche nella stessa interpretazione henriana delle tesi di Kierkegaard, come si avrà modo di vedere, lo spirito e l'anima tendono a identificarsi o piuttosto (dal momento che Henry non spiega con sufficiente chiarezza questa differenza tra il proprio pensiero e la concezione kierkegaardiana che egli esamina) a confondersi in qualche passaggio di *Incarnation* poco felice dal punto di vista espositivo. Tuttavia, è ora necessario chiedersi, quando Henry presenta la concezione kierkegaardiana dello spirito come sintesi dell'anima e

del corpo e afferma che l'anima e il corpo, intesi fenomenologicamente anziché onticamente, corrispondono ai due ambiti dell'apparire, può effettivamente mantenere una qualche distinzione tra l'anima e lo spirito? L'unica possibilità è che in questi contesti Henry intenda per "anima" la rivelazione della vita nell'immanenza mettendo tuttavia tra parentesi il suo essere il fondamento della manifestazione del corpo oggettivo. Come si vede, in una prospettiva di questo genere, lo spirito e l'anima non sono né enti né ambiti fenomenologici diversi, ma piuttosto la seconda non è altro che il primo in una sua considerazione solamente parziale.⁹⁷

97. Occorre ora chiarire una questione: Henry sostiene che l'autentica realtà dell'anima (che la filosofia sviluppantesi nell'orizzonte del dualismo ontico cartesiano intende come un ente) non è che l'apparire dell'io a se stesso nell'immanenza; anche quanto Kierkegaard scrive sulla questione dell'anima va interpretato, secondo Michel Henry, in questa luce. Come si è visto, tuttavia, un'interpretazione del pensiero di Kierkegaard in questo senso porta all'impossibilità di sostenere un'autentica differenza tra anima e spirito; si è infatti detto sopra che nell'esposizione henriana del pensiero di Kierkegaard i concetti di anima e spirito tendono a identificarsi o a confondersi. Tutto ciò significa però che l'interpretazione henriana è legittima solo se in Kierkegaard non si trova tra i due concetti una distinzione chiara, precisa e convincente che eviti la loro sovrapposizione; è allora necessario chiedersi se l'identificazione o la confusione di spirito e anima si trovi già in Kierkegaard o meno. A questo proposito occorre riconoscere che Kierkegaard, rispetto a Henry, è sicuramente più attento nell'evitare gli slittamenti da uno dei due concetti all'altro; tuttavia si direbbe che questo avvenga, nel suo pensiero, al prezzo di un sostanziale svuotamento del concetto dell'anima, il quale in *Begrebet Angest* viene menzionato più volte senza che però esso sia mai autenticamente esaminato o tematizzato, e anzi senza che all'anima siano mai realmente attribuite proprietà o funzioni specifiche; solamente si accenna alla sua immortalità (senza che peraltro venga affrontata la questione se lo spirito sia anch'esso immortale o se invece, come sintesi di anima e corpo, non possa che essere destinato a venir meno con la morte del corpo e a ritornare a vivere

L'autentica portata dell'identificazione dello spirito con la vita stessa si comprende tuttavia solamente se si considerano quelle questioni riguardanti il corpo che costituiscono il secondo elemento peculiare delle riflessioni kierkegaardiane sull'anima rispetto alle teorie precedentemente considerate e se si comprende in che modo la natura composita dell'essere umano (corpo, anima e loro sintesi nello spirito) sia la seconda fonte dell'angoscia.

Per capire quanto Henry scrive sulla seconda fonte dell'angoscia è necessario prima di tutto comprendere come l'interpretazione in chiave fenomenologica fornita da Michel Henry della concezione kierkegaardiana dell'anima e del corpo intenda la *paradossalità* (affermata da Kierkegaard) della sintesi di anima e di corpo; se l'essere umano è composto di anima e di corpo, ciò significa che l'anima (la carne vivente, la vita dell'individuo nel suo apparire a se stessa nell'immanenza) «si coglie dall'esterno sotto l'aspetto di un corpo oggettivo le cui configurazioni, parti, membra, organi, molteplici particolarità, *non avendo*

con la resurrezione di questo; cfr., a proposito dell'immortalità dell'anima, S. KIERKEGAARD, *Begrebet Angst*, cit., pp. 156-157; trad. it. cit., pp. 173-174) e al fatto che il corpo sia organo o strumento dell'anima e *quindi* dello spirito (a tale proposito Kierkegaard, facendo riferimento particolarmente a Schelling, allude anche alla proprietà che l'anima avrebbe di generare il proprio corpo; egli tuttavia non prende apertamente posizione sull'affermazione che l'anima abbia tale proprietà, della quale dovremmo peraltro dire che essa sembrerebbe rendere problematico il ruolo che lo spirito ha in Kierkegaard di essere la sintesi di anima e corpo; cfr. *ivi*, pp. 152-153; trad. it. cit., pp. 169-170). Si direbbe dunque che già in Kierkegaard la distinzione tra spirito e anima sia mantenuta in modo quantomeno artificioso, nel senso che la loro identificazione viene evitata solo al prezzo di lasciare uno dei due concetti, quello dell'anima, in un'indeterminazione pressoché totale, nella quale esso appare sostanzialmente privo di alcun contenuto.

*nulla in comune con quanto essa prova originariamente, possono appartenere solo come determinazioni incomprensibili e, per dirla tutta, assurde».*⁹⁸ In questo senso l'unione del corpo e dell'anima è paradossale: se si considerano le strutture, i movimenti e le modificazioni del nostro corpo oggettivo solamente come oggetti, processi o accadimenti trascendenti, essi non hanno nulla in comune con i vissuti dell'anima. Si può forse affermare che questa assurdità della conformazione delle strutture del corpo oggettivo possa essere superata o mitigata spiegando la loro conformazione con la loro funzione (intesa come processo oggettivo e trascendente)? Si può cioè superare questa assurdità con la considerazione, per esempio, che la struttura dello stomaco, che non ha nulla in comune con alcun vissuto dell'anima e che per questo appare assurda, sia però la conformazione migliore in vista della funzione che lo stomaco stesso deve svolgere, cioè per la digestione? Il problema sembrerebbe qui solamente spostarsi: la digestione come processo materiale oggettivo che si svolge nella trascendenza non ha in comune con i vissuti dell'anima niente di più di quanto abbia in comune con questi vissuti la struttura oggettiva dello stomaco.

A proposito di questo problema dell'assurdità del corpo e delle sue strutture, occorre rilevare che nell'esposizione di Michel Henry si ha una grave oscillazione concettuale: subito dopo aver brevemente presentato la funzione del concetto dello spirito nel pensiero di Kierkegaard, Henry accenna rapidamente, quasi di passaggio, a un'esteriorità del corpo rispetto allo spirito (e non, come sembrerebbe più logico, rispetto all'anima); successivamente, in un modo che si direbbe più coerente, Henry passa alla spiegazione (che ho affrontato

98. Cfr. M. HENRY, *Incarnation*, cit., p. 280; trad. it. cit., p. 226.

nelle righe precedenti) dell'assurdità delle strutture del corpo oggettivo (e della non minore assurdità delle funzioni corrispondenti a queste strutture) nei confronti dell'anima; subito dopo questa spiegazione, però, nell'esposizione henriana l'assurdità delle strutture e delle funzioni del corpo oggettivo nei confronti dell'*anima* diviene, senza spiegazioni, un'assurdità delle strutture e delle funzioni del corpo nei confronti dello *spirito*.⁹⁹ Questa oscillazione concettuale fa sì che la contraddizione generata dall'assurdità del corpo si ponga al tempo stesso sia internamente allo spirito (tra anima e corpo), sia tra spirito e corpo («lo spirito ha il suo io fuori di sé»)¹⁰⁰. Ecco dunque che il corpo oggettivo, secondo questa concezione, sembra essere *esterno* allo spirito, che invece è stato precedentemente definito come la sintesi dell'anima e del corpo; al tempo stesso, proprio perché il corpo sembra essere esterno allo spirito, questo risulterebbe coincidere con l'anima. La situazione è dunque contraddittoria e paradossale: si direbbe a questo punto che la sintesi dell'anima e del corpo nello spirito vada compresa non come un fatto, ma come un compito¹⁰¹ per lo spirito, cioè come il compito di recuperare in sé il corpo che è esterno ad esso; lo spirito sarebbe in questo senso il termine

99. Cfr. *ivi*, pp. 280s.; trad. it. cit., pp. 226s.

100. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Begrebet Angest*, cit., pp. 40-41; trad. it. cit., p. 53 (in realtà nella versione italiana utilizzata dell'opera di Kierkegaard la citazione riportata nel testo è tradotta in modo diverso, ma ho preferito seguire la traduzione che compare a p. 226 della versione italiana di *Incarnation*, in quanto questa è maggiormente conforme al dettato della versione francese di *Begrebet Angest* dalla quale Michel Henry trae le proprie citazioni: trad. fr. di K. Ferlov e J.J. Gateau, Gallimard, Paris 1935).

101. Proprio in *Begrebet Angest*, del resto, Kierkegaard scrive più volte che la contraddizione esprime sempre un compito (cfr. S. KIERKEGAARD, *Begrebet Angest*, cit., pp. 23, 25 e 47; trad. it. cit., pp. 33, 36 e 59).

che permette la sintesi del corpo e dell'anima non perché sia in alcun modo un termine intermedio tra i due, oppure la loro semplice unione, ma perché esso è piuttosto l'anima stessa nel suo tentativo di recuperare a sé il corpo; questo, tuttavia, si sottrae, nella propria assurdità, allo spirito, e questo suo sottrarsi ad esso, alla sintesi, crea una contraddizione che, come si è visto, si pone al tempo stesso sia internamente allo spirito (tra l'anima e il corpo), sia tra lo spirito e il corpo (che sfugge allo spirito). Proprio questa contraddizione è la seconda fonte dell'angoscia o, meglio, è l'angoscia stessa nel suo secondo aspetto;¹⁰² la contraddizione che lo spirito vive in sé tra se stesso e il corpo, infatti, non è l'oggetto di un pensiero, di una sensazione o di una rappresentazione; è invece una contraddizione vissuta dallo spirito immediatamente, nell'immanenza, come un affetto, e questo affetto è proprio l'angoscia per la relazione paradossale dei due modi dell'apparire della nostra stessa vita.

Ancora un aspetto del problema deve essere compreso: questa contraddizione non vale soltanto per il nostro corpo; essa vale, forse in modo ancora più forte, anche per l'apparirci degli altri, per il nostro rapporto con gli altri, per il loro corpo. Così come il nostro corpo oggettivo, anche il corpo oggettivo degli altri è abitato da una carne vivente, da vissuti e poteri che appartengono a una vita che prova se stessa nella sua immanenza; gli occhi dell'altro o le sue mani non sono per noi

102. Cfr. M. HENRY, *Incarnation*, cit., p. 280; trad. it. cit., p. 226; in questo senso Henry afferma anche che il racconto di Kafka *Die Verwandlung* (il cui protagonista, vittima di un'improvvisa metamorfosi, si ritrova un giorno ad avere un corpo che gli è del tutto estraneo, il corpo di un gigantesco insetto) esprime magistralmente questa forma di angoscia; cfr. ivi, p. 281n.; trad. it. cit., p. 227n.

semplici cose, ma sono sempre abitati da una carne vivente che si prova nell'immanenza. Anche rispetto al corpo oggettivo dell'altro, dunque, si dà la medesima contraddizione tra i due modi dell'apparire: la vita dell'altro si vive nell'immanenza e appare però nell'oggettività di un corpo oggettivo ed esteriore che sembra del tutto estraneo allo spirito (o alla vita) che abita questo corpo. La contraddizione, tuttavia, appare in modo molto diverso nel caso del corpo dell'altro, in quanto in questo caso uno dei due termini della contraddizione ci sfugge inevitabilmente; mentre nel caso del mio corpo io provo nell'immanenza i poteri o i vissuti corrispondenti alle modificazioni esteriori del mio corpo oggettivo, nel caso del corpo dell'altro, invece, rimane sempre impossibile vivere ciò che vive l'altro. Per esempio, certamente non considero il sorriso della persona con cui parlo come il mero cambiamento di forma o di posizione di un semplice oggetto, perché piuttosto questo sorriso rimanda sempre a un vissuto interiore; al tempo stesso, però, questo rimando è necessariamente un rimando a vuoto, in quanto il vissuto interiore cui il sorriso rimanda mi è in linea di principio assolutamente inaccessibile.

Tra le varie proprietà del corpo oggettivo che ci paiono assurde, sottolinea Henry, una sembra ancora più incomprensibile delle altre, nonostante il fatto che essa appaia al tempo stesso come del tutto imprescindibile per l'individualità di ognuno: la determinazione sessuale, il fatto che ogni corpo sia necessariamente il corpo di una donna o di un uomo. Ecco dunque che sulla base di questa proprietà del corpo oggettivo ogni io si trova integralmente posto, con tutto il suo essere, nella categoria delle donne o degli uomini (con le loro differenti funzioni, per esempio le funzioni di madre o di padre); eppure, al tempo stesso, lo spirito (ma, ancora una volta, potremmo chiederci se non sia più

corretto, a questo proposito, parlare piuttosto dell'anima) sembra completamente estraneo alla determinazione sessuale o, forse meglio, questa sembra del tutto estranea ad esso; per questo, scrive Henry, Kierkegaard afferma che il sessuale è l'espressione per eccellenza della contraddizione che lo spirito vive in sé;¹⁰³ proprio in questo senso il sesso, la sessualità, appare indecente; la sua indecenza è il suo non avere nulla in comune con lo spirito, il fatto di essere il segno e l'espressione più appariscente della contraddizione dello spirito.¹⁰⁴

Ora, però, occorrerebbe chiedersi che cos'abbiano in comune le due fonti dell'angoscia perché l'affetto che nasce da esse possa essere considerato in entrambi i casi come angoscia; perché, infatti, non si tratta semplicemente di due affetti del tutto diversi? In *Incarnation* tale questione, tuttavia, non è posta esplicitamente in questa forma, ma piuttosto assume l'aspetto del problema del *raddoppiamento* dell'angoscia, cioè del problema dell'unione delle due sorgenti dell'angoscia, della possibilità che l'angoscia che una persona prova sia al tempo stesso l'angoscia della sua "possibilità infinita di potere" e quella dell'assurdità del suo corpo oggettivo (o di quello degli altri). Michel Henry si chiede infatti come sia possibile questo raddoppiamento dell'angoscia se le due fonti sono separate come i due ambiti dell'apparire da cui provengono; in qualche modo, dunque, le due sorgenti dell'angoscia, perché sia possibile il raddoppiamento della medesima, devono coincidere.¹⁰⁵

103. Cfr. M. HENRY, *Incarnation*, cit., pp. 281-282; trad. it. cit., pp. 227-228; l'affermazione di Kierkegaard riguardo al sessuale come espressione per eccellenza della contraddizione dello spirito si trova in S. KIERKEGAARD, *Begrebet Angest*, cit., pp. 71-72; trad. it. cit., p. 85.

104. Cfr. M. HENRY, *Incarnation*, cit., p. 313; trad. it. cit., p. 253.

105. Cfr. *ivi*, p. 284; trad. it. cit., p. 229.

Il raddoppiamento dell'angoscia è illustrato da Michel Henry soprattutto attraverso l'esame di una situazione la cui esemplarità deriva dal già menzionato primato della determinazione sessuale tra le varie proprietà del corpo oggettivo; Henry infatti immagina, per utilizzarla come esempio, una scena di seduzione tra due partecipanti a un ballo i quali, indipendentemente l'uno dall'altro, escono dalla sala del ballo andando su un balcone, dove si incontrano. Entrambi, sul balcone, provano l'angoscia che si genera in loro da entrambe le sue fonti; essi sperimentano infatti l'angoscia che sorge dalla loro "possibilità infinita di potere": in ognuna delle specifiche possibilità che si aprono di fronte a loro (lui metterà la mano su quella di lei? Lei forse riterrà la propria? Oppure risponderà alla carezza?) è infatti implicata, come fondamento di tutte queste possibilità, la "possibilità infinita di potere", il poter potere o l'"io posso" originario che essi vivono nell'immanenza; da questa "possibilità infinita di potere", non dalle possibilità specifiche di fare questo o quello (o che accada questo o quello), sorge l'angoscia, come ha mostrato Kierkegaard attraverso la riduzione fenomenologica in cui consiste la sua riflessione sull'innocenza.¹⁰⁶ Al tempo stesso,

106. Questo significa forse che l'angoscia è sempre uguale indipendentemente dalle circostanze, e che dunque anche nel caso delle due persone che si incontrano sul balcone essa non è più forte che in qualsiasi altra situazione? In realtà non è proprio così: se nell'innocenza l'essere umano vive in modo particolarmente forte e radicale la propria angoscia in quanto egli è posto di fronte al nulla, cioè in quanto prova in sé la "possibilità infinita di potere" senza però potersi rappresentare oggettivamente o immaginare (poiché egli, in quanto innocente, è in uno stato di ignoranza totale) tutte le singole possibilità d'azione che egli ha, al contrario l'essere umano che riesce a immaginare in modo definito il proprio futuro copre in qualche modo l'abisso della "possibilità infinita di potere" mediante la rappresentazione oggettiva e il potere di assicurazione che è proprio di questa. Nelle

però, essi provano anche l'angoscia che nasce dalla contraddizione tra il proprio spirito e l'assurdità del corpo oggettivo con la sua determinazione sessuale, cioè dal fatto che ognuna delle due persone che divengono amanti non può né darsi all'altro né guardare o toccare l'altro se non come corpo oggettivo e sensuale,¹⁰⁷ cioè abitato da una carne vivente e quindi anche dall'immensa contraddizione che c'è tra questa carne vivente e il corpo oggettivo. A partire dalla considerazione di questa situazione Henry sviluppa un'estesa e profonda analisi fenomenologica dell'erotismo, ma non è possibile occuparci qui di questa analisi, che merita uno studio a parte;¹⁰⁸ per approfondire la questione

situazioni in cui questa rappresentazione definita del futuro non è possibile o sembra vacillare, dunque, il sé ritrova l'angoscia nella sua radicalità. Secondo Michel Henry possiamo allora pensare che i due partecipanti al ballo abbiano ricercato il proprio incontro sul balcone proprio per il desiderio di abbandonarsi al gioco del possibile, di esporsi a un possibile che sfugga alle loro capacità di rappresentarlo, per ricercare così il piacere dell'angoscia stessa che, pur tremenda, restituisce l'io a se stesso sottraendolo all'oblio di sé (della propria stessa vita, della propria interiorità) in cui esso sprofonda quando la sua vita gli appare del tutto oggettivabile o rappresentabile; cfr. *ivi*, p. 277; trad. it. cit., pp. 223-224.

107. Michel Henry utilizza il termine "sensualità" per indicare il carattere che viene attribuito al corpo oggettivo (che è sensibile nel senso che è oggetto della sensazione) quando lo si considera esplicitamente come abitato da una carne vivente (che è invece sensibile nel senso che prova sensazioni); proprio per il fatto che attribuiamo questa sensualità al corpo oggettivo sappiamo che qualsiasi azione compiuta da noi sul corpo oggettivo di un altro (per esempio una carezza) non produrrà solamente una sensazione, un piacere o una sofferenza in noi che la pratichiamo, ma anche, al tempo stesso, in chi la riceve: cfr. *ivi*, p. 287; trad. it. cit., pp. 231-232.

108. Attualmente, a quanto mi risulta, la ricerca più ampia e organica su questo tema è M. LIPSITZ, *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*, Universidad Nacional General Sarmiento – Prometeo Libros, Buenos Aires 2004; cfr. però anche C. CANULLO, *La*

dell'anima è invece importante continuare a seguire le riflessioni di Henry sull'angoscia e sullo spirito.

A tale scopo occorre notare in primo luogo che nella sua considerazione della situazione esemplare dei due partecipanti al ballo Michel Henry non spiega ancora come sia possibile il raddoppiamento dell'angoscia, in che cosa le due fonti dell'angoscia possano coincidere; si limita infatti a esaminare un caso del raddoppiamento. In secondo luogo Henry non dà alcuna garanzia dell'universalizzabilità di quanto egli scrive su tale situazione; questo raddoppiamento dell'angoscia si ha in ogni situazione in cui un io vive l'angoscia, oppure è semplicemente una coincidenza casuale e contingente di due vissuti diversi?

In realtà al problema dell'universalità del raddoppiamento dell'angoscia e a quello del principio che rende questo raddoppiamento possibile (che sono sostanzialmente lo stesso problema e che si identificano anche con quello della ragione per cui lo stesso nome di "angoscia" viene dato all'angoscia che sorge da entrambe le sorgenti) è possibile rispondere solamente superando l'impostazione kierkegaardiana del corpo; questa, come si è visto, rimane infatti nel dualismo tradizionale; nella concezione kierkegaardiana il corpo è dunque soltanto un oggetto trascendente, e per questo esso è estraneo allo spirito. Occorre al contrario fare propri i progressi riguardo alla questione del corpo operati da Schopenhauer e da Maine de Biran ed esplicitati sul piano fenomenologico dalla fenomenologia della vita, e comprendere così che il corpo oggettivo e l'anima (la carne vivente) non sono due realtà a sé stanti la cui sintesi o la cui unione sarebbe per l'appunto paradossale o inimmaginabile, ma piuttosto i due modi di apparire della medesima realtà, della

fenomenologia rovesciata, cit., pp. 262-266.

medesima vita che appare nell'immanenza e nella trascendenza. Se si considera il corpo oggettivo alla luce di questa concezione, cade l'assurdità di tutte le sue proprietà e di tutte le sue strutture, compresa la determinazione sessuale; la realtà di tutte queste proprietà e strutture, infatti, è la stessa vita con i suoi poteri, dei quali tutte le strutture e le proprietà del corpo oggettivo non sono che le oggettivazioni. Se qualsiasi funzione del nostro corpo intesa come semplice processo oggettivo appare estranea allo spirito (alla vita) e assurda rispetto ad esso, questa assurdità cade nel momento in cui si riconosce che questa funzione non è un semplice processo oggettivo, bensì l'esercizio di uno dei nostri poteri nella sua oggettivazione.

Non soltanto ogni attuazione di un nostro potere, ogni modalità concreta del nostro "io posso", è necessariamente legata a una modificazione del nostro corpo oggettivo;¹⁰⁹ piuttosto questa modificazione è la stessa attuazione del nostro potere colta nella sua oggettivazione. Ciò ammesso, ogni necessità di un terzo termine che medi tra i nostri vissuti o i nostri poteri (la carne vivente) e il corpo oggettivo cade; viene a mancare cioè ogni necessità di mantenere una qualsiasi distinzione tra lo spirito e l'anima.

Tutto ciò, però, sembrerebbe significare che la seconda sorgente (di cui Henry tratta a lungo) dell'angoscia debba essere cancellata; invece non è così; anche se, una volta riconosciuto che le strutture del nostro corpo oggettivo sono i nostri stessi

109. Davvero ogni nostro potere ha una sua oggettivazione trascendente nel corpo oggettivo? Ciò vale anche per quei poteri che tradizionalmente sono considerati specifici dell'anima e indipendenti dal corpo, come il pensiero astratto (sia esso una visione pura di archetipi ideali o più semplicemente il pensiero matematico)? In realtà anche questi poteri hanno la loro oggettivazione nel corpo oggettivo, se non altro perché nel caso del pensiero astratto, anche nell'immobilità esteriore del corpo, si ha comunque l'attività (oggettivamente riscontrabile con strumenti appositi) di certe aree del cervello.

poteri nella loro oggettivazione, cade l'assurdità di questo corpo, in realtà la questione dell'inspiegabilità delle strutture del nostro corpo oggettivo si sposta sui nostri poteri stessi. La contingenza delle strutture del nostro corpo oggettivo, dunque, mette in realtà a nudo quella dei nostri poteri, del nostro possesso di essi, cioè del fatto che siamo in possesso proprio di questi poteri (con i loro limiti) e non di altri; la stessa considerazione di questi poteri,¹¹⁰ dunque, ci obbliga a riconoscere la nostra insufficienza a noi stessi, il fatto che i nostri poteri non dipendono da noi, non ce li siamo dati da noi stessi, così come non siamo noi a esserci dati la nostra stessa vita. All'inizio della terza parte di *Incarnation*, infatti, Henry afferma proprio che il nostro "io posso" originario urta contro un non potere più originario di esso, in quanto non siamo noi ad avere dato la nostra vita a noi stessi.¹¹¹ La considerazione dei nostri poteri specifici, nei quali l'"io posso" originario si attua, approfondisce questa affermazione henriana; questo urtarsi del nostro "io posso" originario contro un non potere ancora più originario non riguarda solo il fatto che non siamo noi stessi il fondamento della nostra vita, ma anche il fatto che non siamo il fondamento dei nostri poteri.

110. Certamente la biologia evoluzionistica insegna che le strutture del nostro corpo si sono formate per un processo di variazione e selezione che a sua volta spiegherebbe perché il nostro corpo è caratterizzato da certe strutture e non da altre e perché, *di conseguenza*, abbiamo certi poteri e non altri. Tuttavia questa spiegazione non può essere utilizzata in un contesto fenomenologico per il semplice fatto che essa spiega i nostri poteri come risultanti dalle strutture del corpo oggettivo, mentre una ricerca fenomenologica non può concepire il nostro corpo oggettivo come fondamento dei nostri poteri, ma deve anzi necessariamente considerare il corpo oggettivo (e tanto più la storia della sua formazione) come oggetto costituito dai nostri poteri stessi.

111. Cfr. M. HENRY, *Incarnation*, cit., p. 248; trad. it. cit., pp. 200-201.

Ecco dunque che la seconda sorgente dell'angoscia viene riportata dal corpo oggettivo (considerato solamente come un oggetto trascendente) ai nostri poteri immanenti. In questo modo le due sorgenti dell'angoscia vengono effettivamente a coincidere, identificandosi con l'“io posso” originario vissuto immanentemente sia nella sua libertà (la kierkegaardiana “possibilità infinita di potere”; prima spiegazione dell'angoscia), sia nel suo urtarsi contro un non potere più originario (seconda spiegazione).¹¹² In questo modo, dunque, si è risposto alle domande che

112. A prima vista si potrebbe obiettare che non necessariamente la concezione henriana del corpo porta a questa coincidenza delle due sorgenti dell'angoscia; si potrebbe infatti anche essere tentati da una diversa interpretazione, che, pur sembrando coerente con la concezione henriana del corpo, lascerebbe alla seconda spiegazione dell'angoscia una sua autonomia rispetto alla prima: nel pensiero henriano, infatti, il corpo oggettivo non è solamente oggettivazione dei nostri poteri, o della nostra vita, ma ne è anche *irrealizzazione*. Nella semplice rappresentazione oggettiva del corpo oggettivo non colgo i vissuti o i poteri di una carne vivente, ma solamente uno stato di cose esteriore e oggettivo. La percezione del corpo degli altri, dunque, rimanda ai loro vissuti, ma questo rimando è sempre a vuoto, in quanto i vissuti da loro provati nell'immanenza mi sono inaccessibili (per esempio il sorriso rimanda a un affetto, ma questo affetto è inaccessibile alla percezione); per questo è possibile la falsità o l'inganno, anzi, l'inganno non è una semplice possibilità tra le altre né un caso limite, ma in qualche modo è la possibilità più propria dell'apparire degli esseri umani l'uno all'altro nel mondo (e infatti la falsità domina nei rapporti sociali, nelle pratiche di devozione, nelle stesse relazioni amorose). Si potrebbe dunque ritenere che il riconoscimento che il corpo oggettivo è l'oggettivazione dei nostri poteri abbia eliminato l'apparente absurdità delle strutture di questo, ma non il suo essere esterno alla vita (allo spirito), della quale infatti esso è non solo l'oggettivazione, ma anche l'irrealizzazione. Il motivo per cui, tuttavia, questa lettura dell'angoscia non è realmente coerente con la concezione henriana del corpo è che (dal momento che nella fenomenologia henriana della vita la vita stessa, la soggettività, è l'autentica realtà, mentre l'oggettività,

erano rimaste precedentemente in sospenso; si comprende cioè sia perché dalle due sorgenti dell'angoscia si generi un medesimo affetto, sia come il raddoppiamento dell'angoscia sia possibile, sia infine che i due aspetti dell'angoscia sono indissolubili, in quanto non derivano da due fonti diverse, ma dal medesimo "io posso" originario.

Al termine di questo esame delle riflessioni di Michel Henry sull'angoscia kierkegaardiana si può cercare di stendere un bilancio delle acquisizioni che queste riflessioni hanno reso possibili riguardo al tema dell'anima o, meglio, del rapporto dell'anima con il corpo. Secondo Henry, come si è visto, la concezione che Kierkegaard ha del corpo è ancora quella del dualismo tradizionale cartesiano, secondo la quale il corpo non è altro che un oggetto esteriore e trascendente; in realtà i suoi pensieri sull'angoscia e sulla determinazione sessuale trascendono però quest'orizzonte, e avrebbero potuto essere sviluppati in modo pienamente soddisfacente solamente superando la concezione

la trascendenza, non è che rappresentazione fondata sulla soggettività stessa, cioè sui suoi poteri) il fatto che il corpo oggettivo sia l'irrealizzazione della vita soggettiva non ci autorizza ad affermare che «lo spirito [la vita] ha il proprio io fuori di sé», perché l'irrealizzazione della vita non è l'io stesso, ma solamente una sua rappresentazione legittimata dalla vita stessa e resa possibile soltanto dagli stessi poteri del vivente. La concezione secondo cui l'angoscia deriverebbe da un'estraneità dell'io (come corpo oggettivo) a se stesso (come spirito) appare dunque ora come la formulazione che la comprensione della derivazione dell'angoscia dal fatto che i nostri poteri non sono fondati su se stessi assume in una prospettiva che, come quella kierkegaardiana, attribuisce al corpo (oggettivo) lo statuto di realtà autonoma tanto quanto l'anima (o la carne vivente), ma proprio questo è l'aspetto del pensiero di Kierkegaard che Michel Henry ritiene necessario superare non solamente per poter far coincidere le due sorgenti dell'angoscia, ma più fondamentalmente per non lasciare cadere i progressi compiuti nell'esame del corpo da Schopenhauer e da Maine de Biran.

cartesiana del corpo; Kierkegaard, tuttavia, non ha effettivamente compiuto questo superamento, e così le sue riflessioni su questi due argomenti non hanno raggiunto il loro pieno e soddisfacente sviluppo.

A ciò si lega anche la questione dello spirito come termine terzo che permette la sintesi dell'anima e del corpo. Come si è visto precedentemente, ciò che Kierkegaard indica come spirito è per Henry la stessa vita che appare sia a se stessa nell'immanenza, sia a tutti i viventi nella propria oggettivazione trascendente come corpo oggettivo. Questa concezione dello spirito come vita significa però che lo spirito non è semplicemente la sintesi di anima e corpo, come se fosse un terzo elemento che interviene una volta che il corpo e l'anima sono dati, ma è invece il principio non solo della loro unione, ma anche del loro stesso essere: non si potrebbe parlare infatti del corpo senza considerarlo nello spirito, nella vita, perché ciò significherebbe fare di esso nulla più che una cosa tra le altre; sarebbe però riduttivo e parziale anche considerare l'anima al di fuori dello spirito, cioè riflettere sull'apparire della vita a se stessa nell'immanenza mettendo tra parentesi il fatto che questa medesima immanenza è fondamento dell'oggettivazione di essa nel corpo oggettivo e trascendente.

Michel Henry non afferma mai che questa concezione dello spirito come principio dell'anima e del corpo nel loro essere e non solamente come loro sintesi *a posteriori* sia negata, o anche solo trascurata, da Kierkegaard; anzi, egli scrive esplicitamente che Kierkegaard non considera mai il corpo al di fuori di questa sintesi;¹¹³ tuttavia il fatto che Kierkegaard non sia riuscito a superare realmente la concezione cartesiana del corpo come oggetto esteriore ha fatto sì che anche questa concezione secon-

113. Cfr. M. HENRY, *Incarnation*, cit., pp. 283-284; trad. it. cit., p. 229.

do cui il corpo deve sempre essere considerato all'interno della sintesi dello spirito non abbia potuto giungere al suo autentico e maturo sviluppo, cioè alla concezione secondo cui la carne vivente e il corpo oggettivo non sono che due modi di apparire della medesima realtà.

Proprio perché Kierkegaard, a differenza di Maine de Biran e di Schopenhauer, non ha saputo superare la concezione tradizionale che vede nel corpo un semplice oggetto esterno, non ha neanche potuto riconoscere che il principio del corpo e delle sue strutture (il principio che dunque permette di superare quella concezione che vede il corpo oggettivo come esteriore allo spirito e assurdo rispetto ad esso) risiede nei nostri vissuti e nei nostri poteri, cioè nell'anima stessa (nella carne vivente); egli ha invece pensato di individuare questo principio del corpo, dell'anima e della loro sintesi ponendo un terzo termine: lo spirito. Al tempo stesso, tuttavia, questo concetto dello spirito come distinto dall'anima e dal corpo appare fenomenologicamente infondato: che cosa appare infatti di noi a noi stessi al di fuori dell'apparire a noi stessi della nostra vita nell'immanenza e del corpo oggettivo?¹¹⁴ Quando Michel Henry passa dall'interpretazione delle analisi kierkegaardiane sull'angoscia all'espressione effettiva del proprio pensiero in relazione alle acquisizioni che ha potuto ritrovare in Kierkegaard, il concetto dello spirito (o della vita) come fondamento comune della carne vivente e del corpo oggettivo, e al tempo stesso come terzo termine distinto da entrambi, viene, come si è visto, abbandonato; nella fenomenologia henriana della vita, infatti, non c'è differenza tra la carne

114. Proprio in questa infondatezza fenomenologica si può riconoscere forse la ragione per cui Kierkegaard non ha potuto mantenere distinti il concetto dello spirito e quello dell'anima se non riducendo quest'ultimo a un concetto sostanzialmente privo di contenuto; cfr. *supra* la n. 97.

vivente, che in linguaggio kierkegaardiano potremmo indicare come l'anima, e la vita individuale che essa vive (e che corrisponde, come si è visto, allo spirito kierkegaardiano).

Alla luce di tutto ciò si vede come Michel Henry trovi nell'esame delle riflessioni di Kierkegaard sull'angoscia importanti conferme della necessità di superare la concezione che il dualismo ontico cartesiano ha del corpo; il bilancio delle riflessioni henriane sulla dottrina kierkegaardiana dell'anima non si riduce tuttavia alla redazione di un catalogo di insufficienze necessariamente conseguenti a tale concezione di derivazione cartesiana. Attraverso la considerazione delle riflessioni kierkegaardiane sull'angoscia, infatti, il tema stesso dell'anima e del suo rapporto con il corpo si arricchisce di un'implicazione nuova; se si può dire che già nell'esame condotto da Henry sul pensiero di Maine de Biran o su quello di Schopenhauer l'anima (cioè il corpo interiormente vissuto, il corpo come soggetto) appare come il principio del corpo (nel senso del corpo oggettivo), attraverso l'esame delle riflessioni kierkegaardiane sull'angoscia Michel Henry mostra invece che questo principio non è però ultimo e assoluto, ma rimanda invece, attraverso l'urtarsi dell'"io posso" originario con un non potere ancora più originario, a un principio più fondamentale. Solo con le riflessioni che Henry conduce su Kierkegaard, dunque, alla questione del concetto dell'anima viene riconosciuto il suo valore di rimando a quel piano ulteriore della fenomenologia della vita indicato da Michel Henry come fenomenologia dell'Incarnazione, al quale Henry ha dedicato per l'appunto la terza e ultima parte di *Incarnation*. Nelle riflessioni che Michel Henry conduce riguardo a questo ulteriore piano della fenomenologia della vita, tuttavia, il tema dell'anima non è più trattato, in quanto, come si è già visto, quando Michel Henry elabora autonomamente le proprie tesi filosofi-

che senza confrontarsi direttamente con qualche filosofo del passato, il concetto dell'anima viene sostituito da quello della sua autentica realtà fenomenologica, cioè della carne vivente.

CONCLUSIONI

L'anima e la differenza tra l'essere umano e le cose

In queste pagine si è esaminato l'uso che Michel Henry fa del concetto dell'anima (o del termine "anima"); si è visto che, come anticipato nell'introduzione di questo libro, Henry utilizza questo concetto come strumento interpretativo nei confronti di un dibattito di lungo periodo nella storia della filosofia o, forse ancor meglio, come criterio di individuazione di una linea di riflessione filosofica la cui continuità storica, che risulta nascosta dalle distanze temporali e dalle differenze terminologiche tra i filosofi presi in considerazione, emerge invece chiaramente una volta che le posizioni dei diversi autori vengono tradotte in un linguaggio comune alla luce di un concetto o di un problema fondamentale, quello dell'anima.

Stabilita così la funzione interpretativa del concetto dell'anima nei confronti di momenti importantissimi della storia della filosofia, rimane però la questione di quale valore teoretico-fenomenologico e quale attualità filosofica questo concetto possa avere nella prospettiva di una fenomenologia della vita che si sviluppi alla luce delle intuizioni fondamentali del pensiero di Michel Henry. Occorre chiarire che non si tratta semplicemente di attribuire, magari forzatamente, un'attualità a un concetto che ha svolto una fondamentale funzione storica; piuttosto si

tratta di seguire il metodo che Henry stesso ha utilizzato e che si è dimostrato fecondo nelle sue mani. Se infatti Michel Henry non utilizza il termine “anima” o il concetto dell’anima nella costruzione e nell’esposizione della sua filosofia, ciò non vuol dire che all’interno del suo pensiero non si possa riconoscere un ruolo implicito di questo concetto, al medesimo modo in cui Henry stesso riconosce il concetto dell’anima implicitamente all’opera nel pensiero di Schopenhauer. Alla luce di tale agnizione (che forse permette anche di comprendere più chiaramente il rapporto tra Michel Henry e i filosofi la cui interpretazione henriana è stata esaminata nelle precedenti pagine) del concetto dell’anima sotto altre spoglie all’interno del pensiero henriano apparirebbe allora con chiarezza anche quale ruolo possa avere il medesimo concetto in una fenomenologia della vita che si sviluppi dai principi del pensiero di Michel Henry.

Per definire quale ruolo possa rimanere al concetto dell’anima alla luce delle tesi fondamentali del pensiero henriano occorre prima di tutto rilevare che certamente, dopo tutto quanto è stato esposto sopra, nel pensiero di Michel Henry non può esserci alcuno spazio per una rivalutazione dell’anima come sostanza trascendente, come oggetto; questo emerge chiaramente dalle pagine dell’introduzione di *Incarnation* citate all’inizio di questo saggio.

Tutto ciò ha un’importante e immediata ricaduta teologica, anche se Henry non se ne occupa direttamente: all’interno di un’interpretazione del cristianesimo alla luce del pensiero di Henry l’idea dell’immortalità dell’anima non può infatti che essere sostanzialmente cancellata o espunta; nella concezione che Michel Henry ha dell’essere umano, prima ancora che nella sua concezione del cristianesimo, non ci sarebbe infatti proprio lo spazio per una fede in un’immortalità di questo tipo; la vita

eterna promessa dal Cristo agli uomini non può dunque certamente essere, per Henry, che una vita incarnata. Non si trova, nelle opere di Henry, una tematizzazione vera e propria della resurrezione della carne o una contrapposizione di questo contenuto della fede cristiana all'idea greca dell'immortalità dell'anima; un significativo accenno alla questione della resurrezione si ha però in occasione dell'esame di un breve brano di sant'Ireneo di Lione: Ireneo, in un passo citato da Michel Henry in *Incarnation*,¹¹⁵ contesta la negazione gnostica della resurrezione della carne affermando che la prova che la carne può ricevere da Dio la vita consiste semplicemente nel fatto che essa l'ha già ricevuta e che gli stessi gnostici, mentre parlano per negare alla carne questa possibilità, non possono tuttavia negare di vivere la propria vita nella propria condizione incarnata, che non è una condizione di morte, bensì di vita, cioè della stessa vita che Dio ridarà eternamente alla carne. Ireneo, dunque, sottolinea la continuità tra la vita terrena transeunte e la vita eterna molto più che la loro differenza; nell'immediato prosieguo del brano citato da Henry, Ireneo afferma che la vita eterna che vivificherà la carne per sempre sarà più potente della vita transeunte che la vivifica ora, ma non prende in considerazione alcuna diversità di natura tra esse; si potrebbe dire che la vita che è stata data all'essere umano per un certo tempo e quella che gli sarà ridata molto più potentemente e per sempre sono una sola vita.¹¹⁶

115. Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 3, 2-3; passo citato da Michel Henry in *Incarnation*, p. 194 (trad. it. cit., p. 156) e in *L'Incarnation dans une phénoménologie radicale*, in M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, cit., vol. IV, pp. 150-151.

116. A proposito dell'interpretazione henriana del pensiero di Ireneo rimando nuovamente al mio *De carne (Christi). Michel Henry lettore dei Padri della Chiesa e interprete della gnosi*, cit., in particolare pp. 77-88.

Certamente Michel Henry cita questo passo non a proposito di questioni escatologiche, bensì riguardo all'attestarsi immediato e indubitabile dei nostri vissuti nella carne, cioè al fatto che il nostro stesso mettere in atto i nostri poteri (per esempio quello di parlare, anche nel caso in cui parliamo per negare la possibilità della resurrezione della carne) ci attesta immediatamente e indubitabilmente il nostro vivere. Tuttavia, nel citare questo brano, Henry (oltre a non esprimere in alcun modo la minima distanza da Ireneo riguardo alla concezione secondo cui la vita eterna sarà nella carne e sarà in piena continuità con quella transeunte) scrive espressamente che la vita della carne è la stessa Vita di Dio, che è propriamente l'*unica* Vita nella quale (oltre che dalla quale) è generata la vita di ogni singolo sé; senza che dunque Henry esponga alcuna prospettiva escatologica, appare chiaro come egli non possa ammettere una radicale distinzione di natura tra vita terrena e vita eterna.

L'importanza di questa ricaduta teologica della filosofia henriana della carne è innegabile; tuttavia occorre ammettere che questa prospettiva sulla resurrezione della carne non deriva specificamente dalle riflessioni sul concetto dell'anima esaminate in queste pagine, bensì piuttosto dalla generale considerazione fenomenologica da parte di Henry della condizione incarnata dell'essere umano.

Una volta chiarito definitivamente che in una fenomenologia della vita che intenda svilupparsi a partire dalle riflessioni di Michel Henry non c'è spazio per un concetto dell'anima intesa come ente trascendente (eventualmente depositario di un destino di immortalità), per rispondere alla questione della possibile ammissibilità e attualità del concetto dell'anima è necessario considerare nuovamente quali siano il carattere e i risultati dell'analisi condotta da Henry sugli autori esaminati in

dettaglio nelle precedenti pagine. Prima di tutto è importante comprendere che questa analisi non è una storia del concetto dell'anima, per almeno due ragioni: la prima consiste nel fatto che sia il concetto dell'anima, sia il suo utilizzo nella filosofia avevano già una storia millenaria al tempo di Cartesio; la seconda è che non tutte le dottrine filosofiche che Michel Henry prende in considerazione in questo esame storico possono essere considerate dottrine riguardanti l'anima: nel caso di Schopenhauer (che rifiuta esplicitamente il concetto dell'anima) e di Maine de Biran vengono infatti esaminate da Henry dottrine del corpo. L'operazione compiuta da Henry nell'esaminare alla luce del concetto dell'anima il pensiero di tutti i filosofi di cui si è trattato nelle pagine precedenti è dunque un'indagine realmente filosofica, non storica.

Attraverso questa indagine filosofica Michel Henry fa emergere quale sia l'autentica origine fenomenologica del concetto dell'anima, cioè l'apparire della vita a se stessa nell'immanenza, l'immediato provare-se-stesso di ogni vivente; si legittima così il fatto che la linea di sviluppo che Michel Henry esamina e che è stata seguita nelle pagine precedenti cominci da Cartesio: questi non è infatti certamente colui che ha introdotto il concetto dell'anima nella filosofia, ma è il primo filosofo nel cui pensiero il concetto dell'anima è ricondotto con piena chiarezza alla sua radice fenomenologica. Lo sviluppo che Cartesio stesso dà al proprio pensiero a partire dall'intuizione fondamentale del *cogito*, tuttavia, tradisce questa medesima intuizione originaria, cioè il riconoscimento di un ambito dell'apparire distinto da quello della trascendenza; per questo Henry esamina altri filosofi posteriori a Cartesio per mostrare come nel loro pensiero questa originaria intuizione cartesiana si purifichi dalla propria proiezione in un ente trascendente e giunga infine a identificarsi, nel pensiero di Maine

de Biran, con la soggettività del corpo (il quale, a sua volta, si libera dalla sua riduzione a mero oggetto materiale).

Alla luce dell'esame di questa linea di sviluppo storico si può comprendere quale ruolo il concetto dell'anima, concepito secondo i principi di una fenomenologia della vita, possa avere ancora nella cultura e nella filosofia attuale. A tale proposito occorre chiarire che nella situazione culturale presente il superamento della concezione del rapporto tra anima e corpo in senso ontico (cioè la concezione che intende questo rapporto come quello tra due enti o tra due oggetti trascendenti) è reso necessario non dall'accettazione di una particolare prospettiva filosofica, come quella della fenomenologia della vita, ma dalla scienza e dai suoi successi. Infatti, sul piano ontico, sembra che la scienza, se non ha dimostrato l'inesistenza dell'anima (il che è certamente impossibile per la scienza, che non può affrontare questioni legate all'esistenza di eventuali sostanze immateriali), abbia per lo meno relegato l'anima stessa nel regno delle ipotesi superflue e ingiustificate. Se infatti nell'antichità poteva sembrare indispensabile ammettere un principio vivente, vivificante e immateriale per rendere ragione di una serie di fenomeni come i sentimenti o il pensiero, che non si riuscivano a spiegare attraverso ciò che si conosceva delle cose materiali e dello stesso corpo umano inteso semplicemente come cosa tra le cose, oggi le scienze della natura, e in particolare le neuroscienze, sembrano spiegare in modo convincente come questi fenomeni si svolgano e anche (grazie alla biologia evoluzionistica) come i meccanismi che li regolano si siano formati. Certamente in questo modo tali fenomeni vengono intesi semplicemente come accadimenti oggettivi che appartengono al comportamento o alle proprietà di certi oggetti trascendenti che indichiamo come esseri viventi; questo completo fraintendimento della natura dei fenomeni

in questione, del resto, non è prerogativa della scienza contemporanea, ma è molto più antico; si è infatti visto, per esempio, come esso appartenga a tutte quelle concezioni che ammettono l'anima come oggetto trascendente avente un ruolo di causa nei confronti dei sentimenti o dei pensieri; il fatto stesso di ammettere nella filosofia il concetto dell'anima non come ambito dell'apparire di questi fenomeni, ma come loro causa o principio di spiegazione, implica l'oggettivazione di tali fenomeni, la concezione di essi come trascendenti.

Dal momento, dunque, che la scienza contemporanea riesce a spiegare in modo convincente i sentimenti e il pensiero (oggettivati come fenomeni trascendenti) senza fare ricorso al concetto dell'anima, l'ipotesi dell'esistenza dell'anima come ente trascendente diviene superflua. A ben vedere, inoltre, lo stesso concetto dell'anima viene svuotato delle sue funzioni e dei suoi caratteri; non solo, cioè, l'ipotesi dell'esistenza dell'anima non è più necessaria per spiegare certi comportamenti o certi aspetti della vita dell'essere umano, che si spiegano invece in modo del tutto soddisfacente con i caratteri del suo corpo materiale, ma, una volta che tutte le funzioni tradizionalmente attribuite all'anima vengono portate nel corpo (o in una sua parte, come il cervello o il sistema nervoso), il concetto dell'anima non ha più alcun contenuto. L'anima, infatti, nella cultura contemporanea è uscita dall'ambito dei concetti scientifici o di quelli filosofici per sopravvivere solo nell'ambito della fede (mantenendo una sola funzione, che il corpo non può effettivamente svolgere: quella di essere depositaria di una speranza di immortalità per l'essere umano), sia che si tratti della fede propria di una religione positiva, sia che si tratti invece di una fede più generica slegata da specifiche tradizioni religiose o anche di una fede filosofica come la fede razionale kantiana.

La questione dell'anima si pone invece in modo molto diverso se si supera questa concezione ontica dell'anima (e del suo rapporto col corpo) e si fa dell'anima, così come fa Michel Henry, un ambito della nostra esperienza, quello dell'immanenza; in questo caso tale ambito viene a coincidere con quello – in termini henriani – della carne vivente, intesa come quella sostanza fenomenologica che coincide con tutto ciò che proviamo nell'immanenza, come ciò che «*inizia e finisce con ciò che prova*».¹¹⁷

Ecco allora che, in questo senso, l'esame henriano del concetto dell'anima è una delle vie attraverso le quali si può giungere a comprendere i limiti dello scientismo contemporaneo, contro il quale, infatti, Henry ha sempre lottato. Se lo scientismo è l'ideologia che nega realtà a tutto ciò che non è oggettivabile dalla scienza e studiabile da essa, la questione dell'anima pone lo scientismo di fronte alla propria insufficienza; come si è visto, infatti, gli sviluppi della scienza tolgono sia ogni utilità dal punto di vista della conoscenza sia ogni autentico contenuto all'ipotesi dell'esistenza dell'anima intesa come oggetto trascendente (in senso fenomenologico); in quest'ottica lo scientismo appare vincitore, in quanto la scienza riesce effettivamente a negare ogni autentico valore al concetto di un oggetto che per principio le sfuggirebbe.¹¹⁸ Questa vittoria dello scientismo, tut-

117. M. HENRY, *Incarnation*, cit., p. 9; trad. it. cit., p. 5.

118. L'anima, intesa come sostanza immateriale, sfugge per principio alla scienza; questo sembra essere un elemento di forza per posizioni antiscientistiche, che possono così affermare che la scienza semplicemente non potrà mai dimostrare l'inesistenza dell'anima. In realtà, però, la forza di questo argomento antiscientistico si rivela nulla se si considera che la negazione su base scientifica della realtà dell'anima (come oggetto trascendente) risulta efficace non perché la scienza dimostri l'inesistenza dell'anima, ma perché la scienza permette di privare il concetto dell'anima

tavia, si rivela solamente apparente se si intende l'anima, invece che in senso ontico, nel senso fenomenologico e henriano del termine, cioè come l'ambito dei fenomeni da noi vissuti nell'immanenza; i fenomeni che appartengono a quest'ambito e lo definiscono, infatti, si attestano da se stessi in modo assolutamente indubitabile (come si è visto in relazione a Cartesio).

Non è del resto solamente lo scientismo, secondo Michel Henry, a portare a un occultamento (che non può essere che illusorio) dell'ambito fenomenologico dell'immanenza e dunque dell'anima come ambito di fenomeni che si attestano immediatamente per se stessi, bensì tutto il pensiero occidentale in generale; esso, infatti, prende sempre le mosse dal presupposto secondo cui l'unico autentico ambito dei fenomeni è quello della trascendenza, e mira a eliminare come illusorio tutto ciò che sfugge a quest'ambito dell'apparire. La riduzione galileiana¹¹⁹ non è allora che la realizzazione più radicale e più espli-

(come oggetto trascendente) di ogni utilità dal punto di vista conoscitivo e di ogni autentico contenuto. A negare la realtà dell'anima, dunque, non è propriamente la scienza, bensì una considerazione di tipo filosofico che si volge ad alcuni concetti fondamentali per la storia dell'umanità e del suo pensiero, come per l'appunto quello dell'anima, rilevando che essi, alla luce della scienza, diventano del tutto vuoti e inutili; naturalmente tale negazione è però possibile solamente se si considera l'ambito della trascendenza (accessibile alla scienza) come l'unico ambito dell'apparire.

119. Henry indica come "riduzione galileiana" la decisione intellettuale di Galileo Galilei di porre nell'ambito dell'illusione tutto ciò che non è misurabile o quantificabile e che pertanto non può essere compreso o trattato con metodi matematico-geometrici. Tutto ciò che non è quantificabile, comprese le proprietà sensibili non misurabili come i colori, non potendo essere oggetto di scienza viene ridotto a un'illusione (a non essere altro che un "nome", secondo quanto scrive Galileo) che la scienza stessa smaschera e al tempo stesso spiega riportandola a stati di cose oggettivi e quantificabili. Questa considerazione di tutto ciò che non è scientificamente oggettivabile come

citamente consapevole di una tendenza dell'intero pensiero occidentale. Di fatto, però, anche in mancanza di tale radicalità e di tale esplicita consapevolezza il pensiero occidentale ha sempre voluto riportare a spiegazioni causali relative a rapporti tra oggetti trascendenti ogni fenomeno immanente; viene così cancellata e ridotta a illusione ogni interiorità, viene insomma cancellato l'essere umano stesso, o almeno tutto ciò che lo rende diverso dalle cose; l'«eterno pensiero dell'occidente», allora, è per Henry «distruggere quell'illusione che noi siamo».¹²⁰

Ma che cosa distingue l'essere umano dalle cose? Tradizionalmente la risposta è chiara: *l'anima* è ciò che distingue l'essere umano dalle cose; in realtà una fondamentale tradizione di pen-

illusione, tuttavia, non è nel mondo contemporaneo solamente un principio metodico della ricerca scientifica, ma viene invece promosso (per opera non della scienza in senso proprio, bensì di ideologie pseudofilosofiche) a criterio generale della realtà in tutte le sue possibili dimensioni. Ciò che non è scientificamente oggettivabile non viene solamente escluso dalla conoscenza scientifica, ma viene considerato inessenziale sotto qualsiasi aspetto; la stessa vita soggettiva dell'essere umano sembra così avere un'autentica realtà solamente quando viene oggettivata da scienziati che ne fanno qualcosa di oggettivo e in qualche modo di calcolabile (all'interno di scienze come la sociologia, le neuroscienze, la statistica, e così via). La riduzione galileiana porta dunque al suo massimo rigore la pretesa di tutto il pensiero occidentale di ridurre a illusione tutto ciò che non è constatabile nell'esteriorità, nella trascendenza. La spiegazione del valore e dei limiti della riduzione galileiana è un tema ricorrente negli scritti di Michel Henry; la spiegazione più chiara, però, è forse quella che occupa il § 17 di *Incarnation*.

120. *Généalogie de la psychanalyse*, cit., p. 11; si noti come Magali Uhl e Jean-Marie Brohm mettano questa preoccupazione di Henry a diretto confronto con l'affermazione di Claude Lévi-Strauss secondo cui compito delle scienze umane non è costituire l'essere umano, bensì dissolverlo: cfr. M. UHL e J.-M. BROHM, *Philosopher en un sens radical*, pubblicato come saggio conclusivo in M. HENRY, *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Beauchesne éditeur, Paris 2004², p. 285.

siero che avanza questa affermazione in modo particolarmente articolato, cioè la tradizione aristotelica, sostiene piuttosto che l'anima distingue *gli esseri viventi* dalle cose, mentre l'essere umano si distingue a sua volta dagli altri esseri viventi per l'anima razionale. Lasciando tuttavia da parte (così come del resto fa Henry) la considerazione degli esseri viventi diversi dall'essere umano e del rapporto tra l'essere umano e gli altri esseri viventi,¹²¹ rimane la questione di che cosa rimanga della distinzione

121. Effettivamente la totale mancanza di considerazione di questo problema sembra una lacuna nel pensiero di Henry, e provoca, a ogni passo che si fa nell'esame degli scritti henriani, nuove domande; solo in un'intervista Henry afferma che ciò che egli dice della vita non vale solo dell'essere umano, ma di «ogni forma di vita» (vedi l'intervista con R. Vaschalde intitolata *La subjectivité originaire. Critique de l'objectivisme*, in M. HENRY, *Auto-donation*, cit., p. 81); questa formulazione, come si vede, è estremamente vaga, e inoltre non è nemmeno veramente di Michel Henry, ma piuttosto gli viene suggerita dall'intervistatore. Del resto, per Henry, la questione fenomenologica della vita è sempre la questione della vita umana, in quanto la vita che Henry indaga non è quell'apparenza esteriore di vita che appare nel mondo e che può essere studiata, come un processo in terza persona, dalla biologia o in generale da scienze di impostazione galileiana; essa è piuttosto la vita vissuta, quella che prova se stessa, quella che noi proviamo come la nostra vita; per questo, dato che il provare noi stessi (come viventi) nella nostra stessa vita è l'unico accesso che abbiamo alla vita, la vita su cui verte la fenomenologia della vita è necessariamente la vita umana. Henry critica infatti Heidegger per essersi interrogato sul tema della vita a partire dalla considerazione delle api o di altri animali semplicissimi, come se si dovesse cercare così lontano da noi ciò che noi stessi proviamo come il nostro stesso essere più proprio; Henry afferma che Heidegger, in questo, non fa che essere fedele a quella tradizione (principalmente) aristotelica che fa della razionalità il *proprium* dell'essere umano, ciò che lo distingue dagli altri viventi, e per questo si interroga su che cosa sia la vita solo a partire dall'ipotesi secondo cui essa è ciò che rimane dell'essere umano una volta che si sottragga da esso la sua razionalità; in questa prospettiva, per cogliere che cosa sia la vita è opportuno cercarla presso quei viventi che sono più

tra l'essere umano e le semplici cose quando la scienza, e in particolare le scienze che studiano l'essere umano come la psicologia o le neuroscienze, screditano integralmente il concetto dell'anima, che risulta così solamente fuorviante per ogni autentica ricerca sull'essere umano, in quanto esso sembra impedire un autentico sviluppo di una vera conoscenza dell'essere umano, imponendo invece di rimanere all'interno di un'antropologia superata.

Effettivamente per Henry la scienza, nella sua distruzione di quell'illusione che noi siamo, elimina ogni distinzione tra l'essere umano e le cose:¹²² questa è per Henry la nuova barbarie, che nasce proprio dall'imperialismo del sapere scientifico, che per opera di ideologie scientifiche pseudofilosofiche si pone come unico sapere, come unica forma di conoscenza e di verità. Se la pretesa dell'essere umano di non essere ridotto alle cose, ma di essere invece superiore a esse, sembrava in passato trovare la garanzia della propria verità nel possesso, da parte dell'essere umano, dell'anima, ora questo stesso concetto

lontani dall'essere umano, più lontani dal possedere qualunque traccia di razionalità; una vita così considerata, però, è solo una vita in terza persona, una vita così come viene colta nell'esteriorità e può essere studiata dalla biologia, non la vita che noi stessi proviamo e siamo. Al tema della possibilità di pensare in prospettiva henriana la vita animale, o anche vegetale, ho dedicato alcune riflessioni nel mio saggio *"Ogni forma di vita". Michel Henry, la generazione dei viventi e la questione della vita degli animali*, in G. MARENGO e F. PESCE (a cura di), *Creazione dell'uomo, generazione della vita. In dialogo con il pensiero di Michel Henry*, Cantagalli, Siena 2012, pp. 161-175.

122. Cfr. M. HENRY, *La barbarie*, PUF, Paris 2000², p. 6 (la prima edizione di questo libro è del 1987; il passo a cui si fa riferimento non si trova però in questa prima edizione, in quanto fa parte della prefazione scritta da Michel Henry per la riedizione del 2000).

sembra non avere più alcuna consistenza o credibilità; d'altra parte sul piano del corpo inteso come corpo fisico, materiale, come corpo oggettivo non può certamente essere ricercata un'autentica differenza tra l'essere umano e le cose. Riguardo a questa nuova barbarie, però, il proposito di Michel Henry è proprio quello di dimostrare in modo realmente certo, inoppugnabile, la differenza dell'essere umano dalle cose (e la sua superiorità su esse); il merito maggiore di Michel Henry, in questo senso, è il fatto che nel suo pensiero l'irriducibilità della vita dell'essere umano, della sua coscienza e della sua cultura all'oggettività materiale che può essere oggetto delle scienze non è sostenuta attraverso l'escogitazione metafisico-speculativa di un retromondo o di un oltremondo dove risiederebbero gli aspetti propriamente spirituali (qualunque cosa quest'espressione possa significare) della vita dell'essere umano, e dove questi aspetti spirituali sarebbero oggettivi tanto quanto gli oggetti delle scienze, sebbene inaccessibili a queste; Henry, piuttosto, ha fondato questa irriducibilità sul piano fenomenologico, mostrando che, oltre all'esperienza dei sensi e dell'intelletto, che ci fanno conoscere sempre oggetti trascendenti, si dà un altro ambito dell'apparire, quello della vita che prova immediatamente se stessa nella propria affettività, nella propria coscienza immanente e immediata di sé, dei propri poteri, della propria sofferenza e della propria gioia. Questo provare se stessa della vita nella propria immanenza è un'esperienza che tutti gli uomini viventi fanno continuamente (non si tratta dunque di un'esperienza eccezionale, riservata per esempio al filosofo, al mistico o all'artista); per questo tutti possono riconoscere l'indubitabile verità di questo provare se stessa da parte della vita.

Questa dimostrazione dell'essenziale diversità e superiorità¹²³ dell'essere umano rispetto alle cose implica allora il recupero di quegli spunti fenomenologici che nella storia della filosofia sono stati alla base della formazione e dello sviluppo del concetto dell'anima. Facendo dell'anima non un oggetto trascendente, bensì un ambito fenomenologico di esperienze innegabili provate da ciascuno in ogni desiderio, in ogni sentimento, in ogni attuazione di uno dei propri poteri, Henry decreta dunque l'ineliminabilità dell'anima dalla concezione dell'essere umano. Egli, certamente, ha riportato il concetto dell'anima a quello della sua autentica realtà fenomenologica, cioè a quello della carne vivente, sicché il concetto dell'anima, nell'autonoma elaborazione del pensiero henriano, è stato del tutto tralasciato a favore di quest'ultimo, che ne costituisce il superamento; l'esame condotto nelle pagine precedenti sulle analisi di alcuni momenti fondamentali della storia della filosofia svolte da Michel

123. Si noti che solo la considerazione dell'anima come ambito fenomenologico più originario rispetto a quello della trascendenza può fondare la superiorità dell'anima sul corpo (a p. 38 di *Le concept d'âme a-t-il un sens?*, cit., Henry scrive esplicitamente che «il concetto dell'anima ha un senso se si riferisce non soltanto a una realtà, ma alla struttura fondamentale di ogni realtà possibile» e se dunque si evita di considerare l'ipseità come «un'aggiunta contingente all'evento infaticabile, anonimo, impersonale dell'essere nell'esteriorità»). Nella considerazione ontica dell'anima e del suo rapporto col corpo, l'anima e il corpo appaiono come due enti sullo stesso piano fenomenologico (quello della trascendenza), pertanto la considerazione dell'uno come superiore o come inferiore all'altro è priva di un'autentica radice ontologico-fenomenologica e appare invece legata a semplici preferenze soggettive. Ciò si mostra con chiarezza, secondo Michel Henry, nel pensiero di Nietzsche, il quale rovescia la tradizionale gerarchia tra l'anima e il corpo senza però uscire dall'orizzonte della concezione ontica dell'anima e dunque anche senza fornire un autentico fondamento di tale rovesciamento; cfr. M. HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps*, cit., p. 291.

Henry mostra però chiaramente che questo superamento non significa una negazione del valore del concetto dell'anima (come ambito fenomenologico), ma piuttosto un approfondimento di questo concetto stesso; questo approfondimento si attua sia nel senso di una migliore comprensione dei rapporti tra l'ambito dei fenomeni vissuti nell'immanenza e il corpo oggettivo, sia in quello dell'eliminazione del rischio o della tentazione, dalla quale l'utilizzo del concetto dell'anima sembra difficilmente dissociabile, di fare dell'anima stessa un oggetto trascendente distinto dal corpo (oggettivo) sul piano ontico, anziché un ambito dei fenomeni distinto da quello della trascendenza (in cui ci appare il corpo oggettivo) sul piano fenomenologico. Alla luce di tutto ciò emerge chiaramente che riconoscere all'essere umano l'anima (cioè riconoscere, contro il pregiudizio del monismo fenomenologico, l'autentica realtà di quei fenomeni dell'immanenza in cui proviamo noi stessi come viventi) e riconoscergli una differenza rispetto alle cose appaiono come esigenze legate da una medesima radice fenomenologica che ha segnato di sé, anche se magari in modo "clandestino" e marginale rispetto alla ben maggiore forza e presenza storica della tendenza alla totale oggettivazione dell'essere umano (e anche se non sempre i pensatori che sono stati protagonisti di tale linea di pensiero ne hanno avuto una sufficiente consapevolezza), una tradizione ben chiara nella storia del pensiero filosofico occidentale.

NOTA REDAZIONALE

Un primo, brevissimo abbozzo della trattazione contenuta in questo libro (con l'esclusione della parte su Kierkegaard) è stato da me pubblicato con il titolo *L'âme dans la pensée de Michel Henry*, in G. JEAN, J. LECLERQ e N. MONSEU (a cura di), *La vie et les vivants. (Re-)Lire Michel Henry*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve 2013, pp. 71-79.

Una versione precedente del capitolo su Kant è stata pubblicata con il titolo *Lo statuto fenomenologico dell'io penso. Michel Henry interprete delle riflessioni kantiane sull'anima contenute nella prima Critica*, in "Annuario Filosofico" 29 (2013), pp. 276-300.

Una versione precedente del capitolo su Schopenhauer è in corso di pubblicazione con il titolo *Michel Henry interprete di Schopenhauer: un'indagine sullo statuto fenomenologico dell'anima*, in G. DE SIMONE e R. FORMISANO (a cura di), *La religione come fenomeno. Ricerche e studi a partire da Michel Henry*, Orthotes, Salerno, di prossima uscita.

INDICE

Introduzione: <i>La questione dell'anima nel pensiero di Michel Henry</i>	3
Capitolo I: <i>Cartesio</i>	13
Capitolo II: <i>Kant</i>	31
Capitolo III: <i>Schopenhauer</i>	57
Capitolo IV: <i>Maine de Biran</i>	67
Capitolo V: <i>Kierkegaard</i>	81
Conclusioni: <i>L'anima e la differenza tra l'essere umano e le cose</i>	109
Nota redazionale	125
Indice	127

Il concetto dell'anima svolge nel pensiero di Michel Henry un'importantissima funzione di filo conduttore nell'esame di alcuni momenti fondamentali della storia della filosofia. Dal momento che le interpretazioni henriane del pensiero dei filosofi del passato hanno sempre uno scopo teoretico, lo studio di questo utilizzo del tema dell'anima in funzione di filo conduttore permette sia di comprendere meglio alcuni aspetti importanti delle tesi filosofiche di Henry, sia di valutarne con maggiore consapevolezza l'importanza per la filosofia e per la cultura di oggi.

Ezio Gamba, laureatosi e addottoratosi in filosofia all'Università di Torino, insegna attualmente discipline filosofiche presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Sezione parallela e ISSR di Torino. È autore di saggi dedicati principalmente al pensiero di Hermann Cohen e di Michel Henry.



Euro 25,00



UNIVERSITAS
STUDIORUM