



# Università degli Studi di Ferrara

DOTTORATO DI RICERCA IN  
"Studi umanistici e sociali"

CICLO XVII

COORDINATORE Prof.ssa Angela Maria Andrisano

*Corporeità e libertà  
nella filosofia di Michel Henry*

Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/06

**Dottoranda**

Dott.ssa Simoncello Caterina

**Tutore**

Prof. Sansonetti Giuliano

Anni 2012/20014

*Al silenzio  
che accompagna ogni ricerca*

*Vi è più ragione nel tuo corpo  
che nella tua migliore saggezza*

*F. Nietzsche*

*L'infinità d'un mistero non è che  
la promessa d'infinita rivelazioni*

*L. Pareyson*

## Indice

Introduzione .....	1
Capitolo I	
<i>La nascita di una filosofia della corporeità</i> .....	11
<i>Una science de l'homme</i> .....	13
<i>Il fatto primitivo</i> .....	19
Capitolo II	
<i>I presupposti fenomenologici dell'ontologia biraniana</i> .....	30
<i>Sistema affettivo, sensitivo e intelletivo</i> .....	36
<i>Sistema riflesso</i> .....	40
<i>L'appercezione come esperienza interna trascendentale?</i> .....	41
<i>L'origine e l'originalità delle categorie biraniane</i> .....	47
<i>Le idee di forza, unità, identità, sostanza e libertà</i> .....	49
Capitolo III	
<i>I presupposti fenomenologici henryani</i> .....	53
<i>Il superamento del monismo ontologico</i> .....	54
<i>Immanenza e trascendenza</i> .....	57
<i>La passività</i> .....	65
<i>La libertà</i> .....	71

## Capitolo IV

<i>Il corpo soggettivo</i> .....	73
<i>L'origine della conoscenza del nostro corpo proprio</i> .....	76
<i>Un corps che è un "je suis"?</i> .....	83
<i>Tre diverse tipologie di corporeità</i> .....	91
<i>Corpo organico</i> .....	92
<i>Corpo originario</i> .....	94
<i>Corpo oggetto</i> .....	95
<i>La critica henryana</i> .....	97

## Capitolo V

<i>Affettività e fenomenologia del sentimento</i> .....	110
<i>La rivelazione originaria come affettività</i> .....	112
<i>Fenomenologia del sentimento: il rapporto affettività e mondo</i> .....	117
<i>come un sentimento conosce se stesso</i> .....	119
<i>il rapporto tra il sentimento e gli oggetti</i> .....	123
<i>l'affettività reale ed irreal</i> .....	128
<i>La temporalizzazione del tempo come pulsione della vita</i> .....	131

---

## Capitolo VI

<i>Corpo assoluto ed intersoggettività</i> .....	140
<i>Il corpo assoluto come luogo d'incontro</i> .....	143
<i>L'incontro nel mondo</i> .....	146
<i>La carne come unità immanente del mondo</i> .....	157

## Capitolo VII

<i>Azione</i> .....	161
<i>Due tipologie di auto-affezione</i> .....	164
<i>Un unico movimento</i> .....	172
<i>Corps ontologique et corps existentielle</i> .....	174
<i>L'unione di finito ed infinito in un solo movimento</i> .....	177
<i>Fenomenologia dell'azione</i> .....	183

## Capitolo VIII

<i>Incarnazione e movimento</i> .....	187
<i>Libertà</i> .....	195
<i>Autonomia e libertà</i> .....	199
<i>L'etica della vita</i> .....	201
<i>La libertà nell'uomo: possibilità e scelta</i> .....	203

Conclusione .....	207
-------------------	-----

Bibliografia .....	216
--------------------	-----

## Introduzione

Michel Henry è il *filosofo della vita*. La ricerca della sua essenza è il pensiero che scorre inesorabile e fitto in ogni sua opera; la *vita* in Henry non è solamente la scoperta di una meta finale, ma l'inizio di ogni ricerca che voglia far luce sul destino dell'essere umano nella sua totalità.

La filosofia henryana è difatti essenzialmente caratterizzata da una costante critica delle opposizioni. Se egli traccia una linea di confine netta tra il suo pensiero e la filosofia occidentale che lo precede, questa è il rifiuto di ogni dualismo. Dualismo che la tradizione filosofica ha da sempre posto, seppur in modalità diverse, tra il soggetto e l'oggetto, l'essere e l'ente, il corpo e lo spirito.

Per poter superare una tale visione, imperante nella nostra cultura, Henry sceglie la via che conduce all'origine di tutte le cose: la *manifestazione prima*. Il filosofo non si accontenta così di porre in analisi il *cosa* dell'apparire, ma ritiene altresì necessario indagarne il *come*. Il *come* della manifestazione quindi, e non solamente che cosa in essa appare. Unicamente indagando ciò che permette il *darsi* stesso dell'apparire è infatti possibile scardinare la millenaria concezione di un uomo *diviso* tra la propria essenza e se stesso. Ogni filosofia ha infatti da sempre allontanato l'uomo dalla sua *essenza*, identificandola di volta in volta come spirito, sforzo, anima, coscienza, inconscio, e così via. Ognuna di queste definizioni - ci avverte Henry - segue lo schema proprio del tempo nel quale si inserisce, influenzata da una particolare interpretazione dell'*essere* grazie alla quale intende comprendere e definire il ruolo dell'uomo nel mondo. Ma ciò che *L'essence*

*de la manifestation* vuole sottolineare e porre come proprio fondamento è che *la verità dell'uomo è più originaria della verità dell'essere*.

La ricerca così si capovolge. La realtà dell'uomo non dipende più dall'*essere*, ma è l'*essenza* di quest'ultimo a risultare dall'indagine sull'uomo in quanto *ego vivente*. La *vita* diviene così l'unica *essenza* e la sola *verità* dell'*ego*, *inizio* e *fine*, l' $\alpha$  e l' $\omega$  dell'uomo. Analizzando la *vita* in Henry ci si trova però di fronte ad una concezione diversa da quella comune. Essa non è né una *vita* che *finisce*, votata alla morte, né una *vita* che si può indagare, se per 'indagine' s'intende circoscrivere un ambito, analizzare delle componenti ed ottenere una definizione. La *vita* in Henry viene strappata alla sua concezione *empirica* di esistenza<sup>1</sup>, per divenire la *realtà prima* di cui ognuno di noi è declinazione. La *vita* in Henry è l'inindagabile, l'invisibile, l'inconoscibile. Ma – ed ecco di nuovo il capovolgimento – ciò non indica né un *limite* dell'uomo né l'*oscurità* della vita. Al contrario, l'impossibilità di “conoscere” la vita indica allo stesso tempo, l'assoluta chiarezza e pienezza tanto di essa quanto dell'uomo. Questo perché *uomo* e *vita* coincidono: l'uomo nella sua unità e complessità è *vita*, non in quanto spirito, ma in quanto corpo. *Corpo vivente*. Il corpo non è più *prigione*, tanto meno *perdizione* o *caducità*<sup>2</sup>. In Henry il corpo diviene il *miracolo* della coincidenza di forma e sostanza, il *corpo* come *materia di cui è fatta la vita*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> “La vie, au sens <<empirique>> du mot, [est] la vie dans sa condition mortelle, autrement dit <<l'existence>> [...]” G. Doufour-Kowalska, *In memoriam Michel Henry*, in *Michel Henry, la parole de vie*, a cura di Jad Hatem, L'Harmattan, Paris, 2003, p 10.

<sup>2</sup> “Il dualismo platonico-cartesiano, su cui si fonda la distinzione metafisica tra anima e corpo, ha progressivamente contrapposto la corrutibilità del corpo e l'immaterialità del pensiero. [...] una vera e propria logica disgiuntiva che separa la trascendenza dall'immanenza, il pensiero dalla materia, l'anima dal corpo. [...] il corpo viene presentato come sede di affezioni, malattie, passioni e inganni [...]” Michela Marzano, *La filosofia del corpo*, Il Melograno, Genova, 2010, p 14.

<sup>3</sup> “[...] una lettura del corpo [come] materia di cui è fatta la vita.” E. Loewenthal, *Vita*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2012, p 30.



Non c'è uomo senza quella vita che nessuna legge scientifica come nessun concetto filosofico potranno mai afferrare poiché essa è già, *prima* di ogni riflessione. Henry vuole quindi procedere oltre, o meglio *prima*, della venuta di uno sguardo o del darsi di un pensiero, in quella *zona* originaria ed apparentemente inaccessibile che rende ogni uomo un *vivente*.

Se la filosofia di Henry sorge sul pensiero *fenomenologico* inaugurato da Husserl è per immettersi in una “frattura” lasciata aperta dal suo stesso fondatore: la distinzione esistente tra la ricerca *intenzionale* e la ricerca *iletica*. Se la prima è volta ad indagare i contenuti propri della coscienza – e con essi la coscienza stessa –, la seconda si rivolge al “prima” di questi oggetti, con l'intento di coglierli nella loro origine più pura, nella sfera del *pre-intenzionale*, nella loro essenza di *vissuti*. *Prima* del sorgere di un qualsiasi pensiero, *prima* che ogni *cogitatio* divenga un oggetto colto dallo sguardo intenzionale, gli oggetti della coscienza sono *la materia*, *l'hyle*, gli elementi puri della *soggettività*, nei quali ancora *l'intenzionalità* non è intervenuta. Caratteri noematici i primi, puri vissuti i secondi. È di quest'ultimi *contenuti sensuali* che la filosofia non si è mai *realmente* occupata. Per quanto numerosi, i tentativi di far luce sulla sfera degli *Erlebnisse* non si sono mai rivelati radicali come la *filosofia materiale*<sup>4</sup> vuole essere. In essa, *l'affettività* è più originaria di qualsiasi *intenzionalità*.

In un'ontologia fenomenologica come quella henryana, vedremo, l'essenza si dà attraverso la sua modalità di manifestazione. Intendere quindi la manifestazione come *distanza*, come “coscienza di”, come rapporto

---

<sup>4</sup> “La tâche de la phénoménologie matérielle est immense. Elle n'est pas de s'attacher à un ordre de phénomènes encore négligés jusqu'à présent mais de tout repenser, s'il s'agit de penser la réalité. Chaque sphère de celle-ci doit faire l'objet d'une analyse nouvelle, qui régresse en elle jusqu'à sa dimension invisible.” M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris, 1990, p 11, (da qui in poi indicata con le lettere *PM*.)

soggetto-oggetto, significa per Henry ridurla ed abbandonarla al destino della lontananza e dell'oscurità. Prendendo ad esempio l'obiezione di Gassendi alle *Meditazioni metafisiche* di Descartes si potrebbe evidenziare il principio cardine della filosofia occidentale: la conoscenza è possibile solo tramite la distanza.

“Considerando le ragioni per le quali può accadere che l'occhio non veda affatto se stesso e l'intelletto non si concepisca, mi è venuto alla mente che niente agisce su se stesso. [...] per avere la conoscenza di una cosa, è necessario che questa cosa agisca sulla facoltà di conoscere [...] è cosa evidente che la facoltà stessa, non essendo per nulla all'esterno di sé, non può trasmettere, [...] formarsi la nozione di se stessa.”<sup>5</sup>

La conoscenza non può conoscere se stessa poiché non può porsi al di fuori di sé. Al di là del contesto nel quale tali affermazioni vengono alla luce, risulta interessante notare come un tale pensiero non indichi solamente il senso della lontananza come sinonimo di *conoscenza*, ma allo stesso tempo sostenga che tale conoscenza sia l'*unica*. Al di fuori della quale nulla può darsi come conosciuto.

A prescindere dalla distanza – fenomenologica, trascendentale o direttamente spaziale – nella quale l'occhio può vedere se stesso solo tramite un *medium*<sup>6</sup> come lo specchio, o nella quale un *vissuto* deve essere colto da uno sguardo intenzionale, la conoscenza è e rimane *una*: uno sguardo che si volge ad altro.

---

<sup>5</sup> cit. in Gioacchino Molteni, *Introduzione a Michel Henry, La svolta della fenomenologia*, Mimesis, Milano, 2005, p 93, pagine alle quali rimandiamo per un ulteriore approfondimento della questione.

<sup>6</sup> “Pour le dire en un mot, le mode de l'apparaître ici en jeu a pour caractéristique la médiation, de telle sorte que la réalité de ce qui se montre à nous est une réalité <<par procuration>>, qui renvoie nécessairement à la réalité de nos actes de conscience.” J. M. Longneaux, *Introduction*, in *Retrouver la vie oubliée, Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Colloque de Namur 1999, a cura di J. M. Longneaux, Presses universitaires de Namur, 2000, p 10.

Anche se questo stesso sguardo fosse volto a sé, il risultato non muterebbe: l'opposizione conosciuto-conoscente risulta necessaria e allo stesso tempo invalicabile. Valico che naturalmente Henry vuole oltrepassare e, così, superare. In questo modo, attraverso la concezione di un'*altra* modalità di manifestazione, l'autore ci conduce alla scoperta di un'*altra* modalità di conoscenza. Immediata, patica, assoluta, eppure attiva e in costante divenire. Appare chiaro fin da subito che parlare di una nuova conoscenza, intesa come una conoscenza *che si prova*<sup>7</sup> equivale a dover mettere in gioco terminologie e affermazioni che per la loro *novità* continuamente devono legittimarsi e far luce su di sé. Se infatti il filosofo non è né "l'uomo della accettazione acritica e neppure quello del rifiuto aprioristico"<sup>8</sup> appare chiaro che trattare *filosoficamente* di *immanenza*, *invisibilità*, *pathos* e *passività* richiede - e di certo nel tempo richiederà - sforzi nuovi per nuove concezioni. Per questo la filosofia henryana può risultare *immediata* e *complessa* al tempo stesso, "complessa" nel senso sia della difficoltà propria di ogni pensiero profondo, sia nel senso proprio della completezza. Afferma a tal proposito Giuseppina de Simone:

"Per il rapporto che un qualsiasi, magari incauto, lettore intenda instaurare con il pensiero di Michel Henry, si può a buon diritto utilizzare la metafora del labirinto. Una volta immessi nei meandri delle sue opere [...] ci si ritrova catturati e privi di uscite di sicurezza, ammalati e allo tempo stesso pervasi da una profonda inquietudine. [...] Eppure bisogna uscirne, un filo di Arianna dovrà pur soccorrere il malcapitato ospite di questa suggestiva riflessione."<sup>9</sup>

<sup>7</sup> "Il "vissuto", luogo originario della manifestazione, è *automanifestazione*, è conoscenza che *si prova*, si rivela come pathos e si allontana totalmente dalla conoscenza kantiana e husserliana, dall'apertura heideggeriana [...]" G. Molteni, op. cit., p 286.

<sup>8</sup> *Ivi*, p 44-45.

<sup>9</sup> G. de Simone, *La rivelazione della vita, cristianesimo e filosofia in Michel Henry*, Il pozzo di Giacobbe, Napoli, 2007, p 5.

Il lettore di Henry, “malcapitato” solo apparentemente, deve quindi votarsi al *rischio* che una tale filosofia richiede. Voler così affrontare un cammino con l’intento di offrire un seppur breve ma luminoso spiraglio sulla lettura henryana è ciò che questo lavoro si è prefisso fin dall’inizio. Tentare, per così dire, di ripercorrere una strada che si vuole solcare all’interno della pluridecennale ricerca del filosofo, per tentare una domanda e con essa una risposta: all’interno della filosofia della Vita di Michel Henry, l’uomo può dirsi *libero*?

Questa è la domanda che anima fin dal principio la presente ricerca. Per questo motivo le pagine che seguono costituiscono un percorso attraverso il pensiero del filosofo francese fin dalle origini. Il mio lavoro può così essere suddiviso in tre tappe fondamentali: il Corpo, l’Azione, la Libertà. Tali questioni non possono essere considerate come isolate o solamente possibili l’una senza l’altra poiché, nel pensiero del filosofo francese, s’intrecciano costantemente. Separarle significherebbe renderle incomprensibili; si tratta invece di comprendere il legame che le unisce indissolubilmente.

Ciò che una tale indagine preliminarmente richiede ha però il carattere della scelta e questo perché la loro analisi può essere attuata in un duplice *sensu*. I metodi interpretativi che possono far luce sul loro rapporto dipendono infatti dal *processo* che si vuole intraprendere: indagare il corpo a partire dalla libertà o viceversa. La questione riguarda quindi il *movimento* dal quale la ricerca può prendere avvio: iniziare dall’*esteriorità* per giungere all’*interiorità* o partire da quest’ultima per spingersi verso ciò che appare?

Il primo di questi processi è la via che solitamente l’indagine filosofica tende a percorrere: partire dalla visibilità propria del mondo per accedere

alle sue condizioni di possibilità che, al contrario, risultano invisibili e, spesso, inafferrabili. In quest'ottica è facile avviare un'analisi che, muovendo dalla libertà, giunga al corpo. Per indagare la libertà è infatti necessario prendere in considerazione la modalità attraverso cui si dà l'azione, che, a sua volta, presuppone un *medium* in cui manifestarsi: il corpo.

Questo costituisce un metodo d'indagine ben preciso, il procedimento che dall'esterno va all'interno, dal dato alla sua possibilità, dalla manifestazione alla sua rivelazione.

Ciò che Henry ci richiede è invece un'inversione: concepire la manifestazione a partire dalla sua origine, dal suo darsi, per poter così riconoscere in essa la sola *rivelazione* di ogni realtà, la Vita. Tenendo sempre presente tale assunto si è quindi cercato di procedere nell'unico *senso* che Henry ritiene possibile: dalla vita all'uomo e da questo al mondo. Mai viceversa.

Questo significa che è a partire dal corpo, e da esso soltanto, che un'indagine sulla libertà può darsi. Una ricerca che parta dalla tematica della corporeità e, nello specifico, dal *corpo* come *soggettività*, è la sola in grado di conferire il giusto significato all'azione e un senso autentico alla parola libertà. Pertanto è dalla tematica del *corpo* che questo lavoro prende avvio.

Dedicando la prima parte della tesi al *cominciamento* henryano, si è concentrata l'attenzione sull'opera che per prima ha fatto esplicito riferimento al corpo, *Philosophie et phénoménologie du corps*. Fin da subito si è tuttavia reso necessario il riconoscimento di quello che quest'opera voleva rappresentare, innanzitutto un *omaggio* ad un pensiero che l'aveva preceduta e al quale deve la sua stessa nascita: la filosofia di

Maine de Biran. L'opera infatti non è solamente un'analisi di questo pensiero, ma ne costituisce al tempo stesso una continuazione e una profonda riformulazione.

Se è quindi nel pensiero di Biran che Henry riconosce l'origine di un nuovo modo di guardare all'uomo e così di *fare* filosofia, non era possibile sottrarsi ad un contatto diretto con l'opera biraniana. Preliminarmente al confronto tra i due filosofi, si è quindi voluto analizzare ed esporre quei concetti fondamentali ed originali che Biran propone in una modalità del tutto nuova rispetto alla visione del suo tempo. Sulla scia di Cartesio, anch'egli sposta l'attenzione dal *fuori* al dentro dell'uomo, cercando in esso il *principio* di ogni conoscenza.

Ciò che Biran però compie è un passo ulteriore nell'indagine sull'uomo: trasformare il *je suis* cartesiano in un *je peux*, in una forza, un potere, una pulsione che sola può spiegare la vera essenza dell'Io. Quel *je peux* che in Henry diviene fondamentale per delineare il *corpo* come *corpo soggettivo*. Così, analizzando i punti d'accordo e di lontananza tra le due prospettive, si è potuto verificare quanto l'interpretazione di Henry si mantenga fedele al pensiero di Biran, e quanto invece se ne distanzi.

L'analisi della continuità terminologica e concettuale dei due filosofi ha dato inizio ad un approfondimento della concezione di *soggettività* e di *vita*, delineate ne *L'essence de la manifestation*. L'opera costituisce infatti la sorgente alla quale continuamente attingere per illuminare i concetti di Michel Henry, sia nella prima che nell'ultima fase del suo pensiero. Fonte inesauribile di approfondimenti e chiarificazioni che si esplicitano a loro volta in maniera definitiva solo attraverso anni di ricerca, questo testo rimane nel tempo il fondamento a cui far riferimento per affrontare il pensiero del filosofo francese.

A tale riferimento non fa eccezione la tematica della *passività*, che costituisce con l'*immanenza* il motivo conduttore del pensiero di Henry. È infatti la diversa interpretazione che Biran e Henry danno al rapporto *passività/attività* a marcare la linea di confine che li separa. Presentare il loro confronto si è reso quindi propedeutico alla delucidazione della *passività* in Henry, questione tanto delicata quanto fondamentale. Solamente attraverso la sua chiarificazione ci si può infatti addentrare nella sua concezione della Vita, e così giungere all'equazione fondamentale che egli propone tra quest'ultima e l'*affettività*. Ciò che quest'equivalenza permette di comprendere è infatti il fondo originario del nostro corpo e, con esso, la genesi stessa delle nostre azioni. Riconoscere un primato all'affettività sul pensiero, alla passività rispetto all'attività significa porsi all'interno di una filosofia dell'immanenza qual è quella di Michel Henry. Solamente attraverso l'analisi del rapporto immanenza-trascendenza è infatti possibile delineare il fondo tanto della vita quanto degli atti che da essa scaturiscono.

Come infatti interpretare l'azione se essa trae origine dalla sfera propria dell'immanenza? Come dar conto di una vita come soggettività se non identificandola con l'affettività? Entrambe le questioni trovano risposta nella concezione di *corpo originario* svolta in *Philosophie et phénoménologie du corps*, ma presupposta e sviluppata anche nei lavori successivi, tanto nelle opere cristologiche, quanto in *Phénoménologie matérielle*, ove ricorre la concezione di *corpo assoluto* per delineare la questione centrale dell'intersoggettività.

Si è perciò trattato il problema dell'intersoggettività per far luce sulla questione del *corpo originario* e, con esso, esplicitare la sfera di assoluta

immanenza nella quale *consustanzialmente*, uomini e vita si trovano ad essere.

Di più, il rapporto dell'uomo con l'*altro* ha offerto la possibilità di affrontare l'analisi del darsi dell'uomo nel mondo. In che modo l'uomo, appartenente a una sfera invisibile qual è la vita, può *apparire* nel mondo, riconoscersi e riconoscere la carne che lo attraversa? Il concetto di *comunità invisibile* introduce così al tema della *carne* di *C'est moi la vérité* che, a sua volta, rimanda alla questione dell'*incarnazione* svolta tematicamente nell'opera omonima.

L'azione diventa pertanto comprensibile mediante la conoscenza di quel fondo assoluto ed originario che accomuna ed identifica l'io e l'altro: la Vita. Comprendere quindi il mistero dell'*incarnazione*, capire come essa si *rapporti* alla carne e chiedersi se l'una possa darsi senza l'altra costituisce una tappa fondamentale per capire l'origine e il dispiegarsi dell'azione, tanto nella vita, quanto nell'uomo, quindi nel mondo. Queste ultime tre sfere sono infatti legate da un filo conduttore che altro non è se non un *processo* da intendere in termini di *generazione*, ma che allo stesso tempo "spezza" un movimento unico ed originario costringendolo a due diverse modalità di donazione e di apparizione.

Giunti così alla questione dell'azione e, con essa, della donazione propria della Vita, chiedendosi quindi come un atto proprio dell'immanenza possa apparire nella trascendenza, è divenuto possibile tornare al punto dal quale questa ricerca aveva preso avvio. Quale libertà può darsi all'interno di una filosofia della Vita intesa come immanenza e passività?



## CAPITOLO I

### La nascita di una filosofia della corporeità

*nosce te ipsum*

Una ricerca che voglia sondare ed esplorare l'*azione* e la *libertà* nella filosofia di Michel Henry non può sottrarsi ad un'approfondita indagine della sua concezione del corpo. La prima opera che il filosofo francese dedica esplicitamente alla tematica della corporeità ed in particolare al *corpo come soggettività* è *Philosophie et phénoménologie du corps*, testo che originariamente era stato pensato come capitolo della sua *thèse d'état*, *L'essence de la manifestation*, ma che di fatto sarà pubblicato solamente due anni più tardi (1965). Il tema del corpo, in realtà, sta a fondamento di tutta la filosofia di Henry, come mostra il fatto che esso sarà l'oggetto principale della sua ultima grande opera, *Incarnation*. Il corpo è lo sfondo e l'orizzonte stesso al quale farà costantemente riferimento in ogni sua analisi, sia essa rivolta ad indagare la vita, il pensiero di Marx, la psicoanalisi o la religione cristiana stessa. Trattare la tematica della corporeità significa quindi esaminare il filo conduttore di tutta l'analisi henryana nel suo complesso. È quindi d'obbligo iniziare questa ricerca analizzando *Philosophie et phénoménologie du corps*, evidenziando come l'origine e la motivazione stessa del testo siano rivelati già dal suo sottotitolo: *Essai sur l'ontologie biranienne*, sottolineando così il legame e l'eredità che Henry sente verso uno dei più grandi pensatori francesi vissuti tra '700 e '800.

Se, infatti, ne *L'essence de la manifestation* si afferma “Le sens de l'être de l'ego est le thème des présentes recherches. [...] ce que nous entendons lorsque nous disons [...] je, moi.”<sup>1</sup>, l'*Essai sur les fondements de la psychologie* si apre su “il più semplice di tutti i fenomeni psicologici, l'io”, che costituisce il punto di partenza principale dal quale far iniziare un'indagine delle facoltà umane.

Dunque, se l'autore principale al quale Henry fa riferimento nella sua opera e al quale si deve la definizione del concetto di *corpo e soggettività* è Maine de Biran, è necessario svolgere un'analisi della sua filosofia nella sua specificità prima di addentrarsi nelle convergenze e divergenze tra i due autori.

La filosofia di Maine de Biran<sup>2</sup> viene solitamente suddivisa in tre grandi tappe. Seguace di Condillac nella sua prima fase, si allontana dal sensismo per poter continuare, per così dire “in solitaria”, la ricerca dei fatti interni all'uomo, accusando in tal modo i filosofi del suo tempo di aver abbandonato questo cammino d'indagine per concentrarsi unicamente sulla conoscenza *esteriore* che l'uomo ha del mondo; in questo modo il pensiero di Biran diverrà propriamente *biranienne*. L'ultima fase del suo percorso sarà invece dedicata ad una riscoperta del Divino, come testimonia anche l'avvicinamento del filosofo al cristianesimo attorno agli anni 1818-20.

Nonostante la divisione in queste tappe, il compito, il metodo e lo scopo finale che Biran si prefigge non cambiano mai: in particolare, il compito consiste nell'indagare l'uomo in ogni suo aspetto, esteriore, interiore,

---

<sup>1</sup> M. Henry, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris, 1963, p 1, (da qui in poi indicata con la lettera E).

<sup>2</sup> Le due opere alle quali si farà qui riferimento sono dell'edizione Librairie philosophique J. Vrin, Paris, rispettivamente il TOMO III *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (da qui in poi indicato semplicemente con la parola *Mémoire*) e il TOMO VII, Vol. 2 *Essai sur les fondements de la psychologie* (da qui in poi indicato con la parola *Essai*).

infine mistico e spirituale. Voler sondare l'animo umano per tentare una "scienza dell'uomo"<sup>3</sup> è il fondamento costante di ogni suo scritto, unificando le due branche che da sempre indagano l'uomo: la psicologia e la fisiologia.

### Una science de l'homme

“Maine de Biran finira comme il avait commencé: par son étonnement devant l'existence.”<sup>4</sup> È in queste parole di François Azouvi che si racchiudono in modo sintetico ma efficace l'opera e l'intento della filosofia di Maine de Biran; è lo stupore per l'esistenza che dona al filosofo francese la possibilità di indagare così a fondo e dettagliatamente l'unico essere che non solo appartiene alla sfera dell'esistenza, ma che di essa ha anche coscienza: l'uomo. È infatti Biran stesso ad affermare

“[...] l'homme jouit [...] non seulement il vit de la vie commune à tous les êtres qui sentent comme lui, mais il sait qu'il vit, [...] lui seul a l'idée de sa sensation et la distingue de son individualité, de son *moi*”<sup>5</sup>.

Maine de Biran ci viene presentato dai suoi commentatori come uno spirito fragile, continuamente in balia dei propri sbalzi d'umore e di un animo che troppo spesso si lascia andare ad *une tonalité douloureuse* che lo accompagnerà per tutta la vita e di fronte alla quale si sente completamente

---

<sup>3</sup> F. Azouvi, *Maine de Biran, la science de l'homme*, Vrin, Paris, 1995. Azouvi riporta come titolo stesso della sua opera dedicata al filosofo francese la definizione *scienza dell'uomo* per indicare il pensiero di Biran: “Le problème auquel Maine de Biran consacre toute son oeuvre est [...] La question de la science de l'homme est celle par laquelle il debute dans la réflexion philosophique et celle sur laquelle s'interrompent ses ultimes travaux.” p 9.

<sup>4</sup> *Ivi*, p 13.

<sup>5</sup> M. de Biran, *Essai*, op. cit., p 72.

impotente. Indagare la *corporeità* umana diviene quindi l'unico modo per ricercare le cause di questo malessere,

“[...] c'est l'état du corps qui détermine l'état de l'âme et la tonalité du sentiment de l'existence.”<sup>6</sup>

Ciò che Biran vuole definire sono dei parallelismi certi tra i sentimenti e gli organi che compongono il nostro corpo: è un'unione di fisiologia e psicologia che qui è richiesta, un intreccio tra il pensiero che indaga gli stati psicologici e le teorie che trattano la fisiologia umana. Solo in questi termini si possono giustificare i titoli dei suoi stessi scritti come *Rapports du physique et du moral de l'homme*, e *Essai sur les fondaments de la psychologie et sur ses rapport avec l'étude de la nature*. La stessa morale dell'uomo è quindi inaccessibile finché l'interrelazione tra gli stati fisici e psicologici resterà oscura. E' Henry a presentarci Biran come uno spirito alienato<sup>7</sup>, diviso, che continuamente si fa testimone del destino duplice dell'uomo:

“La puissance du destin qui fut un des plus puissants ressorts dramatiques, n'est peut-être que l'expression de ce fait du sens intime qui nous manifeste au fond de notre être une sorte de nécessité organique opposée à la liberté morale.”<sup>8</sup>

Indagare queste due sfere dell'uomo sarà compito costante e principale della filosofia di Biran e nelle prossime pagine si delinearanno, seppur brevemente, le tappe attraverso le quali il filosofo è giunto ad illustrare la sua *science de l'homme*.

---

<sup>6</sup> Francois Azouvi, op. cit., p 16.

<sup>7</sup> “L'expérience personnelle de Maine de Biran est celle d'une aliénation. C'est l'expérience d'une vie affective sans cesse changeante, d'une humeur tantôt gaie, tantôt triste, plus souvent triste et don't les modifications semblent indépendantes de la volé du moi qui les éprouve.” M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, Paris, 1965, p 213-214, (da qui in poi indicata con le lettere PPC).

<sup>8</sup> M. de Biran, *Essai* p 291, note 2, cit. M. Henry, PPC, p 214.

Gli autori ai quali Biran fa particolare riferimento sono Condillac, Cabanis, Bonnet, Destutt de Tracy, pensatori dai quali presto si allontana per perfezionarne le idee e andare *oltre* le loro teorie e i loro pensieri. È da Bonnet infatti che Biran prende spunto per tentare un'unione di fisiologia e psicologia, per sottolineare la *duplicità* dell'uomo, il suo essere un *être mixte*. Biran accusa infatti la psicologia del tempo di non aver considerato la natura mista dell'uomo, natura che fa di lui un essere sia *physique* che *moral*; lo stesso vale per i pensatori che si sono occupati della conoscenza dell'uomo trattandola come derivante esclusivamente dai sensi. Per questi motivi l'autore si distanzia sia dalle visioni proprie del *razionalismo* che da quelle dell'*empirismo*.

Ecco che quindi si ritiene necessario indagare l'aspetto interiore dell'uomo, cercando di tener costantemente presente che per quanto diversi ed eterogenei siano lo psichico e il corporeo, il corpo e la mente devono interagire tra loro. A riprova di questa compresenza tra il fisico e lo psichico nell'uomo – afferma Biran - basta semplicemente l'esperienza che ognuno di noi fa quotidianamente. Per questo è necessaria una *psicologia sperimentale*.

Leggendo l'*Essai* risulta chiaro fin da subito ciò a cui Biran vuole mirare: una ricerca che possa far luce sui fatti primitivi del senso intimo, o meglio, *sul* fatto primitivo al quale qualsiasi facoltà umana fa riferimento, indipendentemente da qual si voglia esperienza esterna. Per fare questo è necessario indagare l'uomo e la conoscenza che egli può avere di se stesso: in una parola, *l'esprit humain*<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> "Je me suis proposé [...] de rechercher quels sont les faits primitifs du sens intime, ou plutôt quel est le fait de cet ordre auquel doivent se rapporter tous les faits du même ordre, toutes ces facultés premières et directrices de l'âme [...] tel qu'il est originellement et indépendamment de toutes les acquisitions éventuelles de l'expérience extérieure." M. de Biran, *Essai*, op. cit., p 67.

Qual è quindi il *sensu intimo* dal quale si deve partire? E soprattutto, cosa intende esattamente Biran per *sens intime*? Il senso intimo, come già la parola suggerisce, altro non è che la conoscenza di *se stessi*, che non significa una semplice introspezione, ma una vera e propria conoscenza immediata di sé. Se l'uomo percepisce se stesso in una modalità differente da come percepisce gli altri soggetti e gli altri corpi fuori di sé, ciò è dovuto a questa vicinanza assoluta tra il *soggetto* conoscente e l'*oggetto* conosciuto che, in questo caso, finiscono per essere *uno*. Questo *sentimento di me* è il fatto primitivo del senso intimo e di conseguenza, il fatto primitivo di ogni conoscenza; potremmo dire, il nostro primo passo verso il mondo.

Come ogni fatto che voglia definirsi primitivo, anche la conoscenza di sé è assolutamente *prima* ed indipendente da qualsiasi altra conoscenza esteriore; in una parola, prendendo un'espressione molto cara a Biran, si potrebbe affermare che il senso intimo è il nostro *punto di vista* sul mondo e sulla vita stessa.

Gli interrogativi che a questo punto Biran pone sono essenziali: questo sentimento di *me* può essere indipendente da qualsiasi impressione o affezione? E se ciò fosse possibile, quali caratteristiche avrebbe questo *me* isolato e separato da qualsiasi intuizione, sensazione o percezione? Sono questi i quesiti ai quali si deve rispondere se si vuole veramente affrontare l'origine della conoscenza nell'uomo.

Se è alla psicologia che Biran affida il compito di studiare il *sens intime*, è perché tale scienza ha il potere di indagare in maniera pura i *fatti* interiori dell'uomo, perché essa è la scienza dei "phénomènes propres du moi et de sens interne"<sup>10</sup>. Come sottolinea Azouvi, la psicologia è la scienza dei

---

<sup>10</sup> *Rapport du physique et du moral de l'homme*, éd. F.C.T. MOORE, 1984, p 105, cit. in F. Azouvi, op. cit., p 207.

fatti, da opporre ad una scienza fondata sulla pura speculazione, quale può essere il pensiero di Kant e dello stesso Descartes. La psicologia per Biran deve circoscrivere il proprio oggetto - la soggettività - e cercare di esso la sorgente, il *fatto primitivo*, il *moi* per poterlo indagare isolatamente, senza alcun riferimento a fatti accidentali o secondari. È proprio di questo che Biran accusa i *métaphysiciens ex professo*<sup>11</sup>, di non aver mai provato che il *moi* è il fatto primitivo, reale e positivo sul quale fondare tutta una psicologia sperimentale dei fatti interni all'uomo. Cercare quindi la sorgente del nostro essere, del nostro io, liberarlo da ogni distanza per porsi nella *riflessione*.

Maine de Biran delinea così due diverse tipologie di conoscenza: la "conoscenza esteriore", che fa riferimento agli oggetti fuori di noi, e la *riflessione*, (*réflexion*) che conosce immediatamente il proprio oggetto, l'io. Riflessione quindi intesa in maniera molto diversa da come comunemente la si concepisce. In essa non esiste alcun riflesso, se per esso s'intende una distanza nella quale un'immagine può tornare a se stessa, ma, viceversa, è una conoscenza che intende senza allontanarsi mai da sé. *Réflexion et représentation* quindi: la prima è la conoscenza che l'uomo ha di se stesso, la seconda, è la conoscenza mirata agli oggetti fuori di lui, *esterna*.

"La réflexion <<concerne>> le sujet en lui-même; la représentation le disperse à l'extérieur."

---

<sup>11</sup> "[...] tout les métaphysiciens *ex professo* qui réalisent dans l'âme leur pensée absolue indépendante, sont partis de l'élément réflexif, mais ils n'ont jamais prouvé que cet element ou le *moi* séparé ainsi de toute modification accidentelle fût un sentiment primitive e reel, et la manière don't ils l'établissent conduit plutôt à le faire considerer comme une simple abstraction. Or la psychologie ne peut aspirer dans le système à un titre légitime d'une science réelle de faits intérieurs jusq'à ce qu'on ait prouvé que ce *moi*, ainsi dégagé de toutes les impressions sensible qui viennent de dehors, est un mode positif ou repose sur un fait de l'existence personnelle." M. de Biran, *Essai*, op. cit. p 107.

La conoscenza del *moi* è quindi conoscenza *riflessiva*, immediata, è il *sens intime*, il fatto primitivo stesso. Ma cosa significa affermare che questo fatto primitivo si manifesta a noi in una modalità immediata?

“Le modèle des idées psychologiques pour être intime à nous-mêmes en est-il moins certain, moins nécessaire à consulter? Ne faudrait-il donc admettre d’autres phénomènes que ceux qui peuvent se manifester à nos sens externs, d’autre réalité que celle qui peut être vue ou touchée? N’y-a-i-il pas une expérience intérieure qui est la source de toute évidence immédiate?”<sup>12</sup>

In queste parole circa l'*evidenza immediata di sé* si può riconoscere l'inizio della filosofia di Michel Henry. Se è a Biran che il filosofo di Montpellier dedica una delle sue prime opere, è facile immaginare quale fascino possa aver avuto su di lui non solo l'idea di un *cominciamento* che parta dalla soggettività, ma anche la visione di questo senso interno così presente a se stesso, di questa immediata evidenza a sé. Sono queste le basi che rivoluzioneranno il modo di pensare al corpo, che porteranno Henry ad affermare che il nostro corpo è un *je*<sup>13</sup>, che il nostro corpo prima di essere “umano” o “biologico” è un corpo appartenente alla soggettività assoluta. In tutta la filosofia henryana, sarà sempre presente l'idea di una conoscenza *immediata* di se stessi, idea che il filosofo vede di primaria importanza nella filosofia di Biran.

Cercare di snodare i fili che intrecciano i due pensieri nell'opera dalla quale questa indagine prende avvio, obbliga così a leggere ed affrontare il pensiero biraniano a prescindere dall'interpretazione che ne darà Henry. Non

---

<sup>12</sup> *Ivi*, p 105. Aggiungiamo qui per completezza di citazione la frase finale del passo: “Enfin le grande et beau précepte *nosce et ipsum* n’aurait-il d’appui que dans la logique et la physique, et pourquoi le philosophe applique à l’étude de lui-même, ne ferait-il pas en présence du sens intime comme le physicien en présence de la nature?”.

<sup>13</sup> Vedremo, a tal proposito, più avanti la diversa interpretazione che F. Azouvi darà al rapporto tra *moi* e corporeità in Biran; interpretazione che porterà a differenziarsi profondamente da quella di Henry.



saranno così tralasciate le osservazioni di Azouvi e di altri critici alla visione henryana di Biran, in modo da scorgere se esista una vera e propria divergenza di interpretazione, o semplicemente una diversità di scopi e direzioni di pensiero.

Se infatti per Henry Biran è il *prince de la pensée*, ciò è dovuto al fatto che lui è stato il primo filosofo a determinare il nostro corpo come *corpo soggettivo*, scoperta che lo induce ad inserirlo, con Descartes ed Husserl, tra i fondatori di una fenomenologia della realtà umana<sup>14</sup>. Henry attribuisce a Biran la vera e propria “scoperta” del corpo soggettivo, rivelazione che introduce a una *ontologie phénoménologique* nella quale centrale è il problema dell’ego. Se ciò che Biran cerca di dimostrare è l’esistenza di una *appercezione* interna che possa definire il *moi*, ciò non può sfuggire ad un’indagine che tratti la questione dell’ego e la stessa teoria della conoscenza. Questo significa chiedersi in quale modo l’uomo conosca se stesso, come possa avere percezione di sé e se questa possa essere identificata come *immediata*, diretta.

### **Il fatto primitivo**

Per indagare il *fatto primitivo* è necessario innanzitutto interrogare il nostro corpo: esso è continuamente sottoposto a stimolazioni che possono essere distinte in sensazioni passive e sensazioni attive. Tale differenziazione chiama in causa la partecipazione attiva o meno dell’io e pertanto risulta

---

<sup>14</sup> “Le premier philosophe et, à vrai dire, le seul qui, dans la longue histoire de la réflexion humaine, ait compris la nécessité de déterminer originairement notre corps comme *un corps subjectif* est Maine de Biran, ce prince de la pensée, qui mérite d’être regardé par nous, au même titre que Descartes et Husserl, comme l’un des véritables fondateurs d’une science phénoménologique de la réalité humaine.” M. Henry, *PPC*, op. cit. p 12.

fondamentale ai fini della ricerca biraniana. Vediamo nello specifico questo passaggio:

“Supposons que l’organe musculaire soit exercité par une cause étrangère, ou par un *stimulus* [...] Il résultera bien de là une impression particulière qu’on peut appeler *sensation* musculaire, sensation de mouv[ement], mai qu’on ne saurait confrondre avec le mode de notre activité que nous spécifions sous le titre d’effort voulu.”<sup>15</sup>

Due tipologie di impressioni quindi: l’una causata dalla *passività* e l’altra da uno *sforzo volontario* (*effort voulu*).

Essere soggetti alle azioni esterne che ci rendono passivi nei loro riguardi significa essere soggetti al mondo *fuori di noi* che continuamente ci *chiama* e ci sollecita; gli stessi nostri sforzi verso di esso sono principalmente delle risposte a degli stimoli che ci portano a toccare, prendere, muoverci *nel* mondo. Ciò che qui viene messo in gioco è la relazione esistente tra una sensazione muscolare passiva e una determinazione motrice attiva. Se lo stimolo arriverà dal *fuori*, le sue sollecitazioni partiranno dal muscolo e finiranno per causare un’impressione nel cervello che, a sua volta, risponderà tramite un’azione. Se si considera invece l’azione *volontaria*, è possibile rintracciare in essa due momenti fondamentali: la nascita dell’azione che si sviluppa nel sistema nervoso e che si estende attraverso i nervi per dar inizio al movimento, e il processo inverso, tramite il quale l’azione *ritorna* in noi per darsi come compiuta. In altre parole, nel momento in cui l’azione realizzata dalla contrazione del muscolo ritorna come un rimando al centro nervoso che l’ha causata, l’*io* si riconosce causa dell’azione compiuta e non più semplice risposta ad uno stimolo. Questa è l’*appercezione interna* dello sforzo, che equivale al sentimento di se stessi.

---

<sup>15</sup> M. de Biran, *Essai*, op. cit., p 120.

L'*effort* è così per Biran la nostra stessa volontà<sup>16</sup>. Ciò significa che ogni azione volontaria fa capo *indivisibilmente ed istantaneamente* al *sens intime*<sup>17</sup>. La percezione del *moi* deriva quindi da uno “scontro” tra l'*effort* e il termine resistente che altro non è se non i nostri organi, i nostri muscoli, il nostro *corpo*. È questa l'appercezione interna, nella quale *volontà* e *io* s'identificano. Scrive Biran in una nota al suo scritto:

“Rien ne peint mieux cette supériorité d'un vouloir énergique, comme l'identité parfaite entre ce vouloir et le moi [...]”<sup>18</sup>.

Questo è il fatto primitivo del senso intimo dal quale la filosofia di Biran vuole partire: da una parte la volontà e dall'altra il confine organico che le resiste. Due termini, questi, diversi tra loro ma *indispensabili* l'uno all'altro: è questa l'unica via concessa all'uomo per avere percezione di sé<sup>19</sup>. Due termini che però non *fanno che uno*. Si ritiene indispensabile sottolineare questo passaggio al fine di poter nelle prossime pagine capire fino in fondo l'interpretazione henryana, la quale si basa esplicitamente su questo nodo che, come vedremo, si rivelerà ricco di conseguenze.

Allo stesso tempo infatti si può affermare che, non solo lo sforzo e il resistente sono due parti costitutive del fatto primitivo, ma che, allo stesso tempo, *il* fatto primitivo diviene un dualismo, il prodotto di due termini che, per quanto inseparabili restano comunque eterogenei l'uno all'altro. Solo in questo modo e tramite questo *rapporto* è possibile avere sentimento di se

---

<sup>16</sup> “Le sens interne de l'effort ne peut au contraire être mis en jeu que par cette force intérieure et *sui generis* que nous appelons volonté avec laquelle s'identifie complètement ce que nous appelons notre *moi*.” E più avanti “Quant à la volonté de l'homme ou la puissance de l'effort, elle demeure indépendante dans le *fors intérieur*, hors de toute atteinte comme de toute *incitation* du de hors.” *Ivi*, op. cit. p 123.

<sup>17</sup> “[...] toute action de la volonté est vraiment indivisible et instantanée dans le fait du sens intime.” *Ivi*, op. cit. p 121.

<sup>18</sup> *Ivi*, p 124.

<sup>19</sup> “[...] l'aperception interne de l'effort, inséparable d'un résistance ou du *moi qui se connaît en se distinguant du terme résistant*.” *Ivi*, p 122.

stessi, poter affermare ogni volta che, indipendentemente dal tipo di emozione o sensazione, quella è la *mia* emozione e la *mia* sensazione. Ciò su cui ogni conoscenza esteriore costantemente si basa è quindi questo *unicum* che io sono: ogni impressione è una *mia* impressione.

Diviene quindi necessario porre la questione dell'origine e della modalità dell'*effort*; esso dipende esclusivamente da un'azione cerebrale così da poter essere ricondotto ad una parte organica? Basta l'intervento del nostro cervello per dare il via alla nostra volontà? È qui che l'*effort* si tinge di un senso "particolare": esso non dipende solamente dal *physique*. La sua origine va oltre l'organico. L'*effort*, in Biran è una forza *iperorganica*. Nelle *Notes psychologiques* si afferma

"appelons *hyperorganiques* exclusivement les faits [...] qui ne pouvant nous être connus par aucune observation de ce qui se passe au de hors, [...] mais seulement par conscience."<sup>20</sup>

Il cervello può essere la sede organica dell'*effort*, ma la sua origine è *iperorganica*. Due sono allora i termini che danno origine alla percezione di se stessi: *iperorganico* l'uno ed organico l'altro, una forza che si rapporta ad una resistenza. È lo stesso principio del'io a darsi grazie alla distinzione di *forza vivente* e *corpo*, nel momento in cui il soggetto dello sforzo si distingue dal *termine che gli resiste*. La modalità di conoscenza *interiore* è quindi del tutto differente da quella *esteriore*, tanto che più si conosce il *senso interno*, più esso si distingue dal *senso esterno*. Sono queste due modalità del conoscere assolutamente estranee e diverse tra loro, tanto da far sì che ciò che si conosce all'interno di noi stessi non possa essere tradotto con il linguaggio proprio dell'esteriorità, quasi si volesse descrivere con le parole un gusto,

---

<sup>20</sup> M. de Biran, *Notes psychologiques*, cit. in F. Azouvi, op. cit. p 83. Per ulteriori approfondimenti circa la nascita del concetto di *hyperorganique* in Biran vedere pp 81, 83 del sopra citato testo di Azouvi.

un'emozione, una sensazione. Il linguaggio della *riflessione* e il linguaggio della *rappresentazione* appartengono a registri differenti.

Ogni conoscenza muove quindi da un duplice fatto: da un parte la molteplicità, ciò che si percepisce fuori di noi come qualsiasi oggetto al quale ci riferiamo o una diversa causa a cui prestiamo attenzione; dall'altra un'unità, riconosciuta nel fondo di ogni conoscenza: il soggetto. È a questo *subject* che la riflessione biraniana si rivolge per indagare l'origine, il "fatto reale" che soggiace sempre identico a se stesso in ogni atto di coscienza, in modo che esso sia sì un atto di coscienza, ma slegato da qualsiasi affezione passiva della sensibilità o della rappresentazione esteriore.<sup>21</sup> Per fare ciò, come vedremo, l'autore attua una vera e propria riduzione partendo dall'assunto cartesiano *je pense, j'existe*. È solo andando nel fondo di se stessi che è possibile ricercare il principio primo che costituisce ogni esistenza<sup>22</sup>. Alla fine di questo percorso Biran giungerà ad identificare tale principio con un'azione, uno sforzo, l'*effort voulu*.

È Biran che afferma "je sens que je sens", indicando con il primo *je sens* un atto cosciente, e con il secondo un atto di fronte al quale l'uomo è puramente passivo. Il secondo "je sens" appartiene quindi alla sfera "animale", è primordiale, istantaneo, istintivo. Il primo è invece un "je sens" che trova la propria origine nella sfera dell'umano, nella coscienza che

<sup>21</sup> "Mais si l'on parvenait à démontrer [...] qu'il y a un fait ou un mode réel (*sui generis*) unique dans son genre tout fondé dans le sujet de la la sensation qui est constitué tel par ce mode même; que celui-ci peut subsister et avoir par lui-même le caractère de fait de conscience sans être actuellement et indivisiblement uni à aucune affection passive de la sensibilité ou à aucune représentation extérieure; que dans lui se trouve, avec le sentiment de personnalité individuelle, l'origine spéciale de toutes les idées première des causes, de force, d'unité, d'identité, de substance dont notre esprit fait emploi si constatet si nécessaire [...]" M. de Biran, *Essai*, op. cit., p 116.

<sup>22</sup> "[...] ce mouvement de pensée de la reductio est à l'origine de toutes les analyses de Maine de Biran. [...] c'est le retour opéré par la reductio à une sphère originaire de certitude qui permettra à la science de s'élever sur une base véritable, qui ne sera pas une notion, mais l'existence elle-même [...]" M. Henry, *PPC*, p 27.

l'uomo ha di sé. Ecco di nuovo il darsi della dualità, *attiva e passiva, morale e fisica* dell'uomo. Sentire e movimento sono quindi le facoltà primarie di cui l'uomo necessita per avere coscienza di sé: la facoltà di sentire, passiva, e la facoltà di movimento - dalla quale deriva l'*effort* - attiva. Con ciò, da un lato si riafferma il principio sensista che sottolinea la facoltà dell'uomo di ricevere impressioni, dall'altro lo si modifica nel suo valore intrinseco<sup>23</sup>: è la *facoltà di movimento*, in quanto origine della conoscenza di ogni nostro senso, che ci consente di avere delle stimolazioni esterne, delle sensazioni. In altre parole, è solo perché il *movimento* proprio dell'*effort* permette la conoscenza del nostro corpo, che le cose *fuori di noi* possono "toccarci". Afferma a tal proposito Biran,

“[...] chacun de nos sens se définit de lui-même par son exercice.”<sup>24</sup>

Ciò significa che l'uomo conosce se stesso e i suoi sensi *esercitandoli*. Si rende quindi fondamentale la distinzione che Biran pone tra *percepire* e *sentire*. *Sentire non è percepire*. “Sentire” significa essere un tutt'uno con ciò che si sente (il secondo “Je sens” dell'affermazione “Je sens que Je sens”), “percepire” richiede invece la partecipazione di un “io”, un *continuum* sempre uguale a se stesso che soggiace ad ogni sensazione. In altre parole riconoscere *me* come soggettività propria di ogni affezione subita o prodotta. In mancanza del fatto primitivo proprio dell'*effort*, l'io non percepirebbe nulla ma sarebbe puro istinto, automatismo, diverrebbe l'affezione stessa che lo sollecita;

<sup>23</sup> “Precisando i rapporti tra la “*faculté de mouvoir*” e la “*faculté de sentir*”, Biran definisce la sua posizione rispetto alla scuola sensista: da un lato, conserva il principio che «la *faculté de recevoir des impressions* est la première et la plus générale de toutes celles qui se manifestent dans l'être organisé vivant»; dall'altro, però, ne circoscrive il valore, ponendo in risalto che ciò che permette alla funzione sensibile d'assumere un ruolo conoscitivo è l'intervento in gradi diversi della motricità volontaria nell'esercizio di ciascun senso.” Chiara Cotifava Marozzi (a cura di), *Maine de Biran, Nuove considerazioni sui rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, Ed. Franco Angeli, Parma, 1991, p 20.

<sup>24</sup> Maine de Biran, *Essai* op. cit. p 119.

sarebbe, secondo l'espressione di Condillac "être vivement affecté au point de *devenir* [l'affection même]"<sup>25</sup>. È in questo *effort* e quindi nella dualità del fatto primitivo nel quale esso si "scontra" con il suo stesso resistente che io prendo coscienza di me, che mi riconosco causa del mio movimento; è questo il luogo nel quale ha origine l'individualità, l'*egoità*. La personalità deriva quindi da un atto di volontà che la fa riconoscere a se stessa, che fa sì che essa si identifichi come causa di ogni movimento prodotto tramite il suo *effort*.

Nell'atto stesso quindi in cui io distingo la mia volontà in quanto attività dalla passività, io riconosco me stesso come *uno*, come persona, come *moi*. In questo senso l'"io" precede ogni *mia* sensazione che, altrimenti non potrebbe mai essere "per me".

Al di fuori dell'*effort* non può darsi nessun soggetto,

"[...] hors de l'effort voulu constitutif du moi, il n'y a pas de sujet individuel capable d'apercevoir ou de connaître."<sup>26</sup>

Qui è rintracciabile la critica biraniana allo psicologismo del tempo, i cui toni richiamano le critiche che Michel Henry muoverà al pensiero che relega la vita, l'ego e il corpo, "dans la nuit de l'inconscient"<sup>27</sup> :

"Comment – si chiede Biran - enfin pourrions-nous trouver l'origine de la connaissance et le fait primitif du sense intime [dans] les déterminations toutes aveugles d'un instinct sensitif dont le caractère est précisément d'exclure la connaissance avec le vouloir et le moi?"<sup>28</sup>

Cos'è quindi la volontà che definisce l'io stesso dell'uomo e la sua coscienza? Non è una volontà *in abstracto* ma, al contrario, una "[...] volontà

---

<sup>25</sup> cit. in Chiara Cotifava Marozzi, op. cit. p 25.

<sup>26</sup> Maine de Biran, *Essai*, op. cit. p 132.

<sup>27</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit. p 83.

<sup>28</sup> Maine de Biran, *Essai*, op. cit. p 132.

[che] può esserci nota soltanto in un'esperienza effettiva"<sup>29</sup>, non è un assoluto, un'incognita, <<x absolu>>. È infatti la volontà, a rimanere *chiara e distinta* alla fine della riduzione:

“écartons, par exemple, toute impression du dehors; que les yeux soient ouverts dans les ténèbres, que les oreilles soient tendues (*arrigantur*) dans le silence, tous les muscles volontaires contractés dans le repos du corps, etc. et nous aurons, pour ainsi dire, l'*élément personel pur*, pris dans sa condition proprement effcinete, le rapport du sujet au terme de l'effort. Suspendez au contraire toute *action* de la force motrice, ou ce qui revient au meme, [...] et la *personne* n'est plus que virtuelle [...] puisqu'elle n'est jamais que dans sa *conscience*.”<sup>30</sup>

La volontà è ciò che identifica la *personne*, al di fuori della quale l'uomo non è che pura sensibilità senza coscienza. È quindi un'azione, un *effort*, ciò che sta all'origine dell'io; è in quest'ottica che *je pense* diviene *je peux*. Il movimento attivo è ciò che fa tutt'uno con il *moi*, due atti che non fanno che *uno*.

È però possibile indagare il primato tra facoltà sensitiva e motrice? Quale delle due è causa dell'altra? Ogni volontà, in fondo, non è data da uno stimolo che la precede? Biran è ben consapevole del rischio che qui si corre. Il circolo vizioso nel quale si rischia di cadere viene affrontato in un'appendice<sup>31</sup> dell'*Essai* nella quale l'autore, per cercare di dar risposta a tali

---

<sup>29</sup> Chiara Cotifava Marozzi, op. cit., p 23.

<sup>30</sup> Maine de Biran, *Mémoire*, op. cit. p 128.

<sup>31</sup> Maine de Biran, *Essai*, op. cit., Appendice XVII, “Car si la perception distincte n'est pas antérieure, comme je le crois, à un exercice quelconque de la volonté, celle-ci ne saurait être non plus avant un degré quelconque de perception; et quiquoi'il soit vrai de dire que l'être pensant ne peut commencer à *connaître*, qu'autant qu'il commence à *agir* et à *vouloir*, il n'en est pas moins vrai, suivant l'expression ordinaire, qu'on ne peut *vouloir* expressément ce qu'on ne connaît en aucune manière. Si l'on paraît tourner ici dans une



quesiti, pone sotto revisione il concetto di *causalità*. In Biran, la sfera dell'esistenza e la sfera dell'esistenza dell'io sottolineano la dualità propria dell'essere misto dell'uomo.

*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate.*

Questa è la frase che Biran ripete spesso nei suoi scritti citando Boerhaave<sup>32</sup>; è l'umanità propria dell'uomo - in questo caso il fatto di coscienza - che lo rende duplice, misto, *phisique* e *moral*, corporeo e mentale. Come ha sottolineato Chiara Cotifava Marozzi, l'approfondimento del concetto di *causalità* porta Biran a spezzare definitivamente il legame tra la *facoltà di movimento* propria dell'*effort* e la *facoltà di sentire*. Biran separa il principio stesso di *causalità* in "origine d'ordre" e "origine de dérivation".

Con ciò vuole differenziare il concetto di *precedenza temporale* da quello di *causa*: che un fatto avvenga prima di un altro non significa che esso sia la *causa* dell'altro poiché, ciò che è primo nell'ordine dell'esistenza non è primo anche nell'ordine dell'esistenza dell'io. Sul piano dell'esistenza la *facoltà di sentire* è *antecedente* alla *facoltà di movimento*:

"[...] l'homme commence à *sentir* assez longtemps avant d'apercevoir et de connaître; il vit dans les premiers temps en ignorant sa vie [...] Cette existence toute sensitive, ces appétits, ces penchants, qu'on observe dans l'individu naissant, toutes ces déterminations que nous rapportons à l'instinct [...] effectuées et conçues hors du *vouloir* ou de la pensée [...]"<sup>33</sup>

È per questo che l'essere *simplex in vitalitate* è puro istinto e passività.

---

espèce de cercle vicieux, c'est que faute d'avoir reconnu le fait vraiment primitif, on veut distinguer ou séparer deux actes qui se réduisent à un dans ce fait [...]" p 485.

<sup>32</sup> Hermann Boerhaave, medico olandese del XVII-XVIII sec.

<sup>33</sup> Maine de Biran, *Mémoire*, op. cit. p 90.

La sfera puramente sensibile nell'ordine dell'esistenza è *prima* rispetto all'*attività* umana: *l'uomo nei primi tempi vive ignorando la sua vita*. Nell'ordine dell'esistenza dell'io, viceversa, *prima* è la sfera dell'*activité*: “Le *fait* intérieur de conscience, [est] premier dans l'ordre de la pensée [...]”<sup>34</sup>.

Se nella sfera dell'esistenza dell'io, la facoltà motrice è *prima* rispetto alla facoltà *sensitiva* ciò sta ad indicare che ogni movimento volontario verso il mondo è un movimento soggettivo. È questo che porterà Henry a vedere il mondo come un *mondo vivente*. Leggiamolo dalle sue stesse parole:

“C'est parce que l'ego est causalité, force, unité, identité, liberté, que les choses sont comme des réalités, des individualités, et qu'elles ont comme un pouvoir autonome qui leur appartient en propre et qui les définit à nos yeux. *Le monde est le meme parce que je suis le meme*”<sup>35</sup>

Vedere come la filosofia di Henry trasporti la soggettività biraniana fino ad espanderla al *mondo vissuto* significa intravedere come il pensiero henryano si stesse pian piano costruendo sulle basi di quella che egli definisce *ontologia fenomenologica*. Proprio perché l'ontologia di Biran è un'ontologia della soggettività<sup>36</sup> è possibile identificare la vera origine delle categorie di “causa”, “sostanza”, “libertà”, “persona”, come vedremo più nello specifico nel prossimo capitolo. Il mondo conosciuto dall'uomo è un mondo vissuto dall'ego, *vivente*.

Comprendere il mondo attraverso noi stessi, dare priorità alla facoltà dello *sforzo* sulla facoltà di *sentire* significa per Henry riportare il mondo alla

---

<sup>34</sup> *Ivi*, p 44.

<sup>35</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit. p 43.

<sup>36</sup> “[...] c'est parce que le biranisme est d'abord une ontologie de la subjectivité qu'il a pu apporter une solution au problème des catégories [...]” *Ivi*, p 31.

sfera dell'umano<sup>37</sup>. La critica serrata che il filosofo di Montpellier negli anni rivolgerà alla scientificità e allo scientismo imperante dei nostri giorni trova qui la sua origine, il che, ancora una volta, manifesta come la *genesi* del pensiero henryano abbia qui la sua origine.

---

<sup>37</sup> "Ce qui fait de l'eau est de l'eau, c'est que je ne puis la retenir entre mes doigts et que, si je me plonge en elle, je m'y enforce et, faute d'une technique appropriée, risque de m'y perdre. Le milieu liquide signifie pour moi la fin du règne de la solidité, l'absence d'un sol et de tout point d'appui fixe. Le plaisir de la contemplation de la mer ne va pas sans une angoisse secrète, toute chose porte dans le coeur de son être l'image d'une destinée humaine: je suis la vie du monde." *Ivi*, p 44.

## Capitolo II

### I presupposti fenomenologici dell'ontologia biraniana

*homo simplex in vitalitate  
duplex in humanitate*

Per esplorare i punti d'accordo o di lontananza delle due filosofie si rende necessario indagare fino a che punto la terminologia adottata da Henry possa mantenersi fedele ai concetti prettamente biraniani e cosa invece in essa rischi di stigmatizzare o, al contrario, eludere, i concetti originari della filosofia biraniana.

Il fulcro di tutto il pensiero di Maine de Biran è il concetto di *appercezione interna* che, come vedremo, viene da Henry definita *esperienza interna trascendentale*. Con *appercezione interna*, come si è già visto, non s'intende l'introspezione ma una vera e propria esperienza interna di noi stessi. Ma su quale basi e con quali presupposti può darsi quest'esperienza? Qual è veramente il *fatto primitivo*?

Per dar conto di ciò è necessario addentrarsi più in profondità nei concetti chiave della filosofia biraniana e nella terminologia da lui utilizzata. È nel secondo volume dell'*Essai*<sup>1</sup> che troviamo le definizioni di *affezione*, *sensazione*, *percezione*, *volontà* e *appercezione*.

È fondamentale capire quale funzioni facciano capo a queste facoltà e in quale grado della conoscenza esse possano essere chiamate in causa. Il *simplex in vitalitate* al quale Biran spesso si richiama è, sul piano

---

<sup>1</sup> M. de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, Edizione Librairie Philosophique J. Vrin, TOME VII/2, France, 2001.

dell'esistenza, antecedente alla comparsa della *personalità*, che, al contrario, presuppone una dualità per potersi manifestare. *Simplex in vitalitate* equivale al regno della *pura affettività*, campo di affezioni totalmente passive, estranea ad ogni capacità morale ed intellettuale.

Il *simplex* significa ricevere delle impressioni, in modo completamente passivo, l'essere soggetti alle affezioni più semplici, come quelle di dolore e piacere; in questa totale identità con le affezioni<sup>2</sup>, *vivre c'est sentir, et sentir c'est être affecté*. In questo stato vivono la maggior parte degli animali, i feti all'interno del grembo materno, i neonati che istintivamente si attaccano al seno, ma anche gli uomini nello stato di delirio, sonnambulismo, incoscienza<sup>3</sup>. Se dunque l'*Essai* mira a cercare il fatto primitivo del *sens intime*, appare chiaro che esso non abbia qui la sua sede, poiché l'unico *sens* presente in questa sfera è invece il *sens vital*, che Biran identifica come un *organo generale e comune* nel quale si vive una vita puramente affettiva. Prima della "nascita" del *sens intime* l'uomo *sente*, ma è privo della coscienza di sé:

"[...] l'homme sent assurément sans être encore une personne constituée, sans avoir un *moi* distinct, sans atteindre enfin jusqu'au fait de conscience ou de sens intime."<sup>4</sup>

Questo è lo stato sul quale si fonda l'esercizio *primordiale* di ogni nostra facoltà, un livello nel quale esse si trovano ancora nello stato *virtuale* e non ancora *effettivo*. Il *sens vital* è, nell'esistenza, antecedente al *sens intime*.

---

<sup>2</sup> "[...] Nous comprenons sous le titre général *affections* tous les modes simples et *absolu* du plaisir ou de la douleur, qui constituent une vie purement sensitive ou animale, hors de toute participation du *moi* [...]" *Ivi*, p 202.

<sup>3</sup> "Il n'y a des fait pour nous qu'utant que nous avons le sentiment de notre existence individuelle [...] Sans ce sentiment d'existence individuelle que nous appelons en psychologie *conscience* [...] il n'y a point de fait qu'on puisse dire connu [...]" *Essai*, Vol I, op. cit., p 2.

<sup>4</sup> *Ivi*, p 140.

“Nous sommes donc fondés à dire que le fait primitif pour nous n'est point la sensation toute seule, mais l'idée de la sensation, qui n'a lieu qu'autant que l'impression sensible concourt avec l'individualité personnelle du moi.”<sup>5</sup>

Il *fatto primitivo* del *sens intime* richiede quindi una dualità. *L'immediatezza* di tale dualità e il suo significato saranno temi delle prossime pagine; per ora limitiamoci ad analizzare i concetti biraniani nella loro totalità, passaggio necessario al nostro compito successivo, quello di confrontarli con le parole henryane.

Ora, in questa sfera *primitiva* dove vige la più totale affettività e nella quale la coscienza è del tutto assente, la memoria non può darsi. Non possiamo perciò ricordare gli avvenimenti o le affezioni che avvengono entro l'ambito di pura passività nel quale l'uomo si trova.

“Les impressions purement affectives ne peuvent que laisser des traces simples sans souvenir, car, n'y ayant point de *moi*, il n'y a point de base ou de sujet de reminiscence.”<sup>6</sup>

Ma, per quanto questo stadio non lasci dietro di sé nessun “ricordo cosciente”, questo regno della pura affettività, lascia nell'uomo, se non dei ricordi, degli *appetiti*, delle tendenze.

“L'affection laisse après elle des appétits ou des penchants, des besoins. Les sentiments laissent des désirs, des intuitions [...] Les mouvements laissent des tendances.”<sup>7</sup>

È in questo modo che Biran trova risposta a tutti quegli stati di *attrazione* o *rifiuto* apparentemente immotivati che attraversano l'essere umano: ad esempio, le inclinazioni che l'uomo sente in se stesso come innate, o certi istinti un po' misteriosi nei quali il soggetto sembra avere delle

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p 4.

<sup>6</sup> M. de Biran, *Essai*, Vol II, op. cit., p 223.

<sup>7</sup> *Ibid.*

conoscenze pregresse, presenti senza alcuna esperienza a riguardo, come gli appetiti del neonato<sup>8</sup>. Ciò si riferisce anche alle diverse situazioni della vita nelle quali, senza apparenti spiegazioni, ci ritroviamo pieni di coraggio, impauriti, dubbiosi o sicuri; ogni volta, in sostanza, che affrontiamo una situazione e ci chiediamo “perché” la stiamo affrontando in una modalità che non ci aspetteremmo.

È però in *Nuove considerazioni sui rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo* che Biran tratta più esplicitamente dell'influenza della pura affettività nella vita non solo morale ma anche fisiologica dell'uomo. In questo testo l'autore chiama “prodotti inconsci”<sup>9</sup> “la parte di noi stessi di cui siamo più ignari [...] l'insieme di queste impressioni immediate del temperamento, di cui ciò che chiamiamo carattere non è che la fisionomia [...]”<sup>10</sup>. E poco dopo “[...] queste impressioni immediate comunicano alle cose e agli esseri una tinta che sembra loro propria.” *Tinta* che Henry chiamerà *tonalità affettiva*.

Ciò che l'autore dell'*Essai* vuole qui farci capire è che se gli oggetti fuori di noi sollecitano costantemente una sorta di affezione è perché siamo noi a riporla in loro. Ogni oggetto del mondo “ci comunica” qualcosa: in realtà è l'uomo a donare all'ente una tinta impressionale, senza averne coscienza. È in tali questioni il pensiero si trova incapace di sondare i recessi dell'affettività immediata, la quale ci condiziona in ogni aspetto senza dar modo di rendercene conto. “In tal modo nell'intimità stessa del nostro essere

---

<sup>8</sup> “C'est par une suite d'affections sympathiques ressenties dans le sein meme de la mere, que l'enfant manifeste déjà des attraites ou des premières impressions reçues avant la naissance meme de l'individu [...]” *Ivi*, p 224.

<sup>9</sup> Henry criticherà l'immissione di questi stati inconsci all'interno della sfera puramente passiva dell'uomo, sottolineando come l'inconscio psichico sia “la nouvelle idole des temps modernes”, M. Henry, *PPC*, op. cit., p 202.

<sup>10</sup> M. de Biran, *Nuove considerazioni sui rapporti tra il fisico e il morale nell'uomo*, op. cit., p 201.

si trova nascosta la fonte di gran parte del fascino o del disgusto congiunti ai diversi istanti della vita; la si porta in sé questa fonte di beni e di mali, e la si cerca fuori [...]”<sup>11</sup>. È questo il vero *fatum* dell'uomo, non una forza misteriosa a noi esteriore che ci porta a *vivere e provare* in un certo modo le situazioni, ma semplicemente *noi stessi*. Nell'intimità del nostro essere siamo il nostro stesso destino; affermazione che sembra paragonabile al famoso detto nietzschiano di “*accettare se stessi come un fato*”. Da questa sfera la volontà è esclusa, essa

“non ha il potere di creare nessuna delle piacevoli affezioni che rendono tanto dolce il sentimento immediato dell'esistenza, né di mutare le disposizioni che lo rendono penoso ed insopportabile.”<sup>12</sup>

Ancora una volta appare chiaro come la ricerca di Biran sia mirata allo studio di quei fatti interni all'uomo che lo portano, nonostante la propria volontà e coscienza, a vivere stati dolorosi non voluti, penosi, ingestibili<sup>13</sup>.

È importante sottolineare questo vivo concetto nella filosofia biraniana perché in questo passaggio si può realmente toccare con mano quanto la vita affettiva sia importante e costantemente legata alla vita dell'io cosciente. Non c'è scarto tra le due realtà; non c'è modo di capirne il legame profondo ma semplicemente bisogna accettare il fatto che entrambe intessono le fila della vita. Questa sfera puramente affettiva e passiva si affianca alla coscienza una volta che l'io avrà fatto la sua comparsa, in una modalità talmente profonda che sarà sempre possibile *ricadere* nello stato senza coscienza che abbiamo fin qui trattato:

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Vedremo in seguito quanto questa ricerca abbia influenzato quell'*alienazione* non solo personale ma anche filosofica di Biran.



“[...] toutes les fois que notre nature intellectuelle s'affaiblit ou se dégrade; que la pensée sommeille, que la volonté est nulle, que le moi est comme absorbé dans les impressions sensibles, que la personne morale n'existe plus, toutes les fois enfin que l'être mixte, double dans l'humanité, redevient *simple* dans la vitalité.”<sup>14</sup>

Nel fondo di noi stessi è quindi sempre presente questo stato di semplicità, di non dualità, questo stadio dove sono presenti tutte le affezioni che precedono la nascita dell'io<sup>15</sup>. A questo punto è però necessario trovare un punto intermedio che leghi la sfera di pura passività dell'uomo alla conoscenza che egli ha di se stesso<sup>16</sup>.

Istintività, spontaneità, volontà. Il regno dell'istintività, è quello della pura affettività, che unicamente per gradi può mirare a divenire volontà: stadio quest'ultimo che solamente l'uomo può raggiungere. Si rende quindi essenziale

“[...] comprendre maintenant ce qu'est un fait primitif [...] mais nous ne voyons pas encore comment il peut y avoir lieu à distinguer les faits du *sens intime* de ceux qu'on appelle généralement dans le langage psychologique *sensations* ou *représentations*.”<sup>17</sup>

Già da queste osservazioni iniziali dell'*Essai* si vede come il fatto primitivo del senso intimo non possa essere identificato né con le sensazioni né con le rappresentazioni. Ma cosa intende Biran esattamente per sensazione? Accusando i filosofi sia materialisti che razionalisti, di aver usato troppo indistintamente ed arbitrariamente il termine *sensazione*<sup>18</sup>, Biran si

---

<sup>14</sup> M. de Biran, *Essai*, Vol II, op. cit, p 209.

<sup>15</sup> “[...] il y a une époque dans l'existence absolue où le *moi* vient s'associer aux affections qui ont précédé sa naissance [...]” *Ivi*, p 210.

<sup>16</sup> “recourir à un mode intermédiaire qui puisse se lier d'une part à la contractilité purement animale, [...] et d'autre part à la contractilité volontaire [...] Or ce mode [...] est celui de la contractilité spontanée [...]” M. de Biran, *Essai*, Vol. I, op. cit. p 136.

<sup>17</sup> *Ivi*, p 4.

<sup>18</sup> “[...] j'appellerai *sensations* ces premiers modes composés où le *moi* s'unit à une impression sensible, et participe comme spectateur intéressé, sans concourir par son action propre [...]” *Ivi*, p 203.

vede costretto a definire rigorosamente i termini e i sistemi che compongono la sua filosofia. Richiamandosi alla *sollecitazione muscolare* trattata nel precedente capitolo e legata più all'aspetto *fisico*, Biran approfondisce ora la questione dal punto di vista *psichico*.

### **Sistema affettivo, sensitivo e intellettuale**

Una volta data l'origine della conoscenza del *moi*, spiegato quindi il fatto primitivo del *sens intime*<sup>19</sup>, per Biran si rende necessario dare ragione dell'origine della personalità, della consapevolezza di sé. Per fare ciò vengono passati in rassegna sia i diversi *gradi* di centralità muscolare, che i punti di vista psicologici ad essi riferiti e a loro volta, corrispondenti ai tre diversi sistemi: *affettivo*, *sensitivo* e *intellettuale*. Per la nostra ricerca è di primaria importanza vedere in quale di essi si faccia strada il concetto di volontà.

Il primo stadio è il grado organico, nel quale gli stimoli esterni vengono inviati al sistema nervoso che qui funge solamente da termine ultimo al quale giungono le sensazioni. La volontà in questo grado non è ancora presente e il soggetto è solamente spettatore *passivo* nei confronti di ciò che accade.

Il secondo grado, che possiamo definire "animale", prevede invece la presenza di reazioni *istintive*, non controllate. In questo caso la *reazione* è passiva, essa risponde poiché sollecitata e il centro nervoso viene utilizzato come semplice "punto d'appoggio" dallo stimolo, che ottiene così una risposta involontaria ed impulsiva.

---

<sup>19</sup> "Je dis aussi que l'effort voulu et immédiatement aperçu constitue expressément l'individualité, le *moi*, ou le fait primitif du *sens intime*." *Ivi*, p 118.

È invece nel terzo ed ultimo grado che è presente la volontà: qui il cervello diviene il punto di partenza dell'azione. Laddove nel secondo livello l'azione era solamente *passiva*, in questo grado diviene a tutti gli effetti *attiva*. È in questa sfera che può darsi l'*effort*, forza iperorganica che è tutt'uno con la stessa volontà.

Tale schema viene introdotto da Biran per tentare di rispondere ad un quesito fondamentale: se l'origine dell'*effort* possa essere posteriore alla nascita degli istinti, dei desideri, dei bisogni<sup>20</sup>. Dare un primato per così dire "di nascita" alla volontà o al *sentire* non è facile; per fare ciò si deve innanzitutto indagare l'origine stessa del volere. Se veramente si vuole afferrare il *sens intime* si deve innanzitutto esplorare ciò a cui è sempre ed indissolubilmente legato, la volontà. Poiché – ricordiamolo - nell'uomo l'*effort* è un *effort voulu*. È questa la critica che Biran rivolge ai filosofi che pongono l'origine della volontà nella sensazione, allontanando così la conoscenza stessa dell'io<sup>21</sup>.

La *sensazione* per Biran indica quel genere di impressioni che riguardano l'io passivo. A differenza delle affezioni semplici quindi, le sensazioni sono percepite da un "io" che si identifica come un *unicum* che rimane sempre uguale a se stesso nel variare delle diverse impressioni che lo stimolano<sup>22</sup>. È questo il primo grado nel quale l'uomo si riconosce un *io* separato da un *non-io* al quale reagire, seppur in maniera passiva. Qui l'uomo è un semplice testimone, localizza le impressioni, risponde allo stimolo, trova

---

<sup>20</sup> "aux désirs mêmes qui diffèrent du vouloir proprement dit comme la passion diffère de l'action." *Ivi*, p 128.

<sup>21</sup> "Comment enfin pourrions-nous trouver l'origine de la connaissance et le fait primitif du sens intime [dans] les déterminations toutes aveugles d'un instinct sensitif dont le caractère est précisément d'exclure la connaissance avec le vouloir et le *moi*?" *Ivi*, p 132.

<sup>22</sup> "[...] tous ceux qui attribuent y distinguent bien un sujet simple, identique, permanent, et un objet ou un mode qu'ils disent être variable ou multiple." *Ivi*, p 8.

cause esterne alle proprie sensazioni e per questo si sente sì impressionato da esse ma *non le diviene* totalmente, come succedeva quando era solo un essere *simplex*. Un'importante differenza tra *affettività* e *sensazione* è infatti che nel primo caso l'uomo diviene completamente e totalmente ciò che sente: egli non localizza una parte organica dalla quale arriva lo stimolo ma diviene lo stimolo stesso che lo sollecita facendo - potremmo dire - partecipare totalmente se stesso all'affezione: l'uomo è qui pura affezione.

Il sistema sensitivo (*ystème sensitif*) riguarda quindi le affezioni e le intuizioni unite al *moi sans participation active*<sup>23</sup>, ma comunque presente nella sua forma passiva. In questo caso l'uomo viene impressionato da uno stimolo esterno il quale lo farà agire, ma solo per conseguenza, solamente di riflesso. È fondamentale per il presente studio sottolineare questo passaggio e soprattutto evidenziare come, a differenza di una vita completamente *affettiva*, dove non c'è spazio per l'io, le sensazioni invece lo chiamino in causa, seppur passivamente. In questo caso la causa è un *non-moi* "sous laquelle l'individu est ou se sent passif."<sup>24</sup> Nemmeno in questa sfera si possono dare dei fatti primitivi: l'io è passivo poiché sente che la causa delle proprie impressioni non è lui stesso, "[...] ne rentre donc point dans le nombre des faits primitifs."<sup>25</sup>

Il sistema nel quale tali *faits primitifs* possono darsi è invece il terzo: il sistema intellettuale (*ystème intellectif*). In questo grado l'uomo diviene *duplex*; qui fa la sua comparsa l'uomo morale, razionale, attivo. Il *moi* in questo caso non solo è presente, ma agisce attivamente. Appare quindi chiaro come nella prima parte dell'*Essai* Biran faccia esplicito riferimento a questi ultimi due sistemi, sottolineando come le azioni umane possano essere

---

<sup>23</sup> M. de Biran, *Essai*, Vol. II, op. cit., p 203.

<sup>24</sup> *Ivi*, p 371.

<sup>25</sup> *Ivi*, p 251.

*passive* od *attive* in riferimento alla presenza o meno dell'*effort voulu*, e come, nella seconda parte, egli non solo sottolinea più in profondità la differenza tra queste due sfere, ma delimita ancora più marcatamente la sfera del *senso vitale* e dell'*appercezione*. Da ciò si può desumere come l'elemento necessario ed antecedente ad ogni rapporto<sup>26</sup>, attivo o passivo che sia, sia il *moi*: laddove il termine rapporto indica necessariamente una dualità, un *moi* e un *non-moi*. Le impressioni che si riscontrano nel sistema *intellettivo* (l'ultimo grado) sono definite da Biran *percezioni* (*perceptions*). Laddove, nelle *sensazioni*, il *moi* era un semplice attore passivo di ciò che lo stimolava, le *percezioni* ne richiedono l'intervento attivo. *Affezione*, *sensazione* e *percezione* appartengono, rispettivamente, al sistema affettivo, sensitivo ed intellettuale. Come l'affezione può darsi senza l'intervento della sensazione, così quest'ultima può darsi in assenza della percezione<sup>27</sup>

Questi tre stadi possono così rappresentare le tre età dell'uomo:

“Le premier système représente l'état d'enfance voisin de celui d'animalité, où l'homme est conduit par les sensations. Le second représente la jeunesse, l'âge de l'imagination, des beaux-arts et des sciences naturelles et synoptiques. Le troisième représente l'âge mûr, qui est celui de la philosophie et de la réflexion.”<sup>28</sup>

L'*effort* che sancisce la nascita della coscienza nel terzo stadio, non solo è causa della conoscenza di sé, ma è anche l'origine della conoscenza del mondo. Così come il mio corpo è il continuo resistente sul quale il mio sforzo si scontra, il mondo è la resistenza che il mio corpo trova fuori da se stesso<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> “[...] le *moi*, antécédent nécessaire de tout rapport.” *Ivi*, p 201.

<sup>27</sup> “[...] l'affection simple peut être sans sensation (c'est-à-dire sans aucune participation même passive du moi), la sensation peut être sans perception (c'est à dire dans aucun concours exprès de l'effort voulu).” *Ivi*, p 205.

<sup>28</sup> *Ivi*, p 364.

<sup>29</sup> “Les modes actif dont il s'agit sont de nature homogène avec celui dans lequel se trouve primitivement constituée notre *personnalité*. Ils ne sont donc qu'une extension de l'effort voulu appliqué à des résistances

Per Biran è solamente quando l'uomo raggiunge questo ultimo livello che egli può agire *liberamente*; è solo tramite un *effort voulu* che permette di conoscersi come persona, come agente e come causa delle nostre azioni che l'uomo può definirsi una persona morale.

### Sistema riflessivo

Premesso tutto ciò è fondamentale indagare il sistema che Biran chiama *apperceptivo* o *riflessivo*; “riflessivo”, che richiama quindi quella modalità di conoscenza del tutto diversa dalla *rappresentazione* di cui abbiamo trattato nel primo capitolo.

“J'appellerai *aperception* toute impression où le moi peut se reconnaître comme cause productive, en se distinguant de l'effet sensible que son action détermine.”<sup>30</sup>

Biran richiama a tal proposito di Leibniz per definire precisamente ciò di cui sta trattando: *apperceptio est perceptio cum reflexione conjuncta*<sup>31</sup>. L'appercezione è quindi una percezione unita alla riflessione. Nell'*appercezione immediata* la nostra *volontà*, il nostro *effort* non si dirige più ad un oggetto esteriore confondendosi così con l'azione stessa, ma si riconosce in se stesso come *causa* del proprio movimento.

“L'acte de réflexion se joint donc à la perception [...] ou le fait du sens intime avec le phénomène objectif.”<sup>32</sup>

---

étrangères, ou à des actes don't les resultants ou effets sensible sont parfaitement distinct dans la conscience de la cause ou force agissante qui les produit.” *Ivi*, p 206.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

Ogni facoltà o idea appartenente a questo sistema (*appercettivo* o *riflessivo*) si fonda non più sulla *sensazione*, ma su un carattere *intellettivo*. Ma qual è la conoscenza propria di questo *sistema*, e nello specifico, in cosa si differenzia rispetto alla conoscenza rappresentativa? Quest'ultima si dirige *fuori* dal soggetto per conoscere gli oggetti esteriori. In essa l'uomo mette in gioco l'attenzione e la comparazione, categorie che necessitano della *lontananza*. Viceversa, nella riflessione la conoscenza è immediata. Gli psicologi – afferma Biran – si sono sempre interessati alla prima modalità di conoscenza, ma “il conoscere” non si limita alla rappresentazione.

È in questa sfera propria della conoscenza riflessiva che può darsi l'*appercezione interna* di noi stessi, quel fatto primitivo del *sens intime* che la ricerca biraniana vuole dimostrare. Solo grazie a questo *fatto primitivo* può darsi la nascita della personalità, della coscienza e del senso morale. Di questo fatto e di come esso sancisca l'individualità esigendo un incontro tra lo *sforzo* e il continuo resistente che è il *corpo* abbiamo già ampiamente trattato. Ciò che è necessario qui evidenziare, prima di immergerli completamente nella tematica della corporeità, è un confronto tra quest'*appercezione* e la definizione che ne propone Henry.

### **L'appercezione come esperienza interna trascendentale?**

Definiti nello specifico la terminologia e i sistemi sui quali Biran fonda ogni suo riferimento alla conoscenza, all'ego e al corpo, siamo ora in grado di confrontare l'*appercezione* con l'*esperienza interna trascendentale* di Henry, termine che questi usa per identificare l'*appercezione*.

Può forse apparire azzardato il termine *esperienza* per definire una percezione, ma qui si tratta di una percezione del tutto particolare: una percezione che – in Biran - congiunta alla riflessione, conduce ad un'appercezione. Non si deve dimenticare che Henry usa tale espressione per sottolineare come quest'appercezione non sia una semplice *osservazione* interiore o introspezione e nemmeno una conoscenza alla stregua delle conoscenze relative agli oggetti trascendenti; egli vuole soprattutto sottolinearne il carattere fenomenologico. Con *esperienza* Henry vuole siglare il carattere *immanente* e diretto che questa tipologia di percezione porta con sé.

Leggiamo direttamente i passi nei quali Henry giustifica e specifica l'uso di una tale terminologia:

“Bien que Maine de Biran dise et répète qu'il y a deux sortes d'observations, il faut bien comprendre que la deuxième sorte d'observation *n'est pas une observation, qu'elle n'est pas l'observation intérieure*, parallèle à l'observation extérieure, [...] La vie de la conscience ne saurait, à ses yeux, nous être donnée dans une expérience interne transcendante, il reste donc qu'elle nous soit donnée dans une expérience interne transcendente.”<sup>33</sup>

È qui espresso il carattere di assoluta *autonomia* che Henry vuole dare ad un'esperienza che è l'*esperienza originaria*. Dallo stesso Biran egli trae il termine “esperienza”, laddove nell'*Essai* ci si chiede:

“Si le premier art de *l'observation* intérieure a été heureusement cultivé par les psychologues [...] le second, bien plus difficile, celui de *l'expérience* intérieure, a-t-il été vraiment pratiqué?”<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit, p 21.

<sup>34</sup> M. de Biran, *Essai*, cit. in M. Henry, *PPC*, op. cit., p 21. Circa l'esistenza dell'esperienza transcendente nella filosofia biraniana, Azouvi sottolinea: “Mais peut-on soutenir, comme le fait M. Henry, que le texte de



Questo è il passaggio che permette ad Henry di identificare la ricerca biraniana come una *fenomenologia trascendentale*<sup>35</sup> :

“Par expérience interne transcendentale, nous entendons dans ce livre la révélation originaire du vécu à soi-même, telle qu'elle s'accomplit dans une sphère d'immanence radicale, c'est-à-dire encore conformément au processus ontologique fondamental de l'auto-affection.”<sup>36</sup>

Attraverso l'analisi dei presupposti fenomenologici di Biran e, soprattutto della sua deduzione trascendentale delle categorie, Henry vuole mostrare come la teoria biraniana possa essere l'origine di una *nuova filosofia*. Proprio grazie al *sens interne* definito da Biran, si può giungere infatti ad una determinazione essenziale delle categorie, poiché è questo *sens* stesso ad essere fonte originaria della verità e sorgente di ogni nostra facoltà:

“Tout ce qu'ils ont vu dans le fait primitif – afferma Biran - est d'une vérité infaillible et irrécusable; tout ce qu'ils ont voulu placer au delà est hypothétique, arbitraire, sujet aux doutes et aux illusions [...]”<sup>37</sup>.

Confrontiamo ora queste parole con i termini con cui Henry definisce la verità originaria ne *L'essence de la manifestation*:

“L'être de l'ego est la vérité. Non point, [...] cette vérité qui n'est possible que par la transcendance [...] mais une vérité plus haute en origine, plus ancienne, et sans laquelle la

---

Biran sur l'expérience intérieure <<affirme inconditionnellement>> la thèse de l'expérience interne transcendentale?” F. Azouvi, op. cit., p 209 nota 7.

<sup>35</sup> Fenomenologia trascendentale che Biran chiama *ideologia soggettiva*: “C'est parce qu'il existe quelque chose comme une expérience interne transcendentale qu'une ontologie de la subjectivité est requise et que l'élaboration d'une phénoménologie transcendentale ou, comme dit Maine de Biran, d'une <<idéologie subjective>> est possible.” M. Henry, *PPC*, op. cit., p 22.

<sup>36</sup> *Ivi*, p 21.

<sup>37</sup> M. de Biran, *Essai*, Vol I, op. cit. p 87.

tarscendance elle-même ne serait pas. A une telle vérité [...] nous donnons le nom de vérité originarie.”<sup>38</sup>

Due verità quindi. Una presente entro l'orizzonte della trascendenza, nel mondo, e l'altra più antica, più profonda, la verità dell'ego, la *verità originaria*.

Per Henry il fondamento è un *fenomeno*. Un fenomeno però completamente diverso dai fenomeni della trascendenza poiché completamente diverso è il suo modo di manifestarsi. Un nuovo modo di darsi che è *rivelazione*, rivelazione che si dà nell'immanenza. Rivelazione che costituisce il modo di darsi del fondamento: “La vérité originarie est la vrai fondement.”<sup>39</sup>

Se quindi, come appena visto, la verità originaria è l'essere dell'ego, si deduce che, per Henry, il vero fondamento è l'essere dell'ego stesso.

Ma come trasportare questa realtà fenomenologica nella concezione del *sens intime* di Biran? In *Mémoire sur la décomposition de la pensée* si afferma che *notre sens intime est la manière de connaître la plus parfaite, la seule immédiate*; e ciò sta a significare che è in questo *sens intime* che l'uomo può trovare una coincidenza tra soggetto che conosce ed oggetto conosciuto, laddove sussistono sì due fatti, ma *che sono tutt'uno*. In questa dualità originaria di *sforzo* e *resistenza*, nel fatto primitivo del *sens intime* Henry trova la chiave per quell'*ontologia della soggettività* di cui Biran si è fatto precursore e promotore.

---

<sup>38</sup> M. Henry, *E*, op. cit. p 48.

<sup>39</sup> *Ivi*, p 52.

Per Henry *fatto* (*fait*) e *sens*<sup>40</sup> (*sens*) indicano un'unica essenza presa sotto due diversi aspetti: ontologico l'uno, fenomenologico l'altro. Il *fatto primitivo* è quindi l'aspetto ontologico dell'essenza che fonda l'*ontologia della soggettività* e il *sens intime*, riferito alla stessa essenza, ne segna invece l'aspetto fenomenologico.

Tale *fatto* – per Biran - è *primitivo* nell'ordine dell'esistenza dell'io e non nell'ordine dell'esistenza in generale. Il *fatto* è appunto riferito alla dualità nella quale lo *sforzo* si scontra con il *resistente* decretando così la nascita dell'individualità, della duplicità “in humanitate” dell'uomo. Preso nell'ordine dell'esistenza generale tale *fatto* perderebbe la sua significazione *primitiva* poiché sarebbe semplicemente un grado successivo a quello del *sens vital* nel quale – come abbiamo visto – l'uomo vive di pura affettività e passività.

Per quanto riguarda il *fatto primitivo*, non bisogna dimenticare che condizione assoluta affinché esso possa darsi è il *sens intime* (*sens intime*); è in quest'ultimo infatti che esso si manifesta. In questo modo si viene a porre una diversa modalità di darsi del fenomeno: l'essere si fonda sul suo modo di manifestarsi. L'ontologia si fonda sulla fenomenologia. Il *sens intime* è il *fatto primitivo*: in tale relazione viene a darsi sia l'aspetto fenomenologico di cui parla Henry, sia la modalità di conoscenza del tutto differente di cui parla Biran. Tale conoscenza non è più *rappresentativa*, non va più verso l'esterno, ma è *riflessiva*, si volge quindi all'interno, laddove non serve nessuna distanza per percepirsi. Sostenere l'esistenza di un'*altra* modalità del conoscere significa abbracciare completamente la teoria biraniana per la quale l'unica conoscenza certa è data dal *sens intime*, dove ogni cosa gettata o

---

<sup>40</sup> “A vrai dire <<fait>> et <<sens>> ne font qu'un, ces deux termes se réfèrent, le premier à l'aspect ontologique, le second à l'aspect phénoménologique d'une seule et même essence dont la mise à jour suppose l'édification d'une ontologie de la subjectivité.” M. Henry, *PPC*, op. cit. p 24.

conosciuta al di là di esso è *hypothétique, arbitraire, sujet aux doutes et aux illusions*.

Ecco un punto d'incontro fondamentale tra i due autori: due modi del conoscere, l'uno continuamente presente a se stesso, indiscusso, immediato, certo, l'altro dubbioso e incerto. Il primo fa capo alla conoscenza *interna* dell'uomo, a ciò che Henry chiama "l'essere stesso dell'ego", l'altro fa riferimento al mondo, alla conoscenza esteriore. È per questo che Henry vede nella figura di Biran colui che ha

“dissipé le pessimisme qui marque la théorie de la connaissance au XIX siècle, et qui fait que cette théorie ne peut être autre chose qu'une théorie du monde, que la connaissance qu'elle circonscrit n'est jamais qu'une connaissance de l'objet.”<sup>41</sup>

Ciò basta ad Henry per identificare Biran come l'edificatore di una *scienza fenomenologica della realtà umana*. Quest'ultima coincide quindi con quella *science de l'homme* di cui parlavamo nel primo capitolo, con la ricerca di una sfera di certezza assoluta ed apodittica all'interno dell'uomo stesso, grazie alla quale poter indagare e spiegare ogni fatto inerente alla vita non solo biologica ma anche morale. Certo, i termini adoperati dai due filosofi non sempre coincidono ed anzi obbligano ad ogni passo a dover delucidare il senso da essi assunto, ma i punti di partenza in questo caso sono gli stessi, come sono gli stessi i dubbi e le problematiche dalle quali essi prendono avvio. Identificare infatti l'esperienza interna trascendentale così come la intende Henry con l'appercezione pone dei dubbi che solamente uno studio approfondito della tematica del *corpo* nei due autori potrà dissipare. Il *termine resistente* che infatti permette all'*effort* di scontrarsi e percepirsi è il nostro corpo e fondamentale sarà vedere se ciò può bastare per decretarne l'identità.

---

<sup>41</sup> *Ivi*, p 24.

Ciò che ora rimane da sottolineare è la concezione biraniana delle *categorie*, aspetto di cui si è solamente accennato nel primo capitolo.

### **L'origine e l'originalità delle categorie biraniane**

Le categorie in Biran sono innanzitutto un'esperienza<sup>42</sup>. Prima ancora di essere idee con le quali conosciamo in mondo fuori di noi, esse sono esperite, vissute dal *moi* che si riconosce in esse. Secondo Henry, Biran dona al termine “trascendentale” una dimensione del tutto immanente nel momento in cui afferma che

“[...] le sujet <<ne peut exercer aucune de ses facultés propres sans la connaître, pas plus qu'il ne peut la connaître sans l'exercer>>.”<sup>43</sup>

Ciò equivale ad una coincidenza assoluta tra conoscente e conosciuto. È attraverso l'esercizio delle facoltà umane che il soggetto ne giunge a conoscenza e, allo stesso tempo, egli ne è a conoscenza perché le adopera. L'uomo e le sue facoltà sono quindi in un rapporto di *immanenza*.

Le categorie non sono innate, sono *fatti primitivi* espressi dalla coscienza tramite diverse caratterizzazioni, sono, in altre parole, l'esperienza stessa che l'ego fa di sé: è per questo che in Henry divengono un “dono fenomenologico”. Affermare quindi che questa conoscenza è “sentita”, “vissuta”, significa considerarla un dato (*un donné irrécusable*), un'esperienza, un'esistenza fenomenologica. È in questo modo che l'analisi

---

<sup>42</sup> “Déduire les catégories [...] signifie en effet, pour Maine de Biran, montrer qu'elles ont un mode d'existence antérieur à celui par lequel elles nous apparaissent sous la forme d'idées proprement dites [...]” *Ivi*, p 30.

<sup>43</sup> *Ivi*, p 31.

biraniana delle categorie viene a coincidere con l'analisi delle modalità di fenomenizzazione dell'ego: ogni conoscenza è dipendente dall'ego e da esso soltanto. Negare il carattere *immanente* delle categorie significherebbe ridurle ad un qualsiasi termine trascendente (= *x*) avente origine *fuori* o *prima* di noi. Considerarle invece come immanenti all'essere dell'ego significa fondare la teoria della conoscenza nell'essere stesso dell'ego, sottolineando ancora una volta come esso sia il luogo originario della *verità*.

Un'*ontologia della soggettività* che sostiene quindi una *fenomenologia trascendentale* della conoscenza. Sottoponendo le categorie ad un'analisi di tal genere Biran si è allontanato – ancora una volta - sia dall'empirismo che dal razionalismo. Pertanto esse sono sì condizioni della conoscenza, ma in una modalità del tutto nuova: sono la possibilità stessa di ogni conoscenza, “la possibilità ontologica originaria”.

Biran afferma quindi l'assoluta indipendenza delle categorie; la loro origine risiede nel *sens intime* e nulla devono né all'esteriorità né a principi o fenomeni posti fuori di esso. Viceversa ogni fenomeno *esteriore* percepito dal soggetto è dipendente dalle categorie: ciò significa che le categorie appartengono al *soggetto* e non agli oggetti propri del mondo. La categoria, prima di essere un'idea riferita all'oggetto è una struttura dell'io, di come quest'ultimo percepisce se stesso. Tale deduzione può essere raggiunta solamente previa la *riduzione*. Ma, nello specifico, di quale riduzione si tratta<sup>44</sup>?

---

<sup>44</sup> Per maggiori approfondimenti circa la riduzione adoperata da Maine de Biran si veda l'articolo di B. Baertschi, *L'"idéologie subjective" de Maine de Biran et la phénoménologie*, in *Revue de théologie et de philosophie*, n 31, 1981.

Henry sottolinea a più riprese la particolarità della riduzione fenomenologica attuata da Biran<sup>45</sup>, la quale non consiste in un mettere tra parentesi o negare o semplicemente sospendere ciò che è fuori di noi, ma è il momento in cui la scoperta stessa *se confond [...] avec la reduction phénoménologique elle-même*<sup>46</sup> Henry arriva ad identificare tutta l'opera biraniana come *une vaste reduction phénoménologique*. La riduzione biraniana non presuppone quindi nessuna apertura preliminare all'esteriorità, nessun *fuori* al quale fare riferimento o al quale opporsi; questa riduzione non mette in questione l'essere del mondo ma

“[...] chère plutôt à circonscrire ce qui, dans un tel être, est originaire et relève d'une certitude véritable. C'est le terme de l'effort, le continu résistant qui, [...] joue un tel rôle.”<sup>47</sup>

È quindi dallo *scontro* tra *moi* e *corps* che le categorie traggono la loro origine.

### **Le idee di forza, unità, identità, sostanza e libertà**

Nell'ontologia biraniana, le idee di *forza*, *unità* ed *identità* nascono dall'esperienza che il soggetto fa dell'*effort*<sup>48</sup>. La loro vera forma è presente nel *moi*, che si percepisce pertanto *forte*, *unico* ed *identico*.

---

<sup>45</sup> “On comprend dès lors ce qu'un philosophe comme Maine de Biran pouvait entendre par une recherche sur les <<fondements de la psychologie>>. La psychologie comme science requiert un fondement. Ce fondement est [...] la sphère d'existence qui est celle où s'accomplissent les expériences internes transcendentales, sphere de certitude absolue à laquelle la reduction nous a ramenés.” M. Henry, *PPC*, op. cit., p 28.

<sup>46</sup> *Ivi*, p 25, corsivo nostro.

<sup>47</sup> *Ivi*, p 48.

Processo diverso invece per l'idea di *sostanza*: in un primo momento Biran sembra far derivare anch'essa dall'*effort*, ma in realtà giunge a definirla come un'idea *mista* poiché dipendente dalla dualità di forza e resistenza: in particolare dal *continuo resistente* che si oppone allo *sforzo*. È proprio questa dualità primitiva di forza/sostanza a porre le basi per la nascita della psicologia (l'indagine circa la forza) e della fisiologia (l'indagine della sostanza).

Henry critica la difficoltà che Biran incontra nel dar conto della categoria di *sostanza* e, come vedremo più avanti, di *necessità*. L'autore di *Philosophie et phénoménologie du corps* riconduce un tale errore alla mancanza di una teoria vera e propria della *passività* all'interno dell'ontologia biraniana. Queste due categorie (*sostanza* e *necessità*) infatti vengono dedotte da Biran non più solamente dall'esperienza interna ma da ciò che fonda il mondo trascendente stesso. Afferma a tal proposito Henry:

“L'origine de l'idée de substance, c'est l'altérité du monde, ou plutôt c'est le fondement de cette altérité, le terme résistant sur lequel s'édifie tout ce qui peuplera le monde.”<sup>49</sup>

Affermare quindi che la *sostanza* sia un'idea che non dipende dalla sfera immanente dell'io, significa immettere la sua origine nell'essere trascendente del mondo, nel *dehors*. Per Henry le categorie devono mantenere il loro carattere di assoluta immanenza senza mai che ci si debba rivolgere al di fuori di loro stesse.

Nel biranismo è la *libertà* a caratterizzare più di qualsiasi altra *l'immanenza* propria di ogni categoria. L'idea di *libertà* si basa sul *sens intime* stesso; quest'ultimo è infatti uno *sforzo voluto*, e pertanto, *libero*.

---

<sup>48</sup> “L'idée de force ne peut être prise en effet originellement que dans la conscience du sujet qui fait l'effort [...]” M. de Biran, *Essai*, Vol I, op. cit., p 155.

<sup>49</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit. p 48.



“Le biranisme – afferma Henry - nous donne ainsi une théorie immanente des catégories et, en particulier, de la liberté, ce qui l’amène, dans ce dernier cas, à rejeter le fatras des discussions infinies qui concernent l’idée de la liberté, mais ne peuvent mettre en cause l’être de l’ego ni la sphère d’existence infinie et libre qui est la sienne.”<sup>50</sup>

L’essere dell’ego è in Biran libertà. L’esperienza di sé coincide con la libertà con cui l’uomo agisce volontariamente. L’*io* in quanto *sforzo volontario* è così per Biran l’essenza stessa della libertà: questo significa che

“Mettre la liberté en problème, c’est y mettre le sentiment de l’existence ou du moi [...] La liberté ou l’idée de liberté, prise dans sa source réelle, n’est autre chose que le sentiment de notre activité ou de ce pouvoir d’agir, de créer l’effort constitutif du moi.”<sup>51</sup>

La definizione che Biran dà della libertà non è solamente immediata e diretta, ma anche fondativa. È infatti a partire da quest’idea che l’uomo può sperimentarne la categoria ad essa opposta: la necessità. Come vedremo meglio nei prossimi capitoli, solamente a partire dall’attività è possibile giungere all’idea di passività.

La necessità<sup>52</sup> - per Biran - è il sentimento stesso della nostra passività. Ancora una volta, come per l’idea di sostanza, anche la necessità non si ricava direttamente dall’essere dell’ego ma è, per così dire, una categoria “derivata”: la necessità equivale alla negazione della libertà. *Comme nous n’aurions pas l’idée des ténèbres si nous ne connaissions pas la lumière*<sup>53</sup>, conosciamo la passività solo perché essa è la privazione di ciò che siamo: *attività*.

Questo passaggio risulta particolarmente importante perché ricalca la grande linea di divisione tra i due filosofi: il concetto di passività in Biran è solamente un *negativo* opposto ad un *positivo*.

---

<sup>50</sup> *Ivi*, p 47.

<sup>51</sup> M. de Biran, *Essai*, Vol I, op. cit. p 180.

<sup>52</sup> “La nécessité qui lui est oppose (à la liberté) est le sentiment de notre passivité” *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

“[...] je dis de plus, - afferma Biran - c'est que si nous avons toujours été passifs dès l'origine de l'existen[ce], il n'y aurait point de personne individuelle ou de moi capab[le] de juger ou de reconnaître cette passivité. Ainsi celui qui renie sa liberté porrai tout aussi bien renier son existence.”<sup>54</sup>

La libertà è per Biran equivalente all'esistenza. Ma a quale esistenza? All'esistenza dell'*io*, della persona, dell'individualità che altrimenti rimarrebbe pura affettività e quindi *passività*. La nascita dell'uomo *duplex* sancisce la nascita dell'uomo *libero*. Per Biran la libertà è innanzitutto un *sentiment*: il primo di tutti i sentimenti, il sentimento di sé. Così ogni idea trae la sua origine dal sentimento proprio di ogni soggettività<sup>55</sup>. Ancora una volta è stabilita l'equivalenza tra *io* e sforzo voluto, riconfermando così il primato dell'*attività* sulla *passività*.

Tale delucidazione conduce ad un confronto diretto tra il pensiero di Biran e quello di Henry così da evidenziare nettamente il punto di rottura: il diverso significato che i due filosofi danno al concetto di *passività*. Ma per giungere a ciò si rende necessario analizzare i *presupposti fenomenologici* della filosofia di Henry così da poter fino in fondo comprendere cosa significhino in lui i concetti di *trascendenza*, *immanenza*, *passività*.

---

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid*, nota 948.

## CAPITOLO III

### *I presupposti fenomenologici henryani*

*La verità dell'uomo  
è più originaria della verità dell'essere*

Come già anticipato all'inizio di questa ricerca, *Philosophie et phénoménologie du corps* è un testo sorto inizialmente come capitolo dell'ampia *L'essence de la manifestation* e ciò indica che le due opere, per quanto pubblicate in circostanze diverse, formano in realtà una continuità di pensiero alla quale non ci si può sottrarre. È lo stesso Henry che a più riprese rimanda alla sua *thèse d'état* per chiarimenti ed approfondimenti. Ad un tale rimando non si sottrae la stessa definizione di *esperienza interna trascendentale* per il quale approfondimento il filosofo rinvia all'opera magna che effettivamente contiene i presupposti fondamentali per poter esaminare a fondo le motivazioni per cui l'autore, non solo si sente vicino al pensiero biraniano, ma per le quali, ugualmente, se ne distanzia. È quindi avvicinandosi a questi presupposti che è possibile capire realmente lo sconvolgimento e l'originalità che Henry, tramite la filosofia di Biran, produce con la concezione di *corpo soggettivo*.

### **Il superamento del monismo ontologico**

La rivoluzione che Henry vuole compiere non potrebbe essere compresa nella sua interezza se prima non si intende fino in fondo il terreno sul quale sorge e quali le basi che vuole scardinare.

Il problema ontologico presente nella filosofia henryana concerne il *darsi* dell'essere. Cresciuto alla *scuola della fenomenologia*, il suo pensiero se ne allontana presto, tuttavia mantenendo vivo un confronto continuo con i maestri di questa scuola: Descartes, Husserl, Heidegger. È da questi ultimi che egli prende due punti chiave: le diverse concezioni dell'*apparire* e la definizione stessa di *fenomenicità*. *Apparire* è infatti termine duplice che può indicare sia una verità ontica che una verità ontologica, e la *fenomenicità* a sua volta deve indicare ormai non più il *cosa* dell'apparire, ma il suo *come*.

“Les problèmes ultimes de la phénoménologie se rapportent à la réflexion de la phénoménologie sur elle-même et sur son fondement. [...] *Comment* la phénoménologie peut-elle entrer en rapport avec l'essence, c'est-à-dire avec le *Comment fondamental* conformément auquel la réalité se réalise en se faisant <<phénomène>>, cela dépend évidemment de la nature du <<Comment>>.”<sup>1</sup>

Il *come* del sorgere dei fenomeni è lo stesso *come* tramite il quale dobbiamo volgerci ad essi, *l'oeil par lequel l'absolu nous regarde est le même que celui par lequel nous regardons l'absolu*<sup>2</sup>. Se il fenomeno nel suo senso ontico indica il contenuto di ciò che appare, inteso come verità ontologica è la condizione della realtà ontica stessa, la sua possibilità di manifestarsi. Questa è, per Henry, la *fenomenicità*, l'essenza dell'apparire.

---

<sup>1</sup> M. Henry, *E*, op. cit. p 69.

<sup>2</sup> *Ibid*, corsivo nostro.

“La dépendance foncière de *ce qui apparaît* à l’égard de l’acte *d’apparaître* exige que celui-ci fasse désormais le thème de la problématique.”<sup>3</sup>

Ciò che si deve indagare non è più *cosa* appare, ma l’*atto* dell’apparire. In Henry questa distinzione è fondamentale poiché - come già abbiamo avuto modo di verificare nel confronto con Maine de Biran - la *ricettività* dipende dall’*apparire*.

Il concetto di *ricezione* risulta fondamentale perché “manifestazione” non significa solamente “darsi” ma anche “ricevere” ciò che viene donato. In questo senso il *ricevere* realizza l’apparire, lo porta a compimento. La diversa modalità di ricezione sancisce così la distinzione tra fenomeno (ciò che appare) e fenomenicità (il *come* dell’apparire). Per giungere a considerare un’*altra* modalità di ricezione è però necessario confutare ed abbandonare il modo con cui la tradizione ha da sempre inteso la realtà e il suo darsi.

Henry utilizza l’espressione *monismo ontologico* per indicare l’unico modo attraverso il quale il pensiero filosofico occidentale ha sempre inteso il darsi della manifestazione: la visibilità. Per quanto le dottrine filosofiche possano avere diversi punti di partenza e di arrivo, esse sorgono sullo stesso terreno di pensiero che concepisce un unico (*monismo*) modo di darsi e di conoscere l’essere (*ontologico*): l’ekstaticità propria della trascendenza e del mondo. È questa visione che Henry critica e tenta tenacemente di confutare attraverso un confronto continuo con i più importanti pensatori occidentali. Presentando accuratamente le filosofie tanto della coscienza quanto dell’essere, e portandole fino alle loro estreme conseguenze, il filosofo ne svela il punto comune: in ognuna di esse l’orizzonte fenomenologico proprio

---

<sup>3</sup> “Celle-ci vise la présence de ce qui est présent, elle se réfère à l’essence sur le fondement de laquelle tout ce qui nous est donné peut précisément être là pour nous. Son objet, c’est le mode de manifestation de ce qui manifeste [...]” *Ivi*, p 64.

della trascendenza è l'unico modo per il compiersi della manifestazione, la distanza la sua unica possibilità, il visibile la sua sola modalità.

Dimostrare quindi l'esistenza di *un'altra* manifestazione, del tutto diversa da quella della trascendenza, è compito che *L'essence de la manifestation* porta a termine grazie ad un preliminare smantellamento della tradizione propria del monismo ontologico. È attraverso tale percorso che Henry riesce ad identificare la vera essenza della trascendenza.

La fenomenologia henryana parte infatti dal presupposto secondo cui *l'essenza* della trascendenza non risiede nella trascendenza stessa, ma trova altrove la propria origine. In altre parole:

“[...] la réalité de la transcendance n'est pas constituée par cette transcendance elle-même. Être réelle, pour la transcendance, cele veut dire être donnée, être reçue. La réalité de la transcendance est identiquement sa manifestation. Parce que sa propre manifestation n'est pas l'oeuvre de la transcendance, la réalité de celle-ci ne réside pas en elle. La réalité de la transcendance réside dans le pouvoir qui assure sa manifestation, dans l'essence qui la reçoit. L'essence qui assure la réceptivité de la transcendance est l'essence originaire de la révélation.”<sup>4</sup>

La manifestazione della trascendenza non è quindi opera della trascendenza stessa. Il suo potere è quello di “aprire un orizzonte”;<sup>5</sup> essa è il presupposto dell'apparire statico dei fenomeni, ma non è la condizione sufficiente e necessaria del suo stesso apparire. Manifestare, abbiamo detto, non significa solamente donare ma anche ricevere. Ciò che nella trascendenza può essere manifestato è solo il fenomeno e non l'atto stesso del suo fenomenizzarsi: questo perché la modalità di donazione della trascendenza è l'allontanamento, la distanza fenomenologica, il distanziarsi-da-sé. Allo

---

<sup>4</sup> *Ivi*, p 277-278.

<sup>5</sup> “Ouvrer, pour celle-ci (la transcendance), c'est ouvrir un horizon. La formation phénoménologique de l'horizon transcendantal de l'être dans l'acte créateur de l'extériorité” *Ivi*, p 279.

stesso modo, ciò che si riceve all'interno della trascendenza, viene ricevuto tramite la lontananza: per questo la trascendenza può essere definita come un *fondamento non autonomo*.

Da cosa quindi dipende la trascendenza? Qual è la sua *essenza*, che, come anticipato poc'anzi, è l'originario, il fondamento indiscusso di ogni apparire?

### **Immanenza e trascendenza**

Se la trascendenza non adduce da sé la propria essenza significa che quest'ultima deve potersi dare al di fuori di ogni distanza e allontanamento.

*“Ce qui ne se dépasse pas, ce qui ne s'élanche pas hors de soi mais demeure en soi-même sans se quitter ni sortir de soi est, dans son essence, immanence.”*<sup>6</sup>

L'essenza originaria della manifestazione risiede quindi nell'immanenza: immanenza che diviene così l'origine e l'essenza stessa della trascendenza. Caratteristica fondamentale dell'essenza è quindi la sua *autonomia*, la sua assoluta presenza a se stessa, la sua completa indipendenza da qualsiasi altro fondamento. L'immanenza è l'apoditticità sulla quale si basa e si fonda ogni darsi fenomenico.

Parlare di autonomia dell'immanenza significa affermare l'assoluta coincidenza di *donazione* e *ricezione* in essa presente: solo ciò che donandosi riceve se stesso può infatti definirsi realmente autonomo e primo. Nell'immanenza il *cosa* e il *come* dell'apparire convergono. Tutto ciò indica l'esistenza di due diverse modalità di manifestazione e, con esse, di due

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p 279.

diversi modi di ricezione: ricevere all'interno dell'immanenza e ricevere all'interno della trascendenza sono due modalità completamente diverse di ricezione. Di più, ricevere nell'immanenza significa *riceversi*.

L'eterogeneità della realtà della trascendenza da quella dell'immanenza dipende dalla diversa modalità di *ricettività* in esse presente:

“1° la *réceptivité* qui reçoit l'horizon; 2° la *réceptivité* qui se reçoit elle-même. La première est une *réceptivité* dans la représentation, la seconde, une *réceptivité* dans l'immanence. L'une et l'autre sont le fait de l'essence.”<sup>7</sup>

Nella prima tipologia di ricettività forma e contenuto differiscono, ciò che in essa si riceve non coincide con l'atto stesso della ricezione; nell'immanenza forma e contenuto, al contrario, convergono. *L'essenza dell'immanenza* non conosce così alcuna distinzione, essa è ciò che mai si allontana da sé. È, in altre parole, *Parousia*

“*Parousia* è termine elettivo del filosofo francese; esso sta ad indicare il fatto che l'assoluto si rivela e si rivela appunto come assoluto, ossia come ciò che s'impone nella sua evidenza e irrefutabilità. [...] l'originario nel suo rivelarsi, senza necessità di mediazione.”<sup>8</sup>

Quest'identità con se stessi indica non solamente il campo dell'affettività e del sentirsi, ma anche quello di un *sapersi*. Un sapere che esula da qualsiasi comprensione propria della trascendenza, un *sapersi* immediato, ancora una volta al di fuori di qualsiasi *ek-stasi*. *Affettarsi* (s'affecter) e *sapersi* indicano l'essenza stessa dell'*ipseità*. Allontanarsi da qualsiasi mediazione significa ricevere se stessi: “La possibilité pour

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p 299.

<sup>8</sup> G. Sansonetti, *Michel Henry, fenomenologia, vita, cristianesimo*, Morcelliana, 2006, Brescia, p 22.



l'essence de se recevoir elle-même est celle de s'affecter, est l'auto-affection."<sup>9</sup>

Con lo sdoppiamento del concetto di ricettività anche l'affettività si sdoppia: l'auto-affezione può darsi solamente nella sfera dell'immanenza, mai nella rappresentazione propria della trascendenza. Se l'essenza possiede quindi due modi di ricezione, è fondamentale sottolineare che uno soltanto è il suo modo di riceversi<sup>10</sup>. Ciò significa che la ricettività nell'immanenza esclude ogni alterità: il contenuto dell'immanenza è l'immanenza stessa. Questa è, in definitiva l'*auto-affezione*. L'immanenza può dunque attuare quella modalità di ricezione che alla trascendenza è negata: ricevere la propria essenza. Con ciò si delinea il confine che separa in maniera ineluttabile trascendenza ed immanenza: l'autonomia.

La trascendenza, a differenza dell'immanenza non è autonoma. La distinzione tra la *Unselbständigkeit* propria della trascendenza e la *Selbständigkeit* propria dell'immanenza è fondamentale. Non solo l'immanenza che fonda la trascendenza è - al contrario di quest'ultima - autonoma, ma essa ha anche la peculiarità di non *mostrarsi* mai nell'orizzonte che schiude<sup>11</sup>. Così come la trascendenza non può darsi nell'immanenza, quest'ultima non si manifesta mai nella trascendenza. L'essenza è *invisibile*.

Qual è quindi il *rapporto* tra immanenza e trascendenza?

*“Loin de constituer un paradoxe, l'exclusion de la transcendance hors de la structure interne de l'essence qui la reçoit est l'évidence qui surgit devant la problématique dès que*

<sup>9</sup> M. Henry, *E*, op. cit., p 301.

<sup>10</sup> *“Il y a deux façons pour l'essence de recevoir, il n'y en a qu'une de se recevoir elle-même.” Ivi*, p 301.

<sup>11</sup> *“Ce qui apparaît << sous la forme de l'horizon >> est le contenu phénoménologique de cet horizon lui-même et rien de plus: en lui l'essence qui le crée ne se montre pas” Ivi*, p 298.

*celle-ci se rend perceptible la subordination de la réalité ontologique au pouvoir de réceptivité qui la détermine.*"<sup>12</sup>

La realtà ontologica è subordinata al potere di ricettività<sup>13</sup>, il carattere immanente dell'essenza indica pertanto l'ambito fenomenologico entro cui essa si rivela<sup>14</sup>.

In un tale rapporto di immanenza-trascendenza si viene a confutare l'assunto secondo cui queste due modalità di manifestazione sarebbero opposte. In regime di *monismo ontologico* la trascendenza e l'immanenza rappresentano due realtà in antitesi. Ora il loro legame viene invece a porsi sotto una luce completamente nuova: nell'ottica henryana il rapporto tra immanenza e trascendenza non è di opposizione ma di derivazione e fondazione<sup>15</sup>.

Come afferma Carla Canullo "Non si tratta di un'immanenza opposta alla trascendenza, ma dell'ossimorica unione dei termini"<sup>16</sup>. Prendendo a prestito l'immagine che la studiosa ci dona di un albero la cui crescita dei rami equivale ad un "inabissamento" delle sue stesse radici, possiamo

---

<sup>12</sup> *Ivi*, p 308.

<sup>13</sup> "Voilà pourquoi l'immanence est l'essence de la transcendance. *L'immanence est l'essence de la transcendance parce qu'elle la révèle, mais, [...] plus profondément, parce qu'elle la révèle de cette manière déterminée qui la rend possible dans son essence.*" *Ivi*, p 312.

<sup>14</sup> "[...] *le caractère immanent de l'essence est un caractère phénoménologique, et cela en un sens radical conformément auquel cette immanence constitue le milieu phénoménologique originnaire de révélation de la transcendance elle-même.*" *Ivi*, p 314.

<sup>15</sup> "Une fois écartées les significations fausses qu'ils (l'immanence et la transcendance) reçoivent lorsqu'ils sont interprétés à partir de l'étant [...] se laissent saisir dans leur rapport vrai qui n'est pas un rapport d'opposition mais de fondation. La compréhension de l'essence de la transcendance comme immanence montre la vanité des critiques qui reposent au contraire sur la simple opposition de leurs concepts." *Ivi*, p 323.

<sup>16</sup> Carla Canullo, <<Patire l'immanenza>> ne *L'essence de la manifestation di Michel Henry: possibilità di un ossimoro. Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia [in linea], anno 14 (2012) [inserito il 30 dicembre 2012], disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>, [50 KB], ISSN 1128-5478, p 4.*

avvicinarci all'idea di un'immanenza-radice che, invisibilmente<sup>17</sup>, attua la propria manifestazione per far sorgere, nel visibile, l'opera stessa della trascendenza. L'immanenza come sorgente, quindi. Ecco allora che la ricettività nell'immanenza non indica più la ricezione-di-un-contenuto ma un intensificarsi<sup>18</sup> della propria essenza. Intensificarsi immediato e perennemente coincidente a se stesso che racchiude la possibilità stessa della lontananza e della distanza proprie della trascendenza.

Ad oggi, la lettura del rapporto trascendenza-immanenza è ancora del tutto aperta e foriera di conseguenze. Allontanarsi dall'assunto al quale il pensiero monistico ci ha abituati, e quindi alla loro opposizione, significa avvicinarsi al nucleo essenziale del pensiero di Henry. A tal proposito riportiamo dalle pagine intense che egli dedica a questo rapporto, un passo significativo:

“L'extension de la transcendance à la totalité du champ phénoménologique de l'être signifie *l'universalité de l'immanence comme structure ontologique fondamentale de toute manifestation possible*. Parce que l'extension des concepts d'immanence et de transcendance compris comme concepts ontologiques est identique, la tentative de dissocier les réalités qui forment leur contenu pur en rejetant celles-ci chacune hors du champ d'action de l'autre, se révèle absurde. Saisir ces concepts au contraire dans l'identité de leur extension, c'est pénétrer plus avant dans leur compréhension et appréhender le lien qui les unit.”<sup>19</sup>

Il rapporto tra immanenza e trascendenza è da sempre il nodo su cui si articolano obiezioni, critiche e quesiti attorno alla filosofia henryana. Come

---

<sup>17</sup> “Ciò che non è visibile si fa vedere e fa vedere il visibile, e tanto cresce e si eleva la visibilità, tanto la parte invisibile cresce nel lato opposto, inabissandosi nell'immanenza stessa” *Ivi*, p 5.

<sup>18</sup> *Ibid*, “La ricezione (réception), cioè, non è un ricevere dentro ma è un intensificarsi in profondità dell'immanenza, un ritornare dell'in-sistere in sé nel quale si scopre la possibilità stessa che altro sia accolto e riconosciuto come effettivamente altro.”

<sup>19</sup> M. Henry, *E*, op. cit., p 323-324.

può una sfera dell'immanenza così come l'abbiamo descritta, sede di auto-rivelazione affettiva, di passività e costantemente racchiusa in sé, essere il fondamento dell'apertura e dell'eterogeneità della trascendenza?

La studiosa Dufour-Kowalska evidenzia che, anche se di fronte a due livelli ontologici diversi, è d'obbligo tener presente che ciò che la diversità indica non è necessariamente la separazione “[...] je propose toujours cette formule: l'immanence est là fois reliée et hétérogène à la transcendance”<sup>20</sup>. La differenziazione non esclude che una realtà possa essere il fondamento dell'altra.

Indagare questa realtà fondatrice risulta perciò necessario, poiché prima di essere l'essenza della trascendenza, l'immanenza è l'essenza di se stessa, l'auto-afezione propria di ogni ego. L'immanenza è così struttura dell'essere e dell'ego<sup>21</sup>.

Come la stessa Canullo sottolinea<sup>22</sup>, è necessario chiedersi se siamo realmente in grado di comprendere la portata del termine *immanenza*. Quando consideriamo l'immanenza, stiamo veramente pensando alla sua *essenza* o ciò che con essa intendiamo è semplicemente un *immanente* in quanto aggettivo, sempre in riferimento ad un contenuto? Se il riceversi proprio dell'immanenza equivale all'*auto-afezione* di un abbraccio *patico*, è indispensabile chiedersi in che modo è giusto considerare il “ricevere se stessi”<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Gabrielle Dufour-Kowalska, *Michel Henry, passion et magnificence de la vie*, Edizioni Beauchesne, 2003, Paris, p 47.

<sup>21</sup> “Or, cette conséquence est capitale, si la vie de la subjectivité et son auto-afection radicalment immanente déterminent toute affection transcendente, alors il faut dire également: il n’y a pas d’afection qui soit purement extérieure.” *Ibid*, p 37.

<sup>22</sup> “possiamo essere certi di sapere come l'immanenza sia, e di non sapere invece soltanto che cosa sia l'aggettivo immanente con cui indichiamo un contenuto?” C. Canullo, <<Patire l'immanenza>>, op. cit., p 9.

<sup>23</sup> “Recevoir [...] de telle manière [...] que l'être qui reçoit ce contenu qui ne lui est pas extérieur mais identique, ne soit plus libre par rapport à lui, mais le reçoive au contraire passivement comme quelque chose qui ne dépend pas de lui et qu'il n'a pas créé, comme ce quelque chose d'incrée qu'il est lui-même.” M. Henry, *E*, op. cit., p 299-300.

L'immanenza riceve se stessa *passivamente*: infatti solo ciò che viene ricevuto *passivamente* può essere la vera origine, il fondamento certo in grado di dispiegare l'orizzonte della trascendenza. Unico ambito, quest'ultimo, nel quale può darsi la distanza fenomenologica e la visibilità. Due sono quindi i modi della *fenomenicità* ma uno solo è l'apparire originario: *l'immanenza*.

In questo *sentirsi* proprio dell'immanenza Henry riconosce la donazione originaria della *vita*. La vita non conosce se stessa nella distanza, ma *sente* se stessa grazie all'immanenza. La tesi che considera il primato dell'affezione rispetto alla conoscenza teoretica riporta l'attenzione al *sens vital* trattato all'interno della filosofia biraniana, sfera nella quale l'uomo *sente* prima di conoscere. È questo l'ambito nel quale *vivre c'est sentir, et sentir c'est être affecté*. Ricordiamo a tal proposito la frase di Biran: “[...] l'homme sent assurément sans être encore une personne constituée, sans avoir un moi distinct [...]”<sup>24</sup>. Si tratta forse della stessa sfera?

Se ciò che Henry identifica come nucleo della ricerca de *L'essence de la manifestation* è il senso dell'essere dell'ego<sup>25</sup>, appare chiaro come egli non ricerchi un “modo” o una regione dell'essere, ma l'essere stesso: “*l'analyse du cogito constitue par elle-même une analyse ontologique, et cela en un sens décisif et universel.*”<sup>26</sup>

Ciò che il filosofo francese vuole sottolineare è che non esiste alcuna conoscenza preliminare che possa introdurre alla conoscenza dell'ego. Quest'ultima infatti è *originaria*, si dà cioè indipendentemente dalla conoscenza del mondo. L'essere dell'ego è l'ego universale. Per questo Henry

<sup>24</sup> M. de Biran, *Essai*, op. cit., p 140.

<sup>25</sup> “Le sens de l'être de l'ego est le thème des présentes recherches. [...] ce que nous entendons lorsque nous disons à tout propos, et chaque fois qu'il est question de nous-mêmes: je, moi.” M. Henry, *E*, op. cit., p 1.

<sup>26</sup> *Ivi*, p 32.

riconosce nel concetto di *appercezione* proprio di Biran un modo di conoscenza del tutto originale e rivoluzionario: nell'*appercezione* la conoscenza è data in una maniera completamente diversa dalla conoscenza *rappresentativa*. Quest'ultima necessita della distanza, la conoscenza dell'io, invece, è immediata. Il grande merito di Maine de Biran è quello di aver riconosciuto che la conoscenza di noi stessi è una conoscenza appercettiva e del tutto indipendente dal mondo esterno.

*L'essence de la manifestation* prende inizio dall'osservazione heideggeriana secondo la quale è necessario identificare il senso del *sum* proprio del *cogito* cartesiano, senza il quale mancherebbe il fondamento veritiero ed apodittico sul quale lo stesso *cogito* si fonda. Per Henry tale osservazione è fuorviante poiché è l'essere dell'ego stesso ad essere il fondamento indiscusso ed apodittico, portatore di quella verità originaria che sola può dare il carattere di evidenza immediata all'ego. La rivelazione *prima* è pertanto l'ego, perché solo in esso può darsi quella coincidenza di forma e contenuto, del *come* e del *cosa* dell'apparire di cui ci siamo occupati poc'anzi. L'ego non è una mera condizione di possibilità della manifestazione ma è l'*essenza* stessa della manifestazione, quell'essenza che l'opera del '63 va cercando.

Se è quindi l'ego la verità originaria, la sua ricettività è una ricettività *passiva*. Passività che in Henry - a differenza di Biran - è portatrice di un senso positivo e fondativo.

È l'autore stesso che in *Philosophie et phénoménologie du corps* rimanda a dei paragrafi de *L'essence de la manifestation* per comprendere fino in fondo la tematica della passività ivi presente ed è quindi nostro compito trattarli per poter così comprendere veramente cosa significhi porre

nella passività l'origine della vita, dell'ego e, come vedremo, dell'azione stessa.

### **La passività**

“Les incertitudes dont témoigne la déduction biranienne, [...] se rattachent à des difficultés [...] concernant un problème [...] que non seulement le biranisme, mais presque toutes les philosophies ont laissé dans une obscurité ontologique totale, le problème de la passivité.”<sup>27</sup>

Nella nota riferita a quest'affermazione Henry rimanda a tre diverse sezioni de *L'essence de la manifestation*<sup>28</sup>, ciascuna dedicata alla tematica della passività. Nello specifico tali sezioni si riferiscono alla struttura interna dell'immanenza, all'immanenza e la situazione assoluta e all'affettività come passività ontologica. In aggiunta a questi capitoli, ai fini di una comprensione completa del concetto di passività, è necessario evidenziare però anche un'altra sezione dell'opera, dedicata alla possibilità interna del *superamento*<sup>29</sup>. In quest'ultimo capitolo viene affrontata la problematica circa la possibilità del *rapporto trascendentale dell'essere-nel-mondo* definita come un <<rapportarsi a>>, nel quale “*c'est le rapport lui-même qui se rapporte à ce à quoi il se rapporte.*”<sup>30</sup> Tale questione riprende l'affermazione già heideggeriana dell'impossibilità propria di un tavolo di *toccare* un muro.

<sup>27</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit., p 50.

<sup>28</sup> M. Henry, *E*, op. cit., § 37, 41 e 53.

<sup>29</sup> § 33. L'interprétation ontologique de l'essence de la transcendance comme immanence et la possibilité interne du dépassement, *Ivi*, p 315.

<sup>30</sup> “*La possibilité interne du rapport transcendantal de l'être-au-monde réside dans le fait qu'il n'est pas un simple <<rapport>> au sens ordinaire, mais un <<se rapporter à>>, de telle manière que dans ce <<se rapporter à>> et par lui, c'est le rapport lui-même qui se rapporte à ce à quoi il se rapporte.*” *Ivi*, p 315.

Perché un oggetto come il tavolo è privo del potere di rapportarsi al muro? Perché, come afferma Henry, esso non ha il potere di <<superarsi verso>>.

Solamente analizzando l'essenza del *rapporto trascendentale* è possibile comprendere il <<rapportarsi a>> non più come un allontanarsi-da-sé per raggiungere qualcos'altro, ma come un

“demeurer en soi, de telle manière que ce <<soi>>, maintenu et conservé dans le mouvement, se trouve porté avec lui auprès de quoi ce mouvement se porte. Le <<soi>> [...] est ce mouvement lui-même.”<sup>31</sup>

Ciò sta ad indicare che il movimento che attua il <<rapportarsi a>> è il <<sé>>, è - in altre parole - la sua rivelazione originaria. L'essenza della trascendenza identificata come immanenza è quindi la sola a rendere possibile il “<<s'apporter soi-même auprès de>>”<sup>32</sup>. Henry dimostra così come la spiegazione secondo cui il tavolo non possa rapportarsi al muro sia sempre stata intesa in maniera *negativa*: il tavolo, essendo completamente *in sé*, non può *superarsi verso*. L'impossibilità del tavolo di uscire da sé è data quindi dal suo rimanere completamente in se stesso. Tale erronea interpretazione – afferma il filosofo – è frutto di una filosofia che ha sempre considerato l'immanenza come una categoria ontica, tradizione che considera il rapporto di *immanenza e trascendenza* come opposizione.

In questi termini l'immanenza diviene il semplice *contrario* della trascendenza, e quest'ultima diventa il confine tra “l'uscita da sé” e il “restare-in-sé”. La causa dell'impossibilità dell'ente di “uscire da sé” sarebbe quindi da riscontrare nella piena aderenza a sé dell'immanenza. Ma definire in *negativo* l'immanenza, affermare quindi cosa essa *non* sia, porta a perdere la vera essenza del suo significato: “Dans le jeu de ces significations négatives

<sup>31</sup> *Ivi*, p 316.

<sup>32</sup> *Ibid.*



le contenu des concepts se perd”<sup>33</sup>. Ciò a cui tale percorso conduce è inevitabilmente la contrapposizione di soggetto/oggetto, di esistenza/cosa di essere-in-sè/uscire-da-sé. Queste opposizioni, come già abbiamo avuto modo di sottolineare, sono del tutto escluse da Henry, così com’egli esclude la loro comprensione a partire dalla conoscenza dell’ente.

*“Pas plus que le concept de la transcendance ne trouve son contenu dans l’être-à-l’extérieur-de-soi-de-l’étant, pas davantage celui de l’immanence dans l’étant lui-même comme privé en sa nature de cette possibilité de se dépasser ainsi soi-même.”*<sup>34</sup>

Continuare a considerare immanenza e trascendenza come categorie ontiche significa continuare a dar adito a fraintendimenti e facili illusioni; l’immanenza non è solo una categoria ontologica, ma è “[...] la catégorie ontologique fondamentale qui rend possible le dépassement lui-même comme tel.”<sup>35</sup> Per questo il tavolo (o l’ente in generale) *non* può superare se stesso non perché è “in sé”, ma, al contrario, proprio perché *non* è in sé. In altri termini solo ciò che è realmente *in sé* può altrettanto *portarsi verso* qualcos’altro, tanto da poterlo toccare<sup>36</sup>.

Da ciò deriva il fatto che la possibilità stessa del superamento è concessa solamente a ciò che “resta in sé”<sup>37</sup>. Identificare la possibilità del

<sup>33</sup> “Dans le jeu de ces significations négatives le contenu des concepts se perd, leur substance s’écoule hors d’eux-mêmes. [...] Sur la ruine de ces concepts, on voit s’édifier une prétendue philosophie de l’existence qui repose sur la simple opposition de l’«existence» et de la «chose», opposition don’t le vide lui permet de se recouvrir plus ou moins avec celle, traditionnelle et également vide, du «sujet» et de l’«objet».” *Ivi*, p 322.

<sup>34</sup> *Ibid*, corsivo dell’autore.

<sup>35</sup> *Ivi*, p 323.

<sup>36</sup> “Ce n’est pas parce que la table reste en elle-même qu’elle n’est pas susceptible de toucher le mur, bien au contraire: *c’est parce qu’elle ne reste pas en elle-même qu’elle ne peut se dépasser vers lui et que la possibilité d’un dépassement lui est par principe refusée.*” *Ibid*.

<sup>37</sup> “Dans cette compréhension se fait jour ce qui constitue la possibilité interne du dépassement, à savoir son maintien près de soi, le demeurer-en-soi-même du mouvement du dépassement dans le dépassement même.” *Ivi*, p 324.

superamento con ciò che rimane in sé, significa che *là où il existe un rapport, il existe d'abord en lui-même*. Ogni rapporto presente nella trascendenza esige *in primis* un rapporto in *se stesso*. In quest'ultimo senso il termine *rapporto* deve essere inteso come ciò che si rapporta solamente a se stesso nell'immanenza, al di fuori di qualsiasi distanza ek-statica. Con questo Henry rifiuta categoricamente l'affermazione heideggeriana “<<l'uomo non è mai al di qua del mondo, uomo innanzitutto>>”<sup>38</sup>, perché l'uomo è, in realtà, *innanzitutto* in sé, pura egoità e soggettività, *prima* di essere *nel mondo*. L'uomo è quindi *sia* nel mondo *sia* prima del mondo, al-di-qua di esso.

Per questo, il capitolo de *L'essence de la manifestation* intitolato “coscienza del mondo e coscienza senza mondo”<sup>39</sup>, è volto a sottolineare sia l'assoluta unicità della coscienza, sia i suoi diversi modi di fenomenizzarsi. Questa duplice modalità identifica l'esserci umano come portatore di una dualità, ma solamente *fenomenica*, non *ontologica*. In tal senso l'uomo possiede un'unica coscienza che tramite le due modalità proprie della fenomenizzazione fin qui trattate può darsi come “coscienza senza mondo” o “coscienza del mondo”: identificando con la prima ciò che si fenomenizza in sé, in mancanza di qualsiasi *ek-stasi*. La coscienza senza mondo è la coscienza *fondatrice* ed originaria<sup>40</sup>.

Per quanto l'uomo immergendosi totalmente nella “coscienza del mondo”, possa obliarne la vera origine, la “coscienza senza mondo”, rimane sempre in sé data, rivelata, “saputa” tramite un sapere che, come già dimostrato, non deve nulla alla luce dell'esteriorità. Solo la coscienza del

<sup>38</sup> M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Klosterman, Frankfurt a. M., 1949, 35, cit. in M. Henry, *E*, op. cit., p 324.

<sup>39</sup> § 34 *Conscience du monde et conscience sans monde*, M. Henry, *E*, op. cit., p 326.

<sup>40</sup> “[...] *la possibilité d'une conscience sans monde est la possibilité ontologique originaire de la conscience elle-même et, comme telle, son essence.*” *Ivi*, p 330-331.

mondo può dimenticare la propria origine nella pura immanenza, ma ciò non significa che questo possa modificare o alterare ciò che è realmente il suo *fondamento*. *Fondamento* questo, definito da Henry “senza fondamento”<sup>41</sup> poiché indipendente ed assolutamente autonomo da qualsiasi altro<sup>42</sup>.

Il sapere proprio della rivelazione originaria è per questo *indimenticabile*, proprio di una memoria immemoriale della vita stessa.

Aver sottolineato come la possibilità di qualsiasi rapporto sia data da ciò che preliminarmente è in sé, significa introdurre la tematica della *passività* in una modalità *positiva*, e non più solamente *negativa*. Quest’ultima infatti tenta di afferrare l’essenza della passività riferendo ciò che essa non è, o identificandola con ciò a cui si oppone. Al contrario, la *passività* deve essere posta tramite un concetto *positivo* e fondativo. Per giungere a ciò è necessario però avviarsi su un cammino che Henry definisce di *povertà*, poiché

“Ici se fait jour pour la pensée qui veut parvenir à l’essentiel la nature étrange du chemin qu’il lui faut suivre si du moins elle veut atteindre son but. Suivre un tel chemin pour elle, en effet, ce n’est pas <<se diriger vers>> mais au contraire <<se détourner de>>, - e, poco oltre – la libération de l’essentiel se poursuit comme un retrait.”<sup>43</sup>

Ritirarsi quindi, distogliersi dalla trascendenza per arrivare all’essenziale è una povertà che in realtà è una ricchezza, un ritiro dove non esiste perdita ma solo ricezione della pura luce dell’origine e della sua verità. In questo senso si può parlare della *pienezza* propria della vita, della sua absolutezza, del suo coincidere pienamente con se stessa. Questa è, in altre parole, l’essenza dell’immanenza, l’unico modo per poter comprendere

---

<sup>41</sup> “Être un fondement sans fondement, telle est l’essence du rapport, telle est *la nature contingente de l’absolu*.” *Ivi*, p 325.

<sup>42</sup> “Seul l’oubli de ce qui, dans la transcendance, constitue sa possibilité plus ultime, peut conduire la problématique à nier purement et simplement la signification ontologique du concept de l’immanence.” *Ibid*.

<sup>43</sup> *Ivi*, p 350-351.

appieno il significato di *passività*<sup>44</sup>. Essere passiva per l'essenza infatti non significa essere inerte rispetto a *qualcosa d'altro* da sé, ma essere *pienezza di sé*. Per questi motivi l'essenza è *azione*, ma in un senso *nuovo*: essa è l'*azione che mai esce da sé*.

“Dans son unité interne, comme unité radicalement immanente, comme unité primordiale, réside la possibilité fondamentale de l'essence, la possibilité pour elle d'être elle-même. L'essence est l'action, elle est le devenir de l'extériorité, le pouvoir qui la produit. Comment l'essence est-elle agissante, qu'est-ce qui lui permet d'être cette action, de s'unir à elle et de faire ce que cette action fait, [...] sinon le pouvoir par lequel elle entre en possession de son propre pouvoir?”<sup>45</sup>

Entrare in possesso del proprio potere, essere nella pienezza di sé, essere il fondamento che nel ricevere riceve solamente se stesso: questa è *passività*. È questa la *povertà*<sup>46</sup> che indica la liberazione da ogni trascendenza. Nell'essenza non c'è spazio per l'opposizione, la rappresentazione, l'intuizione<sup>47</sup>, il desiderio<sup>48</sup>.

Tutto ciò significa *solitudine*. Una solitudine però priva di mancanze, una solitudine<sup>49</sup> che *gode di sé*, della propria totalità. Tale godimento di sé è

<sup>44</sup> “La passivité ne saurait désigner tout d'abord, comme le voulait Descartes, l'action d'une réalité étrangère. C'est la relation de l'être avec lui-même, avec sa propre réalité, non avec une réalité étrangère, qui se trouve décrite et subsumée sous le concept de passivité, [...] Ainsi se trouve écartée une compréhension radicalement impropre, encore que traditionnelle, conformément à laquelle la passivité s'entend nécessairement à l'intérieur de sa relation à quelque chose d'autre qui lui est en quelque sorte imposé [...]” *Ivi*, p 366.

<sup>45</sup> *Ivi*, p 340.

<sup>46</sup> “La parole même - pauvreté – où toute chose est contenue, le nom et l'appellation, ce qui désigne et ce qui montre, à cela aussi il faut renoncer dans cette pauvreté qui est faite de silence” *Ivi*, p 351.

<sup>47</sup> “[...] le concept d'intuition à l'aide duquel la pensée philosophique traditionnelle a cru pouvoir décrire la saisie immédiate de la réalité, [...] se révèle foncièrement impropre, parce qu'il implique l'opposition, dans l'intuition elle-même, de l'intuitionnant et de l'intuitionné.” *Ivi*, p 352.

<sup>48</sup> “Elle est sans projet et sans désir. [...] tout en elle aussi est repos, elle est, dans cette absence de trouble, [...] le calme de son absolue simplicité” *Ivi*, 353.

<sup>49</sup> “La solitude est la solitude de l'absolu, mais de l'absolu dans son absoluté, dans la profusion et dans la jouissance de son être propre.” *Ivi*, p 355.

la relazione dell'originario a se stesso, è la *parousia* che è l'essenza della vita<sup>50</sup>. Il rapporto dell'essenza con se stessa è identificato quindi come l'impossibilità di essere *altro da sé*: “[...] *c'est à lui-même, non à l'altérité, que celui-ci se trouve soumis dans la passivité qui le détermine à être ce qu'il est.*”<sup>51</sup>

### **La libertà**

Concepire l'essenza come *passività, parousia, solitudine, pienezza*, significa identificarla come ciò che nulla può né volere né avere se non se stessa. Perché, in definitiva, nulla esiste fuori di essa. Ciò sta ad indicare la sua *non-libertà* di uscire da sé, né di essere altro da ciò che è<sup>52</sup>. Ma per capire cosa sia la non-libertà propria dell'essenza è necessario intendere cosa sia la libertà:

“La liberté a une signification ontologique. Être libre, [...] c'est être capable de poser autre chose que sa propre réalité, c'est porter en soi un pouvoir déterminé [...] Le pouvoir de poser autre chose que soi est, comme tel, créateur.”<sup>53</sup>

Nel momento in cui si sta parlando dell'*essenza*, il concetto di libertà deve essere inteso sotto due diversi punti di vista, così come già successo per la questione della ricettività. Come l'essenza è portatrice di due differenti modalità di ricezione (ma una solamente è quella propria del suo *riceversi*), così essa è libera nel momento in cui crea l'orizzonte proprio dell'alterità, ma

---

<sup>50</sup> “La Parousie est l'essence de la vie” *Ibid*, corsivo nostro.

<sup>51</sup> *Ivi*, p 367.

<sup>52</sup> “La structure sur laquelle repose l'impossibilité pour l'être de ne pas être tout entier présent à lui-même, l'impossibilité pour lui de rompre le lien qui l'attache à lui-même, de s'arracher à soi et d'exister hors de soi, est la non-liberté” *Ivi*, p 363.

<sup>53</sup> *Ivi*, p 364.

non-libera nei confronti di se stessa. *Il limite del suo potere, la libertà, lo trova in se stessa*<sup>54</sup>.

Ancora una volta l'essenza rivela la propria *passività* originaria. Se la libertà in Henry è però intesa come *potere di creazione*, la non-libertà propria dell'essenza - che comunque riceve se stessa e il proprio potere - come può essere definita?

Sarà nell'ultima fase della filosofia di Henry che i termini "generazione" e "creazione" saranno centrali in un pensiero che si è accostato alle tematiche proprie del cristianesimo. Risulta comunque opportuno anticiparne la differenza sostanziale.

*Creazione* significa "porre altro da sé", *generazione* indica invece un originare continuamente se stessi, al di fuori della luce della trascendenza: "*Etranger à la création, étranger au monde [...] Procès immanent en lequel la Vie demeure dans le Vivant qu'elle génère et ne pose jamais hors d'elle.*"<sup>55</sup> Tale *generazione* è propria della *rivelazione*.

Tutto questo identifica maggiormente la tematica della *passività* in chiave positiva: essa, in definitiva, è ciò che, rimanendo in sé, è impossibilitato a porre fuori di sé.

Biran non concepisce in questi termini la *passività*. Egli la identifica solamente nel senso *negativo* già esplicitato, proprio di una *passività* come "opposizione all'attività". Arrivare quindi al loro confronto diretto, analizzando la critica che Henry gli muove, è compito del prossimo capitolo.

---

<sup>54</sup> "*Libre, celle-ci l'est dans sa relation à l'horizon, [...] non dans sa relation à soi, relation qui est comme telle, [...] l'essence de la non-liberté*" Ivi, p 365.

<sup>55</sup> M. Henry, *Paroles du Christ*, Seuil, Paris, 2002, p. 107.

## CAPITOLO IV

### Il corpo soggettivo

*Le corps est la clef de l'univers*<sup>1</sup>

Grande merito di Maine de Biran è di aver identificato l'essere dell'ego non più con una sostanza che può essere modificata da degli accidenti<sup>2</sup>, ma con un'azione, una forza<sup>3</sup>. Nell'uomo, inoltre, il sentimento di quest'azione, risulta conosciuto in se stesso, in un rapporto immediato tra io (*moi*) e movimento (*mouvement*<sup>4</sup>). Su questa scia, il *corpo proprio biraniano* si viene a delineare come essenzialmente costituito dal *sentire* e dal *movimento*. Più nello specifico, l'essenza del sentire risiede nel movimento stesso.

Afferma Henry:

“Le corps n'est pas seulement le mouvement, il est aussi le sentir, mais la décomposition de la pensée, [...] montre précisément que l'essence du sentir est constituée par le mouvement.”<sup>5</sup>

Come abbiamo già sottolineato, in Biran il *cogito* è un *potere*, in particolare il potere di *agire liberamente*, di essere attivo, di muoversi<sup>6</sup>. È lo

<sup>1</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit., p 135.

<sup>2</sup> “Maine de Biran, qui a affirmé l'identité de l'être de l'ego et de celui de la subjectivité, ne se résout pas ce pendant à déterminer le moi comme une substance modifiée par des accidents.” *Ivi*, p 72.

<sup>3</sup> “Henry legge dunque l'ontologia della soggettività di Biran essenzialmente come una metamorfosi del *cogito* cartesiano, [...] L'*effort* è l'esperienza fondamentale che la soggettività fa di sé. Si compie così la trasformazione della nozione stessa di *ego*, [...] Biran coglie l'io non soltanto come soggetto di determinate affezioni o modificazioni, alla maniera di Descartes, ma come <<potere di produzione>>, da cui la sua trasformazione in <<io posso>>. G. Sansonetti, *L'io in una fenomenologia radicale*, a cura di C. Canullo, *Michel Henry: narrare il pathos*, EUM, Macerata, 2007, p 166.

<sup>4</sup> Biran ammette di essere stato impressionato dalla teoria della *motilità* propria di Destutt de Tracy. Per approfondimenti suggeriamo l'opera di C. Canullo, *Coscienza e libertà, itinerario tra Maine de Biran, Lavelle Le Senne*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2001, Cap. 1.

<sup>5</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit., p 108.

stesso Henry ad avvisare come Biran non sia stato certo il primo ad identificare il *cogito* con un *effort*, un'azione, ma suo è il merito di aver identificato l'essere di questo movimento, di questo agire, con la *soggettività*<sup>7</sup>. Questo pensiero appare così radicale che, per il filosofo di Montpellier, *la conséquence ontologique de cette thèse est infinie*<sup>8</sup>.

È quindi tramite il movimento che ognuno di noi conosce il proprio corpo. Henry, sulla scia di Biran, può così affermare: “Je n’agis pas parce que je juge que j’agis, mais je juge que j’agis parce que j’agis effectivement.”<sup>9</sup> Ciò significa che il movimento risiede nella sfera più originaria della soggettività, che esso è l'*intentionnalité la plus profonde*<sup>10</sup>. Il primo *sentire* dell'uomo è quindi strettamente legato all'esperienza di quest'azione prima e fondatrice.

La *sfera trascendentale del sentire* precede e fonda la *sfera trascendente delle sensazioni*: il potere di *sentire* è anteriore a qualsiasi sensazione. Proprio perché il *corpo* non può essere un semplice aggregato di impressioni, esso per Henry è un potere, antecedente assoluto di ogni sensazione possibile. Sono questi i presupposti biraniani che il filosofo abbraccia per poter dar conto dell'unità del *corpo soggettivo*.

È grazie a queste premesse che il filosofo di Montpellier giunge ad identificare il *corpo puro*,

---

<sup>6</sup> “Ainsi commence la personnalité avec la première action complète d’une force hyperorganique qui n’est pour elle-même, ou comme moi, qu’autant qu’elle se connaît et qui ne commence à se connaître qu’autant qu’elle commence à agir librement...” M. de Biran, *Essai*, op. cit., p 134.

<sup>7</sup> “Affirmer que le corps n’est pas un intermédiaire entre l’âme et son action sur l’univers, ce n’est pas nier la réalité du corps, c’est dire que le corps constitué [...] n’est pas notre corps originaire, [...] l’être de ce dernier doit [...] échapper à toute constitution pour être identifié avec le pouvoir de constitution lui-même” M. Henry, *PPC*, op. cit., p 84.

<sup>8</sup> *Ivi*, p 74.

<sup>9</sup> *Ivi*, p 95.

<sup>10</sup> *Ivi*, p 101, segue a p 103: “[...] le mouvement est l’intentionnalité originaire, une intentionnalité en quelque sorte permanente de la vie de l’ego [...]”.



“[...] le corps sans la sensation, *le corps avant la sensation*, c’est-à-dire précisément l’acte de sentir considéré en lui-même et comme pur pouvoir – est le - <<corps pur>>.”<sup>11</sup>

Questo *puro potere* è la *soggettività* stessa, Fondo primo ed assoluto che si dà indipendentemente da qualsiasi *sollecitazione* esterna. Nella *Décomposition de la pensée* Biran afferma

“Que l’impression visuelle quelconque, confuse o distincte, uniforme ou variée, soit in lui, c’est-à-dire dans l’organe, ou hors de lui dans l’espace, toujours est-il vrai que, dès qu’il [le sujet] l’aperçoit, elle n’est pas *lui*, son *moi* n’est pas identifié avec elle.”<sup>12</sup>

In entrambi i filosofi il corpo e la sua conoscenza si danno, nell’uomo, *prima ed indipendentemente* da qualsiasi sensazione esterna. Pertanto queste ultime giungono ad essere conosciute dal soggetto non tramite la *rappresentazione*, ma attraverso *le déroulement du processus subjectif de son effort dans le sentir*<sup>13</sup>.

Ma tale concordanza non deve trarre in inganno. Il *corpo soggettivo* così com’è inteso in Henry, non è presente nella filosofia biraniana. In quest’ultima la conoscenza *interiore* è sì antecedente alle sensazioni che provengono dal mondo trascendente ma non precedente all’appercezione del *corpo proprio*; nel pensiero di Biran non è dato avere conoscenza della propria soggettività ed individualità *prima* del dispiegarsi dell’*effort* sul *corps propre*. Che in lui non si dia coincidenza tra *corpo* ed *ego*<sup>14</sup> è infatti ciò che ora ci accingiamo a mostrare.

<sup>11</sup> *Ivi*, p 108.

<sup>12</sup> cit. in M. Henry, *PPC*, op. cit., p 107.

<sup>13</sup> *Ivi*, p 108, corsivo nostro.

<sup>14</sup> Anche la studiosa Carla Canullo, sottolinea quest’aspetto nella filosofia biraniana. Si veda *Coscienza e libertà, itinerario tra Maine de Biran Lavelle Le Senne*, op. cit., p 63.

### L'origine della conoscenza del nostro corpo proprio

Il titolo del presente paragrafo riporta al capitolo III dell'*Essai* dedicato alla conoscenza del *corpo proprio*, concetto al quale la filosofia biraniana conduce inevitabilmente. La questione infatti si dà da sé: se *io* conosco il mio *corpo* tramite uno *sforzo* che si scontra con una resistenza, la sua conoscenza coincide con quella della mia individualità? Cosa significa affermare che l'*effort* si scontra con il termine muscolare che gli resiste? In Biran, questo "termine muscolare" od "organico" viene identificato fin dal principio come una molteplicità che resiste ad un'unità<sup>15</sup>.

La definizione di questo "termine" che l'io, uno, unico ed individuale sente resistergli e nel quale riconosce il proprio corpo è ancora una volta tratta da Leibniz: l'espressione "continuatio resistantis", indica appunto *la continuité de ce qui résiste*<sup>16</sup>. Tale linguaggio per Biran,

"exprime [...] parfaitement le point de vue tout à fait nouveau sous lequel je considère la connaissance première du corps propre."<sup>17</sup>

Il *corpo proprio* risulta a questo punto definito dal filosofo di Bergerac come un'"estensione" nella quale prende forma e si avvia una *forza*, un *movimento*. Il filosofo sottolinea così l'esistenza di due diverse concezioni di "fuori" (*dehors*) corrispondenti ad altrettante tipologie di conoscenza: una in

<sup>15</sup> "Le moi est un et simple, mais il n'est et ne s'aperçoit tel qu'en qualité de sujet de l'effort, et relativement au terme composé et multiple sur lequel sa force se déploie." M. de Biran, *Essai*, op. cit., p 141, nota 639.

<sup>16</sup> *Ivi*, p 141. Nell'intento di Leibniz comunque, come sottolinea Biran, "Cette définition [...] s'appliquait au phénomène d'étendue extérieure", *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

riferimento all'appercezione immediata interna e l'altra relativa all'intuizione esteriore<sup>18</sup>.

Ecco un passo fondamentale nel quale Biran paragona lo *spazio esteriore* allo *spazio interiore* dell'uomo:

“Comme l'espace dans lequel s'exerce notre locomotion extérieure est le lieu des intuitions objectives, [...] ainsi, cette étendue intérieure du corps objet de l'aperception immédiate dont le moi se *distingue* sans pouvoir jamais s'en séparer est le *lieu* de toutes les impressions internes qui ne peuvent être perçues ou senties par le *moi* que sous cette forme locale, sans laquelle elles demeureront toujours confondues dans la combinaison vivante comme affections simples, ou *perceptions obscures*.”<sup>19</sup>

Dalle nostre precedenti analisi siamo in grado di ricondurre le affezioni semplici (*affections simples*) alla sfera *simplex* dell'uomo, nella quale l'io è assente. Solo con la conoscenza del *corpo proprio*, e con esso delle diverse *impressioni localizzate*, è quindi possibile trasformare le percezioni oscure (*perceptions obscures*) in *impressioni interne*.

Il “luogo interno” delimitato così dal nostro corpo viene attraversato dallo sforzo, il quale si distingue “senza però potersi mai separare da esso”. Questo *continuo resistente* senza il quale non si darebbe nessun *io personale*, è il *corpo proprio* biraniano, limitato ai soli organi che lo *sforzo* localizza. In Biran la soggettività viene quindi identificata con lo *sforzo* che si riconosce *voluto*, e non con un corpo originario e soggettivo. In lui, l'esistenza del corpo come continuo resistente è *certa come quella dell'esistenza dalla quale è*

<sup>18</sup> “il puisse y a avoir deux sortes de *dehors*, ou des objets, deux termes élémentaires, l'un relative à l'aperception immédiate interne, l'autre relative à l'intuition ou la perception extérieure.” E poco oltre, “[...] la double connaissance que l'être sensible et moteur, prend originariament de son corps propre, seul objet qui puisse être à la fois le terme primitif et vraiment élémentaire de l'aperception interne et externe composée ou secondaire de la représentation.” *Ivi*, p 139.

<sup>19</sup> *Ivi*, p 142.

*inseparable*. Inseparabile, ma non coincidente. In Biran “J’agis, je suis effort, j’existe, donc le terme immediat de l’effort existe”<sup>20</sup>. *Je suis effort*, non je suis mon corps.

Nella filosofia biraniana il *cominciamento* è quindi caratterizzato da una dualità:

“L’identité, dans la philosophie biranienne, - afferma Azouvi - n’est le commencement de rien; c’est la différence qui est première, et elle requiert l’objectité du corps: le <<corps lui-même est un objet extérieur au moi>>. Sans l’exteriorité du corps, sans la distinction des deux éléments de la dualité primitive, il n’y a plus de fait primitif, plus de fait du tout.”<sup>21</sup>

Certo, il rapporto tra *sforzo* e *corpo* è *immediato* ma con ciò si sottolinea che la dualità è tanto indivisibile quanto insuperabile. Una conoscenza *immediata, certa, originaria*, ma sempre preceduta dal dualismo. Naturalmente Henry è consapevole di ciò:

“Dans le biranisme, l’individualité de l’être du corps subjectif n’est pas l’objet d’une thèse particulière”

Com’è quindi possibile che il filosofo di Montpellier abbia dedotto e fondato la propria concezione del corpo a partire da un pensiero che, in realtà, non ha mai direttamente posto l’esistenza del *corps subjectif*? La frase appena citata continua in questo modo:

“elle est plutôt le fondement de toute la théorie, parler de l’individualité de l’effort, c’est faire une sorte de tautologie, car il y a là deux mots pour désigner une seule et même réalité, celle du moi.”<sup>22</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> F. Azouvi, op. cit., p 222.

<sup>22</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit., p 144.

Nella filosofia henryana *io, identità, effort, movimento e corpo soggettivo*, identificano una medesima essenza. Ma in Biran quest'uguaglianza non è data: egli separa lo *sforzo* dall'*individualità*: se il suo pensiero riconosce un *soggetto* (come sub-iectum) antecedente all'azione volontaria, esso è semplicemente un *substrato impersonale* poiché passivo. Ciò significa che la forza che permette la nascita della soggettività è una *forza* istintiva e cieca che non può essere identificata con l'*ipseità* henryana. Ciò non toglie che la grande scoperta biraniana sia quella di aver identificato la coscienza di sé con un *movimento*<sup>23</sup>.

Azouvi afferma a tal proposito,

“C'est à la découverte de cet opérateur secret – l'effort –, que Biran doit la certitude d'avoir accompli une véritable révolution philosophique, mettant ainsi au jour une relation plus originaire que celle qui nous lie au monde extérieur.”<sup>24</sup>

L'identificazione biraniana del movimento come fondamento di ogni sentire rimane comunque ciò che permette ad Henry di considerare la vita e la soggettività come *esperienza*, come *divenire*. In *Philosophie et phénoménologie du corps* viene affermato a tal proposito:

“Lorsque nous parlons de l'unité de la vie absolue de l'ego, nous ne voulons en aucune façon dire que cette vie est monotone, elle est en réalité infiniment diverse, l'ego n'est pas un pur sujet logique enfermé dans sa tautologie, il est l'être même de la vie infinie, qui reste cependant une dans cette diversité”<sup>25</sup>

E *L'essence de la manifestation* conferma:

<sup>23</sup> “il ne s'agit pas de savoir – afferma Biran – ce que cette force est en elle-même, comment elle existe ou quand elle commence à exister absolument, mais quand elle commence à exister comme personne identique, comme moi. Or, elle n'existe pour elle-même qu'autant qu'elle se connaît, et elle ne se connaît qu'autant qu'elle agit” M. de Biran, *Essai*, op. cit., p 134.

<sup>24</sup> *A Destutt de Tracy*, printemps 1804, T, VII, 237, cit. in F. Azouvi, op. cit., p 79.

<sup>25</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit., p 127.

“Mais l’essence n’est pas en elle comme un contenu mort, mais comme ce avec quoi elle est liée immédiatement, avec quoi elle a rapport”<sup>26</sup>.

L’*essenza* non è chiusura o limitazione nonostante sia pienezza e completezza di sé. Una tale concezione dell’essenza può però darsi solo tramite una teoria positiva della passività; è solo in essa che il *movimento* originario può darsi come *immobile*, che l’azione stessa può definirsi come *non-agente*:

“[...] notre corps est un acte, mais c’est souvent un acte qui n’agit pas, notre corps est essentiellement mouvement, mais il s’agit aussi bien d’un mouvement immobile. La racine commune de notre agir et de notre sentir est un pouvoir plus profond [...]”<sup>27</sup>

Questo *movimento immobile* proprio del corpo soggettivo è il *rapporto originario* che la soggettività ha con se stessa: *rapporto* che si dà al di fuori di ogni iato e che non necessita di una resistenza per potersi dare. *Movimento immobile, rapporto nell’immanenza* sono ossimori ai quali la filosofia henryana ci ha abituati, unico modo per poter dar voce ad una sfera originaria mai del tutto indagata e per la quale ogni parola adoperata appare insufficiente. Definizioni che ad ogni tentativo di afferrare la realtà la lasciano sfuggire. Ciò che identifica il *corpo originario* in Henry è quindi il *movimento*. Movimento che solo può permettere l’assoluta coincidenza di *ego* e *corps*<sup>28</sup>: *le mouvement subjectif est [...] l’être même du corps.*<sup>29</sup> Il *corpo*

<sup>26</sup> M. Henry, *E*, op. cit., p 354.

<sup>27</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit. p 227. Ne *L’essence de la manifestation* a tal proposito l’autore scrive: “Ici, dans la structure interne de l’essence originaire de la révélation, à l’intérieur du rapport originaire de l’être à soi, cesse toute maîtrise, toute faculté d’agir ou d’opérer, tout ce qui se donne habituellement comme le fondement d’une responsabilité ou d’une imputabilité, comme une origine ou comme une cause, toute possibilité d’assumer et de prendre attitude.” M. Henry, *E*, op. cit., p 365-366.

<sup>28</sup> “La racine commune de notre agir et de notre sentir est un pouvoir plus profond, [...] c’est l’être originaire du corps, [...] c’est-à-dire l’ego.” M. Henry, *PPC*, op. cit., p 227.

<sup>29</sup> *Ivi*, p 115.

*soggettivo*, in Henry diviene *io sono*. La *soggettività* è così il corpo stesso, il suo specifico modo d'essere. Come afferma Giuseppina De Simone, in quanto originario sentire la soggettività è sino in fondo soggettività del corpo<sup>30</sup>. È questa l'esperienza immediata di sé che permettere qualsiasi altra conoscenza del mondo esteriore<sup>31</sup>.

La conoscenza del mondo è quindi una *conoscenza corporale*. Noi conosciamo *in primis* il mondo non tramite puri pensieri logici e rappresentativi, ma vivendolo tramite il nostro corpo: toccandolo, udendolo, *sentendolo*. Gli oggetti del mondo non appartengono innanzitutto alla nostra contemplazione, ma sono *gli oggetti dei nostri movimenti*

“[...] la connaissance corporelle [...] est [...] une connaissance ontologique primordiale et irréductible, le fondement et le sol de toutes nos connaissances et, en particulier, de nos connaissances intellectuelles et théoriques.”<sup>32</sup>

Ancora una volta Henry stravolge l'ordine di derivazione: la conoscenza intellettuale basata su una conoscenza corporale<sup>33</sup>. Allo stesso modo la verità originaria propria di ogni soggettività è fondatrice di ogni verità intellettuale o teorica. Premettere ciò è fondamentale per comprendere a fondo il passaggio in cui, rifacendosi a Lagneau, Henry sottolinea come la verità non abbia la sua sede originaria nel mondo, ma sia *l'oeuvre du jugement*<sup>34</sup>: questo perché essere un corpo significa essere un individuo,

<sup>30</sup> G. de Simone, op. cit., p 33.

<sup>31</sup> “La connaissance du monde par le corps et la connaissance originarie du corps par soi ne sont pourtant pas deux connaissances différentes, puisque la seconde est au contraire la substance même de la première.” M. Henry, *PPC*, op. cit., p 130.

<sup>32</sup> *Ivi*, p 131.

<sup>33</sup> tale questione verrà ripresa nei capitoli successivi, in particolare nella nostra riflessione circa il *corpo assoluto* come luogo d'incontro con *l'altro* e la memoria propria di esso.

<sup>34</sup> “Lagneau en vient à s'interroger sur la vérité de ce monde ainsi constitué et il trouve tout d'abord que la vérité en est précisément absente. La vérité est l'oeuvre du jugement [...]” *Ivi*, p 145.

un'individualità. Il corpo è già un individuo, un sé<sup>35</sup>. Allo stesso modo, ogni conoscenza che noi abbiamo del mondo è un giudizio del nostro *sentire*. Nell'*ontologia fenomenologica* l'essere è dato dalla sua manifestazione<sup>36</sup>: analizzare quindi come avvenga la conoscenza del *corpo proprio* significa comprenderne l'essere. L'analisi del *corpo soggettivo* come sfera di conoscenza propria dell'immanenza è perciò tematica fondamentale e centrale in Henry.

Se quindi l'ontologia si fonda sulla fenomenologia, indagare il modo di darsi *originario* del corpo, porterà alla delucidazione del suo stesso statuto ontologico. Come quindi noi conosciamo il corpo? Per Henry è tramite l'*esperienza interna trascendentale*, di cui già ci siamo occupati, modalità del tutto diversa dal conoscere proprio del mondo: io esperisco gli oggetti toccandoli, ma in quale modo conosco la mia mano che li tocca<sup>37</sup>? Biran ha già risposto a tale quesito affermando che il soggetto conosce ogni propria facoltà *esercitandola*, sottolineando così ancora una volta la sfera di conoscenza assolutamente immediata tra *sapere* e *movimento*. In Henry questa conoscenza diviene una vera e propria esperienza:

<sup>35</sup> Questa identità tra Sé e Corpo è già riscontrabile in Nietzsche, il quale afferma: "É sempre il Sé che ascolta e ricerca: confronta, costringe, conquista, distrugge. [...] Nel tuo corpo dimora, è il tuo stesso corpo." F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 2006, p 33.

<sup>36</sup> "[...] ce problème de notre savoir primordial du corps est en meme temps le problème de la nature ontologique du corps, puisque dans une ontologie phénoménologique l'être est uniquement déterminé par la manière dont il se donne à nous." M. Henry, *PPC*, op. cit., p 79.

<sup>37</sup> Afferma Henry nella conferenza *Le corps vivant* tenutasi a Bruxelles nel 1995: "Maine de Biran, [...] pose deux questions fondamentales. Comment cet instrument qu'est la main qui, en se déplaçant sur notre propre corps, permet d'en connaître les différentes parties – comment cet instrument est-il connu lui-même d'abord? Car c'est cette connaissance primitive de la main elle même (et non de ce qu'elle touche) qui me permet de la mouvoir. D'où la seconde question, non moins essentielle: «<Comme un organe mobile, quelconque, a-t-il été constamment dirigé sans être connu?» in *Auto-donation. Entretien et conférences*, Beauchesne, Paris, 2004, p 120.



“Le mouvement de la main est connu sans être appréhendé dans un monde, il se donne immédiatement dans l’*expérience interne transcendente* [...]”<sup>38</sup>.

Ciò che, in definitiva, Henry trae dallo studio biraniano circa la conoscenza del *corpo proprio* sono tre punti fondamentali: I) il movimento è conosciuto per se stesso (escludendo così qualsiasi riferimento al trascendente) II) il movimento è in nostro potere<sup>39</sup> III) il movimento non è un intermediario tra l’ego e il mondo. L’ego agisce così direttamente sul mondo. Il corpo quindi cessa di essere un semplice strumento, un medium tra l’*io* e il *mondo*, per divenire pura *soggettività*. Unico modo questo per riportare l’uomo alla sfera che gli è propria: la sua corporeità.

“Ego, corps, mouvement, moyen – afferma Henry - ne sont qu’une seule et même chose [...]”<sup>40</sup>.

Questo è in definitiva il *corpo soggettivo henryano*.

### **Un corps che è un “je suis”?**

Nella filosofia di Henry l’uomo smette di *avere* un corpo ed inizia ad *essere* il proprio corpo<sup>41</sup>.

“<<Je suis mon corps>>, cela signifie très exactement: l’être originaire de mon corps est un mode de la vie absolue de l’ego”<sup>42</sup>

<sup>38</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit., p 81-82.

<sup>39</sup> “[...] il est mon pouvoir, non pas du tout au sens où des objets par exemple sont soumis aux prises d’un pouvoir qui serait le mien, mais au sens où il est lui-même ce pouvoir, où il est lui-même ce qui a prise sur les choses.” *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ivi*, p 83.

<sup>41</sup> “A l’affirmation <<j’ai un corps>>, il convient donc d’opposer cette affirmation plus originaire: <<je suis mon corps>>.” *Ivi*, p 271.

Abbiamo visto che affermare un'identità immediata tra *ego*, *movimento* e *corpo* significa allontanarsi dal precetto biraniano per cui il *fatto primitivo* è una dualità.

Non è semplice addentrarsi nella sfera dell'appercezione immediata del corpo proprio di Biran, poiché rimane spesso oscuro il rapporto che intercorre tra *moi* e *corps*. Negli anni sono molte le interpretazioni di questa problematica oggi ancora del tutto aperta. Tale difficoltà è acuita dal fatto che lo stesso autore, in diversi passi delle sue opere, sembra avvallare prima l'ipotesi di una coincidenza assoluta tra “moi” e “corps”, salvo poi sottolinearne a più riprese la completa distinzione<sup>43</sup>.

Cerchiamo di leggere alcuni di questi passaggi. In diverse pagine del *Journal* Biran riporta delle affermazioni in cui *corpo* e *soggetto* risultano essere separati: “L'objet propre et immédiat de l'âme ou du sujet sentant [...] est le corps propre.” È infatti in passi come questo che Biran definisce il *corpo proprio* come *oggetto*, come “objet immédiat de l'aperception”<sup>44</sup>, sottolineando in questo modo la sua differenziazione dall'io. Altrove invece scorge una vera e propria identità tra *corpo proprio* e *io*: “mon corps et moi ne faisons qu'un”.

<sup>42</sup> *Ivi*, p 271.

<sup>43</sup> Riportiamo a tal proposito il passo nel quale Henry rintraccia l'esistenza di un rapporto anteriore a quello di sforzo/corpo nella filosofia di Biran: “Maine de Biran qui, après avoir montré que le fait primitif est une dualité, c'est-à-dire consiste dans le rapport originaire qu'insitue [...] entre l'être subjectif du corps originaire et le corps organique, affirme ce pendant qu'«il y a un rapport plus simple et antérieur à celui-là». Que peut bien être un tel rapport, qui est le plus originaire de tous, sinon un rapport qui s'institue à l'intérieur de la subjectivité elle-même” M. Henry, *PPC*, op. cit., p 176. La frase che Henry cita riporta un passaggio degli *Essai* che riportiamo integralmente: “Maintenant, si je ne me suis pas beaucoup trompé, nous nous trouvons avoir fait un pas de plus, et après nous être d'abord places dans l'hypothèse simple de Condillac nous trouvons ensuite un compose jusque dans le fait de conscience (admis comme primitif) où le moi est censé n'exister pour lui-même qui dans la relation à une force étrangère. Nous pensons qu'il y a un rapport plus simple et antérieur à celui-là; [...]” cit. in F. Azouvi, op. cit., p 238. Ancora una volta si sottolinea che il *rapporto più semplice ed anteriore* è primo rispetto alla relazione con gli oggetti estranei e non con il proprio corpo. A ragione di ciò sta anche il titolo dell'appendice dal quale il passo è tratto: “Appendice sur les deux rapports simples d'existence personnelle et étrangère”.

<sup>44</sup> M. de Biran, *Journal*, 17 Ottobre 1814, cit in F. Azouvi, op. cit., p 219.

Diversi studiosi tendono a risolvere la questione sostenendo una posizione “intermedia”, affermando che, in realtà, il corpo proprio non è né puro soggetto né semplice oggetto<sup>45</sup>. Come sottolinea giustamente Azouvi, ciò che è necessario tener presente è il contesto nel quale certe espressioni vengono alla luce.

I passi nei quali Biran sembra sostenere una perfetta coincidenza tra *io* e *corpo* sono in realtà sempre inseriti all’interno di un discorso più ampio, rivolto ad evidenziare la differenza tra il rapporto che l’uomo ha con se stesso, rispetto alla relazione che lo vede in contatto con gli oggetti a lui esterni. È infatti solamente all’interno di un tale contesto che l’autore può scrivere: “la machine étrangère et moi sommes des êtres séparés; mon corps et moi, ne faisons qu’un”<sup>46</sup>. Tale affermazione risulta quindi volta a dare rilievo all’estraneità del rapporto tra uomo e oggetto, legame completamente diverso da quello che lo unisce alla conoscenza di sé. Al confronto del rapporto con gli oggetti fuori di noi, *moi et mon corps ne faisons qu’un*.

Quando invece il filosofo analizza nello specifico il rapporto tra l’io e il *suo* corpo, ciò che fin da subito viene evidenziato è la loro diversità. In quest’ultimo contesto è quindi possibile dichiarare che la realtà del *corpo* è quella di essere “objet immédiat de l’aperception”<sup>47</sup>.

Ciò che qui va costantemente ricordato a nostro parere è il fatto che, seppur *nel tempo* questi due elementi – *moi* e *corps* - possano essere separati, nell’*esistenza* e nell’*esperienza individuale*<sup>48</sup>, in quanto fatto primitivo del

<sup>45</sup> Vedi R. Vancourt, *La théorie de la connaissance*, cit in F. Azouvi, op. cit., p 220.

<sup>46</sup> cit. in F. Azouvi, op. cit., p 220.

<sup>47</sup> *Journal*, 17 octobre 1814, cit. in F. Azouvi, op. cit., p 219.

<sup>48</sup> A tal proposito, in una nota all’*Essai* Biran afferma: “conscience du moi est inséparable de l’idée immédiate du corps”, salvo poi aggiungere, “au moins dans le mode actuel de notre existence” M. de Biran, *Essai*, op. cit., p 142. Ciò sta a significare che l’inseparabilità tra *io* e *corpo* riguarda l’esistenza dell’io e non

senso interno, essi sono caratterizzati da *un profondo legame che li rende uno* - per l'uomo e nell'uomo - . La questione è delicata; se qui sussiste un dualismo è fondamentale sottolineare che esso non riguarda una sostanza. Non più un dualismo ontologico di anima-corpo, di due sostanze quindi separate e distinte, ma un dualismo fenomenico.

Al termine della riduzione biraniana l'uomo non risulta scisso, ma *misto*. Pertanto è indispensabile ricordare l'espressione "duplex in humanitate" che l'autore spesso richiama. L'uomo che "diviene umano" non è un uomo che porta con sé, nella propria intimità, una spaccatura, una coesistenza di due *sostanze* ontologicamente diverse; l'uomo è e rimane uno. A nostro avviso è necessario tener presente il fatto, a più riprese sottolineato da Biran, che il *simplex in vitalitate* non cede il posto all'essere dell'*homo duplex*. Al contrario, l'uomo è *misto* proprio in ragione del fatto che *l'homo simplex* con il suo *sens vital* originario, continuano ad essere perennemente presenti nella sua esistenza. Tale presenza è così costante che – come abbiamo visto – in certi stati (delirio, sonnambulismo) può nuovamente prendere il sopravvento. La *passività di sé* sarà quindi sempre presente nell'uomo, affiancata a quell'attività che gli è propria e che lo contraddistingue da qualsiasi altro essere vivente: il suo *volere*.

È questo che l'espressione *uomo misto* vuole intendere: un insieme di *forze* attive e passive in esso agenti, che si intrecciano continuamente fino a non fargli riconoscere quali, tra le sue azioni, siano realmente *volute*, quali *desiderate*, quali semplici riflessi ad uno stimolo.

In questo senso la riduzione operata da Biran risulta completamente diversa da quella cartesiana. Il filosofo dell'*Essai* non pone in dubbio nulla; la

---

nell'esistenza in generale. In quest'ultima infatti il corpo può darsi anche in assenza dell'io (*sens vital*). In una sfera dell'esistenza antecedente alla nascita della personalità la loro distinzione è quindi reale.

sua *riflessione* non dubita dell'esistenza del mondo, egli non cerca quale delle due sfere (interna ed esterna) possa essere definita vera e certa e quale no. Egli parla di due diverse modalità di conoscenza. Due ambiti che fanno capo, rispettivamente, all'*ideologia oggettiva* ed all'*ideologia soggettiva*. Se è l'esperienza *riflessiva* la sola che può darci una conoscenza *certa* è perché essa si manifesta a noi in una modalità del tutto diversa, *immediata*, e perciò indubitabile ed originaria. Essere misto significa quindi non essere più mosso solamente dalla sfera organica, animale, ma divenire uomo tramite l'*effort*.

L'*effort* così non è un semplice *sforzo*, è molto di più: è un'azione vera e propria, una forza iperorganica. *Oltre* l'organico:

“Pour procéder régulièrement à cette analyse, je reprends le principe de Descartes *je pense, j'existe*, et descendant en moi-même, je cherche à caractériser plus explicitement toute mon existence individuelle, et je la trouve identifiée dans sa source avec le sentiment d'une action ou d'un *effort voulu*. Cet effort sera donc pour moi le fait primitif [...]”<sup>49</sup>

In una revisione al suo scritto Biran aggiunge a questo passo l'espressione “je trouve cette pensée identifiée avec le sentiment d'une action libre ou d'un *effort voulu*.”<sup>50</sup> L'*effort voulu* è un'azione. Libera. La libertà viene quindi a riconfermarsi come un aspetto fondamentale e allo stesso tempo fondante della personalità e dell'individualità dell'uomo. Ogni atto *voluto* è per sua essenza *libero*, libero anche dal desiderio stesso<sup>51</sup>.

La domanda fondamentale che può essere posta a questo punto è: *l'effort voulu* è il *moi personnelle*? C'è un'identità tra i due termini?

<sup>49</sup> M. de Biran, *Essai*, p 117.

<sup>50</sup> *Ibid*, nota C.

<sup>51</sup> Importante è la distinzione adottata da Biran tra *desiderare* e *volere*: “L'être moteur actif et libre ne veut que ce qu'il peut ou qu'autant qu'il peut; l'être passif sensitif ne désire que ce qu'il ne peut pas, qu'autant qu'il ne peut pas se le donner.” *Ivi*, p 184.

*L'effort voulu non è ancora il moi. Il moi è il sens de l'effort. È l'appercezione che scaturisce una volta che l'effort voulu, scontratosi con il continuo resistente, ritorna su se stesso.*

“Je dis aussi que l'effort voulu et immédiatement aperçu constitue expressément l'individualité, le moi, ou le fait primitif du *sens intime*.”

Il moi è *l'effort voulu et immédiatement aperçu*. Poco oltre:

“la cause ou force productive devient moi par le seul fait de la distinction qui s'établit entre le sujet de cet effort, et le terme qui résiste immédiatement par son inertie propre.”<sup>52</sup>

L'unione di *sfuerzo e corpo* è fondamentale. Biran non separa l'io dal suo corpo, ma li rende necessari l'uno all'altro, anche se l'uno non è l'altro.

In definitiva, ciò che il filosofo dell'*Essai* vuole sottolineare è che la conoscenza del proprio corpo in quanto *sentire e movimento* è completamente diversa dalla comprensione che possiamo avere di esso tramite la fisiologia o la biologia.

“Quelle espace d'analogie y a-t-il entre la connaissance représentative de la position, du jeu et des fonctions de nos organes, tels que peut les connaître un anatomiste ou un physiologiste, et le sentiment intime de l'existence qui correspond à ces fonctions?”<sup>53</sup>

Quest'affermazione biraniana sarà costantemente viva in Henry, ancora una volta per sottolineare la grandezza di un filosofo che nella prima metà del XIX secolo dava avvio ad una rivoluzione del modo di concepire il corpo e la sua conoscenza<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> *Ivi*, p 118.

<sup>53</sup> *Ivi*, p 231.

<sup>54</sup> “Le moi ne peut exister pour lui-même, sans avoir le sentiment ou l'aperception immédiate interne de la coexisten[ce] du corps: voilà bien le fait primitif. Mais il porrai exister ou avoir cette aperception, sans connaître encore son corps comme objet de représentation ou d'intuition par l'exercice du tact, en

La doppia conoscenza che si può avere del proprio corpo riguarda quindi, da un lato, l'esperienza interna che abbiamo di esso e, dall'altro, la sua "visione esterna" nella quale esso diviene un corpo tra gli altri di cui possiamo avere una rappresentazione o una conoscenza tematica e teoretica. Queste due diverse modalità sono ciò che Biran chiama "conoscenza immediata del corpo proprio" e "conoscenza secondaria del corpo proprio", dipendenti rispettivamente dalle "due sorgenti di evidenza" con le quali possiamo indagarlo. *Corpo proprio e corpo oggetto*, quindi. Tale distinzione, come sottolinea Henry, non ha come risultato la lacerazione dell'essere, al contrario, è attraverso il dualismo ontologico che il *monismo* può essere superato:

"le dualisme ontologique n'a pas pour effet d'instaurer comme une déchirure au sein de l'être, sous la forme d'une séparation du moi et des choses, de la subjectivité et de l'univers, comment il est au contraire ce qui rend possible la présence de l'être à une présence originaire à soi, ce qui fait naître pour nous la vraie proximité des choses au sein d'une proximité absolue."<sup>55</sup>

Se due sono le modalità di manifestazione che abbiamo del nostro *corpo proprio*, è perché due sono le regioni ontologiche nelle quali esso si dà a noi. Comprendere tale dualità significa giungere ad identificare l'essere reale del corpo con l'*ego*, in altre parole: la dualità riferita a due diverse regioni ontologiche, deve la propria origine all'unità dell'essere del corpo in

---

appliquant à la surface un tact tout extérieur, ou en employant un seul organe à la delimitation de tous les autres." *Ivi*, p 287.

<sup>55</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit., p 162.

quanto ego<sup>56</sup>. Nella riflessione henryana, si afferma a tal proposito: “cet être [le corps] m’est en quelque sorte donné deux fois”, e tutto ciò,

“trouve son fondement dans la structure ontologique de la vérité, structure en vertu de laquelle quelque chose ne se manifeste à nous dans la vérité de l’être transcendant que sous la condition d’une révélation plus originaire dans le milieu d’immanence absolue.”<sup>57</sup>

Il *corpo* è così “dato due volte” poiché, oltre ad essere il corpo oggettivo presente nel mondo, esso viene a donarsi principalmente ed originariamente *in un luogo di immanenza assoluta*. Dunque due corpi poiché due le sorgenti di evidenza; nell’immanenza percepiamo il potere del movimento, nella trascendenza l’organo che, nel mondo, si muove.

La regione d’immanenza assoluta alla quale appartiene l’ego è l’unico fondamento che sta a principio sia del corpo che si manifesta a noi stessi che del corpo conosciuto “nel mondo”. È proprio analizzando queste due diverse modalità di conoscenza che Henry pone tre quesiti fondamentali: perché possediamo *due* corpi? O meglio, perché l’essere del corpo si sdoppia in un essere soggettivo e un essere trascendente e cioè “nel mondo”? Com’è possibile che questi due corpi in realtà non siano che uno solo? E soprattutto, come può darsi ragione del fatto che entrambi i corpi siano definiti “miei”?

---

<sup>56</sup> “[...] dualité de deux régions de l’être, unité et appartenance à l’ego de l’être du corps, cette unité et cette appartenance s’instituant cependant à l’intérieur de la sphere de la subjectivité absolue et ne concernant originariament que l’être subjectif du corps.” *Ivi*, p 167.

<sup>57</sup> *Ivi*, p 160.



### Tre diverse tipologie di corporeità

Se fino alla concezione di una duplice conoscenza dipendente da due “sfere di evidenza”, le teorie - *biraniana* e *henryana* - sembrano percorrere la stessa via, la riflessione di Henry si distanzia dal biranismo nel momento in cui il *corpo* viene a scindersi ulteriormente in *corpo originario*, *organico* e *oggettivo*.

In *Philosophie et phénoménologie du corps* infatti il *corpo* si dà a noi in tre diverse modalità. Se il corpo nel mondo, è il *corpo trascendente*, *oggettivo*, indagato da sempre sia dal pensiero filosofico che scientifico, anche se in modalità diverse tra loro, il *corpo proprio* biraniano, vissuto nell'*esperienza di sé*, può a sua volta essere diviso in *corpo originario* (*soggettivo*) e *corpo organico*.

Fino a questo punto si è infatti cercato di dimostrare che il *corpo soggettivo* così come presentato da Henry, e cioè come un'assoluta coincidenza immediata tra ego e movimento, è passaggio mai del tutto avvenuto in Biran. Lo stesso Azouvi scrive nella sua opera dedicata alla *science de l'homme* di Biran:

“Le rapport entre le moi et son corps doit donc être compris [...] comme une relation d'appropriation et non d'identification: comme objet immédiat, mon corps n'est pas, en toute rigueur, quelque chose que je suis, mais quelque chose que j'ai.”<sup>58</sup>

Appropriazione quindi, non coincidenza. Il corpo proprio di Biran non coincide mai con il soggetto ma è sempre il *continuo resistente* sul quale questo si scontra. Questo è, in definitiva, il *corpo* che Henry definisce *organico*.

---

<sup>58</sup> F. Azouvi, op. cit., p 234.

### Corpo organico

Il *corpo proprio* di Biran viene quindi identificato da Henry come *corpo organico*. Quest'ultimo è infatti l'"*étendue intérieure*" di cui parla Biran. Vediamo come avviene questo passaggio in *Philosophie et phénoménologie du corps*:

"[...] dans le biranisme [...] le mouvement se heurte dans un cas à une résistance absolue [...] Maine de Biran appelle <<étendue intérieure>> le milieu transcendant qui cède ainsi à l'effort de notre mouvement. [...] C'est ainsi qu'à l'être originaire de notre corps est lié une sorte de corps organique, dont l'âme n'est, selon un mot de Leibniz que cite Maine de Biran, jamais séparée."<sup>59</sup>

Il *corpo proprio* inteso come *continuo resistente* sul quale si dispiega l'*effort* è il *corpo organico* nel quale si estende il potere immediato dell'ego. In quest'ottica, l'*effort*, viene così esposto da Henry:

"une sorte de tension latente qui est la vie même de la subjectivité absolue, en tant que cette vie est ici celle du corps originaire."<sup>60</sup>

Henry espone il *corpo organico* come una vera e propria massa che ritiene la nostra vita così come noi "tratteniamo il nostro respiro"<sup>61</sup>, esso è di più della semplice somma dei nostri organi, è un'unicità che dipende

<sup>59</sup> M. Henry, *PPC*, p 169.

<sup>60</sup> *Ivi*, p 169.

<sup>61</sup> "Cette masse que soutient notre vie, - afferma Henry - qu'elle retient (comme nous disons que nous retenons notre respiration) [...] ne demeure pas ce pendant une masse indifférenciée et amorphe [...] L'être de notre corps organique ne se laissent pas réduire à celui de tel ou tel de nos organes, mais ayant été déterminé comme l'ensemble dans lequel tous ces organes s'intègrent [...] L'interprétation du corps organique comme ensemble de tous nos organes, [...] va précisément nous montrer que cette unité n'est rien d'autre que l'unité transcendentale de l'être originaire du corps subjectif." *Ivi*, p 169 – 171. A questo punto è interessante notare come nella visione biraniana il *corpo proprio* sia indispensabile per la nascita dell'individualità umana, mentre nella filosofia henryana accade l'esatto opposto: solamente perché l'*ipseità* propria di ogni individuo in quanto soggettività è data, è allora possibile l'esistenza di un'esperienza del nostro *corpo organico*.

dall'unità stessa della soggettività, è ciò che *limita* (non in senso negativo<sup>62</sup>) il potere stesso dell'ego, che ne tratteggia la zona entro la quale esso può dispiegarsi.

L'ego quindi come unità che si estende agli organi del nostro corpo; come movimento attivo che permette ad ogni muscolo di essere sempre "presente", costantemente a disposizione. La vita dell'essere dell'ego in quanto *corpo originario* è la stessa *vita assoluta* che si estende sugli organi del mio corpo e li fa essere "lì per me". Tale è l'esperienza continua che abbiamo dei nostri movimenti: il potere immediato di protendere la mano verso qualcosa che vogliamo afferrare, di sentirci presenti in un corpo che si dà a noi senza scarto alcuno. Rapporto immanente tra *potere* e *atto* del movimento.

Per quanto *corpo originario* e *corpo organico* abbiano statuti fenomenologici completamente diversi<sup>63</sup>, anche quest'ultimo mi è dato in una sorta di conoscenza assoluta poiché

"c'est que le schéma de notre corps – si par là nous entendons notre corps organique – est un schéma complet, total, et non pas représentation lacunaire."<sup>64</sup>

Ciò è dovuto al fatto che la sua conoscenza non è rappresentazione, ma conoscenza *certa* ed *assoluta* poiché immediatamente data e costantemente presente.

In altre parole: un legame che in realtà è l'esclusione di ogni dualità, un rapporto identificato dalla passività che il *corpo originario* vive con se stesso.

<sup>62</sup> "une limite qui ne doit pas être interprétée comme une détermination négative [...] La limite de notre pouvoir [...] signifie au contraire l'achèvement de celui-ci, son effet, le résultat dans lequel l'être subjectif du mouvement manifeste qu'il n'est pas la velléité d'un pouvoir mais un pouvoir réel." *Ivi*, p 170.

<sup>63</sup> "Bien que son statut phénoménologique soit radicalement différent de celui de notre corps originaire, notre corps organique se donne pourtant à nous dans une sorte de connaissance absolue." *Ivi*, p 269.

<sup>64</sup> *Ivi*, p 269.

Henry afferma chiaramente che, grazie a Biran, è stato possibile analizzare il corpo tramite l'”organico”, conoscenza che presenta un carattere *immediato* e allo stesso tempo *dinamico*, poiché:

“Plus ces points de division se multiplient, - afferma Biran - plus l'aperception immediate interne s'éclaire et se distingue, plus l'individualité ou l'unité du sujet permanent de l'effort se manifeste par son opposition même avec la pluralité et la variété des termes mobiles.”<sup>65</sup>

Più l' *effort* si estende sui diversi punti di applicazione del corpo organico, maggiore è l'esperienza che l'ego fa di sé come unità. Quest'unità originaria che attraversa e si scontra con il corpo organico è infatti il *corpo originario* henryano.

### **Corpo originario**

Il *corpo originario* è l'essere stesso dell'ego, il *corpo soggettivo* di cui già abbiamo trattato, il solo che possa dar conto dell'unità del corpo organico. Il *corpo originario* è quindi coincidente alla *soggettività assoluta*, *soggettività* alla quale ogni *singola ipseità* partecipa. Come vedremo, è proprio da questa appartenenza che deriva l'impossibilità del *potere di movimento* di darsi nella sfera trascendente del mondo<sup>66</sup>.

*Corpo originario* quindi come *immanenza radicale* nella quale la vita si dà a se stessa in un rapporto di *passività*. L'*ipseità* che fa sì che ogni corpo sia

<sup>65</sup> cit. in PPC, op. cit., p 181.

<sup>66</sup> “Dès qu'on quitte cette sphère d'immanence absolue, le mouvement n'est plus qu'un phénomène étranger, assimilable à n'importe quel événement de l'univers [...]”M. Henry, PPC, op. cit., p 90.

una soggettività. Il corpo originario rivela così il *corpo assoluto* e il movimento che quest'ultimo dispiega nel soggetto.

“L'être originaire du corps subjectif, c'est-à-dire le corps absolu révélé dans l'expérience interne transcendentale du mouvement. La vie de ce corps originaire est la vie absolue de la subjectivité; [...] elle est l' $\alpha$  e l' $\omega$  de notre expérience du monde [...] c'est dans la résistance qu'elle expérimente que se manifeste à nous l'essence de réel et que toute chose acquiert consistance, forme et valeur. Cette résistance [...] sont nos organes”<sup>67</sup>

Questo è il rapporto *anteriore* a qualsiasi altra relazione: “un rapport qui, à vrai dire n'est plus un rapport, puisqu'il est la négation même de toute médiation, mais qui est l'être même de la vie absolue.”<sup>68</sup> In altre parole, il “rapporto” immediato che solo può darsi nella *passività* della *vita assoluta*.

L'originalità della filosofia henryana e il suo stesso allontanamento da quella biraniana è quindi la scoperta di un altro *corps*, antecedente al *corps organique*: il *corps originaire*. *Corpo* quest'ultimo che non può essere compreso se non attraverso la teoria della *passività* propria di Henry.

### Corpo oggetto

Il *corpo oggetto* è invece la conoscenza *secondaria* che noi abbiamo del nostro corpo, una conoscenza *rappresentativa* tanto in Biran quanto in Henry.

L'esistenza del *corpo oggetto* è la sua presenza nel mondo, come corpo tra gli altri corpi, oggetto tra gli altri oggetti. A differenza del *corpo organico*, il *corpo oggetto* però non crea un'identità tra se stesso e la vita assoluta che lo attraversa ma è solamente una pallida rappresentazione della vita.

<sup>67</sup> *Ivi*, p 179.

<sup>68</sup> *Ibid.*

Il *corps objectif* risulta pertanto duplice: esso è sia un oggetto che un ente del tutto particolare poiché

“*se situe en fait dans le monde, non pas comme en être-là inerte, mais comme un objet mouvant, secrètement habité par un sujet.*”<sup>69</sup>

Il *corpo oggettivo* infatti non solo è nel mondo ma utilizza le cose del mondo, è ciò che permette al soggetto, di afferrare un libro, aprirlo, sfogliarne le pagine, leggerlo. I poteri che però gli consentono di *agire sul mondo e nel mondo* non derivano dalla trascendenza, ma gli sono dati in un sfera del tutto soggettiva: l'*immanenza* propria della vita assoluta dell'ego. Riferendoci al paragrafo de *L'essence de la manifestation* circa la possibilità interna del superamento, possiamo affermare che la presenza nel mondo del *corpo oggettivo* non dipende dal suo essere un oggetto del mondo, ma dal fatto che esso è un corpo attraversato dalla vita dell'ego.

Affermare “il mio corpo è qui” sembra significare che la possibilità di essere in un luogo del mondo (in una casa, una stanza, una strada) sia data dal *corpo oggettivo* poiché *oggetto* trascendente situato *nel* mondo. In realtà, come già si è visto grazie alla teoria della *passività*, solo ciò che è in sé può “dirigersi verso” e quindi, solo grazie al *corpo originario* in quanto struttura della *vita assoluta*, il mio *corpo oggetto* ha la possibilità di essere e muoversi nel mondo.

“[...] malgré les apparences, la situation de notre corps objectif ne constitue pas un phénomène autonome [...] Notre corps objectif n'est pas du tout un objet quelconque, sa situation présente [...] un caractère propre qu'elle emprunte en fait à la situation du corps absolu.”<sup>70</sup>

<sup>69</sup> *Ivi*, p 267, corsivo nostro.

<sup>70</sup> *Ivi*, p 265.

Il significato di *corpo assoluto* è ciò che permette di affermare che il mio corpo è un *je suis*, l'origine soggettiva della corporeità. Il *corpo assoluto* indica l'equazione tra *corpo* e *ego*, una soggettività che è l'assoluto stesso. Avremo modo nelle prossime pagine di affrontare più nello specifico la concezione di *corpo assoluto* in Henry, riflessione che porterà inevitabilmente alla tematica dell'incarnazione.

In conclusione è possibile affermare, e così riassumere, che il *corpo proprio* e *oggetto* biraniani, divengono in Henry *corpo originario*, *organico* e *oggetto*. Come si è cercato di mostrare, solamente tramite la scissione di *corps subjectif* e *organique* è possibile affermare *je suis mon corps*, decretando così l'assoluta soggettività del corpo.

### **La critica henryana**

Se Biran critica in Cartesio la concezione di un cogito statico ed immobile che non lascia spazio all'azione, ciò che a sua volta Henry imputa a Biran è la considerazione dell'azione in opposizione alla passività. Tener conto della passività come caratteristica primaria dell'essenza stessa dell'ego significa porre le basi per quella che negli anni si delinea sempre più come la filosofia della vita henryana. Nella sua ricerca dedicata al corpo Henry si rifà al pensiero biraniano, prendendo da esso, come stiamo considerando in queste pagine, ciò che fa del filosofo dell'*Essai* uno dei fondatori della fenomenologia.

Anche la filosofia biraniana è però soggetta a dei limiti. Ciò che essenzialmente Henry imputa al filosofo, definito *le prince de la pensée*, è l'assenza di una *teoria positiva della passività*.

Innanzitutto è doveroso partire dal fatto che è Henry stesso a sottolineare come la sua non sia una vera e propria critica, ma un lavoro di “purificazione” tramite il quale vuole rimanere *fedele* al biranismo, liberandolo dalle fallacie nelle quali Biran stesso è incappato. Per fare ciò è necessario identificare le affermazioni o i concetti non puramente biraniani che rischiano di allontanare il filosofo di Bergerac dalla sua stessa filosofia. È per questo che Henry identifica la propria valutazione come una “critica positiva”. Se quindi il suo intento è quello di “liberare” la filosofia biraniana da ciò che al suo interno rischia di comprometterla o renderla fuorviante, è chiaro che il pericolo nel quale incorre sia quello di staccare l'opera dall'autore, volendo tenere di esso solo ciò che più si addice ad una *fenomenologia* com'egli la intende.

Ma come giustificare il fatto che il pensiero di Biran si sia nel tempo allontanato dal progetto iniziale?

Henry giunge ad identificare tre cause. La prima è la forte opposizione esistente tra Biran e gli altri pensatori del suo secolo, la seconda è l'esperienza personale del filosofo stesso, l'ultima riguarda invece le forzature e le incomprensioni che la sua filosofia ha dovuto subire nel tempo.

È Henry stesso che scrive:

“La révolution qu'il a accomplie était si totale [...] Si forte était l'opposition de Maine de Biran à son siècle que sa philosophie devait nécessairement porter en elle de éléments hétérogènes, conformes à le pensée de ce siècle, mais étrangers à sa visée propre.”<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> *Ivi*, p 213.



Affermare ciò significa dichiarare che certi aspetti della filosofia biraniana risultano influenzati da una concezione del corpo e della sensibilità fortemente presente al tempo in cui il filosofo è vissuto. Da qui la necessità di “purificarne” la filosofia prendendo di essa solamente ciò che si ritiene più autentico<sup>72</sup>.

Per quanto si addice invece all'*esperienza alienata* dell'esistenza di Biran, essa riguarda la sfera dell'esistenza più intima del filosofo e in particolar modo le motivazioni stesse che hanno mosso fin dagli inizi la sua ricerca circa le esperienze *interne* proprie dell'animo umano. Il rimprovero che infatti viene mosso a Biran è quello di aver trasportato la propria alienazione personale ed esistenziale su un piano propriamente ontologico. Come già abbiamo sottolineato nella nostra presentazione del filosofo dell'*Essai*, la sua ricerca all'interno delle impressioni e degli stati affettivi umani era data *in primis* da un bisogno del tutto personale di indagare quelle condizioni dell'animo *negative* come la noia, l'angoscia, la tristezza che spesso prendevano in lui il sopravvento *contro la sua volontà*. Per questo in Biran il *moi* è identificato con un *effort voulu*, con un'azione, un moto proprio, *attivo*; per questo nella sua filosofia la *passività* non può che assumere un'accezione *negativa* nel senso di mancanza di attività.

“Au moment même [...] ou Maine de Biran exprime ainsi sa conscience d'une vie affective servie d'une passion, il est à déjà transformé l'aliénation existentielle dont témoigne sans doute notre expérience, en une aliénation ontologique [...]”<sup>73</sup>

<sup>72</sup> “La volonté de saisir l'intuition profonde du biranisme et de demeurer fidèle à celle-ci implique donc le rejet de tout ce qui, dans le biranisme, ne lui appartient pas en propre, mais relève au contraire de positions philosophiques contre lesquelles il s'est peu à peu constitué, sans parvenir toutefois à les éliminer complètement.” *Ibid.*

<sup>73</sup> *Ivi*, p 214.

Liberare il biranismo da Biran è ciò che qui, in un certo senso, ci è richiesto. Nel momento in cui il filosofo trasporta le modalità proprie dell'esistenza sul piano ontologico, egli lascia che un'esperienza personale influenzi la sua stessa filosofia, tanto da portare quest'ultima a modificarsi nella propria essenza. Porre quindi l'opposizione attivo/passivo propria della vita *vissuta* in prima persona su un piano ontologico, conduce Biran ad identificare l'essenza stessa dell'uomo come *duplice*, mossa quindi sia dalla volontà, che da degli stati ai quali non ci si può sottrarre. È seguendo tale cammino che egli stesso cade nel dualismo imperante nel suo secolo<sup>74</sup>.

Henry riconosce in questo l'*errore*, ma, allo stesso tempo, tenta di ridimensionarlo, definendolo come “parte morta” (*un membre mort mais toujours présent*) della sua filosofia.

Il dualismo che soggiace nel biranismo rispecchia dunque la divisione che egli da sempre ha posto tra vita organica o animale (istinto, affettività, immaginazione, sensibilità) e vita intellettuale (volontà, intelletto, moralità). Ciò che, in breve, rende l'uomo *duplex*.

Nel momento però in cui si ammette una tale duplicità, non è più possibile fondare una *fenomenologia trascendentale* sulla base della *soggettività*, ma si richiede ciò che Biran definisce uno “studio *misto*” intorno all'uomo: psicologico e fisiologico. Cercare pertanto di analizzare i fatti intellettivi nel loro *rapporto* con gli organi e la sensibilità.

Agli occhi di Henry, richiedere l'ausilio della scienza per analizzare aspetti del tutto interni all'uomo significa aver confuso, all'interno della *vita*

---

<sup>74</sup> “Qu'il s'agisse de Rousseau ou de Bonnet, des idéologues (et notamment Cabanis) ou des physiologiste de son temps, Biran trouvait partout des schémas d'explication psycho-physiologiques qu'il a adoptés non pas tant en raison de leur valeur théorique intrinsèque que de la persistance douloureuse d'une expérience à laquelle ils semblaient s'accorder.” *Ivi*, p 215.

*organica*, tre realtà molto diverse tra loro: certi *Erlebnisse* come le affezioni, i movimenti fisiologici meccanici e la vita psicologica incosciente.

È infatti proprio per opporsi a questo stato *organico* ed *animale* che Biran enfatizza il concetto di vita attiva, volontaria. Quest'opposizione è presente soprattutto in *Mémoire sur la décomposition de la pensée* dove il filosofo giunge ad identificare la vita organica unicamente come *passività negativa*, fino a considerare l'uomo alla stregua della statua di Condillac, immagine dalla quale spesso la sua indagine prende avvio. Come abbiamo già sottolineato, l'uomo, nella fase puramente organica della vita non ha alcuna *appercezione* di sé. Questo, per Henry è inammissibile:

“Le non-sens ontologique d'une <<perception obscure sans conscience>>.”<sup>75</sup>

Il concetto di *homo duplex* porta la ricerca al di fuori della sfera della pura soggettività e questo diviene agli occhi di Henry passaggio tanto inaccettabile quanto fuorviante<sup>76</sup>. Identificare il *simplex* umano come il campo degli *Erlebnisse* vissuti al di fuori dalla sfera dell'io significa relegarli nell'incoscienza, trasformare ciò che costituisce *la struttura ontologica dei vissuti in modi intracoscienti*, inspiegabili e perciò negativi<sup>77</sup>.

Riconoscere, sulla scia di Biran, che *attività* e *passività* sono due modalità dell'esistenza che ognuno di noi esperisce durante la vita, non significa porle come modalità ontologiche ed originarie della vita stessa. Tutto questo significherebbe solamente un ritorno al dualismo ontologico che Henry tenta in ogni modo di scardinare.

<sup>75</sup> *Ivi*, p 217.

<sup>76</sup> “Dans la mesure où l'homme est double, où sa nature est une <<nature mixte>>, la science de l'homme ne peut s'identifier complètement avec une phénoménologie transcendente, car il convient de faire place, à côté de celle-ci, à une <<psychologie mixte>> qui ne se meut plus dans la sphere de la subjectivité pure [...]” *Ivi*, p 215-216.

<sup>77</sup> “des modalités infracoscientés sans qu'il nous soit possible de les déterminer autrement que de cette façon purement négative.” *Ivi*, p 218.

“Sans doute l’expérience de la passion est une expérience subjective – afferma Henry - qui se situe sur le plan du cogito. On peut, par suite, ranger nos différents *Erlebnisse* sous les deux rubriques opposées de la liberté et de la servitude. Mais précisément parce que l’expérience de la servitude est encore un mode de la vie de la subjectivité absolue, l’opposition qu’on instaure entre l’autonomie et l’aliénation ne peut recevoir une signification ontologique ni mettre en cause les fondements mêmes de la philosophie de la subjectivité [...]”<sup>78</sup>

Solo una “rovinosa confusione” circa la teoria della passività può condurre a quei gravi errori che hanno come risultato la separazione di *cogito* ed *ego*<sup>79</sup>. Quest’ultima è infatti riconducibile a “l’absence de toute théorie ontologique de la passivité.”<sup>80</sup> Ciò che il cogito indica, infatti, non è solamente la capacità razionale dell’uomo, ma ogni affettività in esso presente. In Henry il cogito diviene la verità stessa che attraversa l’essere umano. Il *cogito* è così portatore anche di un *sentire*<sup>81</sup>. Afferma a tal proposito il filosofo:

“Je pense [...] veut tout dire sauf la pensée. Je pense veut dire la vie [...]”<sup>82</sup>

La totale mancanza di una teoria della passività nella filosofia biraniana si traduce quindi in una erronea comprensione dell’*egoità* stessa, finendo così per allontanare la ricerca dal campo della pura soggettività. Il risultato è la ricaduta in un dualismo ontologico nel quale il soggetto attivo è l’unico detentore di un *ego cogito* e dove la coscienza, che equivale all’azione, pone

<sup>78</sup> “Biran est alors dupe d’une confusion désastreuse [...] *cogito et ego ne coïncident plus.*” Ivi, p 218.

<sup>79</sup> Ivi, p 218.

<sup>80</sup> Ivi, p 220.

<sup>81</sup> “Se è vero infatti che in Descartes l’affettività non è riconosciuta nel suo carattere ontologico fondamentale, che non assume alcun ruolo nella definizione della conoscenza oggettiva, tributaria unicamente dell’intelletto, del pensiero puro, [...] è però altrettanto vero che a dover essere sottolineato è in Descartes un altro elemento, il riconoscimento del sentire come una modalità stessa del *cogito.*” G. Sansonetti, *Michel Henry, fenomenologia, vita, cristianesimo*, Morcelliana, op. cit., p 62.

<sup>82</sup> M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1985, p 7.

l'esperienza della passività come *negativa*, vissuta cioè in funzione di un oggetto estraneo a noi stessi e dal quale non possiamo sottrarci<sup>83</sup>.

Nel capitolo dedicato ai presupposti fenomenologici della filosofia henryana è stata ampiamente trattata la concezione di *passività* giungendo a sottolineare come essa rappresenti l'*essenza stessa della manifestazione*, il fondamento indiscusso ed apodittico, la modalità di ricezione stessa della vita. Se per Henry la *passività* come fondamento è la verità originaria nella quale la vita riceve se stessa, lo stesso, certamente, non vale per Biran, il quale, identificando la coscienza con l'*azione*, ha relegato la *passività* all'impotenza.

È comunque necessario per il filosofo dell'*Essai* dar conto delle impressioni passive di cui l'uomo fa esperienza per distanziarle così da ciò che invece l'uomo sente come risultato della propria volontà. La questione era divenuta ormai urgente<sup>84</sup>, e nell'affrontarla Biran fa riferimento – ancora una volta – al concetto di *causa*.

Leggiamo questo passaggio:

“A partir du fait primitif de sens intime, on peut s’assurer que tout phénomène relatif à la conscience, tout le mode auquel *le moi* partecipe ou s’unit d’une manière quelconque, renferme nécessairement l’idée d’une *cause*. Cette cause est *moi* si le mode est actif [...] Elle est *non-moi*, si c’est une impression passive, sentie come opposée à cet effort, ou indépendante de tout exercice de la volonté.”<sup>85</sup>

Le parole che seguono tale affermazione risultano perciò fondamentali alla comprensione del carattere *negativo*, e potremmo dire “derivato”, della *passività*:

<sup>83</sup> “La limitation de l’ego cogito au sujet qui fait effort a profondément gauss la signification ontologique du biranisme. [...] La conscience étant identifiée à l’action, l’expérience de la passivité doit s’expliquer à partir d’un principe extérieur à cette conscience.” M. Henry, *PPC*, op. cit., p 220.

<sup>84</sup> “Parce qu’il est précisément un fait de sens intime, le rapport de l’ego à ses impression constitue un problem que le biranisme n’a pu totalement eluder.” *Ivi*, p 221.

<sup>85</sup> M. de Biran, *Essai*, op. cit., p 250.

“Dans le dernier cas [...] on ne saurait dire que la cause *non-moi* soit immédiatement aperçue comme l’effort”.

Affermare ciò significa porre la passività come un’impressione legata solamente alle cause esterne all’Io (*non-moi*) e di conseguenza relegare tale concetto ad una sfera né primitiva né tantomeno fondatrice, ma semplicemente derivata.

I fatti primitivi (*faits primitifs*) prevedono che l’esistenza della personalità sia già data; in altre parole, per darsi un *fatto primitivo* è necessario che la persona in quanto “io attivo” abbia già fatto la sua comparsa. Ciò significa che per l’io l’esperienza della passività risulta posteriore all’esperienza dell’attività. “Sans doute – afferma Biran – l’être sensible et moteur ne peut commencer de sentir sa dépendance, avant de s’apercevoir lui-même comme cause.”<sup>86</sup>

Quanto queste affermazioni siano lontane dalla *passività* intesa in termini henryani è del tutto evidente; non c’è margine in Biran per una passività come autoaffezione immediata sulla quale fondare l’esistenza stessa. L’ego per Biran è *attività*, per Henry è primariamente *passività*: passività di sé e non di una causa che agisce in noi dall’esterno. Diverso è quindi il loro punto di partenza: da un lato l’*immanenza* henryana, dall’altro la *duplicità* biraniana.

Quest’ultima a nostro avviso non può essere relegata a semplice *membre mort* divenendo così un punto trascurabile ed eliminabile della filosofia biraniana, ma ne costituisce, al contrario, l’essenza stessa, il punto di partenza senza il quale il *fatto primitivo* perderebbe la sua significazione originaria. Chiara Cotifava sottolinea come non si possa “accettare senza

---

<sup>86</sup> *Ivi*, p 251.

alcuna riserva”<sup>87</sup> la visione henryana secondo cui l’essere misto dell’uomo e la sua dualità siano aspetti che possano essere tralasciati nella filosofia biraniana. Se Henry vuole *superare* tale dualità, addentrandosi profondamente nel pensiero del filosofo dell’*Essai*, è perché questo rappresenta l’unico modo per la costruzione del corpo soggettivo.

Ciò che qui si vuole sottolineare è che il dualismo presente nel biranismo è il fulcro attorno cui ruota non solo la sua interpretazione, ma anche l’analisi della profonda linea di demarcazione tra una filosofia dell’immanenza, com’è quella henryana, e una filosofia che pone a proprio fondamento la concezione dell’uomo “duplex in humanitate”. In Henry la *passività* è fondatrice dell’attività, così come la non-libertà è la radice stessa della libertà.

Tutto ciò ha la sua ragion d'essere nel fatto che l’essenza originaria è l’*immanenza*, la coincidenza di atto e contenuto, e non un’opposizione. Ciò sta ad indicare che l’uomo in quanto affettività è antecedente all’uomo in quanto uomo-nel-mondo, in quanto appartenente *anche* alla sfera della trascendenza. In Biran fintanto che non si dà la dualità propria di un *effort* che si scontra con un resistente, non si può parlare di *uomo*. Resta invero che i *due fatti non fanno che uno*, ma ciò non significa che l’unità in questo caso possa coincidere con l’immanenza. *Attività e passività* sono per Henry

---

<sup>87</sup> “Per questo non possiamo accettare senza alcuna riserva l’affermazione di Henry che le tesi che denunciano la persistenza in Biran di un dualismo di tipo cartesiano, e tra queste l’eterogeneità tra la “vie humaine” e la “vie animale” come pure il concetto di una “psychologie mixte”, rappresentino solo <<un membre mort, mais toujours présent, juxtaposé à la theorie ontologique du corps>>; pensiamo piuttosto che esse facciano parte essenziale della filosofia biraniana e che divengano parte superflua all’interno della lettura che Henry ne propone.” C. Cotifava Marozzi, op. cit., p 59.

“deux modalités différentes d’un seul et même pouvoir fondamental qui n’est rien d’autre que l’être originare du corps subjectif”<sup>88</sup>

Nessuna attività e nessuna passività è data se non nello sfondo del potere originario del nostro *corpo soggettivo*. Affermare che la dualità sia nucleo centrale della filosofia biraniana, a differenza dell’interpretazione che la vuole *membre mort* in Henry, non significa che quest’ultimo ne abbia travisato o mal interpretato il pensiero, o che esso sia stato modificato ai fini di sostenere la propria ricerca. Tutto ciò significa in realtà che, come ogni grande pensatore, anche Biran ha dato avvio ad una riflessione prolifica e mai completamente conclusa. Pensiero che quindi possiede e allo stesso tempo si presta a varie angolature dalle quali può essere scrutato, e così aprirsi a nuove interpretazioni anche molto diverse tra loro.

Una delle strade che Biran ha contribuito ad aprire è certamente la via per una *fenomenologia del corpo* che Henry ha sviluppato. Com’egli scrive:

“La révolution qu’il a accomplie était si totale qu’il est sans doute réservé à l’histoire d’en comprendre peu à peu la pleine signification.”<sup>89</sup>

Tale è anche il destino della filosofia henryana. Se *Philosophie et phénoménologie du corps* si sofferma ad analizzare la terminologia biraniana, è perché ci si chiede se realmente Biran abbia dato all’ego un significato più profondo rispetto alle tonalità esistenziali di attività e passività che ognuno può esperire. È per questo che Henry tenta una più profonda comprensione di quelle impressioni che in Biran vengono definite *prive di personalità*. Le sensazioni quindi nelle quali l’io è passivo.

<sup>88</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit., 226.

<sup>89</sup> *Ivi*, p 213.



Nei capitoli precedenti ci siamo soffermati ad analizzare i termini del biranismo proprio per questo; ora non resta che vedere come Henry possa identificare ed accettare l'esistenza di stati passivi nei quali viene esclusa la presenza dell'individualità e della personalità umane.

“Qu'on parle d'une <<simple capacité passive>> du sujet qui reçoit les sensations, d'<<une capacité générale de sentir>>, l'être sentant qui porte en lui un tel pouvoir ontologique sur lequel est fondée l'expérience sensible en général, peut-il être distingué de l'ego lui-même? Cette capacité générale de sentir est-elle autre chose que la subjectivité?”<sup>90</sup>

Henry, rilevando l'assenza di un'unità ontologica soggettiva all'interno dell'opera biraniana, sottolinea come essa sia invece necessaria. L'ego dell'uomo è il fondo originario, nessuno stato “incosciente” è possibile prima di esso. Sia che si tratti della vita organica che umana, la soggettività è il potere che soggiace ad entrambe. Con ciò, il filosofo di Montpellier dimostra di conoscere profondamente i limiti del biranismo, di rispettarli, ma non per questo di volersi fermare dinanzi ad essi.

“C'est – ammette Henry – sur cette opposition que repose précisément le dualisme de la vie active et de la vie passive” in Biran. Al contrario, per il filosofo de *L'essence de la manifestation* la distinzione tra essere senziente e persona individuale non può eludere il fatto che lo statuto ontologico proprio di ognuna di queste regioni sia la soggettività. Questo è il “passo”, se così possiamo definirlo, che in Biran non avviene mai in maniera netta e definitiva.

Ancora una volta l'immagine della statua di Condillac è l'occasione per definire il *sentimento della vita in generale* presente in Biran:

---

<sup>90</sup> Ivi, p 222.

“[...] l’*Essai* – scrive Henry - déclare que la statue ne porrai devenir odeur de rose et [...] subir une modification quelconque, <<si elle n’était pas déjà quelque chose au-dedans d’elle même>>. Ce quelque chose n’est encore pour Biran que la vie en général, un sentiment vague et confus de l’existence.”<sup>91</sup>

È in queste righe che Henry scorge quell’interiorità ontologica, la *presenza a sé* dell’ego<sup>92</sup> a cui tanto Biran si è avvicinato. Per quanto in esso sia ancora *vago e confuso*, il sentimento dell’esistenza è comunque il fondamento di ogni successiva impressione. Cosa quindi è “mancato” alla filosofia di Biran per poter giungere ad identificare l’assoluta unità soggettiva dell’uomo?

La presenza – secondo Henry – di un’*intenzionalità* anche nella sfera puramente passiva dell’io. Solamente riconoscendo una *passività intenzionale* all’interno della vita puramente soggettiva si può giungere ad una piena identità dell’uomo dove *sentir c’est encore penser*<sup>93</sup>.

Affermare ciò significa porre la medesima origine, la stessa *racine commune*<sup>94</sup> al nostro agire e al nostro sentire, che altro non è se non l’essere originario del nostro corpo: l’ego. L’unità, in definitiva, di movimento e sentire è data dall’essere stesso dell’ego che solamente una *teoria della passività ontologica originaria* è in grado di esplicitare.

Con *Philosophie et phénoménologie du corps* Henry ha voluto testimoniare l’originalità di una filosofia alla quale la storia, probabilmente, non ha conferito la giusta importanza. Ben consapevole della sua portata, il

<sup>91</sup> *Ivi*, p 224.

<sup>92</sup> “Comme ne pas interpréter [...] l’interiorité qui, toujours selon Biran, caractérise la statue en tant qu’elle doit pouvoir être affectée, comme une interiorité ontologique, comme une présence originaire à soi à laquelle seule quelque chose peut être present?” *Ibid.*

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> “La racine commune de notre agir et de notre sentir est un pouvoir plus profond, qui les fonde l’un et l’autre, [...] c’est l’être originaire du corps, [...] c’est-à-dire l’ego.” *Ivi*, p 227.

filosofo ne ha sottolineato sia i punti di massima originalità, che i lati oscuri, di cui ogni pensiero è portatore.

Senza mai dimenticare l'importanza che Maine de Biran aveva rappresentato nella formazione del suo pensiero, Henry se ne distanzia per poter così delineare le linee fondamentali della sua filosofia: la ricerca dell'Essenziale. Se infatti a più riprese abbiamo riportato la definizione di vita intesa come *immanenza e affettività*, fino a questo punto ci siamo soffermati principalmente a delucidare il senso del primo termine; è ora il compito di affrontare la tematica dell'affettività in tutto il suo complesso.

## CAPITOLO V

### Affettività e fenomenologia del sentimento

*Peu de savoir mais beaucoup de joie  
tel est le lot des mortels<sup>1</sup>*

“Si je jette un regard rétrospectif sur l’ensemble de mon travail, il me semble qu’il a revêtu un double aspect. D’une part, l’élaboration des présuppositions phénoménologiques fondamentales qui définissent la duplicité de l’apparaître (*L’essence de la manifestation*). D’autre part, la mise en oeuvre de ses présuppositions et leur application à divers problèmes ou philosophies [...] L’élaboration des présuppositions, bien sûr, n’est jamais totalement séparée de leur <<application>>. Elles sont contemporaines dans le premier livre (*Philosophie et phénoménologie du corps*). À cet égard, seul Maine de Biran m’a aidé. Mes autres ouvrages sont surtout l’occasion de vérifier la fécondité de ces présuppositions.”<sup>2</sup>

Questa citazione è tratta dagli atti del *Colloque de Cerisy-la Salle* del 1996, e ben rappresenta l’importanza che Henry attribuiva al dittico formato dalle opere *L’essence de la manifestation* e *Philosophie et phénoménologie du corps*. Non sono molti i pensatori che alla fine del loro percorso possono vantare ancora una comunanza così vicina alle loro prime opere, tanto da far intuire che tutto il lavoro successivo in fondo non sia stato che l’applicazione e per così dire “la messa in opera” del proprio pensiero iniziale. Per questo il presente lavoro ha voluto prendere le mosse proprio dall’opera che contiene i presupposti di tutto il suo percorso successivo. Infatti senza l’analisi di *Philosophie et phénoménologie du corps*, sempre sostenuta da una attenta

---

<sup>1</sup> Hölderlin, cit. in M. Henry, *E*, op. cit., p. 861.

<sup>2</sup> Citazione tratta dagli Atti del colloquio di Cerisy-la Salle, rassemblés dans *Michel Henry, l’épreuve de la vie*, Cerf, Paris, 2001, p. 495.

lettura al testo che ne fa da cornice, *L'essence de la manifestation*, sarebbe stato impossibile comprendere la tematica del corpo e così quella dell'azione e della libertà, che ora, nello specifico, ci accingiamo ad analizzare.

Attraverso un approccio più approfondito della tematica dell'affettività presente in *L'essence de la manifestation*, intendiamo addentrarci nella sfera propria del sentimento, così da comprenderne i punti fondamentali. Come ogni concetto della filosofia henryana, anche il sentimento dev'essere sottoposto ad un'analisi fenomenologica che tenga conto delle due modalità di rivelazione proprie del suo pensiero, l'immanenza e la trascendenza: una vera e propria *fenomenologia del sentimento*. Porre in analisi il sentimento significa dunque esaminare sia il suo rapporto verso se stesso - verso l'affettività - sia la sua "uscita verso il mondo" e cioè il suo rapporto con gli oggetti, la trascendenza, l'altro.

Ai fini della presente ricerca, l'aspetto più interessante dell'analisi risulta essere l'intreccio che il sentimento arriva a creare con la tematica dell'azione. È la *filosofia del sentimento* ad introdurre alla *fenomenologia dell'azione* presente in Henry: entrambe infatti sorgono grazie alla donazione propria della vita e della sua *auto-affezione*.

Solo in questo modo è dunque possibile volgersi direttamente alla sfera dell'umano, per dar conto della concezione di *individualità* e *singularità* all'interno di una filosofia che vede nell'autodonazione della vita l'origine di ogni realtà. Per comprendere ciò si è quindi reso necessario affrontare la tematica della *temporalizzazione del tempo* in Henry, tramite l'ausilio delle sottili riflessioni di László Tengelyi e soprattutto grazie all'incontro con l'opera *Incarnation*.

### La rivelazione originaria come affettività

Per comprendere appieno il ruolo e le possibilità dell'azione che vede la propria origine in una sfera di pura passività, è necessario dirigersi al regno originario dell'uomo e della sua vita, l'affettività. Abbiamo analizzato come l'immanenza sia la vera origine e così l'unica condizione della trascendenza: ciò vale non solo per l'orizzonte che dispiega il mondo fuori di noi, ma anche noi stessi. Così come l'immanenza è l'essenza della trascendenza, l'affettività è l'essenza della sensibilità con la quale l'uomo si volge al mondo.

La sezione IV de *L'essence de la manifestation* è dedicata all'*interpretazione ontologica fondamentale dell'essenza originaria della rivelazione come affettività*, ove Henry evidenzia come

“le concept de l'affection doit être tiré de l'incertitude où le laisse trop souvent la philosophie.”<sup>3</sup>

Se infatti la filosofia ha da sempre inteso l'*affezione* come un effetto causato da un evento esterno, ciò è dovuto ancora una volta alla visione propria del *monismo ontologico*. In realtà, anticipando con poche parole ciò che diverrà l'essenza stessa di tutta la sua filosofia, nell'opera del '63 si afferma:

“l'affectivité peut signifier la vie, pour autant que ce qu'elle révèle, c'est elle-même, pour autant qu'elle se produit nécessairement, elle seule, et s'accomplit comme révélation de soi.”<sup>4</sup>

A nostro avviso quest'affermazione richiama il carattere della *non-libertà* proprio dell'affettività e così della vita, pur sottolineandone allo stesso

---

<sup>3</sup> M. Henry, *E*, op. cit., p 574.

<sup>4</sup> *Ivi*, 692.

tempo l'assoluta *autonomia*. È possibile che all'*origine* possa darsi la caratteristica di non essere *libera* e allo stesso tempo di essere assolutamente *autonoma*? È questo ciò che cercheremo di provare nelle prossime pagine.

Per comprendere fino in fondo questa differenziazione è necessario esaminare più da vicino la sfera propria dell'affettività e il suo rapporto con il mondo, così da indagare il legame che intercorre tra l'uomo e i propri sentimenti, tra l'uomo e gli enti, tra l'uomo e il mondo. Sulla scia dell'analisi che Biran svolge dei termini propri della conoscenza come *affezione*, *sensazione*, *percezione*, anche per Henry è necessario darne una delucidazione fenomenologica e critica appropriata.

Come si è visto nel capitolo precedente, l'affettività è il *fondamento ultimo di ogni realtà*<sup>5</sup>, la rivelazione originaria, l'origine immanente e passiva. Per giungere al fondamento della realtà come *affettività* Henry propone una vera e propria riduzione per cui è il mondo che ci sollecita tramite la sensibilità, fino a giungere all'atto principe ed originario di ogni ricezione: il ricevere se stesso. Come già abbiamo visto solo ciò che è in sé e per sé, pura passività ed immanenza, può dirigersi-verso l'orizzonte della trascendenza, a sua volta dispiegato dal potere di manifestazione proprio dell'immanenza. L'affettività è quindi il fondamento della sensibilità e l'essenza del *sentimento*. Da questo punto de *L'essence de la manifestation* in poi, si può affermare che Henry sviluppi una vera e propria *fenomenologia del sentimento*: il sentimento è ciò che in primis gode di sé poiché è nella propria essenza affettività. L'affettività, a sua volta, è ciò si *sente* senza l'intermediazione di alcun senso<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> "l'affectivité comme constituant [...] le fondement ultime de toute réalité" *Ivi*, p 586.

<sup>6</sup> "ce qui se sent sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens est dans son essence affectivité." *Ivi*, p 577.

Criticando la visione merleau-pontyana che ritiene possibile un “sentirsi” dell’affezione al di fuori della sfera dell’*ipseità* dell’*ego* per “chiarirsi a se stessa” nell’ambito del puro pensiero, Henry afferma che peculiarità principale dell’affettività è il *subire se stessa*. È in questo senso che *solo l’ego può sentire*, poiché, non ponendo fuori da sé o a distanza da sé alcuna sensazione, esso è originariamente patimento di se stesso, pura affettività in quest’ultimo senso.

È questo il “già” proprio di ogni sentimento; la sua effettività fenomenologica è il suo *subirsi*, *il già dell’esser-già-dato-a-se-stesso*<sup>7</sup>. È importante sottolineare come la *potenza* del sentimento risieda nell’*impotenza* che prova verso se stesso, nell’impotenza di modificarsi, volersi o rifiutarsi. Questa è l’unica modalità di rivelazione propria dell’*assoluto*.

L’*assoluto* si rivela a noi in questa sfera di pura immanenza e passività; l’idea stessa di un assoluto che possa rivelarsi *progressivamente*, appare, agli occhi di Henry, assurda<sup>8</sup>.

È solo tramite questa comunione con l’*assoluto* e il suo dispiegarsi che è possibile comprendere appieno la tematica dell’azione umana e così della *libertà*: solamente cercando di spiegare il nodo con cui Henry lega indissolubilmente *l’uomo* e *l’essere dell’assoluto* in una stretta patica di immanenza e passività si può giungere ad una piena comprensione dell’essere e dell’agire umani. Soggetto ed essere coincidono poiché l’essenza di entrambi è l’affettività.

<sup>7</sup> “Le déjà de l’être-donné-à-lui-même” *Ivi*, p 589.

<sup>8</sup> “l’idée que l’absolu se révélerait progressivement est absurde [...] Un sentiment se donne tout entier ou pas du tout. L’absolu qui se révèle originellement et dont la révélation originale rend possible tout ce qui est, se révèle nécessairement dans la totalité de son absoluité. [...] La révélation de l’être absolu [...] est l’être lui-même.” *Ivi*, p 859.



“Être un sujet veut dire <<subir>>, veut dire <<être>>. L’être du sujet est l’être lui-même. L’être du sujet est la subjectivité. *La subjectivité constitutive de l’être est identique à celui-ci est l’être-avec-soi, le parvenir en soi-même de l’être tel qu’il s’accomplit dans la passivité originelle du souffrir. L’essence de la subjectivité est l’affectivité.*”<sup>9</sup>

È tramite questo passaggio che si può intendere l’affermazione di Grégori Jean secondo cui “il più grande malinteso che si possa mantenere sul conto del pensiero di Henry è di farne una filosofia del soggetto.”<sup>10</sup> Affermare che l’ego e così la soggettività siano l’essere stesso e non un ente, non un corpo “posseduto” da un essere assoluto, significa decretare che l’ego è l’essere in se stesso, è lo Spirito, la Vita. È solo in quest’ottica che si comprendono le numerose citazioni che si rifanno a Meister Eckhart e nelle quali si afferma l’assoluta identità tra io e Dio.

Ma come è possibile far coincidere l’*impotenza* propria del sentimento verso se stesso con la sua stessa *potenza*?

Sono questi i passaggi che devono essere sottolineati per accedere nel migliore dei modi al pensiero henryano poiché è qui, più che altrove, che il filosofo ci chiede di seguirlo, di abbandonare le concezioni proprie della filosofia tradizionale per lasciarci andare ad un pensiero del tutto nuovo, dove è possibile concepire la libertà fondata sulla non-libertà, l’azione sulla non-azione, l’attività sulla passività. È Henry stesso che, quasi volgendosi direttamente al suo interlocutore, dichiara: “ne convient-il pas ici, si l’absolu doit être compris, de dépasser nos habitudes de penser?”<sup>11</sup>, è solo in questo modo che *il prigioniero può sempre sognare la propria evasione*<sup>12</sup>. È qui che dobbiamo votarci alla solitudine ed alla povertà per accedere ad una visione

<sup>9</sup> *Ivi*, p 595.

<sup>10</sup> G. Jean, *La subjectivité, la vie, la mort*, cit. in *Postfazione a L’essenza della manifestazione*, vol. 2 (a cura di) G. De Simone, Filema, Napoli, p 406.

<sup>11</sup> M. Henry, *E*, op. cit., p 832.

<sup>12</sup> “[...] le prisonnier peut toujours rêver son évacion.” *Ivi*, p 592.

completamente innovativa di noi stessi e della nostra vita. Come può quindi l'*impotenza* fondare la *potenza*? Là, dove il nostro *sentimento* è dato passivamente a sé, è presente anche il suo potere di trasformarsi,

“Que le course des chose vienne à changer, se subordonne au désir du sujet ou à ses projets au lieu de la contraindre, en celui-ci une tonalité nouvelle, un sentiment de puissance ou de joie, se produit. La possibilité de sa transformation dans la modalité opposée est inscrite dans le sentiment d’impuissance et détermine son concept à titre de possibilité [...]”<sup>13</sup>

L'impotenza propria del sentimento è la sua *sofferenza*, il soffrire se stesso che può a sua volta divenire *gioia* nell'esperienza della propria totalità e pienezza. È questa la Parousia dell'essere, laddove la sofferenza non si cancella né modifica per far spazio alla gioia, ma coincide con essa. Gioia e sofferenza sono quindi le tonalità ontologiche proprie dell'essere, le sue fenomenizzazioni.

Consustanziali all'essere dell'assoluto, gioia e sofferenza rappresentano così il suo unico apparire, la sua manifestazione. Solamente nell'*esperienza* dell'*impotenza* verso se stesso il sentimento può divenire *gioia* di sé e della propria *potenza*<sup>14</sup>.

È proprio in questa presenza assoluta a sé, che risiede il punto di snodo più discusso e in un certo senso oscuro del pensiero henryano: come può darsi che i nostri sentimenti, racchiusi in una sfera di passività, possano esserci dati “storicamente”? Com'è possibile che il mondo ci solleciti? Di conseguenza, come spiegare il nostro agire *nel* mondo?

---

<sup>13</sup> Ivi, p 592.

<sup>14</sup> “La souffrance est joie parce que en elle, dans son contenu, et dans ce qu'elle est, se réalise l'être-donné-à-soi, la jouissance de l'être [...] La joie est souffrance parce que l'être-donné-à-soi de l'être, sa jouissance réside et se réalise dans le s'éprouver soi-même de son souffrir [...]” Ivi, p 833.

### **Fenomenologia del sentimento: il rapporto affettività e mondo**

Solo una *fenomenologia del sentimento* che dimostri come esso si dia in una sfera di immanenza radicale può aprirci alla tematica dell'azione. Per avvicinarci al rapporto uomo-mondo e all'azione del primo sul secondo è necessario comprendere innanzitutto la questione dell'affettività intenzionale.

Abbiamo detto che così come l'immanenza è l'essenza della trascendenza, l'affettività è l'essenza della sensibilità<sup>15</sup>. Lo stesso vale per il rapporto affettività e comprensione: il loro legame non è di contrapposizione ma di fondazione. Abbiamo già accennato al mondo come *cosmo vivente*; ciò che ora è necessario comprendere è il rapporto che intercorre tra una vita puramente affettiva e il mondo che essa stessa dispiega.

L'essenza del *rapporto* che noi abbiamo col mondo è l'affettività stessa, e questo perché

“Le monde ne nous est pas donné pour ensuite et éventuellement nous toucher et nous émouvoir ou nous laisser dans l'indifférence, il ne peut précisément nous être donné que comme ce qui nous touche et nous émeut, et cela parce que *l'affection de la transcendance par le monde a sa condition dans l'auto-affection et dans l'affectivité.*”<sup>16</sup>

Ogni rapporto con il mondo è *affettività*, ogni sua comprensione, per quanto possa apparire fredda, impassibile e scientifica nel senso più positivista del termine, è sempre una comprensione affettiva. Per questo non solo *ogni comprendere*, ma anche ogni azione possono dirsi *affettivi*. La tesi che dichiara l'affettività propria di ogni comprendere non indica che le affezioni “accompagnino” ogni conoscenza, ma, più profondamente, significa

---

<sup>15</sup> “L'affectivité n'est jamais sensible, la sensibilité est constamment affective, telle est la loi éidétique qui régit le domaine ultime du fondement.” Ivi, p 600.

<sup>16</sup> Ivi, p 602.

che ogni affezione è una comprensione. Tutto questo perché è il mondo stesso ad essere affettivo: <<le monde>>, précisément, non les choses ou les objets qui le peuplent<sup>17</sup>.

Il mondo, spogliato per così dire degli enti nella loro accezione “ingenua e pre-critica”<sup>18</sup>, è la manifestazione e l’essenza della manifestazione: è l’affettività. L’affettività è quindi il venire dell’oggetto, la sua stessa comprensione. Pertanto essa non è solamente la *relazione* che mette in contatto l’uomo e l’ambiente, l’uomo e il mondo, ma è anche ciò che costituisce la dimensione ontologica della realtà stessa. L’affettività è il *potere di rivelazione* in quanto tale:

“Cette appartenance au sentiment d’un pouvoir de révélation, la détermination ontologique de l’affectivité comme constituant en elle-même un tel pouvoir et l’effectivité de la révélation dans laquelle il se réalise, c’est là enfin, c’est là seulement ce qui serait susceptible de conférer à la vie effective et à ses diverses modalités une signification proprement métaphysique, celle d’instituer une relation avec la réalité, *de constituer en même temps cette relation et la réalité avec laquelle elle nous met en relation comme réalité identique à la révélation elle-même.*”<sup>19</sup>

Ma “come” si rivela l’affettività? La struttura interna del suo potere di rivelazione è l’*immanenza*, e il “come” tramite cui essa si dispiega non è nient’altro che se stessa. L’affettività si manifesta tramite l’affettività, essa è l’essenza stessa di ogni sua fenomenizzazione, di ogni sentimento.

<sup>17</sup> *Ivi*, p 609.

<sup>18</sup> “Car ce ne sont pas les choses ou les objets, disons plus précisément, ce n’est pas l’étant qui est affectif. Ou, si l’on préfère, c’est l’objet, non pas toutefois au sens naïf et pré-critique où le prend encore la psychologie, mais l’objet en tant que tel, l’étant *considéré en tant qu’il se manifeste*. L’affectivité est liée à la manifestation et lui appartient, elle concerne le surgissement même de l’objet et sa possibilité, le monde dans sa mondanité pure [...]” *Ivi*, p 609.

<sup>19</sup> *Ivi*, 670.

Il luogo di rivelazione dell'affettività è l'*invisible*. Così il sentimento è in se stesso ciò che rimane in sé senza mai darsi nell'esteriorità del mondo.

Se però questa *rivelazione* è ciò che si dona nell'invisibilità senza mai uscire nella luce del mondo, com'è possibile *conoscere* un sentimento?

### **Fenomenologia del sentimento: come un sentimento conosce se stesso**

“L’homme est invisible. Personne n’a jamais vu un homme”<sup>20</sup> è la sorprendente frase che Henry pronuncia in una conferenza a Bruxelles nel 2001. Tale dichiarazione, evidenziando ancora una volta la compattezza del pensiero henryano, fa da eco ad un'affermazione presente ne *L'essenza della manifestazione*: “personne n’a jamais vu un sentiment”<sup>21</sup>.

Il luogo invisibile ove risiede l'origine e la verità dell'uomo, è lo stesso nel quale risiedono tutti i sentimenti umani. La frase sopra citata richiama l'affermazione giovannea “nessuno ha mai visto Dio” (Gv, 1,18) e sta ad indicare che, come a nessuno è dato di vedere un dolore, un amore, un odio o la noia<sup>22</sup>, così nessuno ha mai visto un uomo in quanto vita e soggettività. Non c'è luce propria della trascendenza che possa illuminare ciò che nella sua essenza risiede e riposa nell'affettività propria di una passività originaria. L'uomo e la sua essenza risiedono nella notte. Una notte che però non è sinonimo di oscurità o di mistero, incoscienza o oblio, così come vorrebbe mostrare una certa tradizione filosofica e con essa la psicologia. L'essere invisibile proprio di ogni sentimento sta a significare il suo *pudore*.

---

<sup>20</sup> cit. in A. Vidaline, *Acte du Christ et actes de l'homme*, Parole et Silence, Paris, 2012, p 43.

<sup>21</sup> M. Henry, *E*, op. cit., p 680.

<sup>22</sup> “Personne n’a jamais vu sa souffrance, son plaisir, ou sa joie. La douleur, mais cela cache de toute impression, est invisible.” M. Henry, *De la phénoménologie*, (*Phénoménologie de la vie*, tomo I) Edizioni PUF, 2003, Paris, p 167.

“La pudeur est un sentiment particulier mais aussi l’essence de tous les sentiments et leur possibilité.”<sup>23</sup>

Ecco allora che il *pudore* si affianca alla *povertà*, alla *solitudine*, alla *pienezza* propria di ogni *sentire*. Ciò significa che il rimanere presso di sé per non mostrarsi mai in un orizzonte di fenomenicità è l’essenza della *rivelazione* propria di ogni sentimento, la sua stessa affettività.

Rifacendosi alla frase di Lachelier, «la conoscenza di un dolore non è dolorosa ma vera»<sup>24</sup>, Henry vuole dimostrare come tutta la tradizione del nostro pensiero veda nei sentimenti qualcosa di oscuro, o meglio, qualcosa che per potersi definire “vero” richiede costantemente di essere rischiarato dalla coscienza e dalla luce della ragione. Ma ancora una volta è l’*esperienza*, intesa come esperienza interna trascendentale, che ci spiana la strada per una comprensione del sentimento come ciò che si dà da sé tramite se stesso. Pensiamo - come ci porta lo stesso Henry a fare - all’esperienza del dolore. Esso si dà a noi in un’esperienza immediata, dove destino del pensiero è sempre quello di giungere “troppo tardi” per poterne afferrare l’essenza. La verità del dolore risiede nel dolore stesso. Né la ragione né l’intelletto potranno mai chiarificare un sentimento, renderlo più o meno forte, annullarlo o riportarlo *in vita*. Qualsiasi pensiero che si volga ad un sentimento per fare ciò riprodurrebbe semplicemente un’immagine del reale, una rappresentazione vuota della verità. È in questo senso che l’affermazione di Lachelier viene trasformata da Henry: *la verità del dolore è il dolore stesso come tale*<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> M. Henry, *E*, op. cit., p 680.

<sup>24</sup> “«la connaissance d’une douleur n’est pas douloureuse mais vraie»” J. Lachelier, *Ouvres*, Alcan, Paris 1933, I, 201, cit in M. Henry, *E*, op. cit., p 674.

<sup>25</sup> “*La vérité de la douleur est la douleur elle-même comme telle.*” M. Henry, *E*, p 677.

Pertanto, il modo di darsi proprio dell'affettività e così del sentimento altro non è che l'affettività stessa, la sua fenomenizzazione. È per questo che per quanto nessuno *abbia mai visto un dolore, tutti possono sentirlo, viverlo, "conoscerlo"*. Ogni dolore è quindi *vero* in se stesso, verità che egli possiede grazie alla sua stessa essenza: l'affettività<sup>26</sup>.

Così, ogni pensiero che voglia rivolgersi ad un sentimento per darne comprensione, è destinato allo scacco<sup>27</sup>.

Ogni volta che ci troviamo "senza le parole giuste" per descrivere un sentimento o uno stato d'animo, poiché al suo confronto ogni espressione risulta vuota ed inadeguata, noi viviamo l'impossibilità irriducibile del pensiero a comprendere una tonalità affettiva.

"[...] le sentiment est pour la pensée un abîme, ce qui ne peut être compris."<sup>28</sup>

Il sentimento parla da sé, tramite la propria affettività, è la rivelazione del *Logos* originario. *Logos* proprio di quella sfera di immanenza che mai si dà nell'esteriorità della parola del mondo<sup>29</sup>. Indagare la relazione che intercorre tra la sfera propria dell'affettività e quella del pensiero ci aiuta a sondare il rapporto tra quella stessa sfera e l'azione, poiché sia quest'ultima che il pensiero appartengono e si danno nel loro ultimo compimento nell'ambito della trascendenza, ed è proprio in ragione di ciò che nulla possono nei riguardi dell'affettività. Nella sfera della trascendenza l'uomo può intendere liberamente i propri sentimenti e le proprie azioni; viceversa, l'ambito nel quale essi trovano la propria origine è il campo ove non è data nessuna libertà, ma solo immanenza e passività.

---

<sup>26</sup> "La vérité de la douleur est son affectivité." *Ibid.*

<sup>27</sup> "Éclairer nos sentiments, [...] c'est écarter d'eux d'abord la pensée". *Ivi*, 686.

<sup>28</sup> *Ivi*, 711.

<sup>29</sup> "[...] le Logos originel, ce qui ne peut être entendu par la pensée et n'attend pas d'elle qu'elle lui réponde, ne se cache et ne se perd jamais, toujours il dit ce qui est et son langage n'a pas d'histoire." *Ivi*, p 691.

“A celui-ci [tout le sentiment comme tel] appartiennent, sur le fond en lui de son essence, comme ses déterminations ontologiques structurelles précisément, l’être-vivant, l’être-situé, l’être-soi, la passivité originelle à l’égard de soi dans le souffrir, la non-liberté.”<sup>30</sup>

Al contrario,

“[...] tout ce que l’homme se représente et comprend au sujet de la révélation, dépend évidemment de lui, de sa pensée, est compris librement par lui. Mais la révélation elle-même, la révélation originelle, n’a aucun rapport avec ce que l’homme pense ou se représente à son sujet, avec la pensée de la représentation en général.”<sup>31</sup>

Porre in atto questo confronto è indispensabile per la nostra ricerca. Tutto ciò sta ad indicare che il campo ove l’uomo può agire *liberamente* è quello proprio del pensiero, dell’azione-nel-mondo, della trascendenza. Laddove invece sia il pensiero che l’azione trovano la propria essenza ed origine tale libertà è esclusa, bandita, impossibile. Per quanto il nostro pensiero possa volgersi ad un sentimento per “rivestirlo” delle proprie verità, delle proprie giustificazioni o motivazioni, il sentimento rimarrà intatto e per nulla scalfito, sarà in se stesso la sua unica verità.

È in questi passaggi che si comprende l’importanza dell’analisi circa il *sentire* proprio del corpo e il suo legame con il *movimento*. Abbiamo infatti visto come nel *corps subjectif* ogni movimento sia un *movimento soggettivo*, appartenente quindi ad una sfera di pura soggettività, e di come il corpo, prima della sensazione sia un puro sentire: *l’acte de sentir considéré en lui-même*<sup>32</sup>. Così come l’atto di sentire dipende dal *movimento soggettivo* del corpo, e non dall’esteriorità, i sentimenti non appartengono in nessun caso alla coscienza o al pensiero che *li rappresenta* o *li* contiene, ma,

---

<sup>30</sup> *Ivi*, 758.

<sup>31</sup> *Ivi*, 690.

<sup>32</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit., p 108.



diversamente, aderiscono al *corpo soggettivo* in quanto tale, ad una sfera di immanenza assoluta, a quel pathos a cui spesso ci siamo richiamati, in altre parole, all'ambito della pura affettività.

La questione che a questo punto sorge è quella di giustificare il rapporto tra l'*io* e il *mondo*, in questo caso tra il sentimento e gli oggetti, tra il sentimento e i valori. Quale rapporto esiste tra un sentimento ed il "suo" oggetto se il primo non dipende *mai* dall'esteriorità? Come interpretare la loro relazione se non in un rapporto di causa/effetto nel quale sono i valori ad influenzare e a provocare i sentimenti? Non sono forse gli oggetti che suscitano in noi i sentimenti a cui sono legati?

Esaminare questo rapporto significa immergersi nel vivo di questa ricerca, in quel nodo che ancora una volta richiede un capovolgimento tra fondazione e derivazione.

### **Fenomenologia del sentimento: il rapporto tra il sentimento e gli oggetti**

È analizzando il rapporto di causalità tra sentimento e oggetti, che è possibile comprendere a fondo il rapporto che li unisce. Il senso comune ha sempre interpretato la loro relazione come un *rapporto* che partendo dall'oggetto (esempio la persona amata) conduce al sentimento (l'amore). Abbiamo già osservato come la rivelazione propria del sentimento risieda esclusivamente nella sua affettività, così che ogni sentimento si "riconosce" da sé<sup>33</sup>, differenziandosi da qualunque altro: l'odio è differente dalla noia, così

---

<sup>33</sup> "Le sentiment, tout sentiment possible en général, <<se révèle>> de telle manière que ce qu'il révèle dans cette révélation qui le constitue, c'est lui-même et rien d'autre. [...] Elle signifie: ce que révèle la haine, c'est la haine elle-même, et rien d'autre, ce que révèle l'amour c'est l'amour, et pareillement l'ennui révèle l'ennui [...]" M. Henry, *E*, op. cit., p 693.

come l'amore dall'angoscia e così via. Ognuno di questi sentimenti, però, risiede su un unico fondamento: l'affettività. Che il sentimento sia una fenomenizzazione dell'affettività significa che, a differenza di qualsiasi altro fenomeno, la peculiarità propria dei sentimenti è l'unità ontologica che soggiace a ciascuno di essi. La loro essenza quindi non dipende dalla trascendenza o dagli oggetti esteriori, ma dall'essenza stessa dell'affettività, senza la quale nessun sentimento potrebbe darsi. Ciò che ogni sentimento manifesta è l'affettività.

In questo senso ogni sentimento possiede la stessa *realtà*, ma diversi modi di fenomenizzazione, ragion per cui è

“[...] caduque la tentative de définir au contraire cette réalité par sa relation à des éléments qui lui demeurent en fait étrangers, aux mouvements ou aux représentations qui l'accompagnent, aux objets ou aux vœux en présence desquels le sentiment se produit.”<sup>34</sup>

È solamente tramite la comprensione dell'unità propria di ogni sentimento e così di ogni movimento che ad esso si accompagna che possiamo comprendere pienamente le espressioni henryane volte a definire le azioni racchiuse in una sfera di immanenza soggettiva

“L'analyse phénoménologique de l'action manifeste d'ailleurs avec une évidence parfaite ce qu'est celle-ci: *une essence subjective*. L'action ne se confond certes pas avec l'intention, [...] le corps qui agit n'est ni le corps représenté, ni le corps organique, c'est le corps absolu et, par suite, l'action n'est rien d'autre qu'une modalité de la vie de la subjectivité absolue.”<sup>35</sup>

Così come la verità dei sentimenti risiede nella sfera propria dell'affettività senza uscire mai da sé, anche l'azione, nella sua essenza, appartiene alla stessa essenza e le è consustanziale. Nell'azione è il *corpo*

---

<sup>34</sup> *Ivi*, 699.

<sup>35</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit., p 279.

*assoluto* ad agire; ciò che si sviluppa nella sfera propria del mondo e alla quale la coscienza e il pensiero si rivolgono, sono solamente delle rappresentazioni, delle concatenazioni di eventi. Come anticipato, la *fenomenologia dell'azione* presuppone una *fenomenologia del sentimento*<sup>36</sup>.

Anche in ogni accezione o visione ingenua affettività ed azione si compenetrano: non è possibile pensare ad un'azione senza una motivazione, impossibile rappresentarci un movimento senza pensarlo accompagnato da una tonalità affettiva. Per quanto un'azione possa dirsi mossa dall'indifferenza, essa è pur sempre un'azione legata ad un'affezione.

Lo stesso vale per il rapporto sentimento/oggetto: ogni sentimento che ci attraversa non dipende dall'oggetto al quale si riferisce. Se infatti è l'affettività in quanto pura *autonomia* ad essere l'essenza del sentimento, ne deriva che ogni affezione deve la sua presenza all'affettività e ad essa soltanto. Questo perché l'affettività è origine di se stessa: essa è l'*auto-affezione*.

L'*auto-affezione* non è solo il Fondo originario del sentimento, essa lo è della Vita in generale, e così dell'azione. Così quest'ultima non trova fuori di sé il proprio movente, ma è il movente stesso ad essere in essa<sup>37</sup>.

Ognuna di queste affermazioni non sarebbe comprensibile se non si tenesse in considerazione il precetto henryano al quale fanno riferimento: l'ambito della trascendenza viene dischiuso ad opera dell'immanenza. In

<sup>36</sup> "l'action reste intentionnelle, c'est-à-dire qu'elle se maintient près de soi dans une sphère d'immanence, sans <<sortir>> jamais d'elle-même pour aller en quelque sorte se manifester en personne dans le monde, car, encore une fois, elle n'est pas une vie qui se représente à elle-même, mais une vie qui agit." *Ibid.*

<sup>37</sup> "Des sentiments égoïstes, altruistes, moraux, religieux, esthétiques, ne diffèrent pas parce qu'ils se réfèrent au moi, à autrui, à la valeur morale, à Dieu ou à une oeuvre d'art, ils diffèrent en eux-mêmes, dans leurs contenus phénoménologiques irréductibles et propres [...] les diverses modalités possibles d'un même sentiment, d'amour pae exemple comme amour maternel, filial, de la patrie, sexuel, etc. modalités qui, [...] diffèrent en elles-mêmes avant de différer par les objets sur lesquels elles se portent." M. Henry, *E*, op. cit., 700.

questo senso la rivelazione del sentimento (immanenza) fonda la rivelazione dell'oggetto (trascendenza), pur non coincidendole. L'affezione crea così la trascendenza nella quale l'oggetto si rivela. Da ciò consegue che il sentimento sorto *in presenza* di un oggetto non ha con esso un rapporto di causalità. Così, ancora una volta ci si palesano dinanzi due diverse modalità di rivelazione irriducibili tra loro ma intimamente legate da un rapporto di fondazione e derivazione<sup>38</sup>. È in quest'ottica che Henry può affermare che

*“Le dévoilement de l'objet spécifique, qualité affective ou valeur, en présence duquel le sentiment se produit n'est pas le fait de celui-ci. Ce n'est pas l'amour assurément qui connaît l'objet aimé, laquelle est donné dans une perception; le caractère, toutefois, en vertu duquel un tel objet se propose à nous comme aimable n'est pas saisi non plus par l'amour.”*<sup>39</sup>

È l'affettività a permettere la relazione che si instaura tra un oggetto e il suo sentimento. Ogni tentativo che voglia fondare meccanicamente o schematicamente tale legame, spiegando quindi il sentimento attraverso qualcosa ad esso estraneo è definito da Henry *un pensiero propriamente magico*<sup>40</sup>. Quest'espressione non deve stupire: essa è utilizzata anche in *Philosophie et phénoménologi du corps* proprio per descrivere la credenza che definisce l'azione a partire dal mondo che la sollecita<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> “Que la révélation du sentiment à lui-même dans sa réalité propre, toutefois, et la manifestation de l'objet accomplissent conjointement, dans l'unité d'une même structure, d'une structure d'ensemble, cela résulte justement de ce que le sentiment fonde celle-ci, de ce que l'affectivité constitue le fondement de toute affection possible en général.” *Ivi*, p 706.

<sup>39</sup> *Ivi*, 704.

<sup>40</sup> “[...] et le schéma selon lequel une entité transcendante qualitativement ou axiologiquement différenciée, telle que l'odieux, l'effroyable, le bon, le mauvais, etc., serait susceptible de provoquer comme son effet le sentiment qui lui correspond, la haine, l'effroi, l'attrait et l'inclination ou leur contraire, est à rejeter comme relevant d'une pensée causale et proprement magique.” *Ivi*, p 706.

<sup>41</sup> “L'action ne serait pas véritablement celle d'un ego si la part qu'y prend celui-ci se bornait à la simple formulation d'un souhait auquel des processus impersonnels répondraient comme par miracle. L'action

Definendo *magico* il pensiero che riduce l'azione e con essa il sentimento a semplici meccanismi di risposta a stimoli esterni, si vuole sottolineare come in verità essi dipendano esclusivamente dall'affezione in quanto tale. Leggiamo a tal proposito le parole esaustive che Antoine Vidalin scrive sul rapporto *sentiment et transcendance*:

“Comment alors rendre compte de l'évidence commune d'une dépendance de nos sentiment vis-à-vis des objets extérieurs? Il faut pour cela considerer l'acte de la transcendance par lequel nous sommes mis en presence du monde et distinguer dans son affectivité, deux essences irréductibles: le pouvoir de revelation propre à l'affectivité (premier pouvoir) et celui de la transcendance (pouvoir second), fondé sur le premier. Ce qui semble une motivation du sentiment par l'objet est, en fait, une affection.”<sup>42</sup>

A sostegno della propria tesi Henry porta l'esempio dei *falsi sentimenti*: definire *falso* un sentimento è un errore. Ogni sentimento è sempre *vero* poiché la sua verità deriva dall'affettività stessa che lo fonda. La *verità* di un sentimento non dipende mai da una ragione o da una motivazione estranee alla sua essenza. Per questo motivo *ogni sentimento è vero in se stesso*; “sbagliata” potrà essere solo la sua interpretazione.

Ecco allora che un grande amore rivelatosi in verità effimero e fugace non deve la sua *irrealtà* all'oggetto amato, ma all'*interpretazione* illusoria che ci si era fatti di esso. Ancora una volta il pensiero si svela impotente di fronte ad ogni sentimento: nessun pensiero potrà mai comprendere un sentimento.

Tutto questo dipende dal fatto che non è l'oggetto a causare nel soggetto un sentimento, ma è il soggetto a riporre nell'oggetto una tonalità affettiva.

---

n'est pas la magie, elle est plutôt, [...] l'effort, la tension subjective, la lutte contre l'élément transcendant.”  
M. Henry, *PPC*, op. cit., p 280.

<sup>42</sup> A. Vidalin, *Acte du Christ et actes de l'homme*, op. cit., p 80.

All'interno dell'analisi henryana, lo stesso *sentimento sensoriale* provato dal nostro *corpo organico* risulta essere un falso sentimento. Il dolore che io provo ad un arto non è *il dolore* di un braccio, ma è il *mio* dolore. Dolore vissuto nell'immanenza patica dell'affezione in quanto tale.

Se quindi l'interpretazione che il pensiero dona ad un sentimento "in presenza" è destinata allo scacco, come giustificare i sentimenti che io posso ricordare, che posso presenziarmi e soprattutto che posso co-sentire con un altro soggetto?

### **Fenomenologia del sentimento: l'affettività reale ed irreale**

L'esperienza ci mostra quotidianamente che la nostra coscienza ha la facoltà non solamente di *ricordare* un sentimento, ma anche quella di *immaginare* una tonalità affettiva mai provata nella realtà. Ciò, oltretutto può avvenire in una modalità talmente vivida da donarci una vera e propria *riproduzione* del sentimento, quasi potessimo, tramite un atto di astrazione e concentrazione, riportare a noi un'emozione passata. La caratteristica comune a questi sentimenti è quella di essere *mediati* dalla coscienza che, intenzionalmente, ricorda, immagina, rappresenta. Lo stesso vale per quei sentimenti che potremmo definire co-sentiti: nell'empatia, ad esempio, che subentra nella vicinanza al dolore di un proprio caro.

Quest'ultimo argomento introduce inoltre alla questione dell'intersoggettività: del rapporto esistente tra l'io e l'altro. Occuparsi di ciò significa porsi dinnanzi alle molteplici questioni sorte circa questa tematica in Henry: problematica di certo inevitabile all'interno di un pensiero che fa della *rivelazione patica* del sé il fulcro della propria ricerca.

Così come detto per i *falsi sentimenti* lo stesso vale anche per qualsiasi sentimento “rappresentato” o “condiviso”: essi sono irreali poiché generati dal pensiero, grazie all’intervento della coscienza.

Tutto questo non vieta però che uno stesso sentimento possa essere condiviso da più di un soggetto: poter affermare che la tristezza dell’altro sia la tristezza che anch’io, in passato, ho vissuto. Se così non fosse le lacrime versate da una persona non produrrebbero in me tristezza o compassione, ma mi lascerebbero, al contrario, nella più completa impassibilità.

Come giustificare quindi una tale possibilità? La risposta, ancora una volta, è data dalla vita e dalla sua essenza. Proprio perché la vita che attraversa ogni soggetto in quanto tale è *Affettività*, io posso riconoscere nell’*altro* un sentimento: il Fondo dal quale quest’ultimo sorge è lo stesso tanto in me quanto in lui<sup>43</sup>.

Tale riconoscimento, nello specifico, avviene però tramite la trascendenza: è qui che io *incontro* il dolore o la gioia di un altro uomo; ciò significa che il sentimento che in lui riconosco richiede l’intervento della coscienza e perciò, risulta *irreale*. In questo modo non potremmo mai affermare di provare lo stesso sentimento di qualcun altro per il semplice fatto che ci si è immedesimati in esso. Ciò significa che, per quanto si possa *desiderare* un sentimento, non posso mai *portarlo volontariamente* a me. Ogni *sentimento voluto* è sempre una *rappresentazione* e mai *il sentimento nella sua realtà*.

Se così non fosse verrebbe infatti a cadere il concetto stesso di *soggettività* in Henry, per cui ogni *individualità* è un *ego*, una *singularità*

---

<sup>43</sup> “Des ego différents peuvent éprouver des sentiments identiques et inversement des sentiments différents peuvent être éprouvés par un même ego.” M. Henry, *E*, op. cit., 758.

*unica ed irripetibile. Singolarità ed ipseità* che io costantemente riconosco negli altri *ego*.

L'impedimento di un tale co-sentire - nel senso di un sentire immediato ed autentico di uno stesso sentimento condiviso con l'altro - non vieta il fatto che un soggetto possa rilevare in un altro soggetto un sentimento che egli stesso ha già provato. Un sentimento che "conosce" e in un certo modo *riconosce* in lui.

In questo modo il mio *ego* non coinciderà mai con un altro *ego* (l'impossibilità della co-esistenza di uno stesso *sentimento* posto tramite l'intenzionalità), seppur riconoscendo nell'altro la stessa vita che mi attraversa. La questione dell'incontro con l'altro nel mondo è tematica che Henry affronta anche nella conclusione di *Philosophie et phénoménologie du corps*.

Prima di addentrarci però nella tematica dell'*altro* è necessario porre un'altra questione: l'incontro che l'*ego* ha con se stesso.

In altre parole, la possibilità stessa del darsi di un *ego* come "individualità costante", nonostante la rivelazione continua della vita si generi in lui tramite la donazione dell'affettività a se stessa. L'*ego* è ciò che provando se stesso in una sfera di pura passività si riconosce sia come *impossibilità* verso se stesso che come *forza, effort, pulsione*. È in quest'ottica che la Vita si dà costantemente ed immanentemente a se stessa generando così ogni *Sé Vivente*. Ogni volgersi del pensiero alla vita è relegato da Henry a pura *irrealtà*. Ciò significa che la sfera d'immanenza radicale nella quale la vita si dà affettivamente a se stessa (*auto-affection*) è l'unico luogo di realtà possibile.

"Vivre c'est éprouver sensiblement – affectivement – la présence; - afferma J. F Lavigne - la présence de soi, d'autrui, du monde. La philosophie d'Henry repose d'abord sur cette



evidence phénoménologique première: il n'y a de vie à proprement parler que celle qui se produit dans l'acte de s'éprouver elle-même [...] l'éprouve de la vie en acte, dans sa passivité impressionnelle, dans la concrétude indépassable de ce qui, *hic et nunc*, se donne à ressentir.<sup>44</sup>

Nessun accesso quindi è dato alla vita se non dall'interno di se stessa, dalla sua auto-affettività. La domanda è quindi la seguente: se l'auto-affezione della vita che genera l'*ego* è ciò che si dona costantemente a sé, in un *hic et nunc* sempre e nuovamente dato, come posso io essere e *sentirmi* sempre lo stesso?

### **La temporalizzazione del tempo come pulsione della vita**

La questione di un “qui ed ora” costantemente donato dalla vita che così permette la presenza di un *ego* a se stesso, porta inevitabilmente alla tematica del *tempo* e della sua *temporalizzazione*. Ormai abbiamo compreso come le modalità di rivelazione proprie dell'*immanenza* e della *trascendenza* diano origine a diversi modi di *fenomenizzazione*, e ciò vale anche per il concetto di tempo.

Il tempo *nel* mondo si dona tramite una continua concatenazione di eventi che si svolgono grazie al passaggio di passato, presente e futuro. Tale temporalità deve il proprio “movimento verso l'avvenire” alla temporalizzazione che le è propria: la trascendenza. Se l'immanenza, come sappiamo, è l'origine della trascendenza, da ciò deriva che il tempo stesso

---

<sup>44</sup> Michel Henry. *Pensée de la vie et culture contemporaine, colloque International de Montpellier*, Beauchesne éditeur, Paris, 2006, p 24.

trova le proprie radici nella vita. Solo che in quest'ultima esso si manifesta in una modalità completamente diversa da come appare nel mondo.

Nel mondo il tempo è il tempo della creazione, nella vita, è il tempo della generazione. Com'è possibile però un darsi proprio della vita a se stessa (*auto-affezione*) se in essa vige il regno dell'immanenza e della passività? Inoltre, se ogni *sentimento* poggia sull'*autoaffezione* continua della vita, come può darsi ragione che io sia sempre "io"? Sono un essere destinato a sorgere e risorgere continuamente, quasi sospeso tra il nulla e la vita? È László Tengelyi ad aver sottolineato la trasformazione radicale che Henry attua entro la fenomenologia attraverso la scoperta di una "forza propulsiva della temporalizzazione"<sup>45</sup>.

La donazione originaria intesa come auto-affezione sarà negli anni definita da Henry come *carne della vita* (*chair de la vie*)<sup>46</sup>. È in quest'ultima che risiede la propulsione della vita, la quale non è una semplice tensione verso il futuro nel tentativo di cambiare se stessa (abbiamo altresì visto che ciò le è impossibile), ma, al contrario, è una pulsione costante, è un continuo *Présent vivant*. In *Incarnation* Henry muove la sua riflessione partendo dalla critica a Husserl, al quale rimprovera di lasciar sfuggire, tramite la concezione di *flusso temporale*, proprio l'*ora*, il *presente*,

"la phase présente [...] s'effondre constamment dans le non-être du passé."<sup>47</sup>

Tentare di cogliere il presente tramite la presa della coscienza è impossibile; ciò significherebbe vivere costantemente nel passato e con ciò far

<sup>45</sup> "C'est cette découverte de la force propulsive de la temporalisation que je considère comme le résultat principal de la transformation henryenne de la phénoménologie." Michel Henry. *Pensée de la vie et culture contemporaine, colloque International de Montpellier*, Beauchesne éditeur, Paris, 2006, p 59.

<sup>46</sup> si veda *Phénoménologie matérielle*, op. cit.

<sup>47</sup> M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000, p 77 (da qui in avanti indicata con la lettera I).

continuamente sfuggire il presente. Presente che così mai può esserci dato. Cercando quindi di indagare ed approfondire il concetto di *impressione originaria* Henry ci porta ad interpretare il termine *originario* non come “punto d’inizio”, ma come fondamento, come ciò che avviene *prima del mondo*. Solo in questo modo è possibile comprendere come *ciò che viene prima del mondo non verrà mai in questo*<sup>48</sup>.

Ogni *impressione* si origina così in una *carne impressionale*; “carne” che designa quella sfera propria della soggettività e della vita ove solamente può darsi l’auto-affezione come tale. Ancora un volta a sostegno della propria tesi Henry riporta l’esempio della sofferenza:

“Impossible pour elle [la souffrance] de sortir de soi, [...] cette impossibilité ne tenait donc pas aux circonstances, [...] elle tenait ultimement à la structure interne de la souffrance.”<sup>49</sup>

Questo significa porre la *sofferenza* nel luogo originario che le è proprio. Indagare ciò che fa della sofferenza una sofferenza: nient’altro che se stessa. Perciò la *verità* propria di un dolore non risiede mai al di fuori del suo stesso darsi.

Immettere il sentimento all’interno della questione della temporalità significa per Henry affermare che *per chi soffre, fintanto che soffre, il tempo non esiste*<sup>50</sup>.

Dal punto di vista del mondo, l’affermazione risulta tanto perentoria quanto assurda. L’uomo *vive* il tempo nel quale soffre, fino ad arrivare a *soffrire* del tempo stesso. Infatti, in ogni dolore, il tempo sembra perdere il

<sup>48</sup> “Et ainsi ce qui vient avant le monde n’y viendra jamais. Il n’y viendra jamais pour une raison d’essence [...]” *Ivi*, 82.

<sup>49</sup> *Ivi*, 84-85.

<sup>50</sup> “Pour celui qui souffre, aussi longtemps qu’il souffre, le temps n’existe pas.” *Ivi*, p 85.

suo normale flusso per apparire più lento e difficile da superare. Come ammettere quindi che *nella sofferenza il tempo non esista?*

Solo la sofferenza in quanto tale, nella sua origine, può darsi totalmente, come un assoluto e in una piena coincidenza tra *affezione* e *soggetto*. Henry vuole quindi indicare il carattere di assoluta immanenza proprio di ogni sentire. All'interno dell'affezione pura, del *sentire* cioè privo di previsioni o riferimenti alla realtà propria del mondo, ogni sentimento è a-temporale. Il soffrire e così il tempo nel quale esso si svolge, divengono insopportabili solo quando ci rivolgiamo ad essi tramite il pensiero: nel momento in cui affermiamo "io soffro". Nel dire "io soffro" abbiamo però già posto il dolore fuori di noi e in un qualche modo ne "abbiamo fatto svanire" l'essenza. Come abbiamo già affermato, il pensiero che si volge al sentimento lo rende irreali. Così, nel tempo del mondo "io soffro" diviene un "attimo temporale", un punto della sua temporalizzazione. Diviene un passato che posso far tornare presente, così come posso farlo divenire futuro affermando "io soffrirò". Ma in una tale frase l'assoluto del sentimento e così il suo darsi sono già perduti. Poche pagine addietro abbiamo riportato l'affermazione henryana secondo cui l'assoluto si dona totalmente, in una completa presenza a se stesso, e mai *parzialmente*, come invece si donano le cose nella trascendenza propria del mondo. Il sorgere dell'assoluto del sentimento è così *pura soggettività*, piena presenza di sé ove nessuna scansione temporale è possibile.

Solo nel mondo il tempo può apparire veloce o lento poiché solo in esso scorre. Nella sofferenza mediata dalla coscienza che dice ed ammette "io" soffro, il soggetto sente il lento passare del tempo perché qui ha la possibilità dello scarto, dell'avvenire, del futuro. Solo nel mondo e nella coscienza-del-mondo io posso avere la speranza che la sofferenza passi. Se il

tempo nel quale soffro sembra passare lentamente è perché ho la consapevolezza che solo il suo scorrere ha il potere di lenire ciò che provo. Col passare del tempo anche la sofferenza passerà, ed è perciò che si spera scorra in fretta. Attendere il passare del tempo richiede perciò lo scarto, la distanza tra il soffrire e il soggetto che soffre.

Ma nel mondo della vita il tempo né passa né scorre. In quest'ultimo la sofferenza è solo sofferenza, non ha in sé né speranza né attesa. Nella pura sofferenza il soggetto è la sofferenza stessa e in essa si perde. Il sentire della vita è, in una parola, passività assoluta. Ed è proprio da tale passività che deriva l'incapacità di disfarsi, allontanarsi o modificare qualsiasi nostra impressione.

Il termine *impressione* sta qui a indicare la *sensazione* che citavamo poc'anzi: ciò che si dà sulla base dell'affettività e da cui non possiamo sfuggire. La *sofferenza*, come d'altronde qualsiasi altra affezione che il soggetto può esperire durante la sua vita, si fonda e allo stesso richiama a sé un altro soffrire, molto più originario e profondo: il *soffrire se stessi*. È quindi indispensabile sottolineare, come fa Tengelyi, che

“Le mot <<souffrir>> ne renvoie pas ici à un affect particulier qui s'appelle <<souffrance>> ou <<douleur>>; il équivaut bien plutôt au terme <<s'éprouver>>, qui n'exprime que la base commune à tous les effects, tous les sentiments et toutes les émotions.”<sup>51</sup>

Il soffrire originario è l'impotenza propria dell'affettività, afferma Henry:

“[...] l'impuissance de toute impression originaire de se défaire de soi, [...] la passion de la souffrance est son jaillissement en soi-même, son être-saisi-par-soi, son adhérence à soi, la force en laquelle elle cohère avec soie t dans la force invincible de cette cohérence, de

<sup>51</sup> L. Tengelyi, *Corporéité, temporalità et ipseità: Husserl et Henry*, contributo al testo Michel Henry. *Pensée de la vie et culture contemporaine*, op. cit., p 62.

cette identité absolue avec soi en laquelle elle s'éprouve et se révèle à elle-même, sa révélation – sa Parousie.”<sup>52</sup>

L'autorivelazione della *vita*, presente nell'opera *Incarnation* è l'auto-affettività de *L'essence de la manifestation*. Quest'*Affettività* originaria è quindi la Vita che nella sua materia impressionale è *carne vivente*. Ecco quindi l'attuarsi di nuovo il rovesciamento: vivere non significa volgersi costantemente al passato per cercare di cogliere l'*ora*, ma essere un continuo presente:

“Que nous demeurions toujours en l'éternel présent de la Vie, que ce soit là la condition de tout vivant concevable et de tout fragment de vie, la chair de la moindre de nos impressions, ce qui fait en elle son <<maintenant>> et sa <<réalité>> [...]”<sup>53</sup>

Il passato e il futuro sono categorie proprie del mondo, sono lo *scarto dell'irrealtà*. È – come abbiamo già visto – il nostro pensiero a lasciarsi sfuggire l'istante, il nostro linguaggio ad essere incapace di descrivere il sentimento, ma tutto ciò non toglie che ogni impressione sia la *mia* impressione. Semplicemente, la sua modalità di rivelazione è diversa dalla manifestazione propria del mondo.

Nella vita il tempo così inteso non esiste. In *C'est moi la vérité* Henry chiarificherà come una tale concezione temporale sia una conquista del cristianesimo:

“Ce que le christianisme nous oblige ici à penser, c'est une conception entièrement neuve et insolite de la temporalité – c'est l'essence de la temporalité propre à la Vie.”<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> M. Henry, *I*, p 89.

<sup>53</sup> *Ivi*, p 91.

<sup>54</sup> M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris, 1996, p 199.

Il fondamento della *temporalizzazione del tempo*, equivale così ad un continuo *presente vivente*. Questo, per Henry, significa *pulsione*. Che *io* sia sempre *io* nonostante la mia vita si dia in me in ogni istante, è possibile grazie al fondo originario della mia carne impressionale. Solo in essa la vita può sorgere continuamente rimanendo sempre uguale a se stessa.

Solo l'*auto-affezione* propria di ogni passività può testimoniare la pulsione della vita che si dona a se stessa in ogni istante. Ancora una volta è la passività la chiave di lettura necessaria per una comprensione dell'*origine*. Come infatti la passività era la grande assente nella filosofia biraniana, lo stesso vale per la filosofia husserliana: "Husserl a méconnu l'essence la plus originaire de la passivité."<sup>55</sup>

Le passività sono due, ma una sola è quella radicale. Quest'ultima è la *plus passive que toute passivité opposée à une activité*<sup>56</sup>. Ancora una volta due passività poiché due sono i modi di fenomenizzazione. La prima è quindi la passività originaria, immanente, l'*autoimpressione* della vita, la sua *autodonazione*. L'*autorivelazione* della carne impressionale, di quella materia fenomenologica originaria ove vige l'assoluta aderenza a sé. Dare alla rivelazione questo slancio propulsivo di autogenerazione diviene caratteristica propria della vita che prende piede soprattutto nelle opere henryane dell'ultimo periodo. Ma il seme di queste considerazioni era sicuramente germogliato ne *L'essence de la manifestation*, dove una fenomenologia del sentimento già trattava i temi dell'affettività, della passività, dell'autorivelazione.

Il grande merito di Henry è di non considerare più la vita come un forza cieca ed irrazionale, come testimonia la filosofia di Schopenhauer o

---

<sup>55</sup> M. Henry, *I*, p 87.

<sup>56</sup> L. Tengelyi, op. cit., p 62.

l'inconscio freudiano, ma come una forza viva, generatrice, una pulsione che nella propria *azione* non vuole andare oltre se stessa, ma porsi come un eterno presente.

“Que la vie soit brève, cela ne tient pas à ses limites dans un temps objectif, mais à ceci en effet qu'elle est un flux en laquelle aucune impression, heureuse ou malheureuse, ne demeure, au néant qui la ronge à chacun de ses pas.”<sup>57</sup>

La vita è la pulsione della temporalizzazione del tempo. La vita, nella sua essenza più propria è un divenire di presenti che mai, in realtà, si fanno passati. Il nostro vivere originario diviene in Henry un *sempre presente*. La vita è pienezza e presenza perché in se stessa non trovano spazio né il ricordo né l'attesa.

Ancora una volta, all'uomo sono offerti due ambiti, uno della vita e uno del mondo.

“[...] *nous ne nous tenons et ne nous tiendrons jamais dans aucun avenir.*”<sup>58</sup>

Questo è il destino di ogni individuo, di ogni sentimento e così di ogni azione. È infatti in un eterno presente che le nostre azioni hanno origine, ed è per questo che la loro essenza non può essere animata da un movente esterno. Ciò non significa che l'azione sia “fine a se stessa”, poiché anche in quest'ultimo caso avrebbe uno scopo a cui tendere. Henry vuole invece porla nella carne ove ogni nostra azione si genera e dove, allo stesso tempo, rimane ciò che è. *Nel mondo* l'azione appare intrisa di motivazioni e causa di altrettanti effetti, viene giudicata *bene* o *male*, *giusta* o *sbagliata*, ma in se stessa, là dove trae la propria origine, bene e male, causa ed effetto, merito o colpa non hanno alcun valore.

---

<sup>57</sup> M. Henry, *I*, p 90-91.

<sup>58</sup> *Ivi*, p 72.



“Proximité et éloignement sont des catégories de l'écart, des catégories du monde et, si l'essence de la Vie est identiquement celle de la réalité, elles déterminent *a priori* le monde comme un milieu d'irréalité absolue – ce lieu vide en lequel, dans la réalité charnelle et impressionnelle de sa vie, aucun vivant ne s'avance jamais.”<sup>59</sup>

È la forza patetica della vita a far sì che essa venga a sé senza, tuttavia distanziarsi<sup>60</sup>.

Solo attraverso la concezione di *ipseità* intesa da Henry come pulsione patetica, come continua generazione della Vita, si può realmente comprendere la realtà originaria dell'uomo come *ego* che nella sua incessante generazione rimane un *sé* individuale. Questa è la grande scoperta henryana, un individuo sempre uguale a se stesso e che nonostante ciò, sfugge alla monotonia e alla chiusura. Avere la propria origine in una stretta patetica nella quale si è costantemente afferrati, e allo stesso tempo poter darsi nel mondo ed agire in esso, è destino che solo all'uomo è dato portare. È questo che, in definitiva, pone la grande differenza tra *ipséité* e *mêmeté*<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> *Ivi*, p 92.

<sup>60</sup> “Toute force est en elle-même pathétique, et c'est ce qu'exprime au fond, sans le savoir, le concept de pulsion.” *Ivi*, p 204.

<sup>61</sup> “C'est cette différence entre *ipséité* et *mêmeté* qui met en évidence ce sens profond de l'*ipséité* qu'Henry rend manifeste.” L. Tengelyi, op. cit., p 64.

## CAPITOLO VI

### Corpo assoluto ed intersoggettività

In un'intervista rilasciata a Roland Vaschalde, Henry afferma di aver solamente abbozzato la tematica dell'intersoggettività nei suoi ultimi scritti<sup>1</sup>. Per quanto questa tematica non sia stata oggetto di un approfondimento quanto le altre, è però altrettanto vero che Henry ci presenta la concezione dell'intersoggettività in una modalità così strettamente legata al pensiero nel quale è inserita da apparire come sua inevitabile conseguenza.

È in particolare nell'ultimo capitolo di *Phénoménologie matérielle*, intitolato *Pathos-avec* che l'autore offre una lucida e puntuale esposizione della concezione di *comunità*, nucleo attorno cui ruota tutta l'interpretazione dell'intersoggettività henryana. Facendo quindi riferimento soprattutto a questa parte dell'opera, è possibile non solo avvicinarsi direttamente all'incontro con l'*altro*, ma anche approfondire ulteriormente il legame che unisce l'individualità e la vita. L'intersoggettività è inoltre una questione che introduce alla tematica del *corps absolu*, punto focale nella nostra indagine sull'azione.

Se la studiosa Dufour-Kowalska ci sollecita a comprendere che la maggior parte delle critiche a cui è sottoposta la filosofia henryana è dovuta ad una mal comprensione della struttura dell'immanenza, ciò è ancor più vero per quanto riguarda la tematica dell'intersoggettività:

“Il est curieux que ce soit précisément cette structure [de l'immanence comme *fondation* de la transcendance] capitale chez Michel Henry (mais difficile à concevoir, il est vrai), qui

<sup>1</sup> “[...] l'intersubjectivité, conception que je n'ai fait qu'esquisser dans mes dernier écrits.” *Entretien avec Roland Vaschalde, Un philosophe parle de sa vie*, in *Entretiens*, Ed. Sulliver, Arles, 2005.

ait été le plus mal comprise par ses lectures et ses interprètes, è tel point qu'elle a entraîné la confusion naïve de sa philosophie de l'immanence avec un concept solipsiste de la subjectivité."<sup>2</sup>

Grazie ad un'attenta delucidazione della concezione di *comunità* all'interno della struttura propria dell'immanenza, è possibile non solamente chiarire il rapporto dei viventi tra loro e di quest'ultimi con la vita, ma anche dar risposta alle critiche e alle accuse di solipsismo che sono state mosse ad Henry. Va fin da subito sottolineato che tale indagine può essere effettuata solamente partendo dagli assunti propri di una fenomenologia del sentimento e dell'affettività così come sono stati esposti nel capitolo precedente, senza i quali non sarebbe possibile la costruzione delle fondamenta a sostegno di una filosofia della vita e della libertà. Così come non possono darsi affezioni che all'interno dell'uomo, nella sfera propria di una soggettività in quanto *pathos* e mai nel fuori ek-statico del mondo, allo stesso modo l'incontro con l'*altro* è possibile solo nella sfera originaria della vita come immanenza ed affettività. Il luogo ove gli individui *realmente* si incontrano è quindi il fondo della vita da cui ognuno di essi trae origine. Affermare questo equivale però al rischio di chiudere il soggetto in se stesso, di negargli l'accesso al mondo e – di più – svalutare l'incontro con l'altro *nel* mondo. Il solipsismo sembra così essere la diretta conclusione di una tale riflessione. Ma realmente porre l'uomo nella sua unica sfera di *realtà* significa ridurlo a una semplice *monade* nel mondo?

Il rapporto tra l'analisi henryana e la sua concezione del mondo risulta essere tanto affascinante quanto oscuro. Henry non pone mai il mondo "tra parentesi" e nemmeno lo mette in dubbio. Egli, al contrario, vuole indagarlo fin nelle sue stesse origini per donargli la realtà che gli è propria. Henry non

---

<sup>2</sup> Dufour-Kowalska, *Michel Henry, passion et magnificence de la vie*, op. cit., p 18.

rifiuta il mondo, anzi, lo pone nella sua totale verità. Solo in questo modo è possibile comprenderne i limiti e con essi l'irrealtà e l'impossibilità che gli appartengono. La materia fenomenologica originaria non è del mondo: questo non significa rifiutarlo, ma accoglierlo nella sua vera essenza.

“Dans le monde toute existence est aliénée, brisée, indifférente, opaque, contingente, absurde. L'existence est brisée quand elle existe seulement hors de soi sous la forme de sa propre image, quand elle est devenue une représentation”<sup>3</sup>

L'essenza del mondo non è nel mondo: ciò che *Phénoménologie matérielle* intende mostrare è proprio la materia di cui è composta la manifestazione, la sua *essenza*. Questa la questione di fondo della filosofia henryana, questo il compito della nuova fenomenologia.

“Radicaliser la question de la phénoménologie, ce n'est pas seulement viser la phénoménalité pure, c'est interroger le mode selon lequel elle se phénoménalise originellement, la substance, l'étoffe, la matière phénoménologique dont elle est faite – sa matérialité phénoménologique pure.”<sup>4</sup>

È nella materia propria della fenomenalità che è possibile trovare un punto d'incontro, un luogo d'origine nel quale hanno costantemente inizio la vita, il mondo e l'*ipseità* che risiede nel cuore di ogni individualità. Volgersi verso questo luogo, lo abbiamo visto, richiede l'abbandono del pensiero, prevede la rinuncia a credere che la realtà originaria sia del mondo.

Considerare la Vita come *autoaffezione* è la dimostrazione di come la soggettività sia tutt'altro che chiusura di se stessa. La filosofia della soggettività, e così la nuova fenomenologia<sup>5</sup> devono pertanto evidenziare

---

<sup>3</sup> M. Henry, *De la phénoménologie*, op. cit., p 46.

<sup>4</sup> M. Henry, *PM*, op. cit., p 6.

<sup>5</sup> “La philosophie de la subjectivité est à faire – et la phénoménologie à recommencer.” M. Henry, *De la subjectivité* (*Phénoménologie de la vie*, tomo II) Edizioni PUF, 2003, Paris, p 55.

come ogni *Leben* sia un *Erleben*. La vita di ogni uomo non significa semplicemente vivere, ogni vita è un *vissuto*. Se il darsi dell'affettività nel mondo è stato tema del capitolo precedente, dobbiamo ora chiederci come possa darsi nel mondo l'incontro con l'*altro*, il rapporto e la vicinanza con le altre individualità.

Nella nostra indagine del corpo in Henry, abbiamo solamente accennato ad una tipologia di corporeità, che potremmo definire "rivoluzionaria": il *corpo assoluto*. A nostro avviso una delucidazione approfondita di tale concezione può esplicitare in maniera esauriente e completa l'indagine sull'intersoggettività.

### **Il corpo assoluto come luogo d'incontro**

Dichiarare come afferma Henry che l'uomo è invisibile<sup>6</sup> significa constatare che l'uomo è qualcosa di più di un *essere storico*:

"L'homme n'est pas essentiellement un être historique."<sup>7</sup>

L'uomo nel mondo è soggetto alla storia, alle mutazioni, ai cambiamenti, alla rappresentazione. L'uomo nel fondo di se stesso non è nulla di tutto questo: è la Vita che continuamente – generandosi - lo genera. La verità dell'uomo non risiede nel *fuori* del mondo, poiché il corpo oggetto che in esso appare è solo la pallida immagine di ciò che l'uomo è: essere soggettivo, ipseità, pathos. Lo stesso vale per l'incontro con l'*altro*:

---

<sup>6</sup> "Vivants, nous sommes des êtres de l'invisible. Nous ne sommes intelligibles que dans l'invisible, à partir de lui. Ce n'est donc pas dans le monde, sur ses structures phénoménologiques que auxquelles la vie se dérobe, qu'on peut comprendre notre véritable nature." M. Henry, *I*, op. cit., p 123.

<sup>7</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit., p 6.

*soggettività* ed *ipseità* sono infatti aggettivi propri della Vita che egli condivide con qualsiasi altro uomo. Nel fondo di noi stessi siamo un *corpo assoluto*, corpo che immutabile accomuna e vive in ogni soggettività.

*Corpo assoluto* significa *coincidenza assoluta*, consustanzialità tra il *corpo soggettivo* e la Vita che continuamente lo genera; essere *corpo assoluto* significa essere in comunanza con questa Vita che attraversa me ed ogni "altro". Così come l'uomo è invisibile, anche la comunità nella quale esso incontra l'*altro* è invisibile. Questa comunità, infatti, altro non è che il *corpo assoluto* al quale ognuno di noi appartiene. Nessun incontro con l'altro nell'ekstaticità del mondo è possibile.

"Toute communauté est invisible, l'individu n'est pas un être dans le monde, les relations entre les vivants se produisent hors monde."<sup>8</sup>

*Corpo assoluto* non significa solamente *je suis mon corps*, ma anche che il corpo originario che io sono è il fondamento, l'origine, la verità che accomuna ogni Sé vivente.

L'assoluto che si è fatto carne in ognuno di noi è il Logos giovanneo, la carne patica ove può darsi l'incontro con l'altro. Che questa concezione della comunità come sfera invisibile e fuori dal mondo - o meglio - *prima* del mondo, appaia assolutamente controcorrente nei confronti della filosofia e della fenomenologia tradizionali, risulta anche dal fatto che essa si dà come opposta alla visione propria del monismo ontologico. Che il mondo e l'intenzionalità siano le sole modalità proprie dell'incontro con l'altro è ciò che Henry critica fortemente.

La tesi henryana capovolge ed annulla tale posizione. L'incontro con l'altro esclude ogni trascendenza, ogni intenzionalità, ogni esperienza

---

<sup>8</sup> Michel Henry, a cura di J. Leclercq e J. M. Brohm Ed. L'age de l'homme, Lausanne, 2009, p 45.

ekstatica. L'essere "in comune" ha in Henry le caratteristiche dell'immanenza, della paticità e dell'acosmicità<sup>9</sup>. Che il *corpo assoluto* presente in *Philosophie et phénoménologie du corps* sia la chiave per l'interpretazione della *comunità* esplicitata in *Phénoménologie matérielle* è sottolineato anche dal fatto che in quest'ultima opera Henry può affermare,

"l'être en commun [...] s'accomplit toujours et d'abord en nous sous la forme d'une modification immédiate de la subjectivité absolue."<sup>10</sup>

La soggettività assoluta è la Vita, soggettività del *corpo assoluto* che risiede in ognuno e di cui ognuno ne è l'attualizzazione,

"On ne saurait opposer individu et communauté, l'individu étant le mode d'actualisation de la vie."<sup>11</sup>

Prima dell'incontro nel mondo, "io" e l'"altro" siamo destinati ad incontrarci nella *carne vivente* che affetta entrambi. In quest'ultimo caso tale rapporto è - ancora una volta - una donazione. Così come il sentimento non deve nulla all'*esteriorità*, allo stesso modo l'incontro con l'altro è *indipendente* dal mondo. Il rapporto con l'altro nel mondo, la relazione intenzionale tra gli individui, avviene sempre *dopo* l'incontro reale e veritiero che si è svolto nella *comunità invisibile* propria di ogni vivente. Così come il pensiero non poteva conoscere il sentimento, ora l'intenzionalità non può *condurci* all'altro.

L'*intersoggettività* henryana è fondata sul pathos, porta quindi con sé tutti i caratteri di una *intrasoggettività*<sup>12</sup>: la struttura che attraversa il nostro

<sup>9</sup> "[...] l'être en commun [...] réside dans cette subjectivité radicalement immanente, acosmique et pathétique que nous sommes" M. Henry, *PM*, p 155.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Michel Henry*, a cura di J. Leclercq e J. M. Brohm, op. cit., p 45.

*corpo soggettivo* è la stessa struttura che attraversa la Vita, l'assoluto. Il pathos risiede in me così come nell'*autoaffezione* propria della vita, per questo, è possibile definire l'incontro con l'altro come un *pathos-con*.

### **L'incontro nel mondo**

Il tema che sovente viene posto sotto indagine critica dagli studiosi è proprio la questione del rapporto uomo-mondo in Henry. Nel caso della tematica dell'*intersoggettività* tale problematica si traduce nella questione dell'incontro con l'altro *nel* mondo. Ancora una volta, il nodo da sciogliere tra una vita come auto-affezione e il suo darsi *ekstatico* appare di difficile risoluzione. Ai fini della nostra indagine risulta interessante accostarsi al pensiero di Renaud Barbaras e alla critica che egli rivolge alla filosofia henryana.

In *Introduction à une phénoménologie de la vie* Renaud Barbaras dimostra di avere una vicinanza piuttosto accentuata con la filosofia della *vita* henryana. Partendo da una critica molto simile alla concezione di corporeità in Merleau-Ponty, alla necessità di un'indagine sulla vita da sempre assente nel pensiero filosofico, fino al rifiuto di una riduzione della *vita* alla sua interpretazione biologica, sono molti i punti d'incontro tra l'autore di *Introduction* ed Henry. Ciò che però Barbaras non condivide con la visione

---

<sup>12</sup> "La problématique du visage, présence de l'autre et son énigme, ne pas pertinente dans la conception henryenne puisque la vérité s'inscrit non pas dans un rapport intersubjectif, mais au tréfonds même de la subjectivité, dans la relation intrasubjective qu'entretient l'ego avec son être intime." F. Khosrokhavar, *Michel Henry ou l'intériorité radicale*, in *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Actes du Colloque de Cerisy 1996, Les éditions du cerf, Paris, 2001, p 60.



henryana è la concezione della vita come immanenza ed autoaffettività. Seguiamo questo passaggio:

“L’apport propre de Michel Henry au mouvement phénoménologique a précisément consisté à assumer, en la fondant rigoureusement, cette donation de la vie dans le vécu et, par voie de conséquence, à affirmer une forme d’identité absolue de la conscience et la vie.”<sup>13</sup>

Concludendo poche pagine più tardi,

“[...] ce vécu de ma vie ne peut être compris comme pure autoaffection: la vie ne réside pas dans l’invisible de l’immanence, elle enveloppe un rapport à l’extériorité. [...] dans ce vivre pathétique et sans distance, c’est l’extériorisation constitutive de l’être en vie qui serait perdue.”<sup>14</sup>

Per quanto accostate, le visioni dei due pensatori circa la filosofia della vita, vengono a differire radicalmente nel momento in cui, per Barbaras, la concezione della vita come immanenza ed *autoaffettività* viene ad essere incapace di dare una spiegazione esauriente del rapporto di quest’ultima con il mondo. In Henry vissuto e vita intesa come *essere-in-vita* vengono a coincidere. Ciò, in Barbaras si traduce nella difficoltà insuperabile di rapportare tra loro la vita (intesa come pura passività), e la corporeità. Per Barbaras la vita henryana è capace unicamente di un movimento “a senso unico”: un movimento chiuso nel suo *noyau d'intransitivité* volto esclusivamente verso se stessa (*erleben*), privo quindi di una *transitivité* che possa muovere *dalla vita al mondo (leben)*. Ciò che ne risulta è pertanto un movimento che si dà dalla *carne al corpo* e mai viceversa. Difficile per

---

<sup>13</sup> Renaud Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008, p 30.

<sup>14</sup> *Ivi*, p 38.

Barbaras identificare la vita come passività, autoaffezione ed immanenza e poi renderla *corporeità*,

“on voit mal comment une telle dimension [corporelle] peut trouver place dans un vivre caractérisé par l'immanence pure.”<sup>15</sup>

Ciò significa che Henry, invece di avvicinare ed aprire la vita verso l'esteriorità del mondo, la racchiude in sé, rafforzandone l'aspetto *interiore*, fino a giungere alla conclusione – *radicale et surprenante* agli occhi di Barbaras – che

“C'est la vie qui doit délivrer le sens du corps et non le corps le sens de la vie.”<sup>16</sup>

Tale concezione prende in causa la tematica della *carne* come *carne impressionale*, l'autoaffettività stessa della vita. In quest'ottica ogni *corpo oggetto* rinvia ad un *corpo soggettivo*, ogni *corpo visibile* ad un *corpo invisibile*: questa, in definitiva, la tesi henryana. Questo il nodo per Barbaras inestricabile poiché incapace del movimento di cui si parlava sopra: ciò che rimane indeterminato è il rapporto *carne-corpo*, essendo tale relazione spiegabile solamente nel senso che va dal primo al secondo, e mai viceversa. Così - sottolinea Barbaras - coerentemente con le due modalità d'apparire proprie dell'immanenza e della trascendenza (della vita e del mondo), Henry fa corrispondere ad esse due tipologie di corporeità: invisibile l'una, visibile l'altra, *corps subjectif* e *corps objectif*; così che la vita possa “risalire” dal primo al secondo, ma mai dal secondo al primo.

La critica però si spinge oltre; per l'autore di *La vie lacunaire* appare curioso che Henry abbia voluto definire con la parola *corpo* un'entità che in

---

<sup>15</sup> *Ivi*, p 32.

<sup>16</sup> *Ibid.*

realtà non ha nulla a che vedere con il “corpo” inteso nel modo tradizionale del termine:

“Il est certes surprenant qu’il maintienne le vocable de corps pour désigner cela qui est absolument étranger à l’extériorité, le pouvoir subjectif [...] En une inversion radicale, M. Henry qualifie de corps originaire ou véritable cela que la tradition considérait comme opposé au corps car indifférent à l’extension [...]”<sup>17</sup>

Continuare a definire *corpo* ciò che non ha né estensione, né alcun rapporto con l’esteriorità appare agli occhi di Barbaras un’incoerenza: questo perché Henry seguita ad identificare con lo stesso termine sia la realtà propria della vita come immanenza e passività, sia il *corpo* in quanto oggetto presente nell’*ekstasi* del mondo. Queste le critiche dell’autore che giunge però a sottolineare come, in realtà, nell’ottica henryana, entrambi i corpi, in definitiva, non siano che uno:

“Il faut bien admettre que quelque chose justifie le recours à ce terme et que, par conséquent, ma chair vivante et mon corps étendu dans le monde sont, en un sens, *le même* par-delà le clivage de l’apparaître.”<sup>18</sup>

Ed è proprio qui che sorge la problematica circa la tematica dell’intersoggettività: nonostante siano due le diverse modalità di *apparire* proprie del corpo, esso appartiene sempre allo stesso *corps originaire*<sup>19</sup>. Il corpo vivente presente nel mondo non è alla stregua degli altri oggetti, non è semplicemente un oggetto tra gli altri. A testimonianza di ciò c’è il fatto

<sup>17</sup> *Ivi*, p 35.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Corps subjectif, corps organique, e corps transcendental objectif* appartengono infatti al *corps* in quanto *corps ontologique*.

stesso che – queste sono parole henryane - *le corps objectif d'autrui nous le percevons comme habité par une chair*<sup>20</sup>.

Ma come possiamo percepire la carne tramite un *corpo oggetto* proprio del mondo se essa non si manifesta mai nella trascendenza? Esiste forse la possibilità *qui'il y a un mode de présence de l'intériorité vivante au sein de l'extériorité*<sup>21</sup>, come arriva ad affermare Barbaras? Ciò che quest'ultimo rileva, a questo punto, è una *tension*: tensione tra una vita *immanente* e l'esigenza henryana di ammettere una qualche presenza della vita nel mondo. In questo modo – afferma sempre l'autore – Henry arriva a mettere in pericolo le fondamenta stesse del suo pensiero. Veramente l'esperienza dell'altro diviene occasione di riconoscere nell'apparire del mondo la presenza della vita?

Ciò a cui l'autore fa esplicito riferimento sono le affermazioni di *Incarnation*, dirette al riconoscimento di una stessa *carne impressionale* tanto in me quanto nel corpo dell'*altro* presente nel mondo:

“Considérons le corps objectif d'autrui. S'il s'oppose à nos yeux aux corps inertes de l'univers matériel, c'est parce que *nous le percevons comme habité par une chair*.”<sup>22</sup>

E' proprio così che Henry introduce la questione del *riconoscimento della vita* come carne impressionale nell'*altro*. Tale riconoscimento è dettato e definito in base al *movimento* che è possibile scorgere nel *corpo oggetto altrui*. Leggiamo infatti,

“à la différence des corps étrangers, je l'appréhende comme éprouvant intérieurement et de façon continue une succession de sensations qui forment la substance de sa propre chair et, de cette façon, je perçois celle-ci comme modifiée sans cesse par de telles sensations.”<sup>23</sup>

<sup>20</sup> M. Henry, *I*, op. cit., p 218.

<sup>21</sup> R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, op. cit., p 35.

<sup>22</sup> M. Henry, *I*, op. cit., 218.

Ciò che qui viene sottolineato è, ancora una volta, il carattere del movimento incessante proprio della vita in quanto *carne impressionale*, in altre parole, una carne come pura affettività. Henry ci espone la teoria secondo la quale, a far riconoscere nell'altro la mia stessa vita che lo attraversa non è una sostanza o un modo proprio dell'essere, ma il suo movimento, la sua continua venuta a sé che ha come risultato una costante modificazione *invisibile* dell'altro. Ciò sta ad indicare che il carattere che meno si addice alla vita in quanto carne impressionale è la stanzialità, la stasi. La vita è movimento, è atto, è azione. Per questo, come Scheler afferma, gli occhi dell'altro non sono mai solamente “occhi”, essi sono *sguardo*, sono “occhi che guardano”. Basti pensare agli occhi serrati di un corpo morto: ciò che in quest'ultimo viene a mancare è il movimento, non semplicemente perché i suoi occhi *non si muovono nel mondo*, ma perché il darsi stesso della vita non li attraversa più.

“C'est dans le mouvement même en lequel [...] je parviens en moi et suis donné à moi-même par ma naissance transcendente, que je parviens aussi, éventuellement, jusqu'à l'autre – pour autant que je m'identifie à un tel mouvement et coïncide avec lui.”<sup>24</sup>

Se quindi è possibile *riconoscere* l'altro come una *carne* è perché, in realtà, *io già lo conosco*. Non lo conosco grazie alla mediazione della coscienza e della distanza propria della trascendenza nel mondo, ma grazie alla carne patica che attraversa entrambi, in quella *conoscenza affettiva* che precede ogni *conoscenza teorica*. Così come conosco l'*altro*, conosco me stesso: come se prima del *me* e del *tu* fosse presente un *noi*, l'*Uno*. Prima della nascita nel mondo, ogni uomo è generato nella nascita della *vita*. Che lo specchio rifletta me o qualcun altro, ciò che appare, o meglio si “sente”,

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> M. Henry, *C'est moi la vérité*, op. cit., p 318.

attraverso di esso è la stessa *carne*. Se la *verità* è l'*origine* significa che, tanto nell'orizzonte del mondo quanto sulla superficie dello specchio, nulla è *vero*. Ciò che in essi avviene, ogni sorriso od ogni pianto, è pura rappresentazione. Ecco che – potremmo dire “anticipando” Barbaras – Henry, proprio in *Incarnation* chiede: *La réalité de la chair serait-elle alors susceptible de nous apparaître dans le monde?*

No, e questo già lo sappiamo: ciò che nel mondo siamo destinati a vivere è sempre lo scacco, la *presenza* di una realtà che in verità, è una *assenza*.

*“Se vider de sa substance dans l'extériorité d'un <<dehors>>, tel est le propre de toute chair concevable. Au même titre que le mien, le corps objectif d'autrui est cela: l'irréalisation d'une chair dans l'apparaître du monde et par lui.”*<sup>25</sup>

Eppure il *corpo oggetto dell'altro*, nel mondo, viene percepito. Ciò dipende dal fatto che ogni cosa del mondo è donata due volte poiché due sono le modalità della manifestazione, le *sorgenti di evidenza* di cui già aveva parlato Biran. Condizione questa a cui non sfuggono né il mio corpo né quello altrui.

Ciò che la critica mossa ad Henry sembra non aver preso completamente in considerazione è quindi nuovamente il carattere non di esclusione, ma di fondazione tra immanenza e trascendenza. Come Antoine Vidalin sottolinea,

*“Il est capital [...] de comprendre, sous peine de faire de graves contresens, que ce dualisme n'est pas ontique, il ne nous livre pas deux zones d'être, qui serait homogènes et*

---

<sup>25</sup> M. Henry, *I*, op. cit., p 219.

extérieures l'une à l'autre, avec d'un côté par exemple le monde de l'estériorité et de l'autre, l'intimité du sujet.”<sup>26</sup>

Non sono il soggetto e il mondo due realtà, due sostanze diverse in quanto appartenenti a due sfere ontologiche opposte. Il dualismo soggetto-oggetto è ciò che fin dall'inizio Henry vuole escludere ed allo stesso tempo superare. Per questo motivo il problema principale non va letto in termini ontologici ma fenomenologici. Sia il corpo che il mondo appartengono alle due sfere proprie dell'immanenza e della trascendenza: *corps subjectif* e *corps objectif* rispecchiano il mondo in quanto *cosmos vivant* e il mondo in quanto ek-stasi. In *Phénoménologie matérielle* Henry sottolinea che ciò che egli vuole mettere fuori gioco è il *mondo in quanto astrazione* e non il mondo in quanto *cosmo reale*

“Cette communauté pathétique n'exclut pas pour autant le monde, mais seulement le monde abstrait, c'est-à-dire n'existant pas, d'où l'on a mis hors jeu la subjectivité. Mais la communauté inclut le monde réel – le cosmos – don't chaque élément – forme, couleur – n'est ultimement qu'en tant qu'il s'auto-affecte c'est-à-dire précisément dans cette communauté pathétique et par elle.”<sup>27</sup>

Sia il *mondo* che il *corpo* appartengono alle due sfere proprie dell'immanenza e della trascendenza, due sono quindi le conoscenze che in base a tali sfere possono scaturire. Questo è ciò che già aveva compreso Maine de Biran.

Se, come affermato nel capitolo precedente, ogni conoscenza è affettività, ivi compresa la conoscenza delle cose nel mondo, è naturale che anche la conoscenza dell'altro *nel* mondo presupponga un sentire originario

<sup>26</sup> A. Vidalin, *Acte du Crist, actes de l'homme*, op. cit., p 53.

<sup>27</sup> M. Henry, *PM*, op. cit., p 179.

già in atto e, potremmo affermare, già scomparso – seppur continuamente presente - nel momento della sua conoscenza intellettuale.

Che l'uomo sia nella propria origine passività è testimoniato dallo stesso destino che vive ogni giorno. L'uomo prima di conoscere, “sente”; ogni nostra conoscenza intellettuale è già abitata da un “sentire”. Fondare la vita e la conoscenza sull'affettività non significa abbandonare o negare la conoscenza in quanto coscienza, pensiero od intelletto, ma al contrario, fondarla e così esplicitarla. Afferma Henry:

“La réduction phénoménologique radicale qui conduit à la vie pathétique invisible et acosmique ne nous détourne-t-elle pas du monde [...]? Je voudrais montrer qu'une phénoménologie non-intentionnelle peut seule fonder, en premier lieu, notre ouverture au monde comme telle, en second lieu, le contenu de ce monde.”<sup>28</sup>

Il mondo e con esso ciò che avviene nel mondo non viene eliminato, ma fondato. Così il rapporto con l'altro nel mondo avviene, ma è un *dopo* al quale il vero incontro è già sfuggito. Se quindi ogni conoscenza si basa su un sentire, anche la conoscenza dell'altro è attraversata dallo stesso destino. L'incontro con l'altro avviene originariamente nella comunità invisibile di un *corpo assoluto*.

A questo proposito si può rispondere anche alla critica di Barbaras circa l'unica definizione di *corpo* indicante ciò che si presenta sia come immanenza che nella trascendenza: quei *corpi* in realtà non sono che *uno* poiché appartengono, nel fondo di se stessi, al *corpo assoluto*. Ciò che rende quest'ultimo *subjectif* e *objectif* è la diversa modalità di *ricezione* che lo contraddistingue. Lo stesso vale per ogni soggettività ed ogni ipseità: esse

---

<sup>28</sup> M. Henry, <<Phénoménologie non-intentionnelle>>, cit. in G. Dufour-Kowalska *Michel Henry, passion et magnificence de la vie*, p 54.



appartengono alla generazione di un'unica *soggettività assoluta*. Così l'intersoggettività stessa è *una*.

“l'intersubjectivité en première personne, - c'est-à-dire – l'intersubjectivité vivante en laquelle je suis un avec l'autre.”<sup>29</sup>

La *soggettività assoluta* è *l'intersoggettività vivente*. Solo in questo modo è possibile l'unità e l'unicità di ogni *singola soggettività* (ipseità). L'assoluto come luogo d'incontro originario con l'altro è il Dio di *C'est moi la vérité*, la Vita:

“C'est l'une des intuitions cruciales du christianisme: la relation à l'autre n'est pensable qu'en Dieu.”<sup>30</sup>

Non è un caso che Henry utilizzi ancora una volta una tematica, - l'intersoggettività - per criticare i presupposti del monismo ontologico. La vita non è una sostanza, essa è un *Come*, la “vita non è”, la vita “diviene”.

“cela veut dire: ce quel les membres de la communauté ont en commun, ce n'est pas quelque chose, ceci ou cela, tel lopin de terre ou tel métier, mais la façon dont ces choses leur sont données. Comment leur sont-elles données? Dans la vie et par elle.”<sup>31</sup>

Ciò significa che il riconoscimento di me stesso nello specchio come essere *incarnato* o il riconoscimento della stessa *carne* in un altro uomo non avviene grazie al mondo ma grazie alla modalità di darsi della vita, sia *in me* che *nel mondo*.

Nel momento in cui Barbaras afferma: “la connaissance de la vie [...] présuppose une *reconnaissance*”<sup>32</sup> ciò che rimane imprecisato non è

---

<sup>29</sup> M. Henry, *PM*, op. cit., p 152.

<sup>30</sup> M. Henry, *C'est moi la vérité*, op. cit., p 318.

<sup>31</sup> M. Henry, *PM*, op. cit., p 161.

<sup>32</sup> R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, op. cit., p 37.

terminologia, ma l'ordine nel quale parla. Se infatti è l'immanenza la fonte della trascendenza, ogni *riconoscere* non sarà mai il presupposto ma la conseguenza di una conoscenza. Ciò che avviene nel mondo è un "dopo" in riferimento all'esperienza propria della vita. Ogni *riconoscere* presuppone quindi una conoscenza già avvenuta in un altro ambito, in una sfera originaria ove risiede la possibilità stessa di ogni conoscere. Tutto ciò per l'autore di *Introduction* significa che - sulla scia di Hans Jonas - solo una vita può riconoscere un'altra vita. E soprattutto che la vita può e, in un certo modo, "deve" apparire nell'esteriorità, poiché

"Même si je rejoins cette vie en m'appuyant sur ma propre vie, il n'en reste pas moins qu'elle se donne à moi comme vie dans le monde et que l'extériorité ne peut donc être étrangère à son essence."<sup>33</sup>

Il mondo, e con esso l'*ek-stasi*, possiedono un legame con l'essenza propria della vita. Per quanto l'esteriorità le sia diversa, ciò che ne schiude la realtà è proprio l'immanenza che ne costituisce l'origine. Difficile, giunti a questo punto, trovare altri luoghi d'incontro tra Barbaras ed Henry; il fondo della vita è per il primo sì affettività, ma in quanto desiderio. Il *desiderio* indica però la non-pienezza, ciò che si volge verso un completamento e questo significa allontanarsi definitivamente dalla *vita* così com'è intesa da Henry: per quest'ultimo *la vita non può essere lacunaire*. Barbaras ha inteso e racchiuso la vita henryenne in una concezione autistica e priva di un movimento che possa portarla *nel* mondo. Ma ciò che questa ricerca sta cercando di dimostrare, attraverso l'analisi del movimento, e così dell'azione, è l'esatto opposto. Affermare che la vita non *si mostra mai nel mondo*, non significa che essa, tramite la propria forza e la propria *pulsione*, non agisca in

<sup>33</sup> *Ivi*, p 37.

esso. Infatti, ciò che tocca, che guarda, che ode nel mondo non è il nostro *corpo* in quanto *cosa*, ma la *carne* che lo attraversa.

### **La carne come unità immanente del mondo**

Ancora una volta è possibile rintracciare un parallelismo tra *Philosophie et phénoménologie du corps* ed *Incarnation*. Già nella prima di queste opere, infatti, avevamo incontrato la concezione di *cosmos vivante* alla quale queste righe di *Incarnation* si rifanno:

“Si le monde ne cède nulle part, si la trame du sensible est continue, sans défaut ni lacune et ne se déchîne en aucun point, si chaque fibre ou chaque grain qui la compose est indéfiniment évocable, c'est parce que chacun des poivoirs qui me portent jusqu'a eux est celui d'une chair que rien ne sépare de soi, toujours présente à soi dans sa mémoire sans écart sans pensée, sans passé, sans mémoire”<sup>34</sup>

Ciò che queste parole hanno descritto è la *memoria immemoriale della carne*, una memoria senza memoria, priva cioè della mediazione della coscienza. In altri termini, ciò che riceve costantemente se stesso senza distanziarsi mai da sé. Tale *memoria* appartiene ad una carne che è puro movimento senza mai, per questo, cambiare di un granello la sua essenza, senza mai spostarsi dal proprio luogo d'origine poiché nulla è possibile al di fuori di essa. Ci è ora possibile rispondere ad una domanda posta molte pagine addietro, se la memoria di cui Biran tratta negli *Essai*, una memoria antecedente alla memoria rappresentativa, possa essere la *memoria immemoriale* henryana.

---

<sup>34</sup> M. Henry, *I*, op. cit., p 209.

Per unificare questi due pensieri e sancirne così la corrispondenza e l'unità risulta utile riportare l'ormai famosissimo episodio delle *Petites Madeleines* ne *À la recherche du temps perdu* di Proust:

“Et bientôt, machinalement, [...] je portai à mes lèvres une cuillerée du thé où j'avais laissé s'amollir un morceau de madeleine. Mais à l'instant même où la gorgée mêlé des miettes du gâteau toucha mon palais, je tressaillis, attentif à ce qui se passait d'extraordinaire en moi. Un plaisir délicieux m'avait anvhai, isolé, sans la notion de sa cause. [...] en me remplissant d'une essence précieuse: ou plutôt cette essence n'était pas en moi, elle était moi.”<sup>35</sup>

In questo passo è racchiuso splendidamente ciò che qui si vuole intendere per *memoria della carne*, una memoria da cui il pensiero è escluso. È infatti lo stesso protagonista che, per cercare di scorgere la provenienza di un tale sentimento continua a sorseggiare il tè che però, stranamente, ad ogni assaggio perde quella sensazione iniziale, fino alla sua completa scomparsa<sup>36</sup>. Ciò sta ad indicare che più il pensiero tenta di volgersi al sentimento per comprenderne la provenienza e l'essenza, più esso in realtà gli sfugge, fino a dissolversi. Che la sensazione data dalla *madeleine* non sia solamente *nel soggetto* ma sia *il soggetto stesso* è testimoniato dalla coincidenza assoluta che il protagonista prova tra l'essenza di questo sentimento e se stesso: *cette essence n'était pas en moi, elle était moi*, fino ad arrivare ad affermare che *il est clair que la vérité que je cherche n'est pas en lui, mais en moi*. Questo *moi* è una soggettività che l'autore ad un certo punto del racconto interroga per

<sup>35</sup> Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, Vol. I de *À la recherche du temps perdu*, GF Flammarion, Paris, 1987, p. 140-145.

<sup>36</sup> “Je bois une seconde gorgée où je ne trouve rien de plus que dans la première, une troisième qui m'apporte un peu moins que la seconde. Il est temps que je m'arrête, la vertu du breuvage semble diminuer.” *Ibid.*

riportare a sé l'emozione iniziale. Cercare quindi di far riaffiorare il ricordo della sensazione per riportarla a sé.

Ciò che sorge in questo caso è però uno di quei *falsi sentimenti* di cui abbiamo trattato nel capitolo precedente. Infatti, il sentimento che a questo punto il protagonista prova è frutto della memoria rappresentativa, che per quanto possa far riaffiorare il ricordo, tanto da farlo apparire reale, in realtà essa riproduce solamente una pallida copia di ciò che veramente la nostra *carne* ha provato originariamente. Il movimento che muove dal *corpo* alla *carne* è quindi possibile solo a patto che se ne riconosca la fallacia e l'irrealtà a cui è sottomesso.

Ricordiamo l'analisi della memoria in Biran, e in particolare le inclinazioni (*les penchants*) che l'uomo porta con sé durante tutta la vita, ma di cui non sa darsi spiegazione poiché sorte nello stato di pura passività (*homo simplex*) di cui non si può avere nessun ricordo:

*“L'affection laisse après elle des appétits ou des penchants, des besoins. Les sentiments laissent des désirs, des intuitions [...] Les mouvements laissent des tendances.”*<sup>37</sup>

e confrontiamola ora con le parole di Henry:

*“le souvenir des choses est invinciblement lié pour nous à celui des cheminements qui nous ont conduit à elles, au souvenir de nos efforts pour les prendre ou les écarter, ou les soulever, en modifier les formes, les travailler de quelque manière.”*<sup>38</sup>

Il modo in cui la nostra *carne* vive e così conosce le cose del mondo è una verità e una possibilità date da un *movimento* che risiede e che rimane in noi per sempre: memoria propria di una *carne patica* quale siamo. È così che il rapporto uomo-mondo è brevemente definito:

<sup>37</sup> M. de Biran, *Essai*, Vol II, p 223.

<sup>38</sup> M. Henry, *I*, p 208.

“Pourquoi ce paysage m'émeur-il, sinon parce qu'il est me chair?”<sup>39</sup>

In definitiva, la relazione dei viventi nel mondo viene definita come una *sovrastuttura* che si crea al di sopra della *comunità invisibile*<sup>40</sup>.

*Comunità invisibile* che viene descritta come

“une nappe affective souterraine et chacun y boit la même eau à cette source et à ce puits qu'il est lui-même – mais sans le savoir, sans se distinguer de lui-même, de l'autre ni du Fond.”<sup>41</sup>

In questo modo l'esposizione dell'intersoggettività come *comunità*, vuole sottolineare come essa non sia solo l'origine dell'incontro con l'*altro* e della conoscenza in quanto *luogo* assoluto, ma anche sorgente dell'*azione*.

*Corpo trascendentale* significa questo: *l'origine e il principio di ogni esperienza possibile*. Aver riconosciuto così l'importanza del *movimento* costantemente presente in ogni tematica henryana, porta questa ricerca al cuore di uno dei suoi punti fondamentali: l'*azione*.

---

<sup>39</sup> Michel Henry, a cura di J. Leclercq e J. M. Brohm, op. cit., p 8.

<sup>40</sup> “Quand la relation des vivants au lieu de s'accomplir [...] dans l'immédiation de la vie, en tant que pur affect, le fait par la médiation du monde, quand les vivants se regardent, se représentent et se pensent chacun comme un ego ou comme un alter ego, [...] elle n'est jamais cependant qu'une [...] superstructure de la relation des vivants dans la vie.” M. Henry, *PM*, op. cit., p 179.

<sup>41</sup> *Ibid.*

## CAPITOLO VII

### Azione

*notre vie se confond avec  
ce sentiment d'être vécue*

L'analisi del *corps absolu* presentata nelle scorse pagine risulta necessaria e propedeutica all'introduzione della tematica dell'*azione* nell'opera di Michel Henry. La completa comprensione di quest'ultima è infatti possibile solamente analizzando il fondo *assoluto* ed *originario* di ogni corporeità.

È lo stesso filosofo a confermarlo nel momento in cui in *Philosophie et phénoménologie du corps* afferma:

“Que l'existence corporelle soit une existence absolue, c'est là une proposition dont la pleine compréhension nous amènerait sans doute à modifier profondément la plupart de nos conceptions relatives à la vie du corps.”<sup>1</sup>

Nelle pagine precedenti abbiamo presentato gli aspetti principali di un percorso filosofico che negli anni ha toccato vari argomenti, confermando con questo il suo interesse per la sfera dell'umano in tutto il suo complesso, nella certezza che ogni questione che lo riguardi sia il frutto di una donazione originaria che altro non è se non la *vita*.

Allo stesso modo abbiamo potuto osservare come, anche se non affrontati in modo esplicito e complesso quanto altri argomenti, molti aspetti della *vita* e del suo darsi sorgano, in un certo modo, da sé: l'*azione* è uno di questi. Se sfogliassimo nuovamente le pagine precedenti, infatti, noteremmo

---

<sup>1</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit., p 304.

che aspetto proprio della vita, anche se non direttamente e continuamente richiamato, è il *movimento*. Lo abbiamo incontrato come *modalità di donazione* propria della vita - sia verso se stessa che verso le *ipseità viventi* che da essa scaturiscono – come *effort* proprio del *corps subjectif*, come *affettività* che costantemente affetta se stessa, come *incontro* con l'altro e con il mondo. Ogni volta, ciò che soggiace ad ognuna di queste modalità e che allo stesso tempo ne costituiva *l'essenza* permettendone così la presenza, era un *movimento*. La vita è *movimento*.

Henry è giunto a porre il *movimento* come *origine assoluta* non solo della *coscienza di sé* propria dell'io, ma *della vita in se stessa*.

Se Biran prende da Destutt de Tracy<sup>2</sup> la teoria della *motilità* come principio primo della conoscenza dell'io per approfondirlo ulteriormente, lo stesso fa Henry con l'*effort* biraniano.

In Biran, l'*effort*, più che una *pulsione* propria della vita così come intesa da Henry, è – lo abbiamo visto – *sforzo*. Sforzo che necessita di un *continuo resistente* sul quale scontrarsi, così come di uno *spazio interno* nel quale dispiegarsi. Per Biran quindi il *movimento* appartiene ad un'*azione* solamente in quanto attività opposta ad una passività. Come già abbiamo analizzato, prima di tale *incontro*, non è possibile nessuna *azione*. Per Henry, invece, la *passività in quanto vita* è la radice stessa dell'*azione*; l'attività, quindi, deriva dalla passività non perché quest'ultima le *resiste*, ma perché ogni cosa viene generata nella Vita che è, per sua essenza, pura passività.

---

<sup>2</sup> “A proposito della genesi del biranismo abbiamo ricordato il peso e l'importanza che, nella formazione di questo pensiero, hanno avuto le opere di Destutt de Tracy e, in particolare, il suo principio della motilità. Il concetto di io come *effort*, forza a gente originaria, si colloca sulla scia della scoperta tracyana: la motilità è l'origine della personalità, la coscienza è movimento originario, l'io si conosce solo se agisce.” C. Canullo, *Coscienza e libertà*, op. cit., p 50.



Ciò significa che siamo in presenza di due modalità di generazione: l'una che fa capo ad una *passività*, l'altra ad una *attività*. La prima, la generazione in quanto *passività*, è la generazione della Vita verso se stessa, che, grazie a ciò, ha il potere di generare nell'*attività*. *Passivamente* la Vita genera se stessa, *attivamente* genera l'*ipseità* propria di ogni sé vivente.

Queste due modalità di generazione appartengono però ad uno stesso *processo*, il quale, avendo inizio nella *passività* originaria, giunge alla generazione dell'uomo, che, sarà, così in possesso del potere di *agire*<sup>3</sup>. Le due tipologie di azione, tanto dell'uomo quanto della Vita, pur appartenendo ad uno stesso *movimento*, sono causa di diverse *autoaffezioni*. La generazione propria della *passività pura* ha come effetto l'*auto-affection fort* nella quale la Vita sente di essere pienamente *autonoma*, di non dipendere da null'altro e perciò di essere la causa di se stessa. Mentre, attraverso la generazione dei sé viventi, propri dell'*attività* della Vita, viene alla luce un'altra tipologia di *autoaffezione*, quella che il sé vivente prova verso se stesso. Quest'ultimo, a differenza della Vita, sente di non essere la propria causa. Guardiamo quindi da più vicino la relazione esistente tra queste due tipologie di *auto-affection*.

---

<sup>3</sup> "Nous sommes face à deux types hétérogènes d'autoaffection: - D'une part, celle qui donne à l'affection de soi à soi une autonomie ontologique absolue, le sujet se révélant à lui-même dans un acte de <<passivité>> qui signifie l'impossibilité de ne pas se révéler à soi, de ne pas se donner à soi sans adhérer à son être sur un mode intransitif. La passivité est, ici, l'expression d'une *activité* originelle dont la source se trouve dans l'ego lui-même." Farhad Khosrokhavar, *Michel Henry ou l'intériorité radicale*, in *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, sous la direction d'Alain David e Jean Greisch, CERF, Paris, 2001, p 64.

### Due tipologie di auto-afezione

La questione dell'affettività è già stata articolata in uno dei precedenti capitoli, ciò che ora è necessario affrontare è il rapporto tra l'affettività propria della Vita e l'affettività dell'uomo. Se, come sappiamo, l'uomo è spesso convinto che siano gli oggetti a portare con sé delle tonalità affettive (un evento buono, un'azione cattiva), è perché tali tonalità sono, nella loro essenza, *fenomenologiche*<sup>4</sup>. In realtà, ogni affezione provata da un ego, altro non è che una modalità propria della Vita assoluta che lo attraversa. Com'è quindi possibile parlare di due diverse *autoafezioni* se, in realtà, entrambe trovano la propria origine nella stessa Vita assoluta?

La questione circa l'esistenza di due diverse *auto-affections* viene affrontata da Henry in *C'est moi la vérité* nel momento in cui differenzia una *auto-affection fort*, propria della vita, da una *auto-affection faible*, propria del *moi*. Nella prima di queste tipologie - *l'auto-affection fort* - l'autore identifica il rapporto che la Vita ha con se stessa. Ciò che risulta da questo *rapporto* è un'*autoafezione* in un *double sens*: la Vita infatti, non solo è il *contenuto* stesso che essa prova, ma è anche ciò che produce quel contenuto. Sappiamo infatti come nella sfera propria dell'immanenza *forma e contenuto* coincidano: le <<contenu>> d'une joie par exemple, c'est cette joie elle-même<sup>5</sup>. Se la Vita è pura Affettività, significa che ciò che essa prova altro non è che se stessa. Che tale *contenu* sia poi prodotto dalla stessa Vita che lo contiene, significa che essa ha il potere di *generare*. Ai fini della nostra

<sup>4</sup> "C'est une condition phénoménologique. Comme telle, elle peut se lire en chacune des modalités effectives de la vie. Une joie peut bien être expliquée par un événement du monde ou être rapportée à lui, elle peut, de plus, se rapporter elle-même à quelque objet ou cause extérieure à elle, cause ou objet se détachant sur l'écran du monde. Mais la joie elle-même ne s'illumine dans la lumière d'aucun monde." M. Henry, *C'est moi la vérité*, op. cit., p 134.

<sup>5</sup> *Ivi*, p 134.

ricerca tale passaggio risulta fondamentale: *generare* significa produrre ciò che non diviene mai altro da sé ma che, viceversa, rimane “increato” perché mai estraneo alla sostanza che lo ha *generato*: in altre parole, la Vita genera se stessa e questo è il potere proprio dell’*auto-donazione*, potere che appartiene solamente a Dio<sup>6</sup>, e quindi, alla Vita.

L’*auto-affection* del *moi* è invece identificata da Henry come un’*auto-affection faible* poiché, a differenza dell’*auto-affection* propria della Vita, non può dirsi *double*. Infatti, ciò che le due *auto-affection* hanno in comune è sì la coincidenza assoluta tra *forma* e *contenuto*, ma, al contrario della prima, quest’ultima non adduce da sé il proprio contenuto ma, viceversa, lo trova in sé come già dato. Per questo, l’uomo che sperimenta un’*affezione* si sente sì come completamente coincidente con essa, ma, allo stesso tempo, non sente se stesso come la causa di tale affezione. In altre parole, per quanto un uomo possa essere completamente immerso in un’affezione, ad esempio, in un’angoscia, egli non solo sente di essere quell’angoscia, ma, allo stesso tempo, sente di non essere se stesso la causa di tale sensazione. Egli è passivo di fronte ad essa, inerme. Questo passaggio richiama gli stati affettivi non voluti a cui Biran tanto voleva dare una spiegazione. Ciò significa, come afferma Henry, che *je suis et je me trouve autoaffecté*<sup>7</sup>. Tale è l’esperienza che ogni io vivente - ogni uomo - è destinato a vivere in ogni affezione, per quanto breve o piccola essa possa sembrare. Ad ogni sensazione l’uomo costantemente abbina il pronome “io”: “io sono triste”, “io sono felice”, e così via.

<sup>6</sup> “Ce concept fort de l’auto-affection est celui de la vie phénoménologique absolue et ne convient qu’à elle, c’est-à-dire à Dieu.” *Ivi*, p 135.

<sup>7</sup> *Ivi*, p 136, corsivo nostro.

Con questo è possibile rispondere alla domanda con la quale *L'essence de la manifestation* aveva preso avvio: cosa intendiamo quando diciamo “io”, “me”? Anche *C'est moi la vérité* ripropone lo stesso quesito:

“Parlant de nous-mêmes et à tout propos, constamment donc, nous disons <<je>>, <<moi>>. Les hommes qui font ainsi usage spontané du pronom personnel, qu'il intervienne au nominatif ou à l'accusatif, ne se préoccupent guère de savoir pourquoi ils se désignent constamment de la sorte ni quel savoir leur permet de le faire.”<sup>8</sup>

A cosa ci riferiamo quindi quando affermiamo “io”, “me”? Facciamo riferimento all'auto-affezione che costantemente soggiace ad ogni nostro guardare, vivere, ascoltare e per cui ogni sguardo è il “mio sguardo”, ogni ascolto il “mio sentire” e così via. È proprio attraverso la concezione di auto-affezione che Henry riesce a costruire le fondamenta proprie di ogni *egoità*. L'origine alla quale ogni “io” ed ogni “me” fanno riferimento è l'*ipseità* propria dell'ego, generata continuamente nella venuta a sé della *Vita assoluta*. In altre parole, *le soi ne s'auto-affecte que pour autant que s'auto-affecte en lui la Vie absolue*<sup>9</sup>. Il *moi* quindi si trova a dover fare i conti con due tipologie di *passività*: non solo verso se stesso, ma anche verso la Vita che lo ha generato. Nell'*auto-affection* io provo me stesso e, allo stesso tempo, provo il fatto di non essere la causa di me stesso. Di più, la *passività* verso la Vita è, per il sé vivente, antecedente alla *passività* verso se stesso. Nei confronti della Vita ogni individualità si prova “all'accusativo” ed afferma “me”; solo previo tale passaggio sarà possibile poi sentirsi un “io”, in cui la singolarità sarà, questa volta, passiva nei confronti di se stessa. Ancora una volta la sfera originaria dell'individualità umana è identificata con un luogo

<sup>8</sup> *Ivi*, p 168.

<sup>9</sup> *Ivi*, p 136.

pre-mondano e pre-intenzionale nel quale vige l'assoluta identità con se stessi.

Questo significa che il destino di entrambi, tanto della Vita quanto dell'uomo, è quello di non potersi disfare di sé, di non poter volgere lo sguardo oltre se stessi, se non obliando la propria reale essenza. Ma quest'ultima possibilità è data unicamente all'uomo che solo può *dimenticare* la propria origine e dipendenza assoluta dalla Vita, tanto da potersi illudere di appartenere al mondo o, di più, di essere la causa di se stesso. Ma questa è una questione che affronteremo nei prossimi capitoli. Ciò che ora è necessario porre è il *rapporto* che intercorre tra le due *auto-affection* appena esposte.

Se, in virtù di ciò che è stato appena presentato è possibile definire la prima concezione di *auto-affection* come *naturante*, e la seconda come *naturata*, come dar ragione del legame che unisce entrambe in uno stesso *abbraccio patico*?

In altri termini, com'è opportuno identificare il rapporto tra queste due modalità di *auto-affection*? Innanzitutto tale relazione va intesa come un legame di *filiazione* e non in un rapporto di *opposizione*. Filiazione garantita da un unico *movimento*, primo ed assoluto, che è quello della Vita.

Non è semplice addentrarci in un tale rapporto poiché, ancora una volta, Henry ci obbliga a dover abbandonare le concezioni tradizionali secondo cui si è soliti introdurre la Vita ed i viventi. Ciò a cui è necessario sottrarsi è un'interpretazione che rischia di essere fuorviante. Se nostra intenzione è sottolineare come il *movimento* proprio della Vita sia una *pulsione* che sola può render conto dell'*azione* tanto in essa quanto nell'uomo, è fondamentale evitare di concepire la Vita come una sostanza. Tale concezione infatti porterebbe a deviare il percorso al quale la *filosofia della Vita* henryana vuole giungere. Per sottolineare come sia complessa la relazione che intercorre tra le

due autoaffezioni proponiamo ora una riflessione che sottolinea l'impatto che esse hanno nello stesso pensiero henryano.

Nel testo che Farhad Khosrokhavar dedica al filosofo francese<sup>10</sup>, si fa strada l'idea che si possa parlare di "due Henry". Il primo, specifico del periodo de *L'essence de la manifestation*, che si proponeva di interrogare l'uomo in quanto soggettività e piena aderenza a se stesso (*autoaffection faible*), e il secondo, proprio delle *ouvrages sur le christianisme*, che tratta invece la vita come sorgente assoluta di ogni vivente (*autoaffection fort*). In quest'ottica l'autore si serve delle due tipologie di *auto-affection* per delimitare non solo due periodi di ricerca nei quali Henry si è maggiormente interessato prima all'una e poi all'altra, ma per sottolineare con esse una vera e propria lacerazione di pensiero, tanto da chiedersi se *le premier et le second Henry sont en rupture l'un avec l'autre*<sup>11</sup>. Ciò su cui, ci sentiamo innanzitutto di dissentire con l'autore è l'affermazione secondo cui ne *L'essence de la manifestation* l'affettività nel *sens fort* e il sacro sarebbero assenti. L'autore iraniano a tal proposito scrive,

"Le premier Henry, celui de *L'Essence de la manifestation*, postulait l'immanence radicale et excluait le Sacré, l'autoaffection se produisant sans référence à un-delà d'elle-même, sans médiation du pôle divin."<sup>12</sup>

Nonostante ne *L'essence de la manifestation* il sacro non sia affrontato in maniera approfondita come nel trittico proprio dell'ultima fase del pensiero henryano, ciò non significa che esso ne fosse assente. Ne fanno testimonianza, tra gli altri, gli innumerevoli riferimenti a Meister Eckhart e al *logos giovanneo* stesso. Premesso ciò è quindi nostra intenzione sottolineare

<sup>10</sup> F. Khosrokhavar, *Michel Henry ou l'intériorité radical*, op. cit.

<sup>11</sup> *Ivi*, p 66.

<sup>12</sup> *Ibid.*

l'assoluta coerenza e continuità tra le prime e le ultime opere henryane, ritenendo superflua anche la dichiarazione stessa dell'esistenza di "due Henry". A nostro avviso è invece importante cercare di dimostrare quanto, tanto nei primi quanto negli ultimi testi, sia in opera quel *movimento* unitario di cui già abbiamo accennato, processo che lega in sé l'*auto-affection fort* e l'*auto-affection feible*. Per dare piena chiarezza ad entrambe è infatti necessario identificarne il più possibile il legame indissolubile che le unisce. Non è un caso che proprio nel momento in cui l'autore iraniano si pone la questione circa il rapporto tra queste due *auto-affection* arrivi a chiedere:

“Si on dit qu'elles puisent, leur sens dans la Vie, l'une et l'autre, on est en droit de se demander pourquoi la Vie n'est pas Dieu, étant ontologiquement supérieur à ce Dieu dont elle forme la substantifique moelle et dont elle engendre l'autoaffection. [...] Quoi qu'il en soit, le soit de l'homme et le Soi de la Vie ne sauraient revêtir le même statut ontologique et c'est cette ambivalence que l'expression <<autoaffection>> couvre.”<sup>13</sup>

In questa interpretazione la Vita appare come una *sostanza* che appartiene tanto a Dio quanto agli uomini, e non un *processo* costante di generazione. Seguendo tale concezione l'autore giunge ad affermare:

“Cette Vie n'est-elle pas comme l'Un plotinien qui existe avant Dieu et qui, en ce sens, se verrait confare un statut de prééminence même par rapport au Divin?”<sup>14</sup>

Si rende necessario sottolineare come nelle opere 'cristiane' Henry affermi non solo che Dio partecipi alla Vita, ma che Dio sia la Vita. Esempio ne sia la parola giovannea da cui scaturisce tutta la visione fenomenologica del cristianesimo: *io sono la via, la verità e la vita*. Dio nella propria *autoaffezione* genera il Figlio, o meglio, l'Archi-Figlio che, a sua volta,

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

genererà i figli nel Figlio: gli uomini. Per ognuno di essi partecipare alla stessa Vita, significa esser parte della stessa generazione, dello stesso *movimento*, e non semplicemente essere in possesso di una stessa sostanza. L'*autoaffezione* della vita è ciò che genera l'*autoaffezione* del *moi*.

In quest'ottica appare riduttivo porre il *pole divin*<sup>15</sup> come *mediation* tra l'ego e la vita, essendo, in realtà egli stesso la sorgente, l'origine e l'*autoaffezione* originaria.

“Quant au divin, - continua Khosrokhavar - il perd une grande part de son omnipotence, s'il ne fait que participer, sur un mode qui fait de la Vie le lieu de l'autoaffection, à cette source vive à laquelle s'abreuve l'homme au même titre que Lui.”<sup>16</sup>

Ancora una volta sorge l'immagine di una Vita come *sostanza* presente in Dio e negli Uomini, sorgente unica alla quale entrambi si abbeverano. Nel capitolo precedente abbiamo parlato di questa fonte per spiegare il rapporto con l'*altro*. Questa sorgente è la Vita che attraversa l'*ipseità* propria di ogni *sé vivente*, è il *corps absolu* che abbiamo definito ed anticipato essere il *corpo mistico*<sup>17</sup> proprio della religione cristiana. Solo intendendo la Vita come un *processo* e non come una sostanza è dunque possibile percepire il legame che unisce a sé Dio e gli uomini, la Vita e i viventi.

“L'ipséité – afferma Henry - n'est pas une simple condition du procès d'auto-génération de la vie: elle lui est intérieure comme la façon même dont ce procès s'accomplit.”<sup>18</sup>

Il *legame* al quale partecipano la Vita e i viventi, non è un *rapporto* che possa essere identificato *prima* od *oltre* gli elementi che unisce. Non si tratta

<sup>15</sup> È il Cristo che si pone come *mediatore* tra la Vita assoluta in quanto Dio e la vita di ogni vivente in quanto uomini.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> “C'est pourquoi la théorie chrétienne du corps mystique n'est rien d'autre que l'exposé rigoureux de la réalité de l'inter-subjectivité [...]”. A. Vidaline, *Acte du Christ et actes de l'homme*, op. cit., p 191.

<sup>18</sup> M. Henry, *C'est moi la vérité*, op. cit., p 75.



di un'unione che può essere o non essere presente tra due elementi. Qui il *rapporto*, è consustanziale agli elementi che lega indissolubilmente. Per quanto quindi le due autoaffezioni possano apparire differenti, il *movimento che soggiace ad esse è lo stesso*. Da ciò deriva che l'*ipseità* non è una *condizione*, ma il compimento stesso della Vita. Il vivente stesso è il compimento attraverso il quale la *pulsione* propria della Vita si attua.

Solamente attraverso l'*auto-donazione* della Vita a se stessa (*auto-affection fort*) può darsi la donazione della Vita agli uomini (*auto-affection faible*). Questo perché, solamente *s'étreignant elle-même, la Vie se fait Vie*<sup>19</sup>. Il luogo nel quale la Vita si dona, divenendo così *ipseità vivente* è la *carne*.

La *carne* è l'unico termine che può spiegare il rapporto Vita-vivente, chiarificandone allo stesso tempo l'essenza.

“La chair elle-même n'est réelle que dans une venue en elle-même qui n'est pas en son pouvoir mais l'oeuvre de la venue de la Vie en elle-même [...]”<sup>20</sup>

La Vita, pura passività, diviene atto nel momento in cui, attraverso la pulsione di sé, genera gli uomini. Gli uomini, a loro volta, sono generati in un unico *processo* che abbraccia tanto la venuta a sé della Vita, quanto la generazione dell'uomo. È giunto quindi il momento di focalizzare la nostra attenzione su questo *movimento*.

<sup>19</sup> *Ivi*, p 138.

<sup>20</sup> A. Vidaline, *Acte du Christ et actes de l'homme*, op. cit., p 177.

### Un unico movimento

Abbiamo visto come Henry identifichi il *processo* proprio della Vita che, abbracciando se stessa, giunge a generare *l'ipseità* del primo vivente e così gli uomini. Ciò che qui si pone è quindi un *movimento originario* - primo rispetto all'azione dell'io in quanto soggettività – che trova il suo principio in una Vita identificata come passività ed immanenza. Più nello specifico, è la Vita in quanto *pulsione* ad essere il *movimento* che permette tanto la sua venuta a sé, quanto la generazione di ogni sé vivente. In altri termini, il vivente può essere tale solo nella Vita, partecipando con essa della sua stessa generazione. Ciò significa che, come già accennato, la vita non “è”, ma diviene:

“Ce quoi doit être écarté sans détour de l'analyse de la vie, si du moins nous voulons saisir celle-ci comme parvenir en soi-même et comprendre de plus la manière dont elle fait, c'est le concept d'être. [...] nous n'employons au sujet de la vie le mot <<être>> - disant par exemple [...] <<la vie est>> - que pour autant que nous en parlons dans le langage des hommes, qui est celui du monde – qui est précisément celui de l'Être. La vie n'<<est>> pas. Elle advient et ne cesse d'advenir.”<sup>21</sup>

La Vita è un processo, ed ogni processo è, in sé, *movimento*. Per afferrare appieno tale movimento è necessario volgersi al dittico *C'est moi la vérité* e *Incarnation*, ricordando come essi siano lo specchio, rispettivamente, di *L'essence de la manifestation* e *Philosophie et phénoménologie du corps*: i viventi di cui parla Henry in *C'est moi la vérité*, sono gli ego de *L'Essence de la manifestation*. Allo stesso modo, la *théorie du corps subjectif* di *Philosophie et phénoménologie du corps* è la radice della *philosophie de*

<sup>21</sup> M. Henry, *C'est moi la vérité*, op. cit., p 74.

*l'activité humaine*<sup>22</sup> che costituisce la chiave per la comprensione della generazione della vita in *Incarnation*.

Ciò che qui vogliamo sottolineare è che solo la chiarificazione della Vita come *pulsione* può introdurre la tematica delle azioni umane e, in definitiva, della loro libertà.

Se affrontare la tematica dell'*intersoggettività* ci ha aiutato ad introdurre in maniera più approfondita la questione del *corpo assoluto*, termine indispensabile per una delucidazione dello statuto ontologico dell'azione<sup>23</sup>, è perché la Vita ci viene presentata non come una vita che può essere trascesa o negata, ma come il processo di un'*unica vita assoluta*. Se l'uomo è un vivente grazie a questa Vita che lo attraversa, significa che anche la sua vita - la vita di ogni ego - è *assoluta*. Tale affermazione risulta rivoluzionaria, poiché, da sempre, la storia ci ha insegnato che il nostro *corpo* è un corpo votato alla contingenza e alla finitudine. Solo all'anima è dato di essere immortale ed infinita. Ciò che il *corps absolu* vuole scardinare è proprio questa visione dualista dell'uomo: esso sancisce la perfetta coincidenza tra l'identità dell'essere della soggettività e quello del corpo<sup>24</sup>. Il *corps subjectif* è il *corps absolu*, è questa l'identità che viene a porsi in maniera forte nella conclusione di *Philosophie et phénoménologie du corps*. Questo significa che la vita dell'uomo non è *finita*, ma, al contrario, è partecipe dello stesso *infinito* proprio della Vita. Ciò che sancisce la non appartenenza del *corps* alla sfera della *finitudine* non dipende più da un anima

<sup>22</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit., p 280, corsivo nostro.

<sup>23</sup> "On ne peut ce pendant reconnaître le statut ontologique propre de l'action que si l'on dispose d'une interprétation ontologique parallèle de l'être originaire du corps absolu." *Ibid*.

<sup>24</sup> "l'analyse ontologique de la subjectivité doit-elle être considérée comme faisant partie d'une problématique concernant le corps? [...] Dire qu'elle le peut, c'est affirmer l'identité de l'être de la subjectivité et celui du corps." *Ivi*, p 255.

in esso contenuta e che gli sopravvivrà, ma al fatto che esso è un *corpo incarnato*. Ecco la necessità di indagare più nel profondo il luogo di donazione nel quale la Vita si dona al vivente e il passaggio stesso attraverso cui ciò avviene. Se il luogo è la *carne*, il processo è l'*incarnazione*.

Il passaggio di testimone tra lo studio di un'ontologia della soggettività presente nell'opera del '65 e *Incarnation* necessita però di un'ultima netta differenziazione tra il *corps* inteso come *ontologique* e il *corps existentielle*. Solo attraverso questa distinzione si può giungere ad un'analisi del concetto di *finitudine*, da sempre accostato all'uomo ed al suo corpo, per poter così realmente liberare il vero significato di *corps absolu*.

### *Corps ontologique et corps existentielle*

Nelle conclusioni di *Philosophie et phénoménologie du corps* Henry giunge a fondere le tre concezioni di *corps subjectif, organique et objectif*, in un'unica tipologia di corporeità: *le corps ontologique*. Al punto nel quale era giunta l'opera, tale precisazione si era resa necessaria per poter identificare una scissione tra il corpo inteso in una modalità *ontologica*, e il corpo in quanto corpo *esistenziale*. Il solo corpo che si può infatti intendere come *finito* è il corpo appartenente al mondo: il *corps existentielle*.

“*Le corps ainsi entendu [c'est-à-dire en une signification purement existentielle] ne désigne en aucune façon une réalité ontologique: il n'est ni le corps objectif, ni le corps organique, ni le corps absolue en tant que tel.*”<sup>25</sup>

<sup>25</sup> *Ivi*, p 288.

*Corps ontologique* quindi - comprendente i tre *corps objectif*, *organique* e *absolue* - e *corps existentielle*. Sono questi ora i due punti di vista con i quali si deve considerare il corpo se si vuole veramente indagare l'incarnazione. Il *corps ontologique* è il nostro corpo assoluto, la vita in quanto soggettività che abbiamo trattato fin'ora. Il *corps existentielle* è il nostro corpo inteso come ente storico, mondano, come manifestazione dell'esistenza stessa. Quest'ultimo non è da confondere con il *corps objectif*, il quale appartiene sempre alla sfera *ontologique*, essendo esso ciò che nel mondo appare come portatore in sé di una vita assoluta che continuamente lo attraversa. Esso è il corpo che abbiamo trattato nell'analisi dell'intersoggettività: un corpo *nel* mondo che riconosciamo *diverso* dagli altri enti poiché portatore di una *carne patica* che lo attraversa. Considerare il *corps existentielle*, al contrario, significa considerare il corpo dal solo punto di vista del *mondo*, così come la cultura occidentale<sup>26</sup> ha sempre compreso la corporeità umana, alla stregua cioè degli altri enti mondani e cioè contingente, storico, caduco.

Non a caso, il primo punto che tale differenziazione permette di delucidare è il rapporto tra *chair* ed *esprit*, dualismo onnipresente nel pensiero tradizionale, sia religioso che culturale. Tale dualità è infatti concepibile solamente se si prende in considerazione il punto di vista *existentielle* del corpo. Solo in quanto corpo nel mondo, il nostro corpo può soggiacere alle sue leggi e quindi appartenere al tempo, e con esso, alla morte. La stessa dualità perde completamente di significato<sup>27</sup> se la si immerge nel punto di vista del *corps ontologique* essendo esso a-storico ed a-cosmico.

<sup>26</sup> Tale concezione è definita da Henry come "un des lieux communs du monde culturel auquel nous appartenons." *Ivi*, p 283.

<sup>27</sup> "Au point de vue ontologique, il n'y a donc aucune différence entre la <<chair>> et l'<<esprit>>." *Ibid*.

Il luogo d'origine nel quale può darsi l'incarnazione è quindi il nostro *corps ontologique*, e non il *corps existentielle*. L'incarnazione cristiana non significa altro che questo.

È ormai famosa la visione henryana secondo cui la dicotomia propria dell'uomo di cui oggi sentiamo ancora il retaggio tramite espressioni come anima-corpo, mente-corpo e così via, trovi le sue origini non nel cristianesimo come si è soliti credere<sup>28</sup>, ma nella visione umana propria della tradizione ellenistica. È di quest'ultima infatti la concezione secondo cui è solo grazie all'anima che l'uomo può innalzarsi dalla sua condizione animale a cui il corpo lo condanna. Tale visione, alla quale ancor'oggi l'uomo è legato e che l'etica odierna si propone di equilibrare, è quindi testimonianza ed eredità del pensiero greco<sup>29</sup>. Ciò su cui Henry invece vuole far riflettere, è l'interpretazione cristiana del corpo, da egli definita come “rivoluzionaria” poiché completamente opposta a quella greca. È infatti sorprendente notare come nel cristianesimo, per la prima volta nella storia, possa darsi l'esistenza di una divinità *incarnata*. Divinità che *si incarna* non solamente entrando in un corpo per possederlo, ma divenendo essa stessa carne. Dio *si è fatto carne*; questa espressione è concepibile solamente all'interno del *corps ontologique*, corpo assoluto ed immortale per cui la salvezza è già stata sancita dalla venuta del Cristo. È il *corps existentielle* ad essere votato alla morte, al peccato e quindi alla perdizione: esso appartiene infatti al mondo, unico luogo nel quale tale destino può avverarsi.

È questo il passaggio che Henry utilizza per passare da una *fenomenologia della carne* ad una *fenomenologia dell'Incarnazione*. Nella

<sup>28</sup> Errore, questo, nel quale è caduto lo stesso Nietzsche, al quale Henry imputa di aver dato un giudizio troppo frettoloso dei cristiani, definendoli “<<contempteurs>> du corps.” *Ivi*, p 290.

<sup>29</sup> “L'équilibre difficile à trouver et à maintenir entre ces termes est le but d'une éthique qui reste ainci soumise à l'idée grecque de l'harmonie.” *Ivi*, p 288-89.

religione cristiana infatti la *carne* rappresenta sia il luogo del peccato, che la salvezza. Solo in essa è possibile affermare che *i corpi saranno giudicati*. Di quale corpo stiamo parlando se non di un *corps subjectif*? Un corpo in quanto pura soggettività? Come non considerare il peccato e la perdizione come categorie esclusive del *corps existentielle*? Il *corps ontologique* è già salvo.

Il *corps existentielle* è infatti il solo a farsi portatore di intenzionalità determinate che possono portare l'uomo a distanziarsi dalla salvezza e quindi da Dio (e così dalla Vita). Come può, però, un corpo che è nella sua essenza *assoluto* essere capace di atti intenzionali determinati e quindi *finiti*? Questa è una questione che riguarda la *finitude*.

### **L'unione di finito ed infinito in un solo movimento**

Da ciò che abbiamo appena esposto la *finitudine* è ciò che più si oppone alla concezione d'*incarnazione*, essendo quest'ultima il tramite per cui l'*absolu* della Vita si dona al vivente. L'incarnazione è propria del *corps ontologique*, la finitudine del *corps* compreso dal punto di vista *existentielle*.

“tout ces éléments qui appartient à l'analyse ontologique du corps [...] aboutissent également à la négation du lien qu'on trouve si souvent établi entre le phénomène de l'incarnation et, d'autre part, la finitude, la contingence, voire l'absurdité, comme caractères inhérents à la réalité humaine, en tant qu'elle est soumise à un tel phénomène.”<sup>30</sup>

Solo rifiutando una corporeità legata alla finitudine e alla contingenza, si potrà aprire la strada per una reale comprensione dell'incarnazione. Non è un caso che, in *Philosophie et phénoménologie du corps*, Henry inizi a trattare

<sup>30</sup> M. Henry, *PPC*, op. cit., p 282.

la questione dell'incarnazione all'interno della problematica dell'azione. È l'azione che apre al legame che si instaura tra *corps ontologique* e *corps existentielle* essendo il suo movimento l'unico che può trasferirsi dal primo al secondo.

Lo sappiamo, indagare il fondo che rende possibile ogni esperienza umana è compito che spetta all'ontologia<sup>31</sup>: se essa vuole scardinare la concezione di un legame indissolubile tra corpo e finitudine, è necessario che essa tenga innanzitutto conto della coincidenza tra *corpo soggettivo* e *corpo assoluto*:

“*Le corps, envisagé maintenant d'un point de vue ontologique comme corps absolue, ne renvoie à aucune intentionnalité particulière de notre vie corporelle, il ne désigne rien d'autre que l'être commun de toutes ces intentionnalités, c'est-à-dire le milieu ontologique originaire auquel elles appartiennent toutes.*”<sup>32</sup>

Il *corpo assoluto* è il luogo d'origine di ogni intenzionalità possibile: ciò significa che il *corpo assoluto* è ciò che dimora nel fondo di ogni azione.

Ogni *intenzionalità determinata* che, propria dell'agire umano, si mostra nel mondo come *finita*, trova la sua origine nella sfera immanente ed assoluta della Vita. Viene così a delinarsi il carattere “doppio” proprio dell'intenzionalità: il suo apparire sia come atto *nel* mondo, e perciò nella trascendenza, che come *intenzionalità soggettiva*, propria quindi della vita assoluta. Ciò significa che il carattere *finito* proprio dell'atto ek-statico, trova la propria radice nel *corps absolu* che, viceversa, appartiene alla sfera dell'*infinito*. In altri termini, il *finito* proprio di ogni *intenzionalità*

<sup>31</sup> “Rechercher le fondement qui rend possibles ces expériences qui sont véritablement le nôtres (d'une manière actuelle ou potentielle), c'est bien là le but de l'ontologie.” *Ivi*, p 284.

<sup>32</sup> *Ivi*, p 287.



*trascendente* deriva e trova la propria origine nella sfera propria della *vita assoluta* e quindi, *infinita*.

Il legame tra *finito* ed *infinito* deriva dal fatto che il *corps absolu* è un *essere situato*. Ma l'”essere-là” del nostro corpo è completamente differente dall'”essere-là” di un qualsiasi ente nel mondo, poiché

“Pour l’objet, c’est-à-dire pour la chose transcendante, situation est synonyme de contingence.”<sup>33</sup>

Il *corps subjectif*, al contrario, è ciò che sfugge alla determinazione della contingenza. Esso è ciò che non rientra mai nell’orizzonte del mondo, alla stregua degli altri enti. Come può quindi dirsi “situato”? In questo senso,

“Être-en-situation signifie bien, pour le corps absolu, être dans un certain rapport avec l’être transcendant, mais il s’agit cette fois d’un rapport transcendantal. Dire que notre corps est situé, c’est dire qu’il se rapporte au monde [...] Soutenir avec le monde un tel rapport, toutefois, ce n’est pas lui appartenir [...]”<sup>34</sup>

Che il *corps subjectif* abbia un rapporto con il mondo non significa affatto che esso ne faccia parte: tale rapporto è infatti di carattere trascendentale. Il “rapportarsi-a”, lo abbiamo visto, non dipende dal movimento che porta fuori di sé, ma dall’essere proprio dell’essere-in-sé<sup>35</sup>. È perché l’*intenzionalità* propria del *corps absolu* è un’esperienza interna trascendentale che il corpo può rapportarsi al mondo, mantenendosi presso di sé.

È perciò necessario innanzitutto abbozzare, seppur brevemente, i diversi significati che Henry attribuisce al concetto di *finitudine*. Essi sono

<sup>33</sup> *Ivi*, p 263.

<sup>34</sup> *Ivi*, p 264.

<sup>35</sup> si veda Cap. III della presente tesi, *I presupposti fenomenologici henryani*.

racchiusi in quattro definizioni; le prime due si riferiscono all'essere trascendente del mondo, mentre le altre hanno la caratteristica di collocarsi nella sfera del *corps subjectif*. Ognuna di queste definizioni fa capo all'*intenzionalità*, unico aspetto dell'azione che la tradizione filosofica riconosce come *soggettivo*.

Andiamo per ordine: il primo significato che è possibile attribuire al concetto di *finitudine* riguarda l'essere-là proprio di ogni determinazione. Ciò comprende quindi anche il nostro *corpo* in quanto presente nella sfera propria della trascendenza, in quanto appartenente al suo orizzonte spazio/temporale. Il secondo significato riguarda invece l'accezione secondo cui ogni vissuto interiore dell'ego può essere rappresentato divenendo, così, *finito*. Entrambi questi significati riguardano l'intenzionalità *in quanto rappresentazione* e non nel suo *essere reale*, presente nell'assoluto proprio della vita in quanto soggettività. I primi due significati di finitudine, appartengono quindi al dominio proprio della trascendenza e mai al nostro *corps subjectif*, poiché il suo essere originario sfugge, per definizione, all'apparire del mondo. Come l'essere del *corps subjectif* non è mai oggettivabile, così l'essere originario dell'intenzionalità non appare mai nel mondo: *ciò che può essere oggettivato dell'intenzionalità è solamente la sua rappresentazione, mai il suo essere reale, originario*. A essere *finito* non è l'*essere originario* del nostro corpo. Lo stesso destino, in realtà, vale anche per il *corps transcendentale objectif* e il *corps organique* in particolare, poiché – come sappiamo - appartengono entrambi alla sfera propria del *corps* in quanto *ontologique*, essendo essi profondamente e intimamente legati al *corps subjectif*<sup>36</sup> (e quindi *absolu*).

<sup>36</sup> "En tant qu'il trouve son fondement dans l'être originaire du corps absolu, notre corps transcendant objectif est habité en fait par une subjectivité qui s'accommode fort mal des déterminations appartenant au milieu de l'objectivité en general. Pour des raisons assurément différentes, mais encore plus profondes,

Per quanto riguarda invece il significato di finitudine riferito al nostro *corps*, esso riguarda l'intenzionalità in se stessa e non più in quanto *rappresentazione*. I due significati che si presentano ora riguardano l'essenza per la quale l'esistenza umana si rapporta al mondo. Più nello specifico, qui si tratta del significato di *finitudine* rivolto non all'essenza stessa dell'essere umano, ma ad una sua intenzionalità determinata, definita quindi in base a delle esperienze concrete. In quest'ultimo senso la finitudine diviene un *modo di esperienza tra gli altri* e non il *modo* d'eccellenza per definire lo statuto ontologico umano. Tale finitudine rivolta alla condizione umana riguarda infatti la sua sfera *existentielle*, e non quella *ontologique*. In questo senso l'esperienza determinata da un'intenzionalità particolare prova la propria finitudine in un duplice senso: essa si rivela sul piano dell'affettività trascendentale e si orienta verso il dato trascendente come se in esso fosse contenuto l'*absolu*. Da ciò ne scaturisce l'*échec*, che sancisce il fallimento di ogni esperienza che veda la propria intenzionalità rivolgersi verso un oggetto per scorgerne l'*absolu* che *riconosce* in esso. È in quest'esperienza che si prova la *finitudine*, la quale ha il potere di mostrarci anche un nuovo volto del mondo: "le monde dans lequel nous vivons prend maintenant pour nous un visage particulier, il reçoit la signification d'être la faute."<sup>37</sup> Tale *scacco* viene riassunto con l'esempio della sessualità, esempio ripreso ed ampliato in *Incarnation*<sup>38</sup>. Infatti,

---

cette Remarque s'applique également au corps organique auquel le rapport originaire et *sui generis* qu'il entretient avec le corps absolu confère un statut tout à fait special." *Ivi*, p 299

<sup>37</sup> *Ivi*, p 296.

<sup>38</sup> È Henry stesso che in quest'opera si prefigge una più profonda trattazione della sessualità, sottolineando come essa sia, in realtà, solamente uno dei molteplici aspetti che la teoria del *corps subjectif* può analizzare. Affermando ciò, Henry anticipa la ricerca che negli anni egli stesso andrà a compiere: "Ce n'est donc pas seulement à une nouvelle philosophie de la sexualité qu'elle devrait conduire, mais à une nouvelle

“l’intentionnalité qui préside à la forme déterminée que revêt notre vie dans la sexualité, s’oriente vers son terme transcendant comme vers quelque chose d’absolu.”<sup>39</sup>

Concepire come l’intenzionalità possa essere un *trait d’union* tra *infinito* ed *finito* porta a comprendere come ogni *azione* possa essere intesa sotto le due modalità di manifestazione proprie dell’immanenza e della trascendenza. Come, in altre parole, il *movimento* che sorge nella sfera originaria, possa darsi ed apparire nell’orizzonte trascendente del mondo. Ciò significa che il termine *originario* deve essere inteso non semplicemente come ciò che viene *prima*, ma come ciò che è *sempre presente*. Leggiamo infatti in *Incarnation*:

“L’«avant» de l’«originaire» n’indique donc pas une situation initiale mais provisoire, le début d’un processus: [...] L’«avant» de l’originaire vise une condition permanente, une condition interne de possibilité, une essence.”<sup>40</sup>

Ciò significa che l’originario proprio dell’*azione* non la abbandona mai, ma le è sempre consustanziale, e se luogo d’origine dell’*azione* è il nostro *corps absolu*, luogo di immanenza radicale, ciò significa che *ogni nostra azione è, per propria essenza, immanente*.

---

philosophie de tous les actes «matériels» de l’homme, à une nouvelle philosophie du rite, du travail, du culte, etc.” *Ivi*, p 303.

<sup>39</sup> *Ivi*, p 296.

<sup>40</sup> M. Henry, *I*, op. cit., p 82.

### Fenomenologia dell'azione

La vita umana è costantemente costellata di azioni. Dalle più piccole alle più grandi, sono esse che caratterizzano la quotidianità di ognuno. Ogni volta che ci si interroga su un'azione per darne un'interpretazione, i concetti che il più delle volte vengono coinvolti sono quelli di *intenzionalità* ed *effetto*. In altri termini, ciò che caratterizza ogni azione spesso viene a definirsi dal suo punto d'inizio e dal suo punto d'arrivo. Lo stesso valore di un'azione può essere inteso in un duplice senso: dagli *effetti* che essa produce e dalle *motivazioni* che l'hanno mossa.

L'analisi henryana rivoluziona completamente tale visione. In Henry l'azione è e rimane sempre in se stessa, poiché luogo della sua origine è l'*assoluto* della Vita, tanto che gli *effetti* che ne derivano appaiono come avvenimenti slegati da essa. Di più: nell'analisi henryana gli effetti e le motivazioni proprie dell'azione sono ininfluenti, facendo apparire l'azione del tutto indipendente rispetto ad essi. Tale è l'azione che risulta dall'interpretazione della vita e dell'uomo immessi all'interno della sfera propria dell'immanenza e della passività. Ed è per questi motivi e con questi presupposti che l'analisi dell'*azione* viene ad essere tanto complessa quanto interessante.

La *fenomenologia dell'azione* sorta dalla teoria del *corps subjectif* si propone come alternativa agli schemi propri dell'intellettualismo e dell'*oggettivismo* sotto i quali possono essere racchiuse le interpretazioni tradizionali circa tale tematica. Alla struttura del primo schema, che ha come massimo esponente Descartes, appartiene la visione secondo cui l'azione può essere identificata con i concetti di mezzi (*moyen*) e scopi (*but*), che vengono così articolati razionalmente secondo la logica di causa-effetto. In quest'ottica

il rapporto di identificazione tra *azione* e *sapere* propria della visione henryana viene a decadere, essendo impensabile poter concepire nella loro totalità i fini e le modalità a cui un'azione può condurre. Ciò che invece il secondo schema (che ha come pensatore principale Hegel) ha di più lontano dall'interpretazione henryana è il concetto secondo cui ogni azione altro non è che la realizzazione di un'intenzionalità: in tale visione *azione* ed *oggettivazione* vengono a coincidere.

Ciò che Henry ci presenta è invece tutt'altro. Già ne *L'essence de la manifestation* l'autore aveva sottolineato come l'atto può essere assunto sia come "atto per sé" che come "atto non-per sé", vedendo nel primo l'espressione di un'essenza e nel secondo una pura rappresentazione dell'azione mediata dalla coscienza. Ciò sta a significare che, come nell'affettività, anche nell'azione il pensiero che si volge ad essa risulta giungere "troppo tardi" per poterla interpretare, e questo perché non è grazie alla mediazione della coscienza che un'azione può darsi.

È però in *Philosophie et phénoménologie du corps* che Henry inizia a delineare in maniera esplicita i presupposti di una *fenomenologia dell'azione* e preliminarmente in una maniera negativa. In tale opera infatti l'azione ci viene definita *in primis* come ciò che non è: essa non è un passaggio tra soggettività ed essere trascendente, non è l'oggettivazione di un'intenzionalità e tantomeno la realizzazione di una conoscenza teoretica. Il sapere che soggiace - o meglio - che identifica l'azione è il *sapere assoluto* proprio del *corps subjectif* nel quale essa si svolge interamente. È infatti il *potere assoluto* che sempre viene a declinarsi in ogni azione, qualunque essa sia.

Ciò che rimane necessario affrontare è quindi ora l'aspetto duplice dell'*azione*: come l'azione può appartenere tanto all'immediatezza quanto alla trascendenza propria del mondo?

Ogni azione rimane in sé poiché essa è *azione della nostra corporeità* e ciò su cui essa agisce non è mai un oggetto fuori, nel mondo, ma è il nostro corpo stesso, il resistente organico sul quale l'azione si sviluppa.

“*Notre action est celle de notre corporéité originare [...] elle est la pulsion se mouvant en soi-même et pliant des <<organes>> qui cèdent à sa puissance.*”<sup>41</sup>

Nel momento in cui tale azione agisce sul mondo, essa non modifica un oggetto del mondo in quanto suo contenuto, ma in quanto limite della mia azione. Tale è il mondo-della-vita, una *Lebenwelt*. La duplicità dell'apparire allora è sancita dal mio corpo stesso, il quale è sia *corpo proprio*, vissuto internamente, che *corpo mondano*, appartenente ed agente quindi *nel* mondo. Tale corpo è quindi scisso in due? No, se davvero diamo ascolto all'interpretazione henryana della vita in quanto movimento. Lo abbiamo sottolineato nel paragrafo precedente: per quanto l'azione possa apparire “sdoppiata” poiché presente tanto nell'immanenza quanto nella trascendenza, il movimento che soggiace ad essa è uno e uno soltanto. Il processo della Vita è unico:

“Il n'y a donc pas deux procès, mais un seul, celui de notre corporéité charnelle. C'est ce seul et unique procès qui nous apparaît, se découvrant alors à nous dans l'«au-dehors» du monde sous la forme d'un processus objectif. Notre action ne se déroule donc pas d'abord en nous pour surgir tout à coup hors de nous. Vivante, elle appartient à la vie depuis toujours et ne la quitte pas.”<sup>42</sup>

Il nostro corpo soggettivo, così come il nostro *corpo mondano* appartengono *entrambi* alla Vita. Entrambi i nostri corpi sono così espressione della duplicità dell'apparire di cui la Vita è origine e sorgente.

<sup>41</sup> *Ivi*, p 174.

<sup>42</sup> *Ivi*, p 217.

L'intenzionalità che dona ad ogni nostra azione la possibilità stessa di svolgersi *nel* mondo è una tonalità affettiva propria della Vita e della sua continua generazione.

Questa è l'interpretazione fenomenologica dell'azione in Henry, interpretazione che risulta fondamentale per la comprensione dell'etica cristiana:

“C'est a un bouleversement du concept de la réalité comme de celui de l'action que procède le christianisme. En arrachant celle-ci à l'être extérieur comme au procès d'objectivation qui y conduit, le christianisme situe l'action au lieu qui est le sien, là où faire c'est faire effort, peiner, souffrir et cela jusqu'au moment où la souffrance de cette peine s'est changée en la joie de la satisfaction. Faire désigne cette auto-transformation intérieure pathétique de la vie, trouve en celle-ci sa seule motivation, son unique finalité [...]”<sup>43</sup>

Uomo ed azione giungono a coincidere poiché entrambi sono viventi e, per questo, soggettivi. L'oggettivazione dell'azione diviene così pura rappresentazione, mero riflesso di un'azione originaria e fondatrice che è la generazione della Vita. In questo senso Henry parla di un capovolgimento dell'etica operato dal cristianesimo: non più un'etica naturalistica, umana, ma un'etica che parte dalla Vita per trovare in essa il suo termine. Non più quindi un'etica propria del mondo e della trascendenza, ma un'etica del tutto interiore nella quale ogni azione vive ed è sentita contemporaneamente tanto in me quanto in Dio.

Con ciò è possibile affermare che l'abbraccio *patico* che riesce ad unire uomo e Dio altro non è che il *movimento* della Vita in quanto *processo* di generazione originario ed infinito.

---

<sup>43</sup> M. Henry, *C'est moi la vérité*, op. cit., p 218.



## CAPITOLO VIII

### Incarnazione e movimento

*Pas de naissance sans chair  
ni chair sans naissance<sup>1</sup>*

L'incarnazione è una *donazione*. Essa è la modalità con cui la Vita diviene carne e con cui la carne diviene vivente. La questione che sorge a questo punto riguarda sia l'atto della *donazione* che il suo contenuto proprio, la carne.

Nello specifico: può darsi una carne senza incarnazione? La risposta è certamente negativa. La carne non è il corpo. A quest'ultimo è data la possibilità di appartenere alla duplicità dell'apparire, tanto nell'immanenza quanto nella trascendenza, alla carne è dato *solamente* di partecipare all'invisibilità e alla passività proprie della Vita. L'incarnazione è così la donazione, la carne la sua rivelazione<sup>2</sup>.

*Incarinarsi* non significa "possedere", non indica l'entrata di uno spirito in un corpo, ma è ciò che fa del corpo, un *corps subjectif*. Non esiste iato tra *carne* ed *incarnazione*: il corpo incarnato, è la nostra stessa soggettività, l'*ipseità* propria di ogni individualità.

È infatti il corpo soggettivo di *Philosophie et phénoménologie du corps* a divenire corpo incarnato in *Incarnation*. Una consustanzialità tra corpo e ego,

<sup>1</sup> Tertulliano, *De carne Christi*, tr. fr. *La chair du Christ*, Cerf, Paris, 1975, p 213.

<sup>2</sup> "In questo modo il corpo radicalmente soggettivo di *Philosophie et phénoménologie du corps* diventa il corpo incarnato di *Incarnation*, giacché non c'è carne senza incarnazione, ossia senza «il presupposto trascendentale» della carne -- lo definisce Henry -- essendo ciò che la rende possibile." G. Sansonetti, *Michel Henry. Una discussione con Renaud Barbaras*, dalla rivista *Dialegesthai*, 2012 (ISSN 1128-5478).

il corpo e l'ego che costituiscono ogni sé vivente. La carne è l'ego, l'incarnazione il suo modo di darsi nell'immediatezza che le è consustanziale.

Se l'ego in *Philosophie et phénoménologie du corps* si dava a se stesso in una passività radicale che l'*Essence de la manifestation* ci ha mostrato chiaramente come affezione, appare evidente che l'incarnazione è l'autoaffezione stessa, il suo darsi continuamente a sé. Per questo, ogni carne è una *carne impressionale*. È dunque possibile il darsi di un'incarnazione *prima* della carne?

Tale quesito appare fondamentale nel lavoro henryano: ciò che egli incessantemente ricerca è la *stoffa della Vita* che fa di ogni uomo un vivente, di ogni realtà una realtà *impressionale*. L'Archi-carne altro non è che questa *materia fenomenologica pura* che rende ogni io un io impressionale: “Mes travaux s’orientent vers une recherche de la matière phénoménologique pure de la révélation pure pour reconnaître en elle une archi-chair”<sup>3</sup>.

Non dobbiamo dimenticare il sottotitolo di *Incarnation: Per un'archeologia della carne*. Tale iscrizione doveva essere il titolo che originariamente Henry voleva dare alla sua opera. Ciò su cui dunque egli voleva porre l'accento era la ricerca dell'*origine*: quello che l'archeologia indica è infatti la genesi, l'inizio, l'”Archi” proprio della Vita. È questa l'indagine che ha da sempre mosso e orientato la riflessione henryana. Pensiero che in quest'ultima fase è andato oltre se stesso:

“Ma phénoménologie de la vie s’est alors trouvée en présence d’un autre phénoménologie de la vie, c’est-à-dire de que je considérais jusque là comme ma vérité personnelle. J’avais

<sup>3</sup> “Mes travaux sont dans la continuation de la Phénoménologie matérielle, puisque la Phénoménologie matérielle cherchait à dire la substance de la vie. [...] Mes travaux s’orientent vers une recherche de la matière phénoménologique pure de la révélation pure pour reconnaître en elle une archi-chair, un archi-pathos, - la chair de l’amour. Celui-ci ne saurait se réduire à un regard vide formel jeté sur ce qui se passe dans le monde.” Entretien avec Virginie Caruana, *Michel Henry. Entretiens*, op. cit., p 122.

déjà travaillé sur la vie, le moi, le corps subjectif, c'est-à-dire, en un sens, la chair. Seulement la phénoménologie que je rencontrais n'était pas une phénoménologie de la chair mais de l'incarnation, n'était pas une phénoménologie du moi mais d'un avant le moi. Il s'agissait de savoir comment le moi vient en lui-même."<sup>4</sup>

Ciò a cui ci pone davanti la *filosofia dell'incarnazione* è quindi un *prima* della carne, un archi-pathos: questo significa che sì, un *avant* della carne esiste e consiste nel suo stesso potere di venire a sé, di fenomenizzarsi.

“*Incarnation* est un livre sur un “avant la chair”.”<sup>5</sup>

La Vita, prima di donarsi ad un *corps subjectif* - ad un moi - si dona a se stessa e questo movimento le è consustanziale, originario<sup>6</sup>.

Un movimento immanente che soggiace e genera continuamente la Vita, Dio, i Viventi. Da qui la ripresa della frase eckhartiana: *Dieu s'engendre comme moi-même*. I riferimenti a Dio e alla religione cristiana, abbiamo visto, sono sempre stati presenti nella ricerca henryana, ma, giunto alla sua indagine cristologica divengono più espliciti e profondi. La *filosofia dell'incarnazione* è la svolta che permette il passaggio ad un'indagine profondamente religiosa, laddove la filosofia s'intreccia a tematiche prettamente teologiche. Non si deve infatti dimenticare che *Incarnation* rappresenta un dittico con *C'est moi la vérité*. Vicinanza e confronto ad una religione che non dovrebbe stupire affatto se si osserva come essa fosse stata comunque presente, anche se non in termini così densi e diretti ne *L'Essence de la manifestation*. Henry ha infatti accesso alla nozione di *generazione* grazie al cristianesimo che gli ha anche permesso una maggiore esplicitazione del concetto di Vita assoluta:

<sup>4</sup> *Ivi*, p 121.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> “C'est une temporalité sans différence, c'est un mouvement immanent se mouvant en soi-même et qui ne se sépare jamais de soi, donc il n'y a jamais de monde.” *Ivi*, p 118.

“Le cristianisme m’a aidé à élucider ce problème parce qu’il implique le procès interne de la vie absolue qui est la génération en elle du Verbe.”<sup>7</sup>

A differenza della *carne* che ogni vivente è, l’Archi-carne originaria deve solo a se stessa la propria generazione; ciò non toglie però che per potersi dare essa necessita di un *potere*. Il potere di darsi, l’*incarnazione*.

La potenza, o meglio, la pulsione della vita che permette ad ogni Sé Vivente di essere nel mondo è la stessa pulsione che dona continuamente la Vita a se stessa.

“Car c’est précisément dans la vie et en elle seulement que s’enracine la pulsion, pour autant qu’elle n’est rien d’autre originellement que la pure subjectivité de cette vie, l’épreuve qu’elle fait de soi [...]”<sup>8</sup>

Tale pulsione, questo incessante movimento di generazione è stato realmente indagato fin nelle sue stesse possibilità? Eppure esso è la fenomenicità propria della vita. In una ontologia fenomenologica la fenomenicità genera la sua sostanza, la donazione primeggia su ciò che dona, l’incarnazione viene prima della carne. L’incarnazione in questo senso è la donazione, il movimento, il darsi della Vita. Siamo quindi di fronte a due modalità di incarnazione? Una della Vita verso se stessa e una della Vita verso i viventi? E il movimento che soggiace alla vita è forse l’unico concetto che sfugge alla dualità della donazione?

È Henry stesso ad indicare la necessità di guardare ad ogni concetto sia dal un punto vista dell’immanenza propria della vita, che da quello della trascendenza, propria del mondo. In questo senso si sono palesate due passività, così come due affettività (beninteso, sempre la prima è l’origine

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> M. Henry, *FM*, op. cit., p 157.

della seconda), a tale destino non si sottrae la tematica dell'incarnazione. Incarnazione della carne a se stessa, all'ego che ogni volta essa è, e incarnazione nel *corpo*, anche in quello *mondano*. Poiché, ciò che non si deve mai dimenticare è che il corpo *oggettivo*, per quanto presenza *nel* mondo, appartiene alla Vita e perciò non può essere definito *del* mondo. Per quanto la carne non si mostri *nel* mondo, essa è la condizione necessaria per il darsi del mio corpo nell'apparire ek-statico.

Per quanto le radici di un albero siano invisibili, le sue fronde si mostrano a noi. C'è quindi da chiedersi se l'incarnazione nella sua accezione "ingenua" e derivata non possa condividere con la sua genesi qualcosa di più di una *origine*. In altri termini, se ciò a cui le fronde di un albero rimandano sono le sue radici fondate nell'invisibile, di cui esse ne sono la manifestazione, seppur pallida, fasulla ed opaca, è perché in esse scorre la stessa linfa. Ciò che appare *pallido* ed *illusorio* se confrontato con l'invisibilità propria della vita, risulta altrettanto chiaro, certo e luminoso nella luce ek-statica del mondo. La donazione che prima di tutto dona la carne a se stessa *appare* nel mondo tramite lo scarto, l'apertura dell'orizzonte, per così dissolversi in esso. Per quanto nel mondo l'essenza della Vita non appaia, il suo *generarsi* nei viventi, in quanto uomini nel mondo si manifesta. Per quanto i due regni, tanto della Vita, quanto del mondo siano diversi, e legati tra loro da un rapporto di fondazione, ciò che li unisce indissolubilmente non è un sostanza che dall'uno passa al secondo, ma un movimento.

Il movimento è quindi ciò che sfugge alla dicotomia *immanente-trascendente* (dicotomia, non opposizione), la sua azione è l'unica a rimanere uguale a se stessa, sia che essa si palesi in un ambito che nell'altro. Il dispiegarsi dell'orizzonte è movimento libero di un'immanenza che dona la

trascendenza; il movimento che invece dona l'immanenza a se stessa non è libero, è pura passività. Eppure si tratta dello stesso movimento.

Il movimento, e così l'azione immobile e movente allo stesso tempo della vita, è il legame che stringe a sé immanenza e trascendenza, vita e vivente, vita e mondo. L'*autoaffezione* stessa è un movimento, un movimento sempre uguale a se stesso eppure ogni volta diverso. Lo scambio continuo di gioia e sofferenza, la trasformazione stessa di quest'ultima nel suo opposto che le è consustanziale, è un movimento. L'azione della vita soggiace in ogni sua espressione per quanto non esca mai alla vista o alla contemplazione cosciente di un pensiero che si volge ad essa.

Henry lo ha affermato a più riprese, la vita è pulsione. La pulsione è movimento, forza. In ogni azione quotidiana, per quanto piccola o grande che sia, è svelato e allo stesso tempo celato il potere della vita: il processo che nell'invisibile muove ogni cosa.

Se ci immaginassimo di guardare il sole che sorge, un corridore su una pista o lo schiudersi dei petali di un fiore, i fotogrammi ci sarebbero dati perfettamente, sapremmo benissimo l'inizio e la conclusione dell'azione che stiamo ammirando; eppure ciò che di essi ci sfugge è il movimento. Ciò che fa di ogni attimo, un momento successivo all'altro. È questo il darsi della vita nel suo continuo presente di cui parla Henry, il *presente vivente* che si dà continuamente. Il tempo, nella sua essenza è presenza. Una presenza che sfugge al tempo trascendente del mondo eppure è forza che ogni volta lo fa mutare. Nel mondo, il movimento ci sfugge. In noi stessi esso è già dato.

Come un'onda che sale dal mare deve ogni singola goccia che s'infrange sullo scoglio ad un movimento avvenuto a centinaia di metri di profondità, così la nostra azione che si muove nel mondo deve la sua realtà non allo

scoglio che attende di essere bagnato, ma ad un movimento già avvenuto e, nella sua essenza, già scomparso.

Nel mondo la generazione della Vita, e così il suo processo, appaiono come un susseguirsi di attimi che finiscono e ricominciano. Le nostre stesse azioni nell'orizzonte ek-statico sono separate l'una dall'altra. Ma ciò non significa che il *processo* interno che la Vita pone a se stessa ad ogni attimo rinasca. Ricordiamolo ancora una volta, la Vita non è, essa diviene. Pertanto essa non può non-essere ma solamente divenire, sempre uguale a se stessa.

Ciò significa che l'essenza della pulsione della Vita non sta in un semplice protrarsi e ripetersi incessante di un movimento iniziale: la pulsione propria della vita è la sua stessa impossibilità di disfarsi di se stessa.

L'incarnazione dell'Archi-carne è impotente nei confronti di se stessa ma potente nei confronti della generazione dei sé viventi. Allo stesso modo, i viventi sono passivi di fronte all'ineluttabilità della Vita, ma liberi nei confronti del mondo. Così, gli uomini, in quanto esseri incarnati sono la liberazione della vita da se stessa:

“Se décharger de ce poids trop lourd, entreprendre de se délivrer de son malaise ou de sa souffrance, ce mouvement qui naît dans la vie de sa propre essence, c'est cela en effet la pulsion.”<sup>9</sup>

Noi siamo non solo l'azione della Vita, ma anche la sua libertà. È infatti nell'azione stessa che risiede la vera origine della nostra concezione della *libertà*. Per quanto ogni mia azione possa darsi come libera la sua origine è ciò che, per propria essenza, non può esserlo. Così posso muovermi nel mondo, afferrare gli oggetti, decidere di correre oppure arrestarmi a mio piacimento, ma non potrei fare nessuna di queste cose se non avessi il potere

---

<sup>9</sup> *Ibid.*

di compierle; il potere del movimento mi apre ad un mondo nel quale posso assaporare la libertà ma, allo stesso tempo, la mia impotenza verso me stesso. Nessuna azione sarebbe in mio potere se la pulsione della Vita non mi fosse consustanziale. Così come non ho deciso io di darmi la vita, altrettanto non sono io il fondamento dei miei poteri di agire.

È per questa ragione che Henry riconosce un unico movimento che dalla carne va al corpo e non viceversa: perché a nessuna azione è dato di tornare su di sé. Per quanto si possano ricalpestare all'indietro le orme dei propri passi, l'azione che compio è sempre un movimento che parte da me, che dalla carne giunge al corpo e poi al mondo, mai il contrario.

Questo significa che il movimento non dipende dalla direzione verso cui si muove ma dall'origine dalla quale deriva. È questo il motivo per cui sono io a donare tanto agli oggetti, quanto al mondo delle tonalità affettive.

Il cosmo è il mio cosmo. Non è il mondo che mi sollecita dal *fuori*, sono io che concedo ad esso di farsi "sentire" da me. Per la stessa ragione sono io a donare al mondo il potere di essere bello, buono, giusto o sbagliato, così come la Vita ha donato a me il potere di *conoscerlo*.

È in quest'ottica che si spiega la forte critica che Henry muove alla cultura e alla società moderne<sup>10</sup>. Creare bisogni e desideri come se fossero entità a noi esterne significa illudere e corrompere la vera essenza dell'uomo. Ciò che in questo senso viene a mancare è lo sviluppo e la crescita dello spirito umano stesso. Tale crescita è infatti possibile solamente attraverso l'espressione della Vita tramite l'arte, l'etica, la religione, impressioni che nascono in noi come

---

<sup>10</sup> "Per il filosofo francese, se con la nascita della scienza moderna Dio non è morto, come pretende una certa vulgata cui non è estraneo il pensiero di Nietzsche sicuramente ha incominciato a morire la vita [...] sotto i colpi della perfetta matematizzazione del reale e la conseguente de-soggettivazione e de-realizzazione dell'immediatezza patica." G. Sansonetti, *Dopo i maestri del sospetto, il cristianesimo in Michel Henry*, in *Hermeneutica, Annuario di filosofia e teologia, L'occidente e il cristianesimo*, a cura di P. Grassi, G. Ripanti, Morcelliana, 1999.



un bisogno naturale ed universale. Una società volta alla riduzione di tali espressioni è una società che tenta invano di bloccare un movimento per farlo tornare sui suoi passi.

“Art, éthique, religion s’enracinent bien [...] dans l’essence de la vie.”<sup>11</sup>

L’idea del *processo* della Vita non va, in definitiva, confusa con la visione moderna di *progresso*. La vita non ha bisogno di accrescersi, la vita deve compiersi. E tale continuo compimento può avvenire solamente attraverso l’espressione di ciò che c’è di più umano in noi: per quanto l’arte, l’etica o la religione risultino diverse negli stili, nei credi e nelle fedi, esse esprimono sempre la stessa identica pulsione, la Vita.

## Libertà

*L’uomo libero a nessuna cosa pensa meno che alla morte: e la sua saggezza è meditazione della vita, non della morte*<sup>12</sup>.

Giunti a questo punto, è possibile addentrarsi con piena consapevolezza nella problematica della libertà. La duplicità dell’apparire, l’essenza della manifestazione come immanenza e passività, l’incarnazione, il movimento della Vita come processo di generazione, infine la tematica dell’azione, sono gli argomenti attraverso i quali è possibile cogliere l’essenza della *libertà* nella filosofia henryana. Abbiamo già osservato come, ne *L’essence de la manifestation*, la libertà sia considerata come il potere di creare e, allo stesso

<sup>11</sup> M. Henry, *La barbarie*, PUF, Paris, 2008, p 39.

<sup>12</sup> B. Spinoza, *Etica*, a cura di Remo Cantoni e Franco Fergnani, Ed. UTET, Torino, 2009, parte IV, proposizione LXVII, p 325.

tempo, rilevato la profonda divergenza che si instaura tra *generazione* e *creazione*. La *generazione* è l'azione della Vita che, tramite la propria autodonzione, genera ogni ipseità vivente, senza per questo, farla mai uscire dal proprio abbraccio patico. *Creare* significa invece esternare, produrre, porre una distanza tra l'atto della creazione e ciò che in essa viene creato.

La citazione che segue è già stata presentata ma, in questo contesto, ha la funzione non solo di riaffermare una continuità di espressioni ma, soprattutto, di mostrare come ora assuma il massimo della chiarezza:

“La liberté a une signification ontologique. Être libre, [...] c'est être capable de poser autre chose que sa propre réalité, c'est porter en soi un pouvoir déterminé [...] Le pouvoir de poser autre chose que soi est, comme tel, créateur.”<sup>13</sup>

Essere *libero* significa dunque poter creare. Pertanto, la Vita, avendo il potere di *generare* e non quello di *creare*, non è libera; ciò significa che la sua essenza, in quanto pura passività, è serva nei confronti di se stessa. Anche l'uomo non è libero verso se stesso e la Vita che continuamente lo attraversa, ma allo stesso tempo egli lo è nei confronti del mondo, libero cioè di muoversi ed agire in esso in base ai propri desideri. Ancora una volta la duplicità dell'apparire che investe la natura *existentielle* dell'uomo lo porta ad essere *passività* ed *attività* insieme.

Analizzando la tematica *dell'azione* abbiamo constatato come essa trovi la sua radice più profonda nell'io-posso che caratterizza ogni vivente. L'io-posso deriva da un non-potere originario che solo è in grado di generare la prima individualità, il primo Sé Vivente, e così ogni vivente. In tale generazione la Vita dona ad ogni individualità non solo una carne impressionale che ne sancisce la passività radicale, ma anche questo io-posso

---

<sup>13</sup> M. Henry, *E*, op. cit., p 364.

che, diversamente, identifica *l'azione* alla quale l'uomo può accedere. La vita dona quindi all'uomo il suo destino *duplice a livello esistenziale*: essere passività ed azione. Tale duplicità, come sottolineato, appartiene solamente alla sua sfera *existentielle*, poiché, nella sfera *ontologique* nessuna differenziazione è possibile.

Questa osservazione era già stata riscontrata nella nostra analisi della critica henryana alla filosofia di Maine de Biran, il quale, proprio non tenendo conto di tale differenziazione, era caduto nell'oblio di un dualismo ontologico che lo aveva portato ad allontanarsi dal biranismo stesso. Henry non vuole cadere nello stesso errore e perciò conclude *Philosophie et phénoménologie du corps* con la distinzione tra *corps existentielle* e *corps ontologique* di cui già abbiamo trattato. Ciò che ora è utile sottolineare è che proprio a partire da tale distinzione Henry sente il bisogno di passare da una *fenomenologia della carne* ad una *fenomenologia dell'incarnazione*: distinzione che egli attua in *Incarnation*.

Che la differenza tra il piano dell'esistenza e quello ontologico sia indispensabile per chiarire l'essenza della libertà è riferito in maniera esplicita ne *L'essence de la manifestation*:

“La compréhension de la signification existentielle de l'aliénation humaine exige que soit établie une distinction rigoureuse entre le plan de l'existence et celui de l'ontologie. Cette même distinction [...] permet à la réflexion de préparer les voies à une compréhension de l'essence de la liberté.”<sup>14</sup>

Per Henry la mancanza di libertà non rappresenta un aspetto *negativo* della Vita. Al contrario, solamente ciò che nella propria essenza non è libero può fondare la libertà.

---

<sup>14</sup> *Ivi*, p 58.

Sentire e subire se stessi è più forte della libertà stessa.

“[...] s'éprouver soi-même, subir son être propre, faire l'expérience de soi dans un subir plus fort que toute liberté [...]”<sup>15</sup>

Come la passività propria dell'essenza dell'immanenza è il fondamento indiscusso di ogni attività e la non-azione l'origine dell'azione, così la non-libertà è origine e unico fondamento della libertà. Che la Vita non sia libera però non significa che essa dipenda da qualcos'altro. Anzi, è proprio perché la Vita è pienezza di sé che rifiuta ogni libertà:

“C'est le pouvoir précisément de tenir son être à distance, d'y échapper au moins dans le regard, le pouvoir de toute distance comme telle, la liberté.”<sup>16</sup>

Essere *non liberi* significa essere privi di ogni distanza ed allontanamento. Essere privi di ogni distanza significa *immanenza*. Solo sfuggendo alla libertà propria della lontananza la Vita può dirsi autonoma.

“Pareille autonomie n'est pas la liberté au sens où on a coutume de l'entendre, pas davantage la liberté ontologique qui lui sert de fondement inaperçu, mais son contraire et, précisément, la passivité originelle de l'être à l'égard de soi et sa suffisance en soi-même, l'essence de la non-liberté.”<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> *Ivi*, p 588.

<sup>16</sup> *Ivi*, p 593.

<sup>17</sup> *Ivi*, p 613.

### Autonomia e libertà

Per comprendere a fondo il significato di libertà in Henry, ancora una volta, è necessario rovesciare il punto di vista dal quale partire. Questo significa non considerare più la *libertà* come un insieme di possibilità che ci si palesano dinanzi e *grazie alle quali* noi possiamo scegliere e così sentirci liberi di adoperarle, ma, viceversa, guardare alla *libertà* attraverso la radice stessa dalla quale essa trae la propria origine. La libertà quindi, derivando dal fondo originario della Vita, è un dono al quale nessun uomo può sottrarsi.

Ciò che la Vita, generandosi dona all'uomo è una possibilità che ad essa è negata: quella della libertà. Allo stesso tempo, la libertà dell'uomo sancisce la sua dipendenza dalla Vita.

Quello che alla vita risulta impossibile è donato all'uomo perché egli è soggetto alla duplicità dell'apparire. La vita non vuole, la vita non desidera, la vita non conosce assenza né mancanza. È prerogativa del tutto umana il volere, il desiderare, il portarsi e il congiungersi verso qualcosa.

Perché tale diversità, se l'uomo partecipa della stessa Vita che lo ha generato? Perché egli non solo è Vita, ma esiste *nel* mondo e in esso vive. Fin dalle prime opere l'analisi del *corpo* ha condotto tanto alla sua unità d'essere quanto alla sua duplicità d'apparire: *corpo proprio* e *corpo proprio mondano*. Il *corps subjectif* è testimone dell'assoluta coincidenza tra atto e contenuto, tra Vita e vivente. Il *corpo mondano* invece è testimone dell'uomo *nel* mondo, uomo che in esso sperimenta i sensi della lontananza e dell'altro.

*Corps subjectif* come memoria immemoriale, generazione, incarnazione; *corpo mondano* come dimenticanza, creazione, lontananza. Solo nel mondo l'uomo può dimenticare la propria origine e così *illudersi* di essere libero anche verso se stesso. Nella sua dimenticanza l'uomo che si

volge al mondo si sente libero, ed, immerso nella trascendenza egli lo è. Ma tale libertà, essendo data nell'orizzonte ek-statico del mondo è solamente illusoria così come tutte le cose che in esso appaiono.

L'oblio nel quale l'uomo lascia cadere la Vita è infatti opera che solo il pensiero può compiere:

“Cet oubli est le fait de la pensée, nellement celui du <<je peux>> lui-même. C'est pourquoi il ne change rien à la condition de celui-ci, à son statut phénoménologique, au pouvoir qu'il tient de ce statut.”<sup>18</sup>

Non è quindi la memoria che identifica l'umano nel mondo, ma la possibilità della dimenticanza. Egli, al contrario della vita, può dimenticare la propria origine e credere di avere la capacità di scegliere, e, per tutto questo, credere che la libertà sia insita nella sua natura stessa. Ma le scelte che l'uomo può *liberamente* compiere fanno riferimento alla molteplicità possibile solamente entro l'orizzonte fenomenologico mondano. Ciò che l'uomo dimentica è quindi il fatto che tali scelte non sarebbero possibili se, *in primis*, non gli fosse donato il potere di agire sul mondo; potere appartenente ad una sfera verso la quale egli è totalmente passivo ed impotente.

Si tratta quindi di due diverse tipologie di *possibilità*: ontologica l'una ed esistenziale l'altra. L'uomo è passivo e non-libero dinnanzi alle sue possibilità ontologiche, libero ed attivo di fronte a quelle esistenziali. Ogni potere di cui l'uomo si trova in possesso trae origine dall'io-posso, dal potere di *sentire* e così di *sentirsi* di cui la Vita gli ha fatto dono. Per quanto l'uomo possa chiudere gli occhi, decidere di non sentire o di non agire sul mondo, egli non può vietarsi o rifiutare quel *sentimento di sé* che fonda ogni altro sentire.

<sup>18</sup> M. Henry, *PM*, op. cit., p 266.

Dinnanzi alle possibilità esistenziali, viceversa, l'uomo ha il potere di desiderare, di scegliere, di decidere. Nel mondo l'uomo può o meno muoversi, entrare in contatto con un oggetto del mondo, guardare un paesaggio, occuparsi di una tematica teorica. Nei confronti della Vita, invece, egli non ha alcun potere. La libertà che l'uomo esperisce nei confronti del mondo è quindi *derivata* dal movimento della Vita che *obbliga* l'uomo a vivere e così a *viversi*.

### **L'etica della Vita**

È Henry stesso ad indicare l'unico comandamento della Vita come un "Vivi!" al quale l'uomo è destinato fin dalla sua origine. Lo stesso movimento della Vita risulta perciò essere prassi ed etica.

“Telle est en effet la condition de l'ego: être donne à soi. S'éprouver soi-même [...] Loin d'être un'instance ultime, l'ego est le produit d'une generation, il a une naissance.”<sup>19</sup>

Nel momento in cui l'uomo sente e riconosce in sé la libertà di usare i poteri che la Vita gli ha donato da *moi* diviene *ego*. Solo previo tale passaggio l'uomo possiede la capacità di agire eticamente. L'unica scelta etica che l'uomo può fare è la decisione di dimenticare o riconoscere la sua vera origine. Solamente riconoscendo di appartenere alla Vita e così di dipendere da essa e dalla sua donazione, all'uomo è concesso di “nascere” una seconda volta. Questa è la nascita che Henry definisce *trascendentale*.

La libertà risulta così essere indissolubilmente legata all'etica e alle azioni che in essa si svolgono. Ma tale legame non va considerato come si è

<sup>19</sup> M. Henry, *Sur l'éthique et la religion*, (Phénoménologie de la vie, tomo IV), Edizioni PUF, 2004, Paris, p 55.

soliti pensare: un'azione non risulta "etica" in base alla propria intenzione o all'effetto che essa causa *nel* mondo. Un'azione è etica se è *vera*, autentica, se porta quindi con sé il riconoscimento di appartenere alla Vita e non al mondo o alla volontà umana. L'etica equivale così all'ammissione del tutto umano di non essere la causa di se stesso.

Se la prima nascita dell'uomo è nella vita, la seconda consiste nel riconoscimento di appartenere a quella stessa vita. Come giungere però a tale riconoscimento? Ancora una volta non è il pensiero teorico a dover percorrere tale cammino; anzi, più l'uomo tenta tramite la coscienza di conoscere la Vita e così la propria origine, più esse gli sfuggono. La Vita, lo sappiamo, è ciò che non si può ricordare. Allo stesso tempo, ciò che ci è richiesto è la comprensione di questo *oblio*:

“il faut tenter de comprendre le caractere abyssal de cet Oubli”<sup>20</sup>

Come giungere al riconoscimento della Vita come origine se non è possibile volgere ad essa il pensiero? Con e tramite l'azione stessa:

“non saranno coloro che mi diranno signore! Che entreranno nel regno dei cieli, ma coloro che faranno la volontà del signore” (Mt, 7, 2)

Agire secondo le leggi della Vita è il solo comandamento richiesto dall'etica tanto della fenomenologia della vita, quanto da quella cristiana. Dimenticare tale precetto, illudendosi e credendo di essere *autonomia* e non solo *libertà verso il mondo* è il solo peccato nel quale l'uomo può cadere. Peccato possibile unicamente là dove può darsi la dimenticanza: nella trascendenza propria del mondo. Ancora una volta Henry ci ricorda che

---

<sup>20</sup> *Ivi*, p 59.



l'uomo, in quanto *corps ontologique* è già salvo e, per questo, non conosce morte alcuna.

La morte può darsi, infatti, solo dove lo scarto e lo strappo sono possibili, nel mondo. Nel mondo ove vive ed agisce il nostro corpo mondano, dove il nostro corpo organico si scontra con il limite stesso del suo contenuto. La carne, che nel mondo mai appare, non muore, ma vive nella Vita che sempre la tiene presso sé.

### **La libertà nell'uomo: possibilità e scelta**

*“cette subjectivité [...] acculée à soi,  
livrée à ses modalités, c'est-a-dire de soi,  
les souffrant dans un souffrir primitif  
qui défie toute liberté”<sup>21</sup>*

Le categorie sotto le quali la libertà può essere interpretata sono quindi quelle dell'*autonomia*, della *possibilità* e della *scelta*. Differenziazioni queste, dipendenti dallo statuto fenomenologico entro il quale vengono colte. Nell'immanenza propria della Vita vige l'assoluta *autonomia*,

“C'est précisément parce que la vie est en son essence autonomie qu'elle [...] peut être affectée.”<sup>22</sup>

Nei viventi, al contrario, l'*autonomia* viene sostituita dalla *possibilità* e dalla *scelta*. Queste ultime sono infatti il risultato della duplicità dell'apparire alla quale l'uomo è consegnato: verso la Vita e verso il mondo. Come

<sup>21</sup> M. Henry, *PM*, op. cit., p 171.

<sup>22</sup> M. Henry, *E*, op. cit., p 613.

abbiamo già visto, l'uomo è destinato tanto alla *passività* verso la Vita, quanto all'*attività* verso il mondo. Potremmo infatti affermare che per quanto passivi ed incapaci di addurre da sé la propria Vita, i viventi posseggano la *possibilità* di utilizzare i poteri che essa gli ha donato.

“L'immanence de la vie en tout vivant ne confère pas seulement à celui-ci la détermination phénoménologique originaire et essentielle d'être un Soi charnel, elle fait de lui un <<je peux>> effectif et réel.”<sup>23</sup>

Quale rapporto si dà tra l'uomo e poteri che la Vita gli ha donato?

“Ce <<je peux>> qui peut se mettre en oeuvre et se mouvoir soi-même en soi, qui habite chacun des pouvoirs de notre chair, faisant de celui-ci à son tour un pouvoir réel, capable de s'exercer quand et aussi souvent qu'il le veut: libre.”<sup>24</sup>

In altre parole, l'uomo non è libero di attuare o meno l'io-posso che la Vita gli consegna fin dalla nascita del suo *moi*, ma, nonostante ciò, divenuto *ego*, egli ha la possibilità di utilizzare liberamente i poteri che possiede. Allo stesso tempo, tali poteri gli permettono di *agire* sul mondo e per questo di poter *scegliere* tra le opportunità e le circostanze in esso contenute. Per questi motivi la libertà non è una “liberazione”, come il pensiero tradizionale da sempre ci ha abituati. Essa può essere definita in termini affermativi, positivi, e non solamente come opposizione di una costrizione. La libertà pertanto non è semplicemente un liberarsi-da, essa è un potere a tutti gli effetti:

“La liberté est un pouvoir, ce pouvoir toujours en possession de soi et disposant ainsi de soi – ce pouvoir permanent, incontestable, irréductible, invincible, dont notre corporéité

<sup>23</sup> M. Henry, *I*, op. cit., p 261.

<sup>24</sup> *Ibid.*

originaires porte le témoignage en chacun de ses actes ou de ses mouvements, du plus humble et du plus élémentaire au plus complexe et au plus difficile.”<sup>25</sup>

In conclusione, e proponendo una sintesi di quanto precedentemente esposto, la libertà non trova posto all’interno dell’immanenza propria della Vita, ma solo là dove la duplicità dell’apparire è possibile: nell’uomo. In quest’ultimo tale libertà non solo può darsi, ma può farlo in due diverse modalità: *possibilità* e *scelta*.

La differenziazione tra *generazione* e *creazione* è risultata quindi nuovamente fondamentale: entrambe rappresentano, rispettivamente, il punto d’accesso all’*autonomia* propria della Vita e alla *libertà* propria dell’uomo.

“La liberté est le sentiment du Soi de pouvoir mettre en oeuvre soi-même chacun des pouvoirs qui appartient à sa chair.”<sup>26</sup>

Così, all’interno del *corps subjectif* gioia e sofferenza si susseguono grazie alla libertà che ogni volta si scontra sia con la propria *impossibilità* verso la Vita, che con la propria *possibilità* verso l’utilizzo dei poteri e la *scelta* nel mondo che da essi deriva.

L’esperienza della *scelta* verso il mondo, a differenza della *possibilità* verso l’io-posso, necessita dell’intermediazione della coscienza. Ciò significa che essa non è più esperienza esclusiva del *corps subjectif*, ma è propria di quel *corpo mondano* che appare entro la distanza fenomenologica.

Come la Vita ha un solo potere d’azione che racchiude in sé tutti i poteri possibili che l’uomo può attuare, così l’autonomia che regna in essa genera nell’uomo la possibilità della scelta, a se stessa negata.

---

<sup>25</sup> *Ivi*, p 261-262.

<sup>26</sup> *Ibid.*

Ancora una volta il pensiero di Henry riesce a scardinare vecchie concezioni per aprire lo sguardo ad una nuova modalità di intendere l'uomo e così il mondo.

La libertà, pur essendo una tematica *sfuggente* nell'opera henryana, poiché non direttamente trattata, risulta presente, sotto forma di fondamento appena accennato, in ogni argomentazione propria della filosofia della vita.

Guardare alla libertà attraverso tale filosofia significa abbandonare la sua interpretazione metafisica e speculativa, per donarle, al contrario un significato fenomenologico preciso. Anch'essa, come ogni aspetto che riguarda l'uomo in quanto vivente è un sentimento: il sentimento di un potere che ha il privilegio tanto di legare l'uomo alla Vita, quanto di renderlo dimentico di essa. Il potere proprio della libertà viene così a definirsi: ad essa è data la possibilità di segnare il confine tra l'uomo e la Vita, tra l'uomo e il mondo. Alla libertà oltretutto è dato il potere di salvezza dell'uomo nel suo vivere nel mondo: libero di riconoscere o meno il dono della Vita che egli porta con sé, l'uomo ha anche la possibilità di guardare o meno nel profondo di se stesso.

Libero anche di illudersi della propria origine e del proprio destino, all'uomo e ad esso soltanto è dato il potere di porre lo sguardo oltre se stesso.

## Conclusione

Fare le conclusioni di una tesi dedicata alla filosofia di Michel Henry non è semplice. La parola conclusione porta sempre con sé il carattere di un termine, di una fine, che mal si addice ad un autore che ha fatto della ricerca dell'essenziale il fulcro del suo pensiero. Intraprendere un tale cammino, lo abbiamo visto, comporta l'abitudine all'abbandono e alla solitudine; allo "spogliarsi" potremmo dire delle concezioni proprie del mondo, per addentrarsi in un luogo dove il mondo stesso non trova spazio.

Allontanandosi dal precetto platonico secondo cui il filosofare sarebbe una "cura di morte", Henry si affida invece all'affermazione spinoziana secondo cui la saggezza risulta rivolta alla vita e non alla morte; come scrive Spinoza, "*l'uomo libero a nessuna cosa pensa meno che alla morte: e la sua saggezza è meditazione della vita, non della morte*"<sup>1</sup>.

Solo l'uomo *libero* può quindi *liberarsi* dal pensiero della morte. *Libertà* e *Vita* sono però concetti che, nella filosofia henryana, subiscono sorti diverse: laddove la *vita* è il nucleo attorno cui ruota ogni sua indagine, la libertà non subisce lo stesso destino. A nostro avviso ciò non è dovuto ad una questione di *importanza*, ma al fatto che la concezione della *libertà* risulta comunque data, seppur non direttamente ed esplicitamente trattata.

Nelle ultime righe de *L'essence de la manifestation* sono tratteggiati in modo lapidario i caratteri distintivi della filosofia moderna:

---

<sup>1</sup> B. Spinoza, *Etica*, già cit. a p 201, corsivo nostro.

“l’absence de toute ontologie positive de la subjectivité, l’abandon de l’homme au milieu absolu de l’extériorité, le désespoir.”<sup>2</sup>

Disperazione (*désespoir*) dalla quale l’uomo può liberarsi solo attraverso la conoscenza di se stesso.

È pertanto lo stesso pensiero di Henry che, a questo punto, prende su di sé le tonalità proprie della vita: pienezza, esperienza, pathos, affettività. Così, indagare la *filosofia della vita* significa, in un qualche modo, *esercitarla*. Nella profondità di ogni sua opera infatti si parla di noi, del nostro corpo, della nostra vita e del nostro sentire. Allo stesso modo, esse trattano della nostra libertà.

La *libertà* come esperienza del tutto umana. Solo in questo modo è infatti possibile porre in analisi una sfera fin troppo spesso data per scontata dagli uomini, realtà che essenzialmente rimane loro sconosciuta. Come se il soggetto si avvalessse di un potere senza conoscerne il reale significato e le reali possibilità, così l’uomo si definisce *libero* senza comprenderne fino in fondo il senso.

La *libertà* non è una forza estrinseca all’uomo. La sua essenza, ancora una volta, risiede nella soggettività propria di ogni individuo e in essa soltanto. Henry ridimensiona così la concezione della libertà<sup>3</sup> e la riporta sull’unico terreno nel quale può essere affrontata: l’uomo.

---

<sup>2</sup> M. Henry, *E*, op. cit., p 906.

<sup>3</sup> “La libertà, pensata da Henry in maniera soltanto derivata e inferiore rispetto alla non-libertà della situazione originaria, va collocata nel luogo dell’originario umano poiché è proprio ciò che giustifica e autorizza un pensiero ontologico che parta dalla singolarità e dal suo sempre nuovo accadere senza dissolverlo troppo repentinamente a livello dell’eidetica astratta.” Emanuele Marini, *Vita, corpo e affettività, nella fenomenologia di Michel Henry*, Cittadella Editrice, Assisi, 2005.

Pertanto è solamente in lui che la libertà si manifesta in quella duplicità dell'apparire alla quale la filosofia henryana ci ha abituati: passività ed attività insieme. In altre parole, la possibilità o meno che l'uomo ha di allontanarsi da sé e dal mondo.

Lo sappiamo: che la soggettività non sia libera nei confronti della vita non indica affatto una *mancanza*. L'uomo non è libero verso sé perché *non ha bisogno di esserlo*. Affermare una qualsiasi libertà nei riguardi della vita porterebbe solamente alla contraddizione: significherebbe la possibilità dell'esistenza di un uomo *non vivente*.

Abbiamo visto come ogni categoria che l'uomo pone *nel* mondo, abbia la sua origine nell'esperienza che egli ha di sé. Così, l'idea di unità, sostanza o necessità possono essere rivolte anche all'uomo: l'uomo è finito? Infinito? Unico? Necessario? Ognuna di queste domande mette il soggetto di fronte alla propria essenza, destinandolo ad un'eterna ricerca. La questione della libertà nell'uomo ha però la particolarità di suscitare immediatamente un'altra domanda: libero rispetto a cosa? Rispetto a se stesso o rispetto al mondo? Abbiamo mostrato come la questione sia meno ovvia di quanto appaia. Di difficile risoluzione, certo, ma, come Pareyson afferma,

“la notte di un mistero non è mai così fonda che non se sprigionino barlumi o bagliori, e la stessa infinità d'un mistero non è che la promessa d'infinite rivelazioni.”<sup>4</sup>

Così, è necessario affidarsi a quei bagliori che, sorti dalle dense pagine henryane, possono far luce, seppur non direttamente, sulla profonda concezione della *libertà* che ci viene prospettata.

Rivelandoci l'intima tendenza che un individuo *immerso* nel mondo ha di perdersi e dimenticarsi di sé, Henry ci ha posti davanti all'illusione propria

---

<sup>4</sup> Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 2000, p 180.

dell'uomo: certo di essere libero *nel* mondo, l'uomo è, in realtà, libero *dal* mondo. È chiaro che ciò di cui qui si sta trattando è *l'essenza* propria della libertà, la sua donazione originaria, il suo *darsi*, e non la libertà in quanto idea propria degli uomini o dei popoli, ma il modo stesso con cui essa si rivela, fondamento primo di ogni idea di libertà ad essa successiva.

La passione di sé alla quale ogni individuo è destinato, l'affettività in quanto essenza della vita e la realtà patica dell'uomo, testimoniano e racchiudono altresì il rapporto che l'uomo ha con la *libertà*.

*Libertà* che l'uomo possiede non nei confronti di se stesso, ma verso il mondo. L'uomo grazie alla *vita* è così liberato dalla caducità del mondo, dal suo eterno ed inesorabile scorrere tra passato, presente e futuro. Al contrario, l'uomo *vive* solo perché *libero* dalla trascendenza e da ogni *iato* in essa presente. Nei suoi appunti Henry scrive:

“Intuizione profonda della mia filosofia: *la teoria dell'affettività trascendentale si confonde con la teoria della libertà.*”<sup>5</sup>

Affermazione apparentemente curiosa: come può, infatti, la teoria che per eccellenza parla e tratta della passività e della non-libertà umana (quella dell'affettività, appunto) essere il pensiero che *si confonde* con la teoria della libertà? Solo dopo un'indagine della *corporeità*, dell'*affettività*, della *temporalità* e dell'*azione*, svolta negli scorsi capitoli, è infatti stato possibile far luce sulla *libertà henryana*, teoria che, ancora una volta obbliga ad un intero ripensamento del rapporto uomo-mondo.

Se, infatti, la *realtà* è *invisibile*, è nell'*invisibilità* che si deve ricercare la radice della libertà. Solo alla *vita* è dato il potere di rendere l'uomo *libero*:

<sup>5</sup> cit. in G. de Simone, *Postfazione a l'Essenza della manifestazione*, Vol II, op. cit, p 424.



farlo *essere* ed, allo stesso modo, *esistere* nel mondo. Scrive Giuseppina de Simone a tal proposito:

“Perché siamo dati a noi stessi nell’eterno venire a sé della vita, siamo liberi, realmente liberi.”<sup>6</sup>

Solo appartenendo all’immanenza l’uomo può essere veramente libero<sup>7</sup>. L’*immanenza* che è l’origine ultima dell’uomo, sua costante sorgente, eterno presente nel quale la vita si dona ad ogni ego vivente.

Hans Jonas afferma:

“Negli oscuri moti della primordiale sostanza organica risplende per la prima volta un principio di libertà all’interno della necessità infinitamente estesa dell’universo fisico.”<sup>8</sup>

La vita è la *libertà* che si oppone alla necessità del cosmo. Di più, Henry ci ha mostrato che potere proprio della *vita* è quello di tramutare il cosmo in un *mondo vivente*<sup>9</sup>, non variandone le sue leggi, ma facendolo divenire tale *per noi*. La libertà è la grande possibilità data all’uomo di far uso dei propri poteri, eppure, per lui, rappresenta anche il peso più grande. Vedendosi *aperto* al mondo, scrutando in esso le infinite possibilità delle sue azioni, l’uomo ne sente anche la gravità e il turbamento. La libertà stessa di rendersi dimentichi di sé, di rifiutare (solo apparentemente) il dono più grande della vita, di smentire con il linguaggio proprio del mondo la nostra origine convincendoci di essere *tempo che passa* e non un *eterno darsi*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Afferma Henry: “Perché io sono immanenza l’essere è libero e io sono libero.” *Ivi*, p 425.

<sup>8</sup> Hans Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di Paolo Becchi, Einaudi, Torino, 1999, p 9.

<sup>9</sup> “[...] un corpo come il nostro [...] Può provare il mondo perché, innanzitutto prova se stesso. Il nostro corpo, dunque, si differenzia da quello materiale in quanto prova se stesso nel momento in cui sente quanto lo circonda.” Anna Pia Viola, *Dal corpo alla carne*, Salvatore Sciascia Editore, 2005, p 9-10.

dell'immanenza, è ciò che conduce l'uomo alla *disperazione*. L'eccesso delle possibilità apparentemente offerte dal mondo, ma in realtà donate dalla vita, divengono nell'uomo paura e sgomento. Misurandosi con le leggi del mondo l'uomo sente che il suo *essere* non gli appartiene, ma, allo stesso tempo, non può spiegarsene il perché<sup>10</sup>. È infatti vero che un tale "perché" non può essere compreso tramite quell'unico modo di conoscere che l'uomo è convinto di possedere: la *distanza*.

Ma, ancora una volta, un *sapere* più profondo ed originario di qualsiasi conoscenza è possibile. Solo in questo modo l'uomo può scorgere la sua vera origine: l'ipseità propria di ogni vivente non appartiene al mondo e così alla sua necessità. Il potere proprio dell'uomo di *rinascere riscoprendosi vita* è la più grande libertà che gli possa essere donata<sup>11</sup>. Una libertà *nell'immanenza* che solo così può allontanarlo dal *male* stesso<sup>12</sup>.

Ecco allora che per *liberare* l'uomo dalla disperazione alla quale la filosofia lo ha abbandonato si rende necessaria l'analisi della *soggettività umana* nei termini *positivi* che questa tesi ha voluto presentare: *pathos, immanenza, passività, a-temporalità, affezione*. Termini questi che Henry per la prima volta vuole avvicinare all'uomo in una modalità così forte da renderli un tutt'uno con esso. Concetti che per troppo tempo sono sembrati *lontani*

---

<sup>10</sup> "Il y a une incompatibilité de principe entre l'être et la connaissance. Connaître, c'est se tourner vers l'extériorité, se donner un objet irréel qui manque la réalité de l'être immanent. C'est pourquoi le langage de la connaissance ne manifeste pas la vérité. Bien plus, il dissimule l'être qu'il prétend dire, c'est-à-dire exposer à la clarté du jour." A. Vidalin, *La parole de la vie, la phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, Parole et Silence, Paris, 2006, p 244.

<sup>11</sup> In una nota alla lettura di *Essere e tempo*, Henry scrive: "la coppia soggetto-mondo è la solitudine stessa; ciò che consente di uscirne, è l'interiorità, la soggettività nel suo rapporto interiore con l'assoluto." *Ibid.*

<sup>12</sup> "Il male, [...] non sta nella carne, ma nella vita che si scimmietta pretendendo di possedersi; nella vita ridotta a mero dato di fatto e nella vita che la tecnica dissimula." Carla Canullo, *La verità della salvezza, in Creazione dell'uomo generazione della vita, in dialogo con il pensiero di M. Henry*, a cura di G. Marengo e F. Pesce, Cantagalli, 2012, p 23.

tanto dal vissuto quanto dalla comprensione umana, ma che Henry, oggi, ci obbliga ad affrontare.

Certo, il prezzo da pagare risulta alto. Nella filosofia henryana l'uomo sembra allontanarsi sempre più dal mondo. La stessa impossibilità della *vita* di manifestarsi in esso appare come un confine netto ed impossibile da superare. Ad un'intervistatrice<sup>13</sup> che chiedeva se la vita abbia bisogno del mondo Henry risponde:

“C'est un mystère. [...] En réalité, il y a une autre révélation que celle de l'objectivation, que celle du monde. Mais pourquoi y a-t-il aussi un monde? Je l'ignore. La phénoménologie se contente de décrire.”

Henry non critica il mondo e nemmeno ne pone in dubbio in alcun modo l'esistenza. Nelle sue opere ciò che subisce lo *scacco* è, in realtà, il pensiero stesso. Il mondo è solamente un altro *modo* di manifestazione che non ci appartiene ma che nel suo profondo condivide con noi la stessa sorgente.

È il nostro pensiero a subire quindi un ridimensionamento. Esso non può né ricercare né conoscere l'*essenza* dell'uomo. Ancora una volta l'analisi henryana non riguarda però una questione di *valore*: il pensiero è sì incapace di sondare i recessi della sua stessa origine, ma non per questo si vuole giudicarne la portata. Anzi, illuminando quella *zona* dell'uomo che lo rende un *vivente*, Henry vuole rischiarare allo stesso tempo anche il reale ambito d'azione del pensiero. Allo sguardo che può dirigersi *verso l'esterno* è così negata la possibilità di guardare *a se stesso*. Questa consapevolezza è così il primo passo che l'uomo può compiere per giungere alla comprensione dell'esistenza di un'*altra modalità di conoscenza*.

---

<sup>13</sup> Virgine Caruana, in *Entretiens*, op. cit., p 115.

“Or, tout comme la culture a besoin de la philosophie, le monde où nous vivons a besoin de la culture, un besoin vital.”<sup>14</sup>

Alla luce delle riflessioni qui svolte ci si può chiedere quale sia il destino della filosofia henryana oggi: quale il contributo che il suo pensiero può offrire alle questioni che in questo momento sembrano giunte ad una situazione “di stallo”. L'impossibilità di un dialogo etico efficace in vista della continua progressione della medicina e delle scienze, delle questioni circa la definizione della vita, ormai non più relegabile alla sfera biologica o fisica, richiede una riformulazione della domanda fondamentale circa l'essere stesso dell'uomo. Se la realtà del soggetto non risiede nel mondo, come decretare le sue funzioni e le sue facoltà in base al rapporto che l'uomo ha con esso? Se nessuna caratteristica propria della vita può essere legata ad un aspetto organico, come decidere della morte in base alla mancanza di una funzione cerebrale?

Finché non si troverà risposta a queste domande risulta del tutto impossibile considerare veramente il *progresso* umano nella sua reale essenza. Se l'uomo conosce il mondo attraverso il suo *sentire* e solo in un secondo momento grazie al pensiero e all'intelletto, perché soffocare quella prima sfera per dare invece piena indagine solo alla seconda<sup>15</sup>? Cercare l'origine dell'uomo là dove esso si dà come pallida immagine di se stesso significa semplicemente trattare di un'*idea*. Si potrebbe infatti affermare che la filosofia henryana tenda a questo: a operare il passaggio tra una filosofia che ha da sempre indagato l'idea dell'uomo, ad una filosofia che, invece, ne

---

<sup>14</sup> intervista rilasciata a Roger Pol Droit, in *Entretien*, op. cit., p 33.

<sup>15</sup> “[...] le déséquilibre de la société actuelle qui, fascinée par les acquis de la science, en oublie les autres possibilités humaines. Or la culture n'est autre, répète Michel, que le savoir originel, subjectif, de la vie qui opère du dedans, mettant en oeuvre ses pouvoirs.” Intervista rilasciata da Anne Henry, *Michel Henry Entretien en manière de biographie*, in *Michel Henry, Le Dossier*, op. cit., p 39.

vuole scoprire l'essenza. Finalmente il mondo delle idee lascia spazio al mondo delle essenze, o meglio, dell'*essenza*.

## **Bibliografia**

### **Opere citate di Michel Henry**

*L'essence de la manifestation*, 2 voll., PUF, Paris, 1963 (II ed. 1990).

*Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, 1965 (II ed. 1987).

*Généalogie de la psychanalyse*, PUF, Paris, 1985.

*La barbarie*, Grasset, Paris, 1987, (II ed. PUF, Paris, 2001).

*Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris, 1990.

*C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, Paris, 1996.

*Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000.

*Paroles du Christ*, Seuil, Paris, 2002.

### **Volumi con articoli**

*De la phénoménologie (Phénoménologie de la vie, vol. I)* PUF, 2003, Paris, 2003.

*De la subjectivité ( Phénoménologie de la vie, vol. II)* PUF, Paris, 2003.

*Sur l'éthique et la religion (Phénoménologie de la vie, vol. IV)* PUF, Paris, 2004.

*Auto-donation, entretiens et conférences*, Beauchesne, Paris, 2004.

**Traduzione italiana delle opere di Michel Henry**

*L'essenza della manifestazione*, vol. 1 a cura di Felice Papparo, Filema Edizioni Napoli, 2009.

*L'essenza della manifestazione*, vol. 2 a cura di Giuseppina de Simone, Filema, Napoli, 2014.

*Genealogia della psicanalisi*, a cura di Valeria Zini, Ponte alle Grazie, Firenze, 1990.

*Fenomenologia materiale*, a cura di Pietro D'Orlando, Guerini e Associati, Milano 2001.

*Io sono la verità. Per una fenomenologia del cristianesimo*, a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia, 1997.

*Incarnazione. Una filosofia della carne*, a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia, 2003.

*Parole di Cristo*, a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia, 2003.

**Bibliografia secondaria**

*Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Actes du Colloque de Cerisy 1996, a cura di A. David e J. Greisch, CERF, Paris, 2001.

*Retrouver la vie oubliée, Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Colloque de Namur 1999, a cura di J. M. Longneaux, Presses universitaires de Namur, 2000.

*Michel Henry, la parole de vie*, a cura di J. Hatem, L'Harmattan, Paris, 2003.

*Michel Henry, Entretiens*, Edizione Sulliver, Arles, 2005.

- Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine, colloque International de Montpellier*, Beauchesne éditeur, Paris, 2006.
- Michel Henry: narrare il pathos*, a cura di C. Canullo, EUM, Macerata, 2007.
- Michel Henry*, a cura di J.M. Brohm, J. Leclercq e J. M. Brohm Ed. *L'age de l'homme*, Lausanne, 2009.
- Creazione dell'uomo generazione della vita, In dialogo con il pensiero di M. Henry*, a cura di G. Marengo, F. Pesce, Cantagalli, Siena, 2012.
- F. Azouvi, *Maine de Biran: la science de l'homme*, Vrin, Paris, 1995.
- R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 2008.
- C. Canullo, *Coscienza e libertà, itinerario tra Maine de Biran Lavelle Le Senne*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2001.
- M. de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, TOMO III, éd. par F. C. T. Moore. Paris, Libraire philosophiques J. Vrin, 2001.
- M. de Biran, *Essai sur le fondements de la psychologie*, Vol 2, TOMO VII 1 2, éd. par F. C. T. Moore. - Paris : Libraire philosophiques J. Vrin, 2001.
- M. de Biran, *Essai sur le fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, édition Tisserand, Alcan, Paris, 1932.
- M. de Biran, *Nuove considerazioni sul rapporto tra il fisico e il morale dell'uomo*, a cura di Chiara Cotifava Marozzi, FrancoAngeli, 1991, Parma.
- R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, 2005, Bari.
- G. de Simone, *La rivelazione della vita, cristianesimo e filosofia in Michel Henry*, Il pozzo di Giacobbe, Napoli, 2007.
- G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry, passion et magnificence de la vie* Edizioni Beauchesne, 2003, Paris.
- H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di Paolo Becchi, Einaudi, Torino, 1999.



- E. Loewenthal, *Vita*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2012.
- E. Marini, *Vita, corpo e affettività, nella fenomenologia di Michel Henry*, Cittadella Editrice, Assisi, 2005.
- M. Marzano, *La filosofia del corpo*, Il Melograno, Genova, 2010.
- G. Molteni, *Introduzione a Michel Henry, La svolta della fenomenologia*, Mimesis, Milano, 2005.
- F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 2006.
- M. Proust, *Du côté de chez Swann*, Vol. I de *À la recherche du temps perdu*, GF Flammarion, Paris, 1987.
- Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 2000.
- G. Sansonetti *Michel Henry, Fenomenologia Vita Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia, 2006.
- Baruch Spinoza, *Etica*, a cura di Remo Cantoni e Franco Fergnani, Ed. UTET, Torino, 2009.
- Tertulliano, *De carne Christi*, tr. fr. *La chair du Christ*, Cerf, Paris, 1975.
- A. Vidalin, *La parole de la vie, la phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, Parole et Silence, Paris, 2006.
- A. Vidaline *Acte du Christ et actes de l'homme*, Collège des Bernardins, collana Parole et Silence, Paris, 2012.
- A. P. Viola, *Dal corpo alla carne*, Salvatore Sciascia Editore, 2005.

## Articoli

- B. Baertschi, *L'"idéologie subjective" de Maine de Biran et la phénoménologie*, in *Revue de théologie et de philosophie*, n 31, 1981.
- C. Canullo, <<*Patire l'immanenza*>> ne *L'essence de la manifestation di Michel Henry: possibilità di un ossimoro. Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia [in linea], anno 14 (2012) [inserito il 30 dicembre 2012]*, disponibile su *World Wide Web*: <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>, [50 KB], ISSN 1128-5478.
- G. Sansonetti, *Dopo i maestri del sospetto, il cristianesimo in Michel Henry*, in <<*Hermeneutica*>>, *Annuario di filosofia e teologia, L'occidente e il cristianesimo*, a cura di P. Grassi, G. Ripanti, Morcelliana, 1999.
- G. Sansonetti, *Michel Henry. Una discussione con Renaud Barbaras*, dalla rivista *Dialegesthai*, 2012 (ISSN 1128-5478).