

Giuliano Sansonetti

Per un'ontologia della vita: Hans Jonas e Michel Henry

Scopo di questo saggio, come si evince dal titolo, è quello di tentare una lettura parallela, in più punti persino incrociata, del pensiero di Hans Jonas e di Michel Henry, che assuma come filo conduttore il tema della vita¹.

Non è certo necessario spendere molte parole per presentare ai lettori italiani la figura di Hans Jonas, le cui opere maggiori sono tutte tradotte e fatte oggetto di presentazioni e studi critici; meno nota è invece la figura di Michel Henry, filosofo francese scomparso nel 2002, il cui pensiero sta tuttavia riscuotendo anche in Italia un'attenzione e un interesse crescenti. Jonas è noto soprattutto come autore di quel *Das Prinzip Verantwortung (Il principio responsabilità)*, pubblicato nel 1978, che si è inserito in modo perentorio nella rinascita del dibattito etico contemporaneo, ma anche per essere stato negli anni '30 dello scorso secolo il grande studioso del pensiero gnostico, cui si è accostato da filosofo sotto l'impulso di Heidegger e di Bultmann. Meno conosciuta è invece la sua riflessione sul tema della "biologia filosofica", svolta in un'opera che, apparsa dapprima negli Stati Uniti con il titolo *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology* (1966), fu pubblicata in tedesco nel 1973 come *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, titolo giustamente ripreso dall'edizione italiana². Il fatto singolare è che quest'opera, che l'autore considerava la sua più significativa e a cui legava principalmente il senso della sua impresa filosofica, non abbia riscosso un interesse minimamente paragonabile a quello riservato a *Il principio responsabilità*, per ragioni che qui non è possibile analizzare.

¹ Il presente saggio costituisce la versione italiana rivista dall'autore della relazione presentata al convegno di Nizza sul tema *Affectivité et vérité* del 29-30 maggio 2007, incentrato sul pensiero di Michel Henry.

² H. JONAS, *Organismo e libertà*, a cura di P. Becchi, Torino, Einaudi, 1999.

Giuliano Sansonetti Per un'ontologia della vita: Hans Jonas e Michel Henry

Il tema della vita, intesa come assoluta immanenza e manifestazione, è altresì al centro del pensiero di Michel Henry fin dalla prima grande opera *L'essence de la manifestation* del 1963. Ma come può la vita essere concepita al tempo stesso come immanenza e manifestazione? Non si tratta di due connotazioni opposte e inconciliabili? Ciò che è immanente non si sottrae di per sé alla manifestazione, la quale postula necessariamente una trascendenza, un'esteriorità, la visibilità del "fuori"? Ebbene tutto il pensiero di Michel Henry è teso a mostrare che vi è un modo di manifestazione del tutto irriducibile alla trascendenza, alla visibilità cui questa si riduce, manifestazione invisibile come lo è la vita nella sua essenza, invisibile come l'affettività che ne costituisce la stoffa stessa: vita dunque che si manifesta nell'affettività e come affettività.

Il terreno in cui affonda il pensiero di Michel Henry è quello della fenomenologia husserliana, che egli considera *la* filosofia del XX secolo. Come Lévinas e Ricoeur, anche Henry è stato "alla scuola della fenomenologia", ma per battere ben presto un cammino proprio, diverso e divergente da quello dei compagni di strada. Il confronto investe il pensiero stesso di Husserl, la concreta elaborazione che egli ha dato dell'idea di fenomenologia, ma, come appare subito chiaro, tale confronto va ben oltre questo pensiero che, per Henry, rappresenta la propaggine estrema del primato del *Logos* greco-occidentale. Il confronto con la fenomenologia costituisce quindi un episodio, per quanto importante e significativo, di una controversia ben più vasta e radicale, che chiama in causa l'intero pensiero occidentale in ordine al concetto stesso di "verità", strettamente solidale con quello di manifestazione: che la verità infatti sia ciò che appare, si manifesta, è quanto il pensiero dell'Occidente, da Platone, a Kant, a Husserl, ha insegnato da sempre. Alla verità come manifestazione, che si compie come visibilità all'interno di un orizzonte, in una parola come *theoria*, Henry oppone una nozione di manifestazione come *pathos*, che affonda nell'immanenza della vita, una manifestazione dunque come affettività. Questo perché la vita non sopporta iato, frattura, sdoppiamento tra l'essere e l'apparire: la vita infatti non si pone mai a distanza da sé, quella distanza che, viceversa, costituisce la condizione stessa della visibilità. In questo senso la vita è precisamente ciò che non appare, e tuttavia si manifesta, nell'unico modo che essa ha di manifestarsi, quello del *pathos*, dell'affettività in cui da sempre si percepisce e si prova nel suo stesso vivere, nella sua carne. È così che l'invisibile della vita diventa oggetto di una "rivelazione positiva e fondamentale".

Detto questo, viene tuttavia da chiedersi: che cosa ha in comune un pensiero come questo con la "biologia filosofica" di Jonas, appartenente a una tradizione completamente diversa, che segue un percorso proprio, al di là di una vaga affinità tematica, dal momento che in entrambi i casi al centro della riflessione è il tema della vita? Dove sta la pertinenza, l'utilità di un accostamento, di un raffronto, quale qui viene proposto? In realtà ciò che spinge a esplorare la possibilità di un tale rapporto, più che "un contatto nel cuore di

un chiasmo”, come avrebbe detto Lévinas, è l'impressione di una vera e propria consonanza di fondo tra le due prospettive, più ancora, di una capacità d'integrazione e d'illuminazione reciproche, di una sostanziale convergenza dei loro assunti di fondo.

Intanto alcune considerazioni, ancora preliminari, inducono a non considerare estemporaneo o incongruo un tale raffronto. Anche Jonas come Henry, sebbene in modo più occasionale e meno impegnato, si richiama alla fenomenologia, non solo come origine ma più ancora come metodo di approccio alle questioni del pensiero. Inoltre entrambi i pensatori sono passati attraverso Heidegger, per prendere quindi radicalmente le distanze dal suo pensiero: in modo più indiretto Jonas, più esplicito e argomentato Henry. In Jonas, che di Heidegger è stato allievo, si può scorgere una forte incidenza di temi heideggeriani come quello della tecnica che, però, nella sua riflessione assume una decisa valenza etica, del tutto estranea all'attitudine del maestro, nonché l'impronta della sua ontologia della vita radicalmente diversa dalla *Fundamentalontologie*. Per quanto riguarda Henry, il rapporto con il pensiero di Heidegger è così intenso e, insieme, così conflittuale, un vero e proprio corpo a corpo, che non può certo essere affrontato in questa sede. Ciononostante, non basta questo a definire un'aria di famiglia, dal momento che lo stesso si può dire per molti protagonisti della scena filosofica del XX secolo. Nel caso specifico tuttavia, esso appare alquanto sintomatico, soprattutto in considerazione degli esiti assolutamente convergenti che la decisa presa di distanza da Heidegger induce nei due pensatori.

Indubbiamente a sollecitare un accostamento e un raffronto tra il pensiero di Jonas e di Henry è il fatto che al centro si pone il tema della vita, quella vita che, per convinzione comune, è stata esiliata, addirittura evacuata dal pensiero moderno. Certo la vita cui si riferisce Jonas è intesa in senso eminentemente biologico, non è la vita come immanenza e affettività. E tuttavia si può senz'altro dire che, per come sono concepite, le due nozioni si implicano reciprocamente, rispondono a medesime istanze, al punto che l'una non è pensabile senza l'altra. Tutto questo si mostra con particolare chiarezza nell'analisi della vicenda moderna svolta dai due pensatori, che, per quanto riguarda la concezione della vita e della scienza che ne scaturisce, appare assolutamente convergente, se non coincidente. La cosa appare di particolare significato giacché tale convergenza si rivela in specie nella concezione del soggetto corporeo, nella critica radicale del dualismo metafisico che l'ha caratterizzata nel pensiero moderno, nella proposizione di quello che in linguaggio henryano si può definire il “corpo soggettivo”. Ciò significa che, come in Henry, in Jonas la vita, pur da un punto di vista prevalentemente biologico, si declina in termini di soggettività e che è, per dirla ancora con Henry, sempre *ipséité*. Si legga per esempio questo passaggio di *Organismo e libertà*: “la vita [...] è individualità che ha in sé il proprio centro, che è per sé e in

Giuliano Sansonetti Per un'ontologia della vita: Hans Jonas e Michel Henry

opposizione a tutto il resto del mondo, con un confine essenziale tra interno ed esterno”³. È arbitrario leggere questa affermazione nel senso della vita come assoluta immanenza e soggettività alla stregua di Henry? Non credo, anzi mi sembra che essa risponda proprio alla medesima istanza che guida la riflessione di quest'ultimo. Del resto che sia così appare confermato dall'analisi che sta a monte della problematica jonasiana, riassumibile nell'asserzione – che in termini sostanzialmente simili si ritrova in Henry – secondo la quale “il nostro pensiero sottostà oggi alla predominanza ontologica della morte” (OL, 20), e, più ancora, nel precetto epistemologico per cui “la vita può essere conosciuta solo dalla vita” (OL, 127). Di tale predominanza ontologica della morte è segno per Henry l'affermazione del biologo François Jacob, secondo cui nei laboratori non si trova la vita ma solo algoritmi.

Ebbene, quando i riscontri sono così precisi e numerosi, si tratta ben più che di mere assonanze o di convergenze rapsodiche; piuttosto si deve parlare di una sintonia di fondo, di prospettive che, pur nella loro diversità, sono suscettibili d'integrarsi e fecondarsi reciprocamente.

Fatta questa premessa è ora opportuno, per chiarezza d'esposizione, tenere distinti i due discorsi al fine di delinearne i tratti specifici, per tornare in un secondo momento a incrociarli per verificarne gli esiti e le convergenze. Il tutto per metterli alla prova del dialogo e di un confronto interno che sia, al tempo stesso, aperto alle nuove scienze dell'uomo; confronto che Jonas ha sviluppato in modo programmatico, mentre in Henry rimane più implicito ma non per questo meno significativo. Da questo punto di vista appare estremamente importante l'analisi che entrambi i pensatori hanno svolto della genesi e del carattere della scienza moderna, nonché della ricaduta che essa ha avuto sulla visione della vita e del soggetto umano.

I tratti essenziali dell'analisi jonasiana sono contenuti nel saggio, che non a caso è posto ad apertura di *Organismo e libertà*, “I problemi della vita e del corpo nella dottrina dell'essere”. Jonas muove dalla caratterizzazione del pensiero antico come fondamentalmente animistico, un pensiero per il quale tutto è vita e la vita permea il tutto, sicché “l'essere è comprensibile, solo reale in quanto vita” (OL, 17). In tale concezione ciò che costituisce l'enigma non è la vita, esperita immediatamente, ma la morte, che appare sì un fenomeno inscritto nella stessa vita ma come ciò che le si oppone, la nega. La morte necessita così di una spiegazione propria, che dia conto della negazione e la risolva, al punto che “la presagita costanza dell'essere può essere intesa unicamente come costanza della vita, oltre la morte” (*ibid.*). Il pensiero quindi di una forma di sopravvivenza o reviviscenza scaturisce dall'impulso stesso della

³ *Ivi*, p. 110. D'ora in poi le citazioni saranno indicate nel testo con la sigla OL e il numero di pagina.

vita a perpetuare se stessa oltre l'ineluttabile, ancorché effimera, presenza della morte. Il fatto è – sottolinea Jonas – che “la vita è mortale non anche se è vita, bensì perché è vita, in base alla sua costituzione più originaria, in quanto il rapporto fra forma e materia sul quale essa si fonda è proprio di tipo revocabile e incerto” (OL, 12). Con questa considerazione siamo molto oltre il pensiero animistico, giacché la distinzione di forma e materia, di origine aristotelica, è invocata dal filosofo per spiegare l'essenza stessa del metabolismo, principio fondamentale di tutti i viventi. Senza metabolismo infatti non esiste organismo, non si dà vita individuale, vita *tout-court*. La vita è infatti sempre vita individuale, organismo dotato di una propria “identità interiore” (OL, 115). L'organismo è “libero”, di una libertà che si afferma ed è pensabile solo a partire da una dipendenza, da una relazione. Si comprende quindi perché Jonas, in modo apparentemente paradossale, parli di libertà già a livello di metabolismo; nel che consiste, peraltro, quel rapporto revocabile e incerto capace di dar conto della morte come inscritta nella vita stessa.

Già da questi rapidi cenni è possibile scorgere una forte affinità con la concezione della vita come intrinsecamente *ipséité*, dell'assoluta immanenza dell'io nella vita e della vita nell'io, propria di Henry, a prescindere dalla diversità dei contesti e dell'ottica dei due filosofi. Rinviando tuttavia a un momento successivo la definizione di tale diversità, vorrei soffermarmi ora sull'analisi che dal pensiero primitivo conduce alla scienza moderna.

L'animismo è per Jonas, con l'iloismo, l'espressione della prima fase del pensiero, per il quale tutto ciò che vive è animato; conseguentemente “l'‘anima’ inondò il tutto della realtà e incontrò dovunque se stessa” (OL, 15). Agli albori dell'epoca moderna, la rivoluzione copernicana rovescia completamente la situazione, in quanto “il monismo vitalistico viene sostituito da quello meccanicistico, nelle cui regole di evidenza la norma della vita è scambiata con quella della morte” (OL, 17). Ora se è chiara la prima parte dell'affermazione, per la quale la concezione meccanica della natura – “l'universo della precisione” secondo A. Koyré – si sostituisce alla concezione monistico-animistica, di cui il teleologismo della fisica aristotelica costituisce una variante razionalizzata, meno evidente è la seconda circa la preminenza della morte sulla vita. Per Jonas le due affermazioni si implicano strettamente. Una volta infatti che sia posto l'unico principio della materia e delle sue leggi meccaniche come spiegazione del mondo, è la vita a costituire l'enigmatica eccezione, non la morte, concepita piuttosto come la condizione naturale dell'essere. Perciò, avendo la rivoluzione copernicana ampliato “l'orizzonte alla vastità dell'universo, il posto della vita nel quadro generale delle cose divenne sufficientemente minuscolo per poterla tralasciare in quella che costituì da allora in poi il contenuto del concetto di ‘natura’” (OL, 15). In tal modo la *physis* delle origini si restrinse alla natura, concepita come esterna se non opposta alla soggettività.

Giuliano Sansonetti Per un'ontologia della vita: Hans Jonas e Michel Henry

In realtà il monismo meccanicistico, prima di affermarsi con La Mettrie anche in ambito antropologico, vive al proprio interno una rottura significativa con la ripresa a livello filosofico del dualismo che aveva caratterizzato la visione dell'uomo del cristianesimo e, prima ancora, della religione orfica. Jonas spiega così questo passaggio: “La concezione cristiana e gnostica di un'interiorità totalmente amondana dell'uomo, ebbe un effetto stranamente polarizzante sull'immagine della realtà: la mera possibilità del concetto di un 'universo inanimato' sorse come pendant all'enfasi sempre più esclusiva che veniva posta sull'anima *umana*, la sua vita interiore e la sua incommensurabilità con ogni cosa della natura” (*OL*, 21-22). Di tale situazione metafisica il pensiero di Descartes costituisce la sanzione più conseguente, al di là dei problemi che apre e di cui il postcartesianesimo non riuscirà a venire a capo, al punto che la tesi di La Mettrie finirà per essere l'unica concretamente proponibile, al prezzo della completa evacuazione del concetto di vita. Sotto questo profilo, la filosofia cartesiana rappresenta sia dal punto di vista di Jonas che di Henry – il quale per altro sviluppa un'interpretazione assolutamente originale – un momento cruciale nella crisi della modernità, nel senso di quella ontologia della morte implicita nel monismo meccanicistico della scienza moderna. Con estrema lucidità Jonas individua l'aporia che si annida nella tesi dualistica cartesiana, la stessa da cui muoverà la lettura henryana per rovesciarne il segno, allorché scrive:

La facilità del sapere nel caso della conoscenza dello spirito significa unicamente l'immediatezza della visione di sé, che al contempo fa tuttavia sì che ciò che viene visto rimanga del tutto privo di relazione con l'intero campo dello scibile, nel quale solo ha valore il metodo, ovvero nel campo della *res extensa*. Poiché lo spirito non ha conservato un proprio ruolo nel sistema di quegli oggetti razionali, che costituiscono la natura di Cartesio – il tema della sua scienza –, ne risulta il paradosso per cui la ragione (*ratio*) stessa è divenuta una cosa irrazionale, per cui l'intelletto è inintelligibile nell'ordine complessivo di ciò che è scientificamente conoscibile: in altre parole, proprio colui che conosce è fra i suoi oggetti, cioè nel mondo, l'inconoscibile per eccellenza. (*OL*, 105).

È in questa analisi che Jonas si incontra in modo straordinario con Michel Henry che, per parte sua, assume come emblematica della visione dell'uomo l'immagine della “statua” di Condillac. Per Henry infatti la negazione della vita si compie essenzialmente in due modi: “sul piano teorico, con l'affermazione che non vi è altro sapere che quello scientifico; sul piano pratico, ovunque avviene, in un modo o nell'altro, la negazione pratica della vita. La scienza stessa è una negazione pratica della vita, negazione accompagnata a una negazione teorica, nella forma di tutte quelle ideologie che riconducono ogni forma possibile di sapere a quello della scienza”⁴. Questa è precisa-

⁴ M. HENRY, *La barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 130.

mente per Henry la barbarie, ossia il modo in cui la vita nega se stessa o, per meglio dire, si manifesta nella sua forma impura e degradata, dal momento che la scienza stessa non è che una modalità della vita. Da questo punto di vista le scienze umane non fanno certo eccezione, avendo assunto integralmente il modello e il metodo quantitativo-matematico delle scienze naturali. In tal modo esse hanno finito per smarrire il loro stesso oggetto, ossia la vita stessa nella sua essenza soggettiva, come dimostra la scomparsa dal loro orizzonte dell'idea stessa di uomo. La "morte dell'uomo" di Michel Foucault ne rappresenta in certo senso la sanzione teorica. Di conseguenza anche la barbarie si produce nella forma delle *ideologie* e delle *pratiche* della barbarie, del tutto simmetriche alla negazione teorica e pratica cui la vita è andata incontro nell'epoca moderna.

In proposito si osserverà come l'analisi di Jonas sia fondata su un approccio ontologico-metafisico, giocato essenzialmente sulla sostituzione del monismo materialistico-meccanico al monismo vitalistico che aveva caratterizzato il pensiero alle sue origini, nella cui vicenda il dualismo moderno costituisce solo una variante, per quanto significativa, destinata infine a soccombere. L'analisi di Henry invece è sorretta da una considerazione più schiettamente fenomenologica, imperniata sulla nozione di corpo soggettivo e di una vita declinata dal punto di vista del vivente, ossia di ciò che rende vivo quest'ultimo, ossia la sua soggettività, la sua affettività. Nondimeno le due prospettive finiscono per convergere in modo straordinario, sì che un'osservazione come questa di Jonas, secondo cui "il dualismo non era un'invenzione arbitraria, bensì la duplicità che essa portò alla luce è fondata nell'essere stesso", si accorda profondamente con la critica henryana del "monismo ontologico", volta a salvaguardare la possibilità stessa della vita nella sua soggettività, in una parola la sua "interiorità". Che non significa evidentemente riproporre la tesi dualistica, giacché è convinzione comune che l'esito estremo sia rappresentato proprio dalla scienza moderna e dal suo monismo materialistico. Jonas concepisce il superamento del dualismo metafisico nell'unico modo per lui possibile, ossia mediante la nozione di "corpo vivente" definito come "*l'archetipo del concreto* e, nella misura in cui è il *mio* corpo, nella sua immediatezza di interiorità ed exteriorità insieme, è in generale l'*unico* concreto dell'esperienza *completamente dato*" (OL, 35). L'esperienza e la comprensione sono rese dunque possibili dal corpo *vivente*, nella sua inscindibile unità di interno ed esterno, che costituisce così il *prius* di ogni discorso e di ogni rapporto con il mondo. Anche Jonas esprime, a suo modo, ciò che Henry intende con l'affermazione secondo cui il corpo soggettivo, originario, "non è più oggetto dell'esperienza, ma suo principio"⁵.

⁵ M. HENRY, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, a cura di G. Sansonetti, Torino, SEI, 2001, p. 129.

Giuliano Sansonetti Per un'ontologia della vita: Hans Jonas e Michel Henry

Che questo sia il senso della proposizione jonasiana lo si desume altresì dal prosieguo della citazione: “*senza* il corpo e la sua elementare esperienza di sé, senza questo punto di partenza della nostra più ampia e generale estrapolazione nel tutto della realtà, non si potrebbe trarre alcuna idea di forza e di azione nel mondo e quindi di connessione agente di tutte le cose” (OL, 35). Come si vede, siamo in una prossimità molto stretta con l'analisi di Henry in *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*⁶, resa ancora più stringente dalla presenza della nozione di “forza”. Con essa Jonas intende formulare, contro Kant e l'apriorismo della categoria di causa, il principio stesso dell'atto del causare, dell'agire che, per il tramite del corpo vivente, diventa principio generale di spiegazione della natura. In tal modo, attraverso la critica che era già stata di Jacobi a Kant, attraverso le nozioni di “forza” e di “sforzo” – “La forza in effetti non è un ‘datum’ bensì un ‘actum’, umanamente presente nello sforzo” (OL, 33) – Jonas giunge a riformulare il principio stesso della soggettività che era stato di Maine de Biran, come Henry ha mostrato nel saggio citato. Di qui la perentoria conclusione di Jonas per il quale “vita significa vita materiale, quindi corpo vivente, in breve essere organico” (OL, 35). In ciò si riassume del resto la sua “biologia filosofica”, imperniata sulla nozione di organismo vivente, vivente in virtù di un processo che è quello metabolico.

Se da lettori di Henry possiamo far nostra quest'analisi dal punto di vista che le è proprio, non si può non rilevarne tuttavia l'insufficienza fenomenologica, il limite ontologico-metafisico. Schematizzando si può dire che se le affermazioni di Jonas si inseriscono perfettamente nel quadro concettuale di *Philosophie et phénoménologie du corps*, appaiono invece piuttosto carenti dal punto di vista che Henry sviluppa in *Incarnation*, dove, con grande rigore fenomenologico, si approfondisce la nozione di “corpo soggettivo” sostituita ora da quella di “carne”, *chair*. Per Henry il corpo vivente, la *chair*, è più che “archetipo del concreto”; non è neppure sufficiente dire che è “sensibile”, come lo sono pure le piante e gli animali. Occorre infatti distinguere chiaramente tra “corpo senziente” e “corpo sentito”, risolvendo così l'ambivalenza che si cela nella nozione di sensibilità. Corpo senziente, e solo questo, è infatti quello che *si sente* vivere, si coglie e si prova in un'esperienza primordiale e irriducibile. Pertanto esso non è mai *dato*, come lo è invece il corpo sentito, toccato, che mi si rende presente con la modificazione della mia soggettività. Solo il primo merita propriamente la qualifica di corpo soggettivo, contrariamente al comune modo di pensare, portato a oggettivare il corpo sentito. Come sappiamo, ciò significa per Henry che la natura sensibile del corpo non si spiega a partire dal mondo, dal suo orizzonte di visibilità, bensì da un corpo

⁶ M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, P.U.F., 1965.

originario, trascendentale, inteso appunto come “principio d’esperienza”. Solo così è possibile dirimere l’ambiguità che si cela in un fenomenologo per altro rigoroso come Merleau-Ponty, ambiguità che, su un registro diverso, appare straordinariamente simile a quella dell’affermazione di Jonas. Merleau-Ponty, mediante il famoso esempio della mano che tocca ed è toccata al tempo stesso, giunge a sostenere che “il ‘soggetto toccante’ passa alla condizione di toccato, discende nelle cose, cosicché il tatto si effettua dal cuore del mondo e come in esse”⁷. In tal modo, obietta Henry, la stessa distinzione tra toccante e toccato è destituita di senso. Per lo stesso motivo gli appare inaccettabile il sintagma merleau-pontyano “chair du monde”, nella misura in cui estende surrettiziamente al mondo nel suo complesso il rapporto toccante-toccato proprio della *chair*. Questo perché si finisce per perdere completamente la natura sensibile-soggettiva della *chair*, il suo essere tutt’uno con la soggettività trascendentale, con l’ego vivente incarnato, che costituisce la grande conquista della fenomenologia contemporanea.

La corporeità originaria è per Henry *chair*, “chair impressionnelle et affective”, invisibile nella sua essenza, luogo del soffrire e del gioire originari. Principio trascendentale d’esperienza dunque, ma in senso opposto all’lo puro di Kant, mera condizione a priori della conoscenza e della rappresentazione. Neppure quindi “chair du monde”, giacché la carne è sempre di un ego, di un’ipseità che vive sentendosi vivere. Come leggiamo in *Incarnazione*, “la carne è legata al sé come sua condizione fenomenologica di possibilità più intima, al punto d’identificarsi con esso”⁸. Si dovrà pertanto dire che *siamo carne*, non che *abbiamo un corpo*. Se la nozione di “corpo soggettivo” di *Philosophie et phénoménologie du corps* preludeva a quella di carne, ne rimaneva tuttavia al di qua, per mancanza di radicalità fenomenologica, la stessa che – *mutatis mutandis* – è rinvenibile nella posizione di Jonas da cui, a riprova, prendiamo questa considerazione: “Dove si può far cominciare l’inizio dell’interiorità, se non all’inizio della vita? Se però l’interiorità è coestensiva con la vita, allora un’interpretazione meramente meccanicistica della vita, vale a dire un’interpretazione in meri concetti dell’esteriorità, non può bastare. I fenomeni soggettivi si sottraggono alla quantificazione e con ciò non possono nemmeno avere ‘equivalenti’ esterni che li sostituiscano” (*OL*, 73). Alla luce della problematica henryana, ciò va indubbiamente nel senso del primato dell’immanenza sulla trascendenza, dell’irriducibilità dell’interno rispetto all’esterno. Ma la coestensività dell’interiorità alla vita non dipende ancora da una logica intrinsecamente dualistica, in contrasto con l’archetipo del corpo vivente, del corpo soggettivo, con il fatto cioè che la vita è intrinsecamente ipseizzata? Se dun-

⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 176; trad. it. *Il visibile e l’invisibile*, a cura di A. Bonomi e M. Carbone, Bompiani, Milano 1994², p. 150.

⁸ HENRY, *Incarnazione*, cit., p. 143.

Giuliano Sansonetti Per un'ontologia della vita: Hans Jonas e Michel Henry

che l'affermazione è accettabile come rifiuto di un'interpretazione meccanicistica della vita, che espunge completamente l'interiorità, appare invece discutibile nella misura in cui non elimina completamente il dualismo, almeno concettualmente. Con Henry allora si dirà che “la struttura dell'ipseità [...] è la struttura stessa della vita” e che tale ipseità si compie come “relazione originale del mio corpo con se stesso, è la mia stessa corporeità. La corporeità originale esclude dunque ogni trascendenza e in essa non si dispiega ancora nessuna esteriorità”. Pertanto – ecco l'inevitabile conclusione – “La corporeità è un'interiorità radicale”⁹. Per lo stesso motivo è la vita a dover essere pensata “nella sua essenza più propria come un'interiorità radicale”¹⁰.

Venendo a Henry, tutto ciò comporta la necessità di una ridefinizione del concetto stesso di vita in un senso rigorosamente fenomenologico, ossia come “dimensione d'immanenza radicale” che esclude ogni esteriorità. La vita è quindi ciò che non appare, non si manifesta nell'esteriorità, nel fuori: è invisibile. Nell'esteriorità vediamo dei viventi, non la vita; meglio ancora, vediamo degli uomini perché ciò che fa di essi dei viventi sfugge alla possibilità dello sguardo. La vita si coglie solo dall'interno, nell'esperienza dell'autoaffezione che pervade il vivere da cima a fondo. Come scrive Henry, “la vita si sente, si prova da sé. Non che sarebbe qualcosa che, in più, avrebbe la proprietà di sentire se stessa, ma qui sta la sua essenza: la pura prova di sé, il fatto di sentirsi da sé. L'essenza della vita risiede nell'autoaffezione”¹¹. In questo senso essa è da cima a fondo *pathos*, “materia affettiva pura, da cui si trovano radicalmente escluse ogni scissione e ogni separazione”¹².

La vita è *pathos* nel duplice senso del patire originario – gioire e soffrire insieme – ma anche del potere, potenza in se stessa e origine di ogni potenza, che fa di ogni io in cui si ipseizza un “Io posso”. Proprio della vita infatti è il potere fondamentale, il potere di ogni potere, quello di autogenerarsi. Nella vita potere e patire fanno quindi tutt'uno; meglio ancora: l'uno trapassa continuamente nell'altro, sì che l'atto stesso del generarsi non può che essere pensato a partire da una passività originaria. Non esiste potere dell'io infatti che non sia dato dalla vita e nella vita, dal momento che siamo generati in essa. Nessun'altra nozione come quella di vita può, per Henry, esprimere l'essenza stessa di Dio.

È proprio questa visione della vita che fa capo necessariamente a un io, sì che essa è sempre vita individuale e ipseizzata – anche qui in assoluta sin-

⁹ M. HENRY, ‘Le concept d'âme a-t-il un sens?’ in ID., *Phénoménologie de la vie*, I, Paris, P.U.F., 2003, p. 35 e p. 34.

¹⁰ *Ivi*, p. 41.

¹¹ *Ivi*, p. 49

¹² M. HENRY, *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, a cura di G. Sansonetti, Brescia, Queriniana, 1997, p. 51.

tonia con Jonas – a farci dire che non ci troviamo di fronte a una riedizione del vitalismo che ha ispirato l'irrazionalismo del XX secolo, tutto intriso di umori schopenhaueriani e nietzschiani, per i quali la vita è in se stessa una forza cieca e irrazionale. La vita, come Henry ama ripetere con un'immagine tratta dallo Hegel della *Fenomenologia dello spirito*, non è quel fiume cui è “indifferente di quale specie siano le ruote che essa fa girare”¹³. Ebbene se, come dice Henry, la vita è divenuta una specie di parente povera della cultura moderna occidentale, ciò a suo giudizio lo si deve soprattutto alla scienza galileiana, fondata essenzialmente sulla riduzione del reale agli elementi quantitativi e matematici, al punto che – paradossalmente – gli stessi biologi nelle loro ricerche si trovano a prescindere completamente dal concetto di vita, sostituita ormai dalle cellule, dai neuroni, dai geni, da quanto insomma può essere analizzato e quantificato. Così facendo, la scienza si pone in antitesi alla vita, a quanto costituisce la sua essenza profonda, la sua soggettività e affettività – in una parola, la sua immanenza. Questo avviene necessariamente ogniqualvolta, alla stregua del modello galileiano, il sapere pretende eliminare in modo sistematico ogni elemento soggettivo del reale, per far posto unicamente ai suoi dati obiettivi e misurabili. Non che la scienza non si proponga anch'essa in nome della vita, ma la vita di cui essa parla è unicamente quella parvenza di vita analizzata nei laboratori, depurata di ogni carattere soggettivo e sensibile. In ciò consiste la “duplice astrazione”¹⁴ su cui si fonda la scienza per Henry: astrazione dalle qualità sensibili e dai predicati affettivi; astrazione, quindi, dalla vita stessa, ossia dalla vita che vive in ciascuno di noi, la sola che importi veramente. Vita che tuttavia non è estranea al sapere, dal momento che lo accompagna e lo rende possibile sin dall'inizio. Vi è infatti un sapere della vita precategoriale, preriflessivo, prescientifico, precisamente quel sapere principio e fonte di ogni sapere, lo stesso che ha permesso all'umanità di progredire nel corso dei secoli. Per Henry, come sappiamo, questo sapere della vita, originario e inoggettivabile, non è altro che la *prassi*, prassi soggettiva nel senso di Marx, espressione di quell’“Io posso” fondamentale cui mette capo eternamente la vita e nel quale risiede la soggettività di ogni vivente. Leggiamo infatti: “Il sapere della vita come sapere in cui la vita costituisce il potere che conosce e quanto è conosciuto da esso, procurandogli in modo esclusivo il suo ‘contenuto’, lo chiamo prassi”¹⁵. È di questa prassi che l'astrazione scientifica non può mai venire a capo ed è per questo che, nonostante tutto, le ragioni della vita sono destinate a prevalere su quelle della morte.

Jonas, dal canto suo, sviluppando una critica del riduttivismo scientifico, raggiunge Henry allorché si chiede se la verità del sapere scientifico in ordine

¹³ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, I, Firenze, La Nuova Italia, 1960, p. 237.

¹⁴ HENRY, *La barbarie*, cit., p. 35.

¹⁵ *Ivi*, pp. 37 s.

Giuliano Sansonetti Per un'ontologia della vita: Hans Jonas e Michel Henry

alla natura tutta, rappresentata come priva di scopi, di valori, ridotta a oggetto neutro e spogliata di ogni elemento soggettivo, non sia una visione artificialmente addomesticata costruita dalla scienza stessa, senza per altro che questa riesca a spiegare come “quella natura priva di interessi [...possa] aver fatto scaturire da se stessa il fenomeno dell'interesse in esseri viventi che provano sentimenti e hanno aspirazioni, l'aver scopi dalla sua mancanza di scopi, e persino tutto il lusso della soggettività”¹⁶. Lusso della soggettività: magnifica espressione questa di Jonas, senza di cui la vita non sarebbe neppure pensabile; precisamente quel lusso a cui l'economia del sapere scientifico si mostra assolutamente refrattaria, condannandosi perciò a smarrirne le intime ragioni, che sono le ragioni stesse dell'essere e del vivere.

¹⁶ H. JONAS, *Tecnica, medicina ed etica*, a cura di P. Becchi, Torino, Einaudi, 1997, p. 61.